



تاریخ اجتماعی ایران

تألیف مرتضی راوندی

جلد دهم

www.Bakhtiaries.com

تاریخ فلسفه در ایران

جلد دوم

تاریخ فلسفه در ایران

تألیف: سید علی شریعتی

انتشارات: نشر نی

www.Bakhtiaris.com

تاریخ اجتماعی ایران

جلد دهم

تاریخ فلسفه در ایران

تألیف: مرتضی راوندی

انتشارات آرش نشر زمانه

سیتامبر ۱۹۹۴

www.Bakhtiaries.com

مرتضی راوندی

تاریخ اجتماعی ایران

جلد دهم، تاریخ فلسفه در ایران

شماره ثبت: ISBN91-87528-46-0

چاپ اول، سپتامبر ۱۹۹۴، سوئد، آمریکا

ناشرین:

انتشارات زمانه، سن حوزہ، آمریکا، تلفن ۹۰۰۰-۹۴۶-(۴۰۸)

انتشارات آرش، استکهلم، سوئد، تلفن ۸۲ ۷۰ ۷۹۵-۸-(۴۶)

ARASH Tryck & Förlag
Bredbyplan 23, nb
163 71 Spånga
SWEDEN

ZAMANEH PUBLICATION
2030 Concourse Drive
San Jose, CA 95113
USA

فهرست

- پیشگفتار
- ۱۷ نظری کلی به افکار فلسفی در یونان قدیم
- ۲۰ حکمت عملی
- ۲۱ دورهٔ آباء مسیحی
- ۲۳ سیر علوم و افکار در عالم اسلام
- میزان علوم و اطلاعات اعراب در دوران جاهلیت
- ۲۴ حدود فرهنگ و تمدن اعراب
- ۲۵ نظری کلی به نمایندگان فرهنگی ایران قبل از اعراب
- ۲۹ سیر تفکر و اندیشه‌های فلسفی بعد از اسلام
- تبلغات مذهبی
- عهد عباسیان
- ۳۳ دورهٔ اول:
- سیر اندیشه و جهان بینی مردم در دورهٔ جاهلیت و در عهد خلفای راشدین و بنی امیه
- ۴۱ سیر اندیشه‌ها
- دورهٔ دوم:
- ۴۲ برخورد عقاید و افکار
- ۴۳ مسئلهٔ جانشینی
- ۴۵ نظری کلی به جریانات فکری و فلسفی در ایران
- ۴۸ مکاتب فلسفی
- ۵۰ مهمترین فرق و جریانات فکری در اسلام
- ۶۱ سخن مخالفان
- ۶۳ نظریات دهریون
- ۶۴ نظریات خاورشناسان
- ۶۷ جدالهای فلسفی

- ۷۱ سیر حکومت در جهان اسلام
۷۱ حکومت مذهبی
۷۳ خلیفه و سلطان
۷۴ نقش افکار عمومی
توجه بعضی از خلفا و زمامداران
حکومت عباسی به علم و فرهنگ
۷۶ خاندان برمکی
۷۷ مباحثات فلسفی
۷۹ نقش معتزله
۸۱ روش متوکل
۸۳ متکلمین بزرگ
۸۵ روش هارون
۸۶ سعه صدر و آزاداندیشی جعفر صادق (ع)
۹۱ زندیق
۹۲ تلاش در راه سازش دین با فلسفه
۱۰۲ پیشرفت معتزله
۱۱۴ متکلمین نامدار
۱۲۴ دوران عقل گرایی

۱۳۳ آشنایی با چندتن از متفکران و صاحب نظران این دوران
۱۴۶ ابن مقفع
۱۵۱ فارابی
۱۵۶ مقایسه فارابی با دیگر دانشمندان
۱۵۹ حسین ابن منصور حلاج
۱۶۵ ابن راوندی
۱۷۳ الواعلی معری
۱۸۱ کندی
۱۸۵ نظرات فلسفی ناصر خسرو

- ۱۹۴ روابط فرهنگی ایران و هند در قرون وسطا
- ۲۰۰ نظری کلی به عقاید معتزله
- ۲۱۶ مقایسه غزالی با مولوی
- ۲۲۱ متفکرین اسپانیا
- ۲۳۰ نظر دانشمندان مصری در باره اخوان الصفا
- ۲۳۵ تلاش روشنفکران در راه بیداری مردم
- ۲۳۶ ویژگی های عصر غزالی...
- ۲۴۳ سابقه تاریخی دائره المعارف اوریا
- ۲۵۳ شیخ الرئیس ابوعلی سینا
- ۲۶۱ حکیم عمر خیام
- ۲۶۴ نزدیکی افکار فلسفی خیام با حافظ
- ۲۷۵ ادامه فتوحات علمی در ایران و جهان اسلام در قرون وسطا
- ۲۷۸ نخستین پادشاه دانشمند
- ۲۸۱ سیر علوم بعد از اسلام
- ۲۹۲ سیر دانش پزشکی در ایران و جهان
- ۲۹۸ کتابها و منابع پزشکی در قرون وسطا
- ۳۱۱ سیر تکاملی اندیشه های ادبی و فلسفی در اروپا
- ۳۱۵ رشد دانش پزشکی در اوریا
- ۳۱۶ رشد تدریجی علوم تجربی
- ۳۱۸ علم پزشکی در عالم اسلام
- تنوع موضوعات و مباحثات علمی و فرهنگی در قرون وسطا ۳۲۵
- ۳۲۶ اطلاعات جغرافیایی و وضع راه ها و دریانوردی
- ۳۳۳ وسایل و آلات مکانیکی در دوران بعد از اسلام
- سیر تفکر و اندیشه های علمی و فلسفی در اواخر عهد سلجوقی
- ۳۳۷
- ۳۴۰ نظر کلی به سیر تفکرات فلسفی از قرن سوم تا ششم
- ۳۴۷ سیر نزولی افکار و اندیشه های علمی و فلسفی
- ۳۵۷ مقام فرهنگی ابن رشد

- سیر تفکر و اندیشه های فلسفی و علمی
پس از حمله مغول
۳۶۹
۳۷۵ تفکرات فلسفی سه روزی
۳۸۴ ملاصدرا
۳۹۸ ملاحادی سبزواری
۴۱۰ سرنوشت علم در قرن اخیر
۴۰۳ نگاهی به اروپا در قرن هیجدهم
۴۰۷ متفکران و صاحب نظران ایران در قرن سیزدهم هجری
۴۰۸ پرچم داران اندیشه های جدید فلسفی و اجتماعی ایران
۴۳۳ لزوم استقرار دموکراسی در ایران
۴۴۳ اندیشه های میرزا آقاخان کرمانی
۴۵۲ نظرات مستشارالدوله
۴۵۷ حقوق بشر در عهد ناصری
۴۶۲ دیگر مجاهدین راه آزادی و قانون
۴۶۶ فعالیت های اجتماعی و سیاسی استبداد ناصری
۴۷۳ تفکرات فلسفی ملاحادی سبزواری
افکار و اندیشه های فلسفی اجتماعی و
۴۷۷ مذهبی در عهد صفویه
۴۸۱ جنبش های جدید مذهبی
مختصری از تعالیم و آموزش های مذهبی
۵۰۶ و اجتماعی باب و بهاء
۵۱۵ رادمردان مبارز در طول تاریخ
۵۱۶ وسعت نظر خداوندان تصوف
نظری اجمالی به سیر تکامل
۵۲۷ علوم و افکار در اروپا و جهان مسیحیت
۵۲۷ نشر اندیشه های در اروپای مرکزی
۵۲۹ نظر کلی به تاریخ مختصر علوم از آغاز تا کنون
۵۳۷ نظری اجمالی به سیر تکاملی ریاضیات

پیشگفتار

با انتشار جلد دهم تاریخ اجتماعی ایران، کار سنگین و دشواری را که در حدود چهل سال پیش، با علاقه فراوان، گردآوری مطالب و تألیف آن را به عهده گرفته بودم، پایان یافت و تاریخ اجتماعی ایران، با تحمّل مشکلات و موانع بسیار در ده مجلد، از منابع و مآخذ گوناگون جمع آوری و منتشر گردید.

در هر یک از مجلدات، یکی از نمودها و مظاهر زندگی مردم این سرزمین، بررسی و تحقیق شده است. در جلد دهم افکار و اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی در ایران مورد مطالعه قرار گرفته است. باید توجه داشت که حکمت و فلسفه که موضوع مطالعه ما در این مجلد است، به معنی دانش و پرورش عقل و خرد است، تا در پرتو آن، بتوان ب معرفت واقعی و کشف حقیقت قضایا دست یافت، جالب توجه است که در قرآن کریم، بیش از دیگر مذاهب، به تفکر و تعقل در امور و مسائل زندگی توجه و عنایت شده است. لفظ حکمت در قرآن و احادیث مکتب تشیع مکرر آمده است.^۱

پیروان مکتب تشیع از دیرباز برای عقل و اجتهاد و تشخیص صحیح از سقیم، مقام ارزش فراوان قایل بودند. در سوره «زمر» آیه ۹ به مقام الای علم و دانش اشاره شده است: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...» یعنی بگو، آنانکه اهل علم

۱. در سوره بقره آیه ۲۶۹ می‌فرماید: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذُكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» یعنی «خدا فیض حکمت و دانش را به هر کس خواهد عطا کند، و هر کس را به حکمت و دانش رساند، در حق او عنایت و مرحمت بسیار فرموده و این معنی را جز خردمندان متذکر و آگاه نشوند.»

و دانشند با مردم جاهل برابرند.»^۱

در احادیث نیز فرا گرفتن علم و حکمت تأکید و تصریح شده است.^۲ ما حاصل و نتیجه‌ای که از آیات سبحانی و اخبار و احادیث به دست می‌آید این است که ذات باری چیزی برتر و گران‌بهار از عقل سلیم در میان بندگانش تقسیم نکرده، تا آنجا که خواب خردمندان را بهتر از بیداری مردم نادان می‌داند. حدیثی هست که پیغمبر اکرم فرمود: ما پیامبران با مردم به اندازه عقلشان سخن می‌گوئیم.

حدیث دیگری می‌گوید: «لا یُفْلح من لا یعقل» هر که عقل ندارد رستگار نمی‌شود. چنانکه دیدیم اساس دعوت اسلام نیز بر دلیل و برهان استوار است، در سوره نحل آیه ۶۴ آمده است: لیل هاتوا بُرْهَانکم اِنْ کُنْتُمْ صَادِقین: یعنی بگو اگر راست می‌گوئید برهان خود را بیاورید.

به نظر کنیدی دانشمند شهیر، هدف و غایت دین و فلسفه یکی است:

به نظر ابویوسف ابن‌اسحاق کندی فیلسوف و متفکر نامدار، هدف و غایت دین و فلسفه یکی است و مراد از این دو کشف حقیقت و تبلیغ رفتار و کردار نیک است.

۱. همچنین در قرآن در سوره اسرا: آیه ۲۶ به این حقیقت تصریح شده است: لا تقف ما لیس لک به علم، یعنی: تا یقین و اطمینان قطعی پیدا نکردی دنبال چیزی مرو یا به عبارت دیگر از تقلید و تمبذ و اطاعت کورکورانه پرهیز کن. همچنین مفاد سوره انعام آیه ۱۱۶ این است: اگر دنبال اکثر این مردم بروی گمراهت می‌کنی، برای اینکه از قانون عقل پیروی نمی‌کنی و چیز اندیشه باطل و دروغ چیزی در دست ندارند؛ همچنین در مزیت تفکر و تعقل گفته‌اند: تفکر سیاعه خیر من عبادة سبعین سنة. و در منزلت حکمت گفته‌اند:

۲. الحکمة ضالة المؤمن یاخذها ایما و جددا یعنی حکمت گمشده مومن است، هر جا آنرا بیستد می‌گیرد در تعالیم و اندرزه‌های دانشمندان اسلامی آمده است که نقاد سخن باشید: «کونوا نقادا» یا کونوا صیارقة الکلام، یعنی صرف سخن باشید، مراد از این جمله آنست که آنچه را نمی‌شنوید، یا در کتابها میخوانید به تقلید و تبعید نپذیرید، بلکه مسامعات و گفته‌های مردم و تعالیم کتب گوناگون را به محک عقل بیازمائید تا بتوانید حق را از باطل تمیز دهید.

همچنین در سوره جمعه آیه ۲ آمده است: هو الذی بعث فی الامم رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یرکبهم یتعلمون الکتاب و الحکمة... در مقام و منزلت کتاب و علم حکمت همین پس که خداوند پیغمبر آمی خود را برای تلاوت و ابلاغ آیات سبحانی و تعلیم حکمت مبعوث فرموده است.

همچنین در سوره نحل آیه ۱۲۵ آمده است ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي احسن... یعنی ای رسول ما، خلق را به حکمت و برهان و موعظه نیکو به راه خدا دعوت کن و با بهترین طریق گفتگو نما. و در سوره لقمان آیه ۱۲ می‌فرماید: ولقد آتینا لقمان الحکمة ان اشکر لله ومن اشکر فانا بشکر لنفسه ومن کفر فان الله غنی حمید. یعنی ما به لقمان علم و حکمت عطا کردیم و فرمودیم که بر این نعمت خدا را شکر کن و هر کس شکر گوید به نفع خود اوست و هر که ناسپاسی و کفران ورزد به زیان اوست که خدا بی نیاز و ستوده صفاتست. علاوه بر آنچه گفتیم برای پی بردن به مقام الای عقل و تفکر، توجه به این نکته ضروری است که در پایان بسیاری از آیات قرآن عبارت «فلا یعقلون» و «فلا یتفکرون» آمده است.

براساس این تعالیم، تفکر و تعقل در امور حیاتی، یکی از فرایض اجتماعی و مذهبی در دین مبین اسلام است. متفکرین و صاحب نظران عالم اسلام، مخصوصاً جمعیت اخوان الصفا و معتزله، از دیرباز در راه سازش و هماهنگی دین و فلسفه، و همکاری این دو، در پرورش افکار و سعادت و بهروزی جامعه بشری کوششها کرده و موفقیت‌های بزرگی به دست آورده‌اند. تفاوت دین حنیف اسلام با دیگر ادیان این است که اسلام و قرآن برای عقل و خرد آدمی ارزش و مقام والایی قابل است و در آیات قرآن چنانکه اشارت رفت، مکرر مسلمانان و جامعه بشری به تفکر و تعقل در امور، دعوت و تبلیغ شده‌اند.

هرگاه تاریخ اسلام را مورد مطالعه و تحقیق قرار دهیم، می‌بینیم از صدر اسلام به این طرف در نتیجه مباحثات و مناظرات علمای دین با مادیون و منکران آیین محمدی و پاسخ و پرسشهایی که از قرن دوم هجری به بعد، در محافل علمی و مذهبی مطرح گردید، فن خطابه و جدل و علم اصول و کلام و حکمت و فلسفه رو به رشد و کمال رفت.

در حالی که در اروپا، در تمام دوره هزار ساله قرون وسطا و چند قرن بعد، اثری از آزادی فکر و اندیشه دیده نمی‌شود. پاپ روم از حدود سال ۱۲۳۳ میلادی به بعد عده‌یی از «دومی نیکان» را مأمور تحقیق در عقاید و آداب سیرری مذهبی در جنوب فرانسه کرد، بعداً دامنه این تحقیق و تفتیش به شمال ایتالیا و آلمان و ایالات پایی گسترش یافت و طولی نکشید که شکجه متهمین و شهود به وسیله مأمورین مخصوص رایج گردید.

در جریان تفتیش عقاید و افکار در قرون وسطا، گاه محکومین را می‌سوزانیدند، شکجه می‌دادند و بیشتر زندانی، و اموالشان را مصادره می‌کردند. تفتیش عقاید منجر به اخاذی و سوء استفاده‌های فراوان گردید.

پس از آنکه در قرن هجدهم میلادی، در نتیجه پیشرفت علوم و افکار و مبارزات دامنه دار اجتماعی، و رشد صنعت و تجارت و توسعه و گسترش صنعت چاپ و روشن شدن افکار عمومی، در فرانسه دایره المعارفی به سرپرستی «دیدرو» و «دالامبر» و با همکاری عده‌یی از دانشمندان عصر، نظیر کنه، منسکیو، وولتر، زان ژاک روسو، تورگو و دیگران در ۱۷۵۱ انتشار یافت. به سبب نظارت و مراقبت و تعصب شدید مراجع مذهبی و «زرونیتها» دولت فرانسه ناچار اجازه چاپ کتاب را در ۱۷۵۹ میلادی لغو کرد، ولی دوران این محرومیت فرهنگی دوام نیافت و در نتیجه مقاومت و تلاش و مساعی مداوم مردم و روشنفکران و فرهنگ دوستان فرانسه، چاپ مجدد آن کتاب که حاوی اطلاعات علمی، فنی و هنری فراوان بود، در ۱۷۸۰ صورت گرفت و مردم فرانسه از این گنجینه عظیم فرهنگی سود فراوان بردند و دیری نگذشت که دانشمندان دیگر کشورهای اروپا در راه تدوین

چنین دایرةالمعارفی، به تلاش و تکاپو پرداختند و از روش تحقیق و پژوهش محققین انگلستان و فرانسه بهره‌مند شدند.

ولی در کشورهای خاورمیانه و در جهان اسلامی از صدر اسلام تا ظهور اشاعره و قشربون، دانشمندان عالم اسلام، کم و بیش می‌توانستند عقاید و نظریات فلسفی، اجتماعی و علمی خود را اظهار کنند. و خلفای بغداد و سلاطین و امرای ایرانی به علت محدود بودن دایرة انتشار این کتابها یا به علت آزاد اندیشی، در راه تألیف و انتشار آنها سدّ و مانعی ایجاد نمی‌کردند.

در میان دانشمندان روزگار ما استاد مرتضی مطهری در کتاب: «پیرامون انقلاب اسلامی» با صراحت تمام با تحدید عقاید و افکار و اعمال زور، برای قبولان معتقدات و ایدئولوژیها، مخالفت ورزیده است. به عقیده استاد: «هر مکشی که به ایدئولوژی خودایمان و اعتقاد و اعتماد داشته باشد، ناچار باید طرفدار آزادی تفکر باشد... من اعلام می‌کنم که در رژیم جمهوری اسلامی هیچ محدودیتی برای افکار وجود ندارد، همه باید آزاد باشند که حاصل اندیشه‌ها و تفکرات اصیلشان را عرضه کنند.» سپس خطاب به پیروان مکاتب افراطی می‌گوید: «... ما صریح و رُک و پوست‌کنده به شما می‌گوییم: آقا! رژیم حکومت و ایده آل ما، غیر از حکومت ایده آل شماست، رژیم اقتصادی ایده آل آینده ما، غیر از رژیم اقتصادی مطلوب شماست، نظام اعتقادی و فکری ما، و جهان بینی ما، غیر از نظام اعتقادی و فکری و جهان بینی شماست. شما، سخن خود را به صراحت بگویید، ما نیز حرفمان را صرح و رُک می‌گوییم تا هرکس که می‌خواهد از این راه برود و هرکس که نمی‌خواهد از راه دیگر، من به همه دوستان غیرمسلمان اعلام می‌کنم، از نظر اسلام تفکر آزاد است، شما هرطور می‌خواهید بیندیشید و عقیده خودتان را ابراز کنید... بعد ما می‌آییم و حرفهایمان را می‌زنیم و منطقی خودمان را می‌گوییم، هیچ کس هم مجبور نیست منطقی ما را بپذیرد.

... من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند، راه حفظ معتقدات اسلامی، جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است.

از اسلام فقط با يك نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن «علم» است و آزادی دادن به افکار مخالف، و مواجهه صریح و روشن با آنها... والا اگر جلوی فکر را بخواهیم بگیریم، اسلام و جمهوری اسلامی را شکست داده‌ایم.

از آنجا که ماهیت این انقلاب، ماهیتی عدالت‌خواهانه بوده است، وظیفه همگی ما این است که برای آزادیها به معنی واقعی کلمه احترام بگذاریم، زیرا اگر بنا بشود حکومت

جمهوری اسلامی زمینهٔ اختناق را بوجود بیاورد شکست خواهد خورد... منظور ما آزادی به معنای معقول آن است. هرکس باید فکر و بیان و قلمش آزاد باشد... تجربه‌های گذشته نشان داده است که هر وقت جامعه از یک نوع آزادی فکری برخوردار بوده است، این امر به ضرر اسلام تمام نشده است، بلکه در نهایت به سود اسلام بوده است.

در جامعه ما باید محیط آزاد برخورد عقاید و افکار بوجود بیاید، به طوری که صاحبان افکار مختلف، بتوانند حرفهایشان را مطرح کنند، ما هم در مقابل بتوانیم آراء و نظریات خودمان را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینهٔ سالمی خواهد بود که اسلام هرچه بیشتر رشد می‌کند.

اسلام دین آزادی است، دینی که مروج آزادی برای تمام افراد جامعه است. در سورهٔ دهر، آیه ۲ می‌خوانیم: *إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّا شَاكِرُونَ وَإِنَّا كَفُورُونَ*.

و یا در سورهٔ کهف، آیه ۲۹: *فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ*. اسلام می‌گوید: دینداری اگر از روی اجبار باشد دیگر دین‌داری نیست. می‌توان مردم را مجبور کرد که چیزی نگویند و کاری نکنند، اما نمی‌توان مجبور کرد که اینگونه یا آنگونه فکر کنند. اعتقاد باید از روی دلیل و منطق باشد. از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی براساس آن چیزی است که تکامل انسانی انسان ایجاب می‌کند، یعنی آزادی، حق انسان است... شما کی در تاریخ عالم دیده‌اید که در مملکتی که همه مردمش احساسات مذهبی دارند، به غیر مذهبها آنقدر آزادی بدهند که بیایند در مسجد پیغمبر یا در مکه بنشینند و حرف خودشان را آنطور که دلشان می‌خواهد بزنند، خدا را انکار کنند منکر پیامبری پیغمبر شوند، نماز و حج و... زد کنند و بگویند ما اینها را قبول نداریم اما مسلمانان و معتقدان مذهب، یا نهایت احترام با آنها برخورد کنند. در تاریخ اسلام از این نمونه‌های درخشان بسیار است... اگر در صدر اسلام در جواب کسی که می‌آمد و می‌گفت من خدا را قبول ندارم، می‌گفتند: بزیند بکشید، امروز دیگر اسلامی وجود نداشت.^۱ در تاریخ اسلام می‌خوانیم که بیروان امام جعفر صادق مانند آن حضرت با صبر و شکیبایی سخن کفار و ملحدین را می‌شنیدند و آنان را با پاسخهای منطقی، مُجاب و قانع می‌کردند.

در جریان مباحثات و گفتگوهای پرشور و هیجان مسلمانان با مخالفان آیین محمدی، چون دین اسلام با سلاح فلسفه و تعقل مجهز بود؛ بیشتر از همهٔ ادیان و مذاهب جهان توانست در مقابل هجوم استدلال فلسفی و منطقی مقاومت و پایداری نماید.

۱. نگاه کنید به مجلهٔ پیام هاجر، دفتر نخست از انتشارات جامعه زنان انقلاب اسلامی، پاییز ۱۳۶۱، از ص ۱۸ تا ۲۰ (به اختصار).

در این کتاب برای رعایت بی طرفی کلیه آراء و نظریات گوناگون فلسفی که بعضی از آنها با معتقدات مؤلف تعارض و تباین کلی داشت عیناً نقل و درج گردید، تا خواننده با افکار و نظرات گوناگون متفکرین و صاحب نظران ایران و دیگر ملل پیشرفته جهان اسلامی آشنا و مانوس گردد. و خود با محك عقل، نظریات مختلف و متباین را مورد پژوهش و تحقیق قرار دهد، و از این راه، حق را از باطل و صحیح را از سقیم تشخیص دهد. و از تبعیت کورکورانه از عقاید موروث که شیوه افراد بی مایه، در جوامع منحط و عقب مانده است پرهیز نماید، و آنچه را که پسندیده عقل است بپذیرد. و تعالیم و احکام و احادیث مجعولی که عقل باریک بین و فکر سلیم به صحت آن گواهی نمی دهد و جنبه خرافی دارد از صفحه ضمیر خود به دور افکند، تنها از این راه می توان کمابیش به حقایق پی برد و از گزند خرافات و اندیشه های باطل رهایی یافت.

نظری کلی به افکار فلسفی در یونان قدیم

چون نفوذ و گسترش افکار و اندیشه‌های فلسفی در ایران و جهان اسلامی از سرزمین یونان نشأت گرفته، قبل از ورود در سیر فلسفه در عالم اسلام، نگاهی گذرا به افکار فلسفی در غرب می‌افزاییم.

فلسفه از کلمه یونانی فیلسوفیا (Filosofia) مشتق شده و معنی آن عشق به حکمت و علم به حقایق اشیاء و روابط آنها با یکدیگر، و فهم ارزشها و مفاهیم است. قبل از آنکه یونانیان در میدان علم و دانش قدم گذارند، ملل باستانی شرق یعنی، مصر، بابل، هندوستان، چین و ایران در راه فرهنگ و تمدن، قدم گذاشته و معلومات بسیار فراهم آورده بودند، ولی فلاسفه و متفکرین یونانی این مزیت را دارند که حاصل و نتیجه آن دانشها را با ذوق سرشار خود به صورتی بدیع و آموزنده طبقه‌بندی و تنظیم کردند و مردم اروپا و آسیای غربی را قرن‌ها مدیون ابتکار و ذوق خود ساختند.

از آن میان، حکمای هفتگانه^۱ و سرآمد آنان سولون^۲، افلاطون و ارسطو و عده‌ی دیگر شهرت و اهمیت بسیار کسب کرده‌اند. و عقاید و نظریات بعضی از آنان، پس از گذشت ۲۴ قرن هنوز کهنه نشده و ارزش و اعتبار خود را از دست نداده است.

نطفه‌های تفکر فلسفی در یونان قدیم چون بستر نخستین، با اطلاعات محدودی که داشت نمی‌توانست رابطه علت و معلولی قضایای عالم را کشف کند. برای ارضای نفس خود، به اساطیر و افسانه‌ها توسل می‌جست، از جمله یونانیها به این نتیجه رسیده بودند، که هر یک از موجودات عالم را زبُ التوعی است که

1. Les sept sages

2. Solon

حالات و خصوصیات نفسانی بشر را دارد و با مردم دنیا به هر نحوی که بخواهد رفتار می‌کند. در حقیقت در آن دوره انسان، خود را مانند «یک واحد شنجش» در کلیه قضایا به کار می‌برد، یعنی چون خود احساسات و حب و یقظ داشت، گمان می‌کرد که خدایان و سایر موجودات نیز دارای چنین احساساتی هستند. این افکار ناشی از این بود که یونانیان مانند دیگر ملل باستانی، از درک ماهیت زندگی و علل بروز حوادث طبیعی، نظیر باد و باران و طوفان و زلزله و سیل و قحطی و جز اینها عاجز بودند، و غالباً بروز حوادث ناگوار را به خشم خدایان و غضب ربّ التّوع، منسوب می‌نمودند. از قرن ششم قبل از میلاد وضع مناسب اقتصادی و اجتماعی، به متفکرین یونانی امکان و اجازه داد که برای کشف اسرار جهان، به مطالعات نظری همت گمارند، مهمترین مسائل مطروحه، از این قبیل بود: من کیستم؟ تکلیف من چیست؟ تغییر و حرکت دایمی عوامل گوناگون طبیعت، قاعده و اصولی دارد یا خیر؟ آیا غیر از محسوسات، وجود و حقیقتی در عالم هست یا خیر؟ و منشأ تغییرات و تحولاتی که در عالم می‌شود چیست؟ آیا این عالم به خودی خود موجود است یا صانع و ایجادکننده‌ی دارد؟ چگونه انسان مطالب مختلف را درک می‌کند؟ آیا آنچه درک می‌کند حقیقت دارد یا خیر؟

انسان در اعمال خود مجبور است یا مختار؟ و بالاخره حقیقت کدام است، و تکلیف بشر در زندگی چیست؟ این مسائل همواره پیشینیان را به تفکر و تعقل وامی‌داشت تا شاید بتوانند برده از روی اسرار مکنون طبیعت بردارند.

نخستین حکمای یونان می‌کوشیدند که اصل و مبدأ مادی عالم را کشف کنند، چنانکه نالیس منطقی (حدود ۶۲۴ - ۵۴۸ ق.م) اصل عالم را «آب» می‌دانست و قوای ماوراء الطبیعه را نفی می‌کرد و برای پیدایش نمودهای طبیعی دلایل معقول ذکر می‌کرد.

آناکسیمن (قرن ششم قبل از میلاد) اصل عالم را «هوا» می‌پنداشت. هراکلیتوس (قرن پنجم قبل از میلاد) اصل عالم را «آتش» می‌دانست و معتقد بود که هیچ چیز ثابت و تغییرناپذیر وجود ندارد، بلکه همهٔ اشیاء دایماً در تغییر و تبدیل است. تا آنجا که در یک رودخانه دو بار نمی‌توان شنا کرد.

پارمیندس، برخلاف او تغییر و تبدیل را ظاهری می‌دانست و در پُشتِ ظواهر موجود، به حقیقتی پایدار و تغییرناپذیر معتقد بود، و می‌گفت کمال و نجات انسان در این است که چنین معرفتی پیدا کند و نظر خود را از محسوسات به ماوراء محسوسات برگرداند.

فیثاغورس و یاران و همفکران او دربارهٔ اعداد به بحث و تحقیق پرداختند و از

بررسی در اعداد و روابط و نسبت‌های آنها نتیجه گرفتند که اعداد حقیقت نهایی اشیاءند. و همه حقایق را می‌توان با اصول ریاضی و روابط اعداد با یکدیگر توضیح داد.

سقراط، نخستین فیلسوفی بود که فلسفه را از معرفت جهان مادی و محسوس خارج کرد و به معرفت نفس کشانید.

مسائل اساسی که او مطرح کرد عبارت بود از اینکه: ما چه می‌دانیم، چگونه می‌دانیم و فضیلت و خیر اعلی در چیست؟ این پرسشها و پاسخهایی که به آنها داده می‌شد، بعدها پایه علم معرفت‌شناسی و علم اخلاق شد.

افلاطون - شاگرد سقراط، افلاطون، میان ظواهر و حقیقت فرق قایل شد و علم به ظواهر و جزئیات را علم ندانست و گفت علم واقعی وقتی حاصل می‌شود که حقایق ثابت یا «مُثَل» که اصول و مبادی جزئیات است درک شود، علم به جزئیات و اشیاء ناپایدار، از راه حواس حاصل می‌شود، و علم به «مُثَل» یا حقایق ثابت از راه عقل میسر است.

ریاضیات نمونه علم واقعی است، زیرا حقایق ریاضی همواره ثابت است و تغییرپذیر نیست. و فقط از راه عقل درک می‌شود.

ارسطو - ارسطو واضع علم منطقی است، او نخستین کسی است که مقولات را به عنوان اقسام موجودات عرضه کرد، جسم را مرکب از هیولا و صورت دانست و میان نوع و جنس و فصل فرق گذاشت. جوهر را از عرض، قوه را از فعل، و کلی را از جزئی تشخیص داد و ذاتی و عرضی را از هم جدا کرد، و برای قیاس منطقی قواعدی وضع کرد.

ارسطو کتابهایی در مابعدالطبیعه، طبیعیات، حیوان‌شناسی، سیاست، اخلاق، منطقی و فن شعر، نوشت و در مسئله «مُثَل» با استاد خود افلاطون مخالفت کرد. وی بیش از افلاطون، مادی و منطقی فکر می‌کرد. به گفته ارسطو «قانون» حاکم، و دادرسان خادمان قوانینند. یا اینکه او با حکومت عامه و مداخله بردگان در مسائل سیاسی مخالف بود با حاکمیت ملت (یعنی افراد ذیحقوق) موافقت می‌کرد و قضاوت جمعی را بر قضاوت فردی ترجیح می‌داد. به نظر او فرد فرد مردم، ممکن است اشتباه بکنند، اما جمع مردم به هر حال از حیث نیروی جسمی و عقلی و قوه تمیز بر فرد فرد ملت برتری دارند و می‌توانند با رأی همگانی، مدیران و عاملان خود را انتخاب کنند و از آنها حساب بخواهند. قدرت را تا حد ممکن باید به «قانون» سپرد نه به «افراد». یا آنکه ارسطو تا حدی محافظه‌کار است به تکامل و پیشرفت تدریجی جامعه بشری ایمان دارد و می‌گوید:

«قوانین و مقررات بشری، ناچار باید به مرور زمان تغییر و تکامل یابد.»

حکمت عملی

مکاتب فلسفی پس از ارسطو، بیشتر به حکمت عملی توجه کرده‌اند. اپیکوریان و پیروان مکتب رواقی اهمیت دانش را در آن می‌دانستند که در عمل به کار آید و معتقد بودند که شناخت طبیعت سبب می‌شود که آدمی از خرافات و ترس بیجا، رهایی یابد. علاوه بر این، اپیکوریان در فلسفه نظری، طرفدار «ذیمقراطیس» بودند؛ یعنی همه اشیاء و حتی روح را مرکب از اجزا و ذرات لایتجزی می‌دانستند و خیر محض را در لذت می‌شمردند و بهترین و والاترین لذات را لذتهای معنوی می‌دانستند.

مذهب رواقی در قرن دوم، در روم نفوذ یافت و حکمایی مانند سنکا، اپیکتوس و مارکوس اورلیوس به آن مکتب گرویدند.

زنون فلسفه را مُنقسم به طبیعیات و منطق و اخلاق می‌دانست. منطق وی مبتنی بر ارغنون ارسطو بود؛ یعنی به مجموعه آثار ارسطو در علم منطق توجه داشت و معتقد بود که منطق جزو فلسفه نیست بلکه وسیله‌ای برای تحقیقات فلسفی است. اما می‌گفت هر معرفتی بالمآل به ادراکات حواس باز می‌گردد. نظریه رواقیون در «طبیعیات» اساساً مادی بود، در نظر آنها هرچه حقیقت دارد مادی است، قوه و ماده یا جان و جسم حقیقت واحد و با یکدیگر مزج گلی دارند و وجود یکی، در تمامی وجود دیگری ساری است. در اخلاق، رواقیان فضیلت را مقصود بالذات می‌دانستند و معتقد بودند که زندگی باید سازگار با طبیعت و قوانین آن باشد و آزادی واقعی وقتی حاصل می‌شود که انسان شهوات و افکار ناحق را به دست فراموشی سپارد و در آزادی و وارستگی اهتمام ورزد.

در میان مکاتب رواقی، رواقیون جدید مقام و موقعیت خاصی دارند. این گروه در دوره امپراتوری روم پدید آمدند و سنکا، اپیکتوس و مارکوس اورلیوس (امپراتور روم) از ایشانند. به نظر آنها فلسفه عبارت است از منطق، طبیعیات و اخلاق. و سعادت، مقصد اعلای زندگی است. و خیر اعلی «فضیلت» است. و فضیلت عبارت است از انطباق رفتار انسان با قانون طبیعت یا عقل عالم. و به عبارت دیگر انطباق اراده انسان با اراده خداوند. همچنان که خیر اعلی عبارت از فضیلت است، شرم عبارت از شهوت است و آنچه که نه فضیلت است و نه شهوت مورد علاقه آدمی نیست.

فلسفه نوافلاطونی

با اینکه اساس فلسفه نوافلاطونی بر تعالیم افلاطون و تا اندازه‌ی ارسطو و عقاید رواقیون استوار است از جهاتی چند، اصالت و نازکی دارد؛ این فلسفه مدافع عقاید دینی و فلسفی دنیای قدیم در برابر آیین مسیحیت

بود.

هسته فکری و اصول اندیشه این مکتب عبارت است از اینکه «خدا» مافوق این عالم است و آن را با هیچ یک از الفاظ و مفاهیم این جهانی نمی توان توصیف کرد. با این حال مکتب نوافلاطونی می گوشت که این دو را با عقیده «صدور» و قوس نزولی و صعودی به هم پیوند دهد. به این ترتیب که از ذات خداوند به حکم ضرورت، صادر اول یا روح با عقل پدیدار شده است که می توان آن را به تابش نور از آفتاب یا انعکاس صورت اشیاء در آینه تشبیه کرد. از این صادر اول، صادر دیگری به نام «نفس» پیدا شده است و این صدور و جلوه در مراحل تدریجی قوس نزولی، سرانجام به عالم «ماده» رسیده است. انسان باید خود را از این عالم ماده به وسیله قوس صعودی نجات دهد و دوباره به «واحد» بپیوندد. بنیان گذار واقعی این مکتب «فلوطین» است.

دوره آباء مسیحی با ظهور مسیحیت و اشاعه آن، در پیرامون خدا، انسان و اخلاق در فلسفه، نظریات جدیدی پدید آمد - در دورهای که در تاریخ فلسفه به نام دوره «آباء» نامیده می شود. فلسفه از دین و کلام و تعالیم مسیحیت جدا نبود و آباء کلیسا، به مدرت برای دفاع از اصول و مبانی دینی، از فلسفه قدیم استفاده می کردند. از آغاز قرن سوم بعد از میلاد، تا حدود ۴۰۰ بعد از میلاد، فلسفه برای بیان و تعبیر عقاید مسیحیت به کار برده می شد. و از ۴۵۰ تا قرن هشتم که آغاز دوره فلسفه مدرسی یا «اسکولاستیک» است، فلسفه کهن برای تحریر و تنظیم اصول دین مسیح به کار رفته است. بزرگترین فیلسوف دوران آباء، «قزیش آوگوستینوس» است که از فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی الهام گرفته است، و اصول آن تعالیم را در دفاع از مسیحیت در برابر شگاکان و دوگانه پرستی مانویان به کار برده است، گرچه سرانجام به خود فلسفه نوافلاطونی نیز حمله نمود، و وجود وسائط را در خلق عالم نفی کرد.

فلسفه اسکولاستیک یا فلسفه مدرسی یا نظریاتی که در دوره آباء مسیحی ابراز شده دو فرق اساسی دارد، یکی آنکه در این دوره فلسفه به عنوان علم خاص یا روش خاص و قواعد مخصوص خود شناخته شده است. در صورتی که در دوره آباء، فلسفه را بجز کلام مسیحیت نمی شناختند. با اینهمه، باز در این دوره فلسفه در خدمت دین بود و بزرگترین فلاسفه قرون وسطا، علمای کلام و دین مسیح نیز بودند.

دیگر آنکه فلسفه قرون وسطا بیشتر بر تعالیم ارسطو مبتنی بود. گرچه در بعضی مسائل مهم فلسفه اولی، عقاید نوافلاطونیان را پذیرفته بودند. یکی از موارد مهم اختلاف،

میان افلاطون و ارسطو، مسأله واقعیت خارجی داشتن کلیات، یا فقط ذهنی بودن آن است - این مسأله از مسائل مهم مورد بحث در سراسر قرون وسطا بود.

قدیس «آنسلم» اسقف اعظم کانتربوری، یکی از بزرگترین طرفداران واقعیت خارجی کلیات بود. و هموست که پُرهان معروف «عالم‌الوجودی» را برای اثبات خدا اعلام نمود و هموست که شعار نخست «ایمان» آنگه «علم» را رایج کرد.

آلبرت کیپر به کمک شارحین اسلامی و یهودی فلسفه ارسطو، مخصوصاً افکار و عقاید ابوعلی سینا و موسی ابن میمون، و فلسفه ارسطو را به اروپاییان عرضه کرد.

توماس آکوئیناس، بزرگترین فیلسوف مسیحی پیرو ارسطو است، و کسی است که میان دانش طبیعی و دانش الهی یا نور عقل و نور وحی فرق می‌گذارد، گرچه در عمل، دانش طبیعی را تابع دانش الهی می‌کند و فلسفه را خادم کلام می‌شمرد.

اکنون که اجمالاً از سوابق اندیشه‌های فلسفی در غرب آگاه شدیم به سیر افکار فلسفی در جهان اسلامی می‌پردازیم.^۱

۱. برای تنظیم مطالب این بخش از منابع زیر استفاده شده است: ۱. مصاحب و دیگران، دایرة‌المعارف فارسی، جلد دوم، ص ۱۹۲۴.

۲. ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زویاب خویی، ص ۲ به بعد.

۳. ویل دورانت، تاریخ تمدن، کتاب دوم، بخش اول ترجمه امیرحسین آریابووی، ج ۲، بخش اول، ص ۲۴ به بعد.

۴. محمدعلی فروغی سیر حکمت در اروپا، (دوره کامل) ص ۱۷ به بعد.

۵. فوستل دوکولانز، تمدن قدیم، ترجمه نصرالله فلسفی.

سیر علوم و افکار در عالم اسلام

میزان علوم و اطلاعات اعراب در دوران جاهلیت

اعراب چه در دوران جاهلیت چه پس از ظهور اسلام، در رشته علوم و دانشهای بشری پیشرفت شایانی نکردند. اعراب دوران جاهلیت از علوم عقلی و عملی بکلی بی‌خبر بودند. زندگی آنان با عقاید و اندیشه‌های خرافی سپری می‌شد. مردم، به عالم غیب و غیبگویی سخت پای‌بند بودند و از «کهنه» برای پیش‌بینی آینده خود و زهائی از چنگال ارواح خبیثه و غول و جن استمداد می‌جستند. مهمترین این کهنه، مقارن ظهور اسلام «شق» و «سطیح» بودند که مردم، در مشکلات زندگی و تعبیر خوابها از آنان کمک می‌گرفتند. غیر از کهنه، قیافه‌شناسان، که از روی بشیره و صورت مردم و خطوطی که در چهره و دیگر اعضا می‌دیدند پیش‌بینی‌هایی می‌کردند، مورد علاقه اعراب بودند.

اعراب به اقتضای محیط نشو و نمای خود و از برکت آسمان شفاف و مسافرت در بیابانهای شبه جزیره عربستان، در رشته نجوم و ستاره‌شناسی اطلاعات سطحی مختصری کسب کرده بودند و گاه وزش بادهای و نزول یاران را پیش‌بینی می‌کردند ولی کلدانیان و صابین که در سراسر عربستان پراکنده، و از فرهنگ و دانش بیشتری برخوردار بودند، از مواقع بروجها و منازل شمس و قمر و دیگر احکام نجوم اطلاعات بیشتری داشتند.

در رشته طب نیز، عرب جاهلیت سخت بیمایه و بی‌اطلاع بود. کهنه، تنها غیبگویی نمی‌کردند بلکه به کار پزشکی نیز می‌پرداختند و حاصل مداوای آنان غالباً مرگ بود؛ ولی در رشته جراحی، در نتیجه محاربات و جنگها و خونریزیهای دایمی که بین قبایل عرب معمول بود اطلاعات و تجاربی کسب کرده بودند، از جمله زخمها و قرحه‌ها را با داغ کردن معالجه می‌کردند. زخم خوردگان و مجروحان را از نوشیدن آب منع می‌کردند. گاه سب زخمها را با وسایل ابتدایی که داشتند به هم می‌آوردند. یکی از جراحان و اطبای

بنام عهد جاهلیتِ حرث بن کلدۀ ثقفی است که ظاهراً طب را در ایران و یمن آموخته و اسلام را درک کرده و به معالجهٔ پیشوای اسلام نیز پرداخته است.^۱

برخلاف علوم تجربی، اعراب در شعر و خطابه و علمِ اَنساب و قصه‌گویی کمابیش تبخر و استادی داشتند، آریاب تحقیق، اشعار دلنشین فراوانی را به اعراب جاهلی نسبت می‌دهند که از آن میان اشعار زیادی را «ابوتمام» که خود شاعر زبردستی بود گردآوری کرده است. بطورکلی در عربستان بعضی از زنان و مردان طبع شعر داشتند و هنگام تحریک احساسات از راه خطابه و سخنرانی از مفاخر و قهرمانیهای خود سخن می‌گفتند؛ قصه‌گویی نیز در زندگی ادبی و تفریحی اعراب نقش مهمی داشت و صاحب عقداً القریدا به گردآوری قصص آن ایام همت گماشته است.

پس از آنکه دایره نفوذ سیاسی، اعراب در اثر جنگها و کشورگشاییها وسعت یافت، زمامداران اسلامی به مسأله فقر و تمدن اعراب و ناآشنایی با سیاست و مملکتداری پی بردند. به قول استاد فقید علی‌اکبر دهخدا «در دوست سال اول حکومت با شمشیر، به تمدنها ناخستند و با ازدیاد وسعت زمینهای مفتوح بر خود بالیدند و بجز قرائت قرآن و صدای آذان، چیز دیگری از مدارس و مساجد آنها برنخواست. - دورهٔ شمشیر، که در این امپراتوری مانند همهٔ امپراتوریهها، مستعجل بود به دورهٔ فراغ و نیام کردن شمشیر رسید. از جانب دیگر، مغلوبین ناخستند و با ازدیاد وسعت زمینهای مفتوح بر خود بالیدند و بجز قرائت قرآن و صدای آذان، چیز دیگری از مدارس و مساجد آنها برنخواست. - دورهٔ شمشیر، که در این امپراتوری مانند همهٔ امپراتوریهها، مستعجل بود به دورهٔ فراغ و نیام کردن شمشیر رسید. از جانب دیگر، مغلوبان نیز به زین اسلام آشنا شدند و شروع به سؤال و جواب کردند. بحثهای منطقی و استدلالی، جای گشتار و قتل و غارت را گرفت. دستگاه خلافت، در مقابل این سوالات، خود را یکباره دست‌نهی و (صِفْرُ الْکَفِّ) و ییاده یافت و نتوانست با ندای «حَسْبِنَا كِتَابُ اللَّهِ» کار کند و سنگ تکفیر نیز بکار نیامد. در نتیجه تسلط بر دیگر اقوام متمنن، قوم عرب، بر سر دوزاهی قرار گرفت که يك راه به سقوط و انهدام امپراتوری عرب می‌کشید و دیگر راه، به غنی کردن و از فقر بیرون آوردن می‌انجامید. اعراب سرانجام راه دوم را برگزیدند.» و از ذخایر فرهنگی و تجربی ایران و دیگر ملل خاورمیانه سودها بردند.

۱. مأخوذ از طغفان الامم، ص ۲۰۰ و ۲۰۳ و آثار الباقیه بوریحان، چاپ لیبیریک، ص ۳۴۱ و اغانی ج ۱۴، ص ۱۳۱.

نظری کلی به نمایندگان فرهنگی ایران قبل از حمله اعراب

بارتولد، پژوهنده روسی، می‌نویسد: «تاکنون به این نکته که رجال فرهنگ سریانی اصلاً ایرانی بوده‌اند، کمتر توجه شده است. ولی این واقعیت تا حدی از روی نامهای ایشان ثابت می‌شود، و بعضاً نیز مورخان سریانی صریحاً در تألیفات خویش بدان گواهی داده‌اند. شش تن از جانیلیقان، اصلاً ایرانی بوده‌اند: پاپا، شاه‌دوست، معنس، مراتخت، بابویه و آبی اول (جالیترین جانیلیق دوره ساسانی)، دو شخص اخیرالذکر، قبل از قبول مسیحیت، مغ بوده‌اند. گذشته از کسان پیش گفته، اشخاص زیر نیز در شمار این گروه می‌باشند. اسقف فرهاد، یکی از نویسندگان قرن چهارم میلادی به زبان سریانی بوده است. دیگر نرزیس که مؤسس مکتب نصیبین بود. دیگر فیلوکس مترجم کتاب مقدس و بانی عمده تعالیم یعاقبه و دیگر پاول، فیلسوف قرن ششم میلادی.

فرهنگ نسطوری بیشتر در سه شهر، متمرکز شده بود. نصیبین، جندی‌شاپور و مرو. در شهر نصیبین مکتب دینی و روحانی برپا بوده است. چنانکه دیدیم مؤسس آن نام ایرانی داشته است. مدرسه پزشکی جندی‌شاپور از لحاظ پیشرفت و ترقی طب عمومی اهمیت فوق‌العاده داشته است. ولی اگر به سخنان طبری اعتماد کنیم نسطوریان در این زمینه هم، مروه مشرق بوده‌اند و در زمان شاپور دوم (۳۷۹ - ۳۰۹) یک پزشک نامی هندی وارد شوش شد. جمعی از ساکنان آنجا هنر او را آموختند و بهترین پزشکان ایران شدند. می‌دانیم که در عهد ساسانیان، مرو، یکی از بافرهنگترین و متمدنترین شهرهای ایران بوده است. پیشرفت و ترقی فرهنگ سریانی در عهد تازیان نیز دوام داشته است و در میان ایشان گذشته از روحانیان و رجال دین، عده‌ای فیلسوف و پزشک و حقوقدان و مورخ و عالمان دستور زبان، نیز وجود داشته است. می‌دانیم که پزشکان نسطوری، آموزگار و استاد طبیعیون و حکمای بزرگ عرب بوده‌اند و تازیان از طریق ترجمه کتب، که به دست

سوریان صورت گرفته بود یا تألیقات یونانیان آشنا شدند. سریشکان نسطوری خُلقا تا حدی از نفوذ سیاسی نیز برخوردار بوده‌اند. گذشته از این، خُلقا غالباً مسیحیان را به مناصب و مشاغل درجهٔ دوم منصوب می‌کردند.^۱

«... در قرن نهم میلادی (سوم هجری) دودمانهای مسلمان، که اصلاً ایرانی بوده‌اند به سلطنت رسیدند. در نظر ما مهتر از جملهٔ ایشان، دودمان سامانیان است (۳۹۰-۵۲۶هـ)؛ که در خراسان و ماوراءالنهر فرمانروا بوده و گاه در غرب ایران نیز حکومت می‌کرده‌اند. دولت سامانیان به شیوهٔ شاهان ساسانی اداره می‌شده است. در عهد ایشان، زبان فارسی، زبان رسمی دیوان رسائل بوده است. ولی کماکان اسلام، دین حاکم و برتر شمرده می‌شده است. در آن عهد فرقه‌های تنوی هنوز عدهٔ کثیری پیرو داشتند. اخباری دربارهٔ زندیقان که در محیط مردم روستا نفوذ داشتند در دست است. پس از سقوط ساسانیان بخشی از مانویان به آسیای غربی بازگشتند ولی در زمان خلیفه «مقتدر» یکبار دیگر به ناچار به شرق مهاجرت کردند و در آنجا هم از طرف سامانیان مورد ایذاء و تعقیب قرار گرفتند... در آن زمان، مَنَر سرور مانویان «سمرقند» بوده است. مسیحیان نیز در سمرقند و هرات و دیگر بلاد پراکنده بودند. بنا به گفتهٔ مقدسی در قلمرو سامانیان شمار یهودیان زیاد و مسیحیان اندک بوده است.»^۲

به نظر ریچارد. ن. فرای «... دودمانهای ایرانی، چون طاهریان، صفاریان، سامانیان و آل بویه بیشتر وسیله‌های شدند برای جهانی ساختن اسلام و گسترش آن در سراسر خاورمیانه و شمال آفریقا، بی‌آنکه بومیان ایران، زبان و فرهنگ خویش را رها سازند و به فرهنگ عربی روی کنند - در شمال آفریقا و حتی در اسپانیا و ازه عرب و اسلام مترادف و دوشادوش هم، رشد و نمو می‌کردند. ولی در ایران، اینها از هم جدا گشتند و زبان عربی همچون زبان اصلی، مخصوص علوم اسلامی شناخته شد. آنان که اسلام را پذیرفتند و عربی فرا گرفتند، عرب نشدند و زبان و فرهنگ خود را حفظ کردند. خدمت ایرانیان به فرهنگ اسلامی چنین بود.»^۳

فرای، در جای دیگر می‌نویسد: «... کمتر کسی تردید دارد در اینکه تمدن اسلامی قرن چهارم و پنجم هجری، اوج کامیابیهای اسلامی بود، و نه تنها این دوران، عصر زرین جهان اسلام، بلکه سراسر جهان و سراسر دوران قرون وسطا بود. علت اینکه این فرهنگ

۱. پارتولد، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمهٔ کریم کشاورز، ص ۲۰۳ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۲۰۶ به بعد.

۳. فرای، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، ص ۲۰۳.

در قرنهای بعد، گسترده نشد و به شکوفایی ادامه نداد مسئلهٔ بفرنجی است...»^۱
 به نظر هانری گریژ، پژوهنده فرانسوی: «برای دانستن نقشی که سریانیان به عنوان
 آموزندگان فلسفهٔ یونان به فیلسوفان اسلام، برعهده داشتند، باید تاریخ و مراحل فرهنگ
 زبان سریانی را هرچند به اختصار در نظر گرفت.

مکتب معروف پارسیان که در «آدسا» تشکیل یافت، هنگامی تأسیس شد که زووبن
 (Jovien) امپراتور، نصیبین را به ایرانیان وا گذاشت و در آن شهر بود، که نام پروبوس
 (Probus) نخستین مترجم آثار فلسفی یونان به سریانی شهره گردید.

زنون امپراتور بیزانس در سال ۴۸۱ مکتب مزبور را به علت گرایشهای نسطوری آن
 تعطیل کرد. استادان و شاگردانی که به عقیدهٔ نسطوری معتقد و با برجای مانده بودند به
 نصیبین مهاجرت کردند و در آنجا مکتبی جدید بنیاد نهادند که مرکز اصلی فلسفه و
 الهیات شد.

به علاوه خسرو انوشیروان (۵۷۹ - ۵۲۱) فرمانروای ساسانی در گندی شاپور
 مدرسه‌ای تأسیس کرد که بیشتر استادانش سریانی بودند (بعدها منصور خلیفه از همین
 محل زرژ بختیشوع را فرا خواند). اگر توجه شود که زوستینین در سال ۵۲۹ مدرسه آن
 را بست و در نتیجه هفت تن از آخرین گروه فلاسفهٔ نوافلاطونی به ایران پناهنده شدند،
 بعضی از عوامل، که وضع فلسفی و الهیات جهان شرق را در اوایل هجرت (۶۲۲) ایجاد
 کرد، معلوم می‌گردد.

نام معروفی که در سراسر آن دوره شهره بوده است، نام سرجیوس فیلسوف، قابل
 ذکر است که در امور فلسفی فعالیت شدیدی داشته است، این کشیش نسطوری علاوه بر
 تألیف تعدادی کتب سودمند، قسمت زیادی از نوشته‌های جالینوس و کتب منطق ارسطو را
 به سریانی ترجمه کرد.^۲

۱. همان کتاب، ص ۲۴۸.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا درگذشت ابن رشد، نوشتهٔ ه. کربن با همکاری دکتر نصر و عثمان یحیی، ترجمهٔ

دکتر میثری، ص ۲۶.

سیر تفکر و اندیشه‌های فلسفی بعد از اسلام

تاریخ تفکر و اندیشه‌های فلسفی را از صدر اسلام تاکنون می‌توان به چهار دوره مشخص تقسیم کرد:

دوره اول از ظهور نهضت اسلامی تا استقرار حکومت عباسیان.

دوره دوم از روی کار آمدن عباسیان تا پایان قرن چهارم هجری.

دوره سوم از قرن پنجم تا پایان قرن دوازدهم هجری.

دوره چهارم از قرن سیزدهم هجری تا روزگار ما.

در آغاز نهضت اسلامی، عده‌یی از اعراب طوعاً و با رغبت و ایمان فراوان، به اسلام گرویدند و جمعی به حکم مصلحت، یا پس از نبرد و شکست از مسلمانان، به دین اسلام گردن نهادند. در این دوره، سران و زعمای نهضت اسلامی، فقط در اندیشه گسترش اسلام بودند و مباحثات و گفتگوهای فلسفی و مذهبی مورد علاقه زمامداران و مردم نبود و مسلمانان اصیل، دین اسلام و قرآن مجید را سعوی علوم اولین و آخرین می‌دانستند، چنانکه روزی حضرت رسول(ص) در دست عمر خلیفه دوم، ورقه‌یی از تورات مشاهده فرمود؛ با تعجب و شگفتی بسیار فرمود اگر موسی در این روزگار می‌زیست چاره‌یی جز پیروی از من نداشت. با این جمله، عمر و سران عالم اسلام دریافتند که اکنون باید از بحث و فحش و تحقیق و تتبع و مطالعه و مقایسه ادیان با یکدیگر حتی الامکان خودداری کنند و تنها در اندیشه تبلیغ و گسترش دین اسلام باشند. شاید سوختن و از بین بردن کتابخانه‌های اسکندریه و ایران برای این بود که هیچ فکری، جز اسلام در مغزها رسوخ نکند. و تعالیم اسلام بدون کارشکی و تحریکات مخالفان در اذهان مردم نفوذ کند. در دوره بنی‌امیه، اوضاع دگرگون گردید. در این دوره هرچند با ادامه سیاست کشورگشایی حوزه قدرت مسلمین وسعت می‌گرفت، ولی با کمال تأسف، در نتیجه استبداد و فساد

خلفای بنی‌امیه و پریشانی و آشفتگی وضع اقتصادی ملل مغلوب و بی‌ایمانی و عدم اعتقاد خلفای بنی‌امیه به میانی اسلامی و فرهنگی، امکان و فرصت مناسبی برای رشد علوم و افکار فراهم نگردید. چون خلفای بنی‌امیه (غیر از عمر بن عبدالعزیز) به دین اسلام و تعالیم مذهبی و اخلاقی آن، ایمان و اعتقاد راسخی نداشتند غالباً آیات قرآن و تعالیم اسلامی را به نفع خود تفسیر و تعبیر می‌کردند.

تبلیغات مذهبی در قرآن مجید به پیغمبر، از طریق وحی اعلام شده است که مردم را به اجبار به قبول دین اسلام محکوم نفرماید:

«وما انت عليهم به جبار فذكر بالقران من يخاف وعده» (ق: ۱۴۵).

ترجمه: تو بر آنها مسلط نیستی پس هر که را که از اعلام خطر من می‌ترسد به این قرآن پند ده.

در جای دیگر خدا از رسول خود می‌پرسد: «اَقَانَتْ تُكْرَهُ النَّاسِ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (یونس: ۹۹).

ترجمه: آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور کنی تا ایمان آورند و با این جمله استغفامی حضرت را از چنین کاری منع می‌فرماید.

بنی‌امیه با کمال سوءنیت این قبیل آیات را به نحوی که با منافع و مصالح آنان سازگار باشد تفسیر و تعبیر می‌کردند و اظهار نظریات فلسفی و کلامی، در صورتی که معارض قدرت و نفوذ سیاسی آنها نبود کاملاً آزاد بود، به همین علت در عصر آنان بعضی مسائل مهم فلسفی و اجتماعی مانند جبر و اختیار، قضا و قدر، عقاید و اعمال، عقل و نقل مورد توجه قرار گرفت. فرقه معتزله که طرفدار عقل و استدلال بود از اواخر این دوره به وجود آمد، فرقه مُرْجئه که به نوعی تسامح مذهبی و گذشت، معتقد بود، در دوره بنی‌امیه برای مبارزه با تعصبات و سختگیریهای مذهبی به نفع زمامداران و هیأت حاکم، به فعالیت پرداخت. با اینحال نباید چنین انگاشت که بنی‌امیه به نوعی آزادی و دموکراسی به نفع مردم معتقد بودند زیرا هشام بن عبدالملک، همین که دید غیلان دمشق از منافع و مصالح مردم سخن می‌گوید و مظالم بنی‌امیه را برملا می‌کند فرمان داد که او را به جرم قیام علیه حکومت، بکشند و جهنم بن صفوان را که به امر بمعروف و بیداری مردم علاقه داشت به دست جلاّد سپرد. بنابراین خلفای بنی‌امیه را نمی‌توان طرفدار رشد علوم و افکار دانست. با اینحال بی‌ایمانی و تساهل مذهبی آنان، بدون شك عامل مؤثری در رشد و اشاعه افکار معتزله بوده است و عده‌بی از زنداقه و مادّیون مانند ابن‌مُفّّع و ابن‌العوجا و دیگران در

این دوره قد علم کردند و به نشر آراء و نظریات مادی خود پرداخته‌اند.

عهد عباسیان

دوران تساهل مذهبی
ورشده افکار
واندیشه‌ها

دوره دوم، که از روی کار آمدن عباسیان تا پایان قرن پنجم دوام یافته است یکی از پرشورترین و درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ فلسفه و تفکر در عالم اسلام است، در این دوره، ملل و نحل مختلف از برکت دمی‌گراسی نسبی عهد نخستین خلفای عباسی،

در زمینه‌های مختلف به بحث و گفتگو پرداختند مخصوصاً در قرن دوم و سوم هجری به علت شکفتگی و بهبود نسبی که در حیات اقتصادی و اجتماعی ملل مغلوب پیدا شده بود بیشتر صاحب‌نظران، علمی و منطقی فکر می‌کردند و در سایه عقل‌گرایی و توجه به محسوسات و معقولات سعی می‌کردند رابطه علت و معلولی قضایا را از راه مشاهده و تجربه کشف کنند و پرده از روی مجهولات بردارند. مادون، زنادقه، شکاکان و عقل‌گرایان، آزادانه آراء و نظریات خود را ابراز می‌کردند و مخالفان و دشمنان آنها، بدون اینکه در مقام آزار و اذیت کسی برآیند با دلیل و منطق به رد و قدح نظریات مرتدین می‌پرداختند.

بحث و مناظره و تحقیر آراء و عقاید دیگران و شنیدن سخن مخالفان، امری عادی و طبیعی بود. در شرح حال زکریای رازی می‌خوانیم که «وی در قرن سوم هجری در خانه یکی از رجال ری، با حضور قاضی شهر و جمعی از بزرگان، با ابوحاتم رازی به مناظره و گفتگو می‌پردازد و عقاید ضد مذهبی خود را آشکارا با دلیل و برهان بیان می‌کند و هیچکس مزاحم و مُبَغِّضِ وی نمی‌شود و هرگز هتک احترامی از این بزرگ‌عالم‌قدر و مُلحد دانشمند نشده است.»^۱

دوره سوم یا عصر انحطاط علوم و افکار: مقدمات انحطاط فکری در عالم اسلام از دوره خلافت اَلْمُبْتَکَلِ عَلَی اللّٰه (۲۳۲ - ۲۴۷) آغاز گردید. مسعودی می‌گوید: «متوکل با عقیدت مأمون و معتصم و واثق مخالفت کرد و جدل و مناظره در آراء را،

۱. نگاه کنید به سیره‌الفلسفه، شرح احوال و آثار رازی، از دکتر مهدی محقق، ص ۶۲ به بعد.

ممنوع ساخت و هر که را بدین کار دست زد مجازات نمود و امر به تقلید داد، و روایت و حدیث را آشکار کرد.^۱ و باز گفته‌اند که «چون خلافت به المثلثون رسید امر به ترك نظر و مباحثه و جدل و ترك اعتقاداتی که در ایام معتصم و واثق بر آن بودند کرد و مردم را به تسلیم و تقلید، فرمان داد و شیوخ محدثین را به حدیث و اظهار سنت و جماعت خواند.»^۲ حمله متوکل و محدثین به فلسفه و علوم عقلی سبب گردید که پیروان این افکار به دربار آل بویه و سامانیان روی آوردند و به نشر آراء و افکار خود پردازند ولی بعدها با غلبه عنصر ترك، بر دستگاه خلافت، و با زمامداری المعتصم، پیش از پیش صاحب نظران و فیلسوفان اهل ذمه، و دستداران علوم، و آزاداندیشان و متکلمین معتزله تحت فشار قرار گرفتند تا جایی که نظایر محمد بن زکریای رازی، فارابی، ابوریحان و بوعلی سینا، حکم سیرغ و کیمیا یافتند و جای شخصیت‌های بارز طب و طبیبیات و ریاضیات و منطق و الهیات را فقها، محدثین، مفسرین و متکلمین اشعری و کزازی و جز آنان گرفتند و شیعیان و عقل‌گرایان عزلت‌گزیدند. در قرن چهارم و پنجم هم معتقدات اهل سنت همچنان تقویت شد.^۳ و حکومت ترکان غزنوی و سلجوقی که در ایران پایگاه ملی و اجتماعی نداشتند و تنها نقطه اتکای آنها، دستگاه فاسد و منحط خلفای عباسی بود، به انحطاط سریع فلسفه و رواج بازار تعصب کمک کرد. به این ترتیب آزادی عقاید و افکار که تا اواخر قرن چهارم، کمابیش وجود داشت از قرن پنجم هجری به بعد جای خود را به جمود، خشکی و تعصب سپرد. و از قرن پنجم به بعد زمامداران ترك و خلفای عباسی برای تحدید عقاید و افکار مردم، از سیاست مشترکی پیروی می‌کردند و در ایران و دیگر ممالک اسلامی تدریس علوم عقلی ممنوع شد.^۴

«قوت صوفیه در این عهد، و در قرن ششم و هفتم، نیز بلای بزرگی برای علوم عقلی علی‌الخصوص فلسفه و استدلال که آنرا کافی برای درك حقایق نمی‌دانستند گردید، با غلبه ائوبیان و معالیک آنان در مغرب، و تسلط عده‌یی از خانان یا غلامان ترك، در بازمانده ممالک سلجوقی، که هیچیک را حوصله فهم علوم عقلی و تشویق علما نبود، کتابخانه‌های عظیم بر یاد رفت و حوزه‌های علمی برچیده شد، و علوم عقلی که با آنهمه رونق و شکوه در تمدن اسلامی استقبال شده بود، راه‌سکست و اندراس پیش‌گرفت...»^۱ با

۱. مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۲۶.

۲. همان کتاب، ص ۷۳ به نقل از تاریخ علوم عقلی، از دکتر ذبیح‌الله صفا، ص ۱۳۲.

۳. همان کتاب ص ۱۳۵.

۴. همان کتاب ص ۱۳۷.

حملة مغول و تیمور به ایران به یکباره بساط عقل و استدلال برچیده شد و در نتیجه شکستها و محرومیتهایی که از این رهگذر نصیب ایرانیان گردید، جز خواجه نصرالدین طوسی شخصیت فرهنگی مهتی ظهور نکرد، عقل و استدلال، و فکر مشاهده و تجربه، جای خود را به «وهم» و خیالیاتی و صوفیگری و درویشی سپرد، تا جایی که در دوره‌های بعد، و در عهد صفویه هرگز مردانی چون رازی، ابن سینا و بیرونی در میدان علم، خودنمایی نکردند. در میان متأخرین، سهروردی (متولد در ۵۴۹ هـ) و ملاصدرا بیشتر پیرو غزالی و مُبلیغ ایدالیسم بودند، و این ضعف و انحطاط فکری، تا پایان قرن دوازدهم هجری دوام یافت.

از قرن سیزدهم به بعد یعنی پس از استقرار سلسله قاجاریه در ایران، با تمام تلاشی که سلاطین این سلسله در تحدید عقاید و افکار و محمود فکری مردم به کار می‌بردند، در نتیجه رشد و گسترش فرهنگ و تمدن جدید و توسعه روزافزون شهرها و آمد و رفت اروپاییان به ایران و رفتن ایرانیان به کشورهای غرب و حمایت بعضی از روحانیان اصیل چون میرزای شیرازی و سید جمال‌الدین اسدآبادی و دیگران از آزادیخواهان و اصلاح‌طلبان، باب نفوذ افکار جدید در ایران باز شد و با انتشار کتابهایی از نوع آثار طالبوف و میرزا فتحعلی آخوندزاده و اشاعه نظریات میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، حاج سیاح و دیگران جهان‌بینی و طرز تفکر جدیدی در جامعه ایران رایج یافت که بیشتر گرایش به واقع‌بینی و رئالیسم داشت.

اکنون هریک از ادوار چهارگانه سابق‌الذکر را اجمالاً مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهیم.

دوره اول: سیر اندیشه و جهان‌بینی مردم در دوره جاهلیت

و در عهد خلفای راشدین و بنی امیه

قبل از آنکه از افکار فلسفی پس از ظهور نهضت اسلامی سخنی به میان آید، بایست بدانیم که اعراب در دوران جاهلیت، سخت سگاک و به امور و قیود مذهبی بی‌اعتنا بودند. بطوری که از کتاب ملل و نحل شهرستانی برمی‌آید، اعراب در آغاز نهضت جدید، طرز تفکر و معتقدات واحدی نداشتند:

«والعرب الجاهلیة اصناف فصنف انکروا الخالق والیث وقالوا بالطبع المحیی والدمر المقتنی کما اخبر عنهم التریل وقالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نقتل بقوله و ما یهلکنا

الا الدهر وصف اعترفوا بالخالق وانكروا النعت...»

ترجمه: اعراب جاهلیت چند گروه بودند بعضی منکر خدا و قیامت بودند و می گفتند طبیعت، زندگی می بخشد و روزگار هلاک و نابود می کند، چنانکه در قرآن در وصف آنان آمده است، که می گفتند: بجز زندگی دنیایی چیز دیگری نیست، و جز زمانه چیز دیگری ما را از بین نمی برد. و بعضی به خالق اعتراف می نمودند ولی قیامت و رستاخیز را انکار می کردند... (سوره ۲۵، آیه ۲۲ و سوره ق، بنی سوره ۵، آیه ۱۴)...

سیس شهرستانی می نویسد: «بعضی از قبایل عرب بت پرست بودند، یعنی هر قبیله، بت مخصوص خود را می پرستید. چنانکه عژی معبود اهل قریش، منات از آن اهل اوس و خزرج و لهیل بزرگترین بت‌های آنان بشمار می رفت؛ بعضی از قبایل عرب، به دین یهود و بعضی به مذهب مسیح و برخی به بت صابین گرایش داشتند، طلوع و غروب ستارگان و حرکت اجرام سماوی را در زندگی خود مؤثر می شمردند، بعضی فرشتگان و برخی دیوها را عبادت می نمودند، چنانکه ابوبکر صدیق در علم انساب و طلوع و غروب ستارگان و تاریخ و تغییر خواب اطلاعاتی داشت»^۱ به این ترتیب می بینیم که مقارن ظهور اسلام پیروان ادیان و مذاهب مختلف در شبه جزیره عربستان آزادانه زندگی می کردند.

پس از آنکه نهضت اسلامی گسترش یافت و تمام شبه جزیره عربستان را فرا گرفت پیروان ادیان و مذاهب مختلف بعضی طوعاً و برخی در طی غزوات و جنگها به دین اسلام گردن نهادند. ولی دوران وحدت و یگانگی مسلمانان چندان نباید و با مرگ حضرت محمد (ص) اختلاف و تشعب و جدایی بین مسلمانان آغاز شد و هر يك از قریق، به شعب و شاخه‌هایی تقسیم شدند...

بطور کلی «اختلافات مذهبی که در میان مسلمین بروز کرد سه علل اختلافات مذهبی

مبنای اساسی دارد: نخست مسأله جانشینی (خلافت- امامت)

دوم اختلاف در روش فقهی (فروع احکام) سوم اختلاف در اصول عقاید...»^۲

آنچه مورد نظر ماست تحقیق در علل بروز عقاید و افکار گوناگون، در عالم اسلام است. مادام که پیشوای اسلام حیات داشت هرگاه در مسائل مربوط به زندگی مادی یا امور مربوط به نماز، روزه، حج، و زکاة یعنی در مسائل دینی و دنیایی اختلافی بروز می کرد از حضرت سئوال می کردند و موضوع به سادگی حل می شد ولی پس از آنکه از دوره ابوبکر

۱. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۱، ص ۴۲.

۲. همان کتاب، ص ۲۲ به بعد.

به بعد حوزه قدرت مسلمین وسعت گرفت و اقوام زرتشتی، عیسوی و یهودی و بالاخره زنادقه زیر پرچم اسلام گرد آمدند، باب بحث و گفتگو در پیرامون مسائل مختلف مفتوح شد.

از دوره خلفای راشدین، مخصوصاً در دوران حکومت بنی امیه حوزه قدرت مسلمین سخت گسترش یافت.

پس از سپری شدن عهد امویان و پایان دوران کشورگشایی، در قبا و مسلمانان، امنیت و آرامشی بیسابقه پدید آمد و از برکت آن، مقدمات رشد جنبشهای علمی و فلسفی فراهم شد. ضمناً در جریان زد و خوردی که بین دسته های سیاسی در می گرفت هر دسته «دین» را وسیله اجرای اغراض سیاسی قرار دادند و احکام و تعالیم و مقررات اسلامی را برحسب منافع اجتماعی و سیاسی خود تعبیر و تفسیر کردند.

در آغاز نهضت محمدی، مخصوصاً پس از نخستین پیروزیهایی که نصیب اسلام شد، اعراب دسته دسته به دین اسلام گردن نهادند، زیرا اسلام مصالح و منافع آنها را در دنیا و آخرت تأمین می کرد، ولی از اواخر دوره بنی امیه، به تدریج در سایه رفاه و امنیت اقتصادی، مقدمات رشد بحثهای مذهبی و فلسفی و کلامی در جهان اسلام فراهم گردید.

مجادلات مسلمین
با منکران اسلام

«مجادلات مسلمین با منکران اسلام در حقیقت از همان عهد حیات پیغمبر (ص) آغاز می شود، و در واقع، یهود و نصارا که گاه نزد پیغمبر نیز مناظره می کردند، نه فقط مناظرات پیغمبران گذشته با منکران خویش، در قرآن مکرر ذکر شده است بلکه اشارات به بعضی مجادلات خود پیغمبر نیز با مخالفان و منکران، در قرآن آمده است. از جمله به موجب روایات اهل تفسیر، وقتی عربی پیش پیغمبر آمده، پاره ای استخوان پوسیده به دست گرفته، آن را در کف دست و بین انگشتان بهسود و خرد کرد و بر باد داد، بعد روی به پیغمبر کرده گفت «ای محمد تو گمان میبری که این را زنده خواهد کرد؟ جوابی که پیغمبر از زبان وحی به این عرب دهری و کافر، داد این بود که «بلی» این استخوان پوسیده را همان که اول بار آن را به وجود آورد دیگر بار زنده خواهد کرد.»

چنانکه هم در جواب یهود که امکان نسخ ادیان را انکار می کردند، و هم در رد نصارا که عیسی را ابن الله می شمردند، در قرآن به زبان وخی احتجاج شده است، گذشته از آن در حدیث نبوی، مکرر به اینگونه احتجاجات می توان برخورد، داستان مباحله که اخبار آن

هم در تواریخ، مثل ابن هشام، ابن سعد، بلاذری، یعقوبی، واقدی و هم در تفاسیر مثل تفسیر طبری، زمخشری، ابوالفتوح، بیضاوی و جلالین آمده است نیز در دنباله همین گونه مجادلات روی داده است.

بسط فتوح اسلام بیشک از اسبابی بود که مسلمانان را در عهد خلفا، با طوایف گوناگون دهریه و سُمنیه^۱ و با فرقه‌های مختلف اهل کتاب محصور کرده است. در حقیقت نصارا و یهود شام و عراق برخلاف آن عده از همکیشان خویش که در جزیره‌العرب بودند، غالباً از سواد و معرفت بهره‌ای داشتند به همین سبب در دورهٔ بسط فتوح، بازار مجادله با آنها تا حدی گرمی بیشتر یافت... در واقع هر دو طرف وجود خدا و ضرورت تشریح و لزوم خشر و حساب را قایل بودند، نهایت آنکه بحث با آنها غالباً در مسأله نبوت خاصه بود. لیکن خارج از حوزه اهل کتاب، عده‌ای از مخالفان اسلام بودند، که نه فقط نبوت خاصه، بلکه نبوت عامه و مسأله خشر و معاد و حتی گاه وجود خدا را نیز انکار می‌کردند و مناظرهٔ مسلمین با این فرقه‌ها البته ناچار می‌بایست بر براهین عقلی متکی باشد. این جماعت عبارت بودند از دهریه، و حکمای مادی و سُمنیه و زنادقه که عقاید آنها را مسلمین بطور کلی الحاد می‌خوانند... بعضی از این ملاحظه فقط کسانی بودند که می‌خواستند مسائل اعتقادی را تجزیه و تحقیق کنند و در آن امور به مجرد تعبد و تقلید اکتفا نمایند از این رو، در قبول عقاید راجع به نشأهٔ عقی و خشر و نشر و معاد، متحیر و متوقف می‌ماندند و متکلمان هم چون می‌دیدند آنچه تا حد زیادی سبب ایجاد این گونه شکوک و شکیات در اذهان این جماعت می‌شد مطالعه و اشتغال به منطقی و حکمت یونانی است. غالباً اهل منطقی و حکمت را گه‌گه‌کار می‌شمردند و تعلیم آن را منع می‌کردند... اهل کتاب در قلمرو اسلام، در صورت قبول جزیه، در ذمهٔ مسلمین درمی‌آمدند و مادام که به غدر و مکر و ایذاء و فتنک نمی‌پرداختند و شروط و مجهود را به جا می‌آوردند به آنها این آزادی را می‌دادند که بتوانند مناسک و مراسم مخصوص دینی یا مذهبی خویش را به جا آورند... معهداً به موجب بعضی اخبار، بعد از رحلت پیغمبر، در داخل جزیرهٔ العرب خلفا سعی کردند یهود و نصارا را از بین ببرند. و قولی هست که پیغمبر سفارش کرده بود که در داخل جزیرهٔ العرب نگذارند غیر از اسلام دینی دیگر وجود داشته باشد. ابوبکر خلیفهٔ نخستین هم در نامه‌یی که به نصارای نجران فرستاد، به

۱. سُمنیه - در کتب مربوط به ملل و نحل سُمنیه به کسانی اطلاق می‌شود که به قدم عالم و تاسخ ارواح اعتقاد داشتند و به سبب آنکه بر حس، منکر نظر و استدلال بودند، بعضی منشاء این مذهب را از هند و چین می‌دانستند بیرون این راه به ضرورت فرض خالق برای عالم اعتقاد ندارند.

همین نکته نظر داشت...

معامله‌مسلمین با اهل کتاب هر چند به اقتضای احوال تفاوت داشته رفتار مسلمین با اهل کتاب است لیکن روی هم رفته مبتنی بوده است بر مدارا و مسالمت... بحث با اهل کتاب، خاصه یهود و نصارا، از همان عهد خلفای راشدین هم، که گاه پیش می‌آمد. خلفای اموی چندان توجهی به اینگونه مسائل نمی‌ورزیدند... از عباسیان، مهدی برای قلع و قمع زنداقه، علما را تشویق کرد که در رد آنها اهتمام کنند و مأمون مخصوصاً در کار بحث و مناظره با مُتکِران اسلام، سعی بسیار ورزید، چنانکه همه هفته روزهای سه‌شنبه مجالس مخصوص مناظره تشکیل می‌داد... انا از عهد سُئوکُل به بعد، اینگونه مجالس از بین رفت و خلفای دیگر هم جز در مواردی نادر، به این کار فرهنگی مبادرت نکردند... اما روی هم رفته بعد از روزگار مأمون مهمترین اقدام مسلمین در امر مناظره و مجادله با اهل کتاب، عبارت بوده است از تألیف کتب و رسالاتی که طرفین در ردّ عقاید یکدیگر نوشته‌اند. در مناظره با یهود غالباً در باب امکان نسخ شرایع یا عدم جواز آن، بحث می‌شد، بعضی از علمای یهود نسخ شرایع را جایز نمی‌شمردند و از خداوند بعید می‌دانستند که به انجام کاری امر کند و باز از آن نهی نماید ولی متکلمان اسلام نسخ شرایع را از خداوند بعید نمی‌شمردند و می‌گفتند که حتی برخسب روایت تورات، شریعت یعقوب که در آن تزویج دو خواهر در یک زمان جایز بوده است به وسیله شریعت موسی (که این امر در آن جایز نیست) در واقع نسخ شده است. گذشته از آن به عقیده مسلمین، یهود در تورات تحریف کرده بودند و آنچه امروز به نام تورات در دست آنهاست موارد ایراد بسیار دارد و در حقیقت تورات آسمانی نیست چنانکه ابن حزم ۵۷ فقره اعتراض بر این تورات وارد آورده است... البته یهود نیز در دفاع از عقاید خود که گاه اعتراضهایی به اسلام وارد می‌کردند چنانکه یعقوب القرقسانی در رد مسلمین کتابی جداگانه داشت. همچنین در کتاب بزرگ الانوار و المراقب نیز به تفصیل در رد نبوت خاصه بحث شده، از جمله تصدیق قرآن را از شریعت موسی، با ادعای نبوت محمد (ص) و دعوی خاتمیت او منافی شمرد و نسخ شریعت موسی را بدون آنکه قبلاً خداوند آن را به موسی اخبار کرده باشد مخالف می‌دانست. وی مسأله تبدیل در تورات را نیز انکار می‌کند و می‌گوید یهود و نصارا در تمام شرق و غرب عالم، جز این، تورات دیگری نمی‌شناسند... و امکان ذکر نام محمد (ص) را به صورت کنایه یا تصریح در تورات، فِغلی نامعقول می‌شمارد.

... حتی در باب قرآن که آن را مسلمین معجزه محمد (ص) می‌دانند می‌گوید بر فرض صحت دعوی، این معجزه به هیچ وجه نمی‌تواند کسانی را از عجز و غیرعجز به فصاحت و بلاغت قرآن برای آنها قابل ادراک نیست قانع کند و وقتی پیغمبری بر جمیع خلق عالم مبعوث می‌شود چرا باید اعجاز او را جز، عده‌یی معدود ادراک نکنند...^۱

... در معركة این گونه مجادلات، علمای دین زرتشت نیز بر اسلام و قرآن اعتراضها کرده‌اند و حتی در کتابهای پهلوی نیز منعکس است. از جمله در دینکرت يك جا می‌گوید اینکه مسلمین حضرت محمد (ص) را خاتم پیغمبران خوانند لازمه‌اش آن است که با ظهور او روزگار بی‌مرگی و دادگری آغاز شود و چون چنین نیست این دعوی درست نتواند بود. جای دیگر می‌برسد، آنها که ستارگان را به مثابه آفریدگان خداوند نیایش می‌کنند بت پرست خوانند بود یا کسانی که می‌گویند خداوند فرشتگان را فرمان داد تا آدم را سجده کنند؟

مجادلات مذهبی در همین دینکرت اعتراضات سخت بر اهل توحید هست و پیداست که تصور خدایی واحد که خیر و شر، هر دو، مخلوق، و مشیت او باشد در نظر پیروان مزدیستان معقول نیست.

به موجب دینکرت، وقتی که سقوط و گناه به خدای واحد منسوب باشد و خود انسان فاعل واقعی اعمال خویش محسوب نشود دیگر خداوند را نمی‌توان حکیم و رحیم خواند، عقوبت خداوند، که مسلمین به لزوم آن، در نشأة عقیبی معتقدند در نظر مؤلف دینکرت خلاف است، چرا که خداوند در این عقوبت اخروی کسانی را مجازات می‌کند، که نمی‌توانسته‌اند طور دیگر و برخلاف آنچه در واقع کام و اراده خداوند بوده است رفتار کرده باشند. در این صورت گویی کام و اراده خداوند برخلاف فرمان او بوده است.

با این همه، نویسنده دینکرت اعتقاد مزدیستان را به عقوبت دوزخ نیز نامعقول نمی‌شمارد و از آن دفاع می‌کند و می‌گوید: وقتی که خداوند خود سبب گناه انسان نباشد و فاعل اعمال آدمی، فقط خودش فرض شود، مجازات گنهکار خلاف عدالت نیست، گذشته از آن در آیین مزدیستان، گنهکار، جاودانه در دوزخ نیست، بلکه تصفیه و تهذیب می‌شود و از آن بیرون می‌آید تا جهان دوباره پاک شود و از آلاشها و پلیدیهای که زاده امتزاج نور و ظلمت است برهد و این خود لازمه عدالت ایزدی است.

۱. نه شرقی نه غربی: انسانی - دین و فلسفه، دکتر زرین کوب، ص ۹۰ به بعد.

در کتاب شیکند گمانیک و چار، هم فصلی از همین مقوله هست، از جمله مؤلف آن کتاب، وجود دوزخ را بدان گونه که در کتب مسلمانان هست با رحمت، با حکمت و با قدرت بالغه الهی متافی می‌شمرد و خدای واحدی را که خالق خیر و شر، هر دو باشد رد می‌کند و می‌پرسد که خدای مسلمانان، اگر شر را دشمن می‌دارد، برای چه شریران را می‌آفریند و اگر حتی خیر را بر شر ترجیح می‌دهد چرا در دنیا غلبه با شریران است. در رد اقوال اهل تشنه که عالم را به دو اصل جداگانه نور و ظلمت منسوب داشتند... متکلمان اسلام احتجاجات بسیار کرده‌اند...»^۱

به نظر بروکلیمان: «افکار مذهبی پیغمبر (ص) در ابتدای اقامت در مدینه بیشتر متوجه روابط با یهودیان بود و در بدو ورود بدین شهر، امید داشت که این قوم نیز، به دین اسلام درآیند، لذا به منظور جلب و تحبیب آنها بعضی از قواعد و رسوم آنان را جزء آئین و مذهب خویش درآورد و همانطور که ایشان روز دهم ماه تشری را روز صلح می‌دانستند و روزه می‌گرفتند وی نیز برای عاشورا یعنی دهم محرم «روزه» مقرر نمود و بر مسلمانان که در مکه بودند و تاکنون فقط روزی دو بار نماز می‌خواندند دستور داد سه بار نماز بخوانند که یکی از این نمازها، چنانکه می‌دانیم هنگام ظهر ادا می‌شد و چون حکومت دینی شهر مدینه با حضرت بود دستور داد که برای دعوت مسلمانان به نماز ظهر «اذان» گفته شود و این عمل با روش دو مذهب دیگری که خدای بگانه را می‌پرستیدند اختلاف و منافات داشت، زیرا در شرق معابد یهود به وسیله شیپور و مسیحاها به جای ناقوس که اکنون می‌نوازند با قَشَقْک یا سِیْنَج، پیروان خود را به عبادت و نماز می‌خواندند ولی پیغمبر برخلاف ایشان برای دعوت مسلمانان به نماز آواز بشر (اذان) را مورد استفاده قرار داد و علی‌رغم یهودیها که شنبه نماز عمومی می‌خواندند وی جمعه را به این عمل اختصاص داد و کار و اشتغالات را در بقیه این روز آزاد گذارد.

به زودی بین پیغمبر و علمای یهود، بحث و گفتگوهای زیادی در گرفت چه ایشان پیش خود تصور می‌کردند که در این محیط و اجتماع محدود و محصور هر قدر اطلاع و معلوماتشان کم و بی‌مقدار باشد در علوم نظری و عملی بر این پیغمبر آتی برتری و رجحان دارد و چون بین مضامین سوره‌های قرآن که در مکه نازل شده بود و مندرجات تورات اختلافاتی وجود داشت آنها حاضر نبودند آن را نادیده بگیرند و آنچه به کنایه و گوشه در این باب می‌گفتند، در ایمان و عقیده راسخی که حضرت، نسبت به صحت

مطالبی که به صورت وحی نازل می‌شد، داشت، تأثیر نمی‌کرد و از اختلاف‌گویی‌هایی که یهود به وی نسبت می‌دادند، چنین نتیجه می‌گرفت که روحانیان و پیشوایان یهودی، از راه راست منحرف شده و گفته‌های خداوند را که وی به حقیقت آنها اطلاع و وقوف دارد تغییر داده و تحریف کرده‌اند. این بحث و گفتگو با یهودیان به زودی عواقب و نتایج عملی بار آورد و پیغمبر به جنبه مثبت عملی مذهب خویش توسعه و شدت بیشتر داد و بدون آنکه روزه عاشورا را که عملی مستحب محسوب می‌شد موقوف کند روزه رمضان را که نهمین ماه سال قمری است، و اینک نیز معمول است، واجب و مقرر کرد و اگر یهودیها در روزه چهل روزه خود فقط از خوردن گوشت پرهیز می‌کنند، وی به پیروانش دستور داد که در تمام روزه‌های این ماه از خوردن و آشامیدن احتراز کنند ولی بعد از غروب آفتاب هرچه می‌خواهند بخورند و بیاشامند. بعضی گفته‌اند که این دستور از احکام پیروان یکی از مسالک عرفانی، یا از مانویها، که مبلغین آنها به عربستان نیز آمده بودند اقتباس شده است...»^۱

آنچه مسلم است پیشوای اسلام با آنکه اتمی و بی‌سواد بود از هوش و درایت فراوان برخوردار بود، و در اوقات فراغت از تحقیق و پژوهش غافل نبود. در طی مسافرتها و در جریان بحثها و گفتگوهایی که با پیروان ادیان و مذاهب گوناگون داشت، سعی می‌کرد که با اندیشه‌ها، افکار و معتقدات ملل مختلف آشنا شود و با توجه به مقتضیات زمان و استعداد و آمادگی اعراب و با استمداد از منبع وحی، مذهبی جامع و شامل پدید آورد.

به نظر هانری کرین، صابین حران، نیاکان خود را به هرمس و مکتب هرمس آگاه‌نودمون می‌رسانند. معروفترین مجتهد آنان ثابت بن قره (متوفی به سال ۲۸۸ هجری) کتاب تعلیمات هرمس را به شریانی نوشت و خود، آن را به عربی ترجمه کرد.

به عقیده مانویان هرمس یکی از پنج پیغمبر اولوالعزم است که قبل از مانی می‌زیسته است و شخصیت هرمس از طریق نبوت مانوی وارد نبوت اسلامی گردید و در اسلام با ادیس «اخنوخ» یکی محسوب شد.

پس مایه حیرت نیست که شیعیان از نخستین مسلمانانی بودند که عقاید هرمس را پذیرفتند... در طبقه انبیا، او پیغمبری موقن نبود تا موظف باشد برای بشر شریعتی بیاورد. رتبه او در تاریخ ادیان مرتبه يك «نی» است، که فرستاده شده تا زندگی مردم شهرها را

۱. تاریخ دول و ملل اسلامی، اثر کارل بروکلیمان، ترجمه هادی جزایری، ص ۲۲ به بعد.

نمیشد دهد و فتون زندگی را به مردم بیاموزد... فلسفه هرمسی درحقیقت به عنوان حکمت لذنی یا خردمئلهم یعنی فلسفه نبوی مشخص می‌گردد.

در مقابل، اهل تسنن، (بنا به گواهی شهرستانی) مذهب هرمسی صابئین را با مذهب اسلام ناسازگار دانسته‌اند چه آن مذهب، بشر را از وجود پیغمبر بی‌نیاز می‌داند... مذهب هرمسی از طریق شیعه، وارد اسلام گردید و از طریق شیعه با آن آشنایی روی داد. در صورتیکه به عقیده اهل تسنن وضع شیعه و وضع اسمعیلیه و مکتب هرمس بدون تفاوت، باطناً مخالف نبوت است و با اسلام تشریحی در نبرد می‌باشد.^۱

سیر اندیشه‌ها

دوره دوم
به نظر علامه اقبال لاهوری: «با غلبه عرب بر ایران دوره جدیدی در تاریخ فلسفه ایران آغاز شد... پس از پیروزی اعراب، انقلابی سیاسی در ایران در گرفت و در جریان آن، فرهنگهای آریایی و سامی در یکدیگر رخنه کردند. ایرانیان با آنکه به ظاهر زندگی خود رنگی سامی دادند، به آرامی اسلام را با شیوه‌های فکری آریایی، هماهنگ گردانیدند چنانکه یونانیان نیز به نوبه خود در تغییر مسیحیت که دین سامی دیگری بود، همت گماردند، در هر دو مورد نتیجه یگانه‌یی به دست آمد. یونانیان و ایرانیان به قصد تلطیف قانونی مطلق، که از خارج بر فرد تحمیل شده بود، در تفسیر و تعدیل مسیحیت و اسلام کوشیدند و به بیان دیگر عامل بیگانه بیرونی را به صورت عامل خودی و درونی درآوردند...»^۲

دانش یونانی از طریق حران و سوریه به مسلمین رسید ولی مترجمان و ناقلان افکار و اندیشه‌های فلسفی و علمی یونانی در کار خود چنانکه باید استاد نبودند و نتوانستند عقاید و افکار افلاطون و ارسطو و دیگر دانشمندان یونانی را به صورتی دقیق ترجمه کنند و در اختیار علاقمندان قرار دهند و متأسفانه دانش پژوهان عالم اسلام نیز در صدد برنیامدند که زبان یونانی را فرا گیرند و از این راه اصل، به گنجینه افکار و علوم یونانی آشنا گردند.

۱. تاریخ فلسفه اسلامی ترجمه دکتر مشیری، ص ۱۶۰ به بعد.

۲. سیر فلسفه در ایران، از اقبال لاهوری، ترجمه آریان پور، ص ۳۱ به بعد.

به قول اقبال لاهوری «اساساً نمی توان مطمئن بود که مسلمین
فلسفه های افلاطون و ارسطو را درست یافته باشند. آنچه در این
مورد می توان گفت این است که این سینا آگاه تر و نیز مینکرتر
از فارابی و ابن مسکویه بود، و این رشد با آنکه درست فلسفه ارسطو را دریافت بیش از
اسلاف خود به ارسطو نزدیک شد.

سزاوار نیست که حکیمان اسلامی را مُقْبَلِکَ مَحْضِ فِلسوفان یونان شماریم. تاریخ
تَعَقُّلِ حکیمان اسلامی ایران گویای کوشش خستگی ناپذیری است که اینان برای گشودن
راه دشوار خود میذول داشته اند. مترجمان فلسفه یونانی بر اثر بی دقتی، توده عظیمی از
ابطال گرد آوردند و با این ابطال، راه شناخت واقعی فلسفه یونانی را بر حکیمان
اسلامی سد کردند، از این رو حکیمان به حکم ضرورت، فلسفه های افلاطون و ارسطو را
پازاندیشی و بازسازی کردند، از اینجاست که هیچیک از شروح آنان بر افکار یونانی،
شرح توصیفی نیست، بلکه شرح انتقادی یا ابتکاری است، بی گمان همین وضع باعث شد
که حکیمان ایرانی اسیر لاطانات مزاحم نشوند و سره را با ناسره، در نیامیزند.»

یکی از مشخصات قرن دوم و سوم هجری رُشدِ علوم و افکار در حوزه قدرت اسلامی
است. در این ایام آتش جنگها و تعصبات مذهبی اندکی فرو نشسته بود، و فِرَقِ مختلف
اسلامی می توانستند برای پیش بردن مقاصد سیاسی و اجتماعی خود از عقل و منطق
کمک بگیرند و به بحث و مناظره و تحقیق و تفرّس بپردازند. در همین ایام بر اثر ترجمه
مؤلفات حکمتی و منطقی مردم یونان و کتب مذهبی و مقالات ملل غیر مسلمان، مخصوصاً
زناده یعنی پیروان مانی و اصحاب مرقیون و ابن دیمان و سُمنیه و براهمه و یهود و نصارا
و زردشتیان (مجوس) بازار مباحثه و مجادله و مناظره رواج کلی داشته و فِرَقِ مذهبی در
تألیف کتب و رسائل، برای رد و نقض عقاید مخالفین و دفاع و تأیید مذهب خود
دقیقه بی از پای نمی نشستند و به اندازه بی اذهان متوجه این قضیه بود که هر کس به قدر
وُسع و نفوذ و درجه فهم و تفکر خود، در این مبارزه اظهار حیاتی می کرد و از خلیفه و
ارکان دولت گرفته تا کسبه و پیشه ورانی که قُوّه تمیز و درک اینگونه مطالب را داشتند،
کسی نبود که راجع به مباحث سابق الذکر، ابراز علاقه ننماید.

در جریان این مباحثات، مسلمانان برای دفاع اصول دین اسلام از تعرّض مخالفین و
یا از نفوذ فکری بعضی تازه مسلمانان سُست ایمان، که با وجود قبول شریعت
محمدی (ص) و یا تظاهر به مسلمانی، هنوز عقاید آباء و اجدادی را در خاک نکرده و برای
توفیق بین معتقدات باطنی خود و اصول اسلام در پی یافتن راهی بودند. مسلمین واقعی

بایستی از یکطرف، به ایرادات و اعتراضات ناقضین، جواب مُقنِع دندان‌شکن بدهند و از طرفی دیگر به وسیله تقریر منطقی روشن، و تألیف کتب مُتقِن، اصول دینی اسلام را کاملاً تشریح و توضیح کنند تا هم مسلمین به ضلالت نیفتند و هم راه اعمال غرض بر اهل بدعت و نومسلمانان مُتظاهر شد شود و این دفاع، کاری بوده است که عموم فرق اسلامی انجام آن را وظیفه دینی و تکلیف ایمانی خویش می‌دانستند.

مسئله جانشینی
پس از رحلت پیشوای اسلام موضوعی که منشاء اختلافات فراوان شد موضوع امامت و چگونگی تعیین جانشین برای حضرت

بود. در صدر اسلام، اگر اختلافی در امور دینی و دنیایی به ظهور می‌رسید به همت صحابه، حل و فصل می‌شد یعنی با استناد به آیات قرآن و سنن نبوی و یا احادیث مرویه از حضرت رسول به مسائل مطروحه پاسخ کافی می‌دادند و مجال بحث باقی نمی‌ماند. در این ایام، اعراب هنوز با دیگر ملل تازه‌مسلمان و طرز تفکر و عقاید آنان آشنا نشده بودند. علاوه بر این «به علت نَهی شدید صحابه از تأویل آیات متشابه قرآن و تفسیر به رأی، - عموم مسلمین به يك شکل فکر می‌کردند و هنوز راه شبهه و تفکر در مسائل دینی برایشان باز نشده بود، بخصوص که مسلمین گرفتار جهاد و فتح بلاد و گرفتن «ایمان» از مخالفین بودند و هنوز آن آرامش و سکونی که جهت این قبیل تفکرها و بحثها ضرورت داشت، در جامعه اسلامی برقرار نگردیده بود، به همین علل اختلافاتی که پیش می‌آمد بیشتر در باب فروع دین و عبادات و معاملات بود، و حل آنها به وسیله مراجعه به صحابه و استشهاد به آیات قرآنی و سنن نبوی به سهولت دست می‌داد. بعد از روی کار آمدن عثمان و اعمال ناروای او که منتهی به قتل وی گردید، طلحه و زبیر و عایشه به نفع مُشرفین و به زبان حضرت علی(ع) وارد میدان شدند و در عالم اسلام تفرقه کلی پدید آمد.

يك فرقه در ولایت حضرت علی(ع) باقی ماندند، فرقه دیگر بی طرفی اختیار کردند و گروه سوم به خونخواهی عثمان و مخالفت با امیرالمؤمنین قیام کردند. با اینکه این گروه در وَقْعَةُ جَمَل (سنه ۳۶ هـ) مغلوب گردیدند و طلحه و زبیر به قتل رسیدند عده‌یی از آنان به باری معاویه شتافتند و سرانجام جنگ صفین به وقوع پیوست و پس از حکمیت و فریب خوردن «ابوموسی اشعری» عده‌یی قبول حکمیت را صحیح نشمردند از بیعت حضرت امیر بیرون رفتند و با اینکه در جنگ نهروان عده کثیری از آنان به قتل رسیدند، باز دست از عقاید افراطی خود برنداشتند و به نام خوارج در مقابل اهل سنت و جماعت و فرقه شیعه

جمعیت بزرگی شدند و چنانکه در تاریخ سیاسی آن ایام دیدیم به زیان دستگاه خلافت جنگها کردند. به این ترتیب پس از قتل عثمان مسأله امامت یعنی رهبری و ادارهٔ مسلمین کسب اهمیت فراوان کرد. و هر یک از فرق اسلامی در این باب عقیده و نظر خاصی داشتند و برای امام و پیشوای مسلمین شرایط و خصوصاتی ذکر می‌کردند که با منافع و مصالح خود آنها سازگاری داشت - مثلاً محافظه کاران یعنی اتباع طلحه و زبیر و عایشه و اصحاب معاویه و بنی‌امیه که به فرقه مُرجئه معروفند، می‌گفتند، جمیع اهل قبله همینکه به ظاهر دعوی مسلمانان کردند - مؤمنند. هیچکس حق ندارد که در دنیا، در باب جهنمی یا بهشتی بودن کسانی که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند حکم دهد، باید حکم این اشخاص را به روز قیامت موکول کرد و عذاب ایشان را تا روز حشر، به تأخیر انداخت و این تأخیر را ارجاء (یعنی به تأخیر انداختن) می‌گفتند.

عقیده مُرجئه در باب امام یعنی جانشینی حضرت رسول این بود که پس از انتخاب شخصی به اجماع به این مقام، باید هر چه را او می‌گوید و امر می‌دهد اطاعت کرد و اجرای فرمان او را واجب شمرد، و عصمت و پاکی او را از خطا، لازم نمی‌دانستند و این عقیده کاملاً به منفعت معاویه و جانشینان او بود. به همین جهت مُرجئه را فرقه حکومتی بنی‌امیه می‌گویند و چون شیعه و خوارج به واسطهٔ حرکات ناپسند امویان و دخالت دادن عیسویان، در کارها از ایشان تنفر شدید داشتند، مُرجئه عامل و اسباب تقویت کار بنی‌امیه شدند و تا این خاندان روی کار بودند آن فرقه نیز اعتباری داشتند. ابوحنیفه نعمان بن ثابت که از مُرجئه عراق بود شعبهٔ خفیی از مذاهب اربعهٔ نسنن را بنیان نهاد...^۱ و با همهٔ فرق اسلامی از در سازش و مسالمت درآمد این فرقه گویندهٔ لا اله الا الله، محمد رسول الله را کافر نمی‌شمردند و می‌گفتند چنین کسی اگر هم خطاکار باشد خدا بهتر از راز نهران او آگاه است، سکوت و بی‌طرفی این جماعت چنانکه قبلاً گفتیم، به سود بنی‌امیه بود. آنها خلافت بنی‌امیه را مشروع و مطابق حق می‌دانستند و خودداری از مداخله در فتنه، و جنگ داخلی میان مسلمانان، اساس مذهب مُرجئه شده بود.

در آن روزگار، خوارج در عقیدهٔ خود غلو و افراط می‌کردند و مخالفین خود را کافر می‌شمردند، شیعیان نیز با تعصب و ایمانی راسخ امامت را یکی از ارکان دین می‌شمردند. ولی فرقهٔ مُرجئه ایمان را عبارت از شناختن خدا و بی‌غیر می‌دانستند و می‌گفتند مرد مؤمن اگر مرتکب گناه کبیره شود، باز مؤمن است. آنها عمل ظاهری را

۱. خاندان نویختی، تالیف عباس اقبال، صفحهٔ ۲۵ به بعد. همچنین نگاه کنید به ملل و نحل شهرستانی، ص ۱۰۲.

دلیل عقیده باطنی نمی‌شمردند و براساس این فکر هیچ يك از گروه بنی‌امیه، شیعه و خوارج را تکفیر نمی‌کردند بلکه آنها، به عموم افراد بشر خوشبین بودند و می‌گفتند خدا پندگان خویش را بهتر می‌شناسد و خود کیفر و باداش آنها را خواهد داد...»^۱

یکی از مباحث جالب و دلنشین تاریخی، مطالعه در جریانات فکری و فلسفی در ایران بعد از اسلام است. به نظر یکی از پژوهندگان، غلبهٔ عرب و اسلام، تحوّل کیفی و گاه مثبت در جامعهٔ ایران که در چارچوب رزیم کاست و شیوه‌های تئوکراتیک (مذهبی) و آریستوکراتیک (اشراف‌متشانه) شاهان و اشراف ساسانی منجمد شده بود ایجاد کرد اختلاف طبقاتی و حدود و قیود پیشین رو به سستی نهاد، و نیروی خلاق مادی و معنوی مردم را تا حدی آزاد ساخت. در دوران پس از تسلط عرب و اسلام و بعد از آنکه ایرانیان استقلال خود را کمابیش در اطراف و اکناف کشور به کف آوردند، ایران مرکز رستاخیز معنوی بزرگی شد و نقشی مهم در پیشرفت تمدن انسانی ایفا کرد، جمعی از شرقشناسان آن را در ردیف نقش یونان در عهد عتیق می‌شمارند.

از قرن چهارم تا هفتم هجری، ایران پرورشگاه بزرگترین فلاسفه و علماء عصر، مانند فارابی، ابن سینا، بیرونی، رازی، خیام، غزالی، فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بود. علت این رستاخیز معنوی روشن است. فتوحات عرب، تمدنهای مختلفی را به هم پیوند داد. میراث معنوی یونان و روم و بیزانس و هند و ایران و سوریه و مصر همه و همه در يك آئین عظیم درهم آمیخت و با اینکه اعراب مسلمان، که خود در سطحی به مراتب فروتر از سطح تمدن کشورهای مفتوحهٔ خویش قرار داشتند، مدعی بودند که کتاب خدا یعنی قرآن و احادیث قدسی و نبوی کافی است و به پیش از آن نیازی نیست، و بدین بهانه نیز کوشیدند تا در شرق و غرب خزاین گرانقدر کتب را نابود کنند. به تدریج در اثر مقاومت عنودانه و زیرکانه و فداکارانهٔ خلفهای مغلوب، مجبور شدند گام به گام عقب بنشینند. در این فتح معنوی، ایرانیان، که از طریق ترجمهٔ آثار متعدد فلسفی و ادبی به تدریج فکر و روح خود را در جهان تحت فرمان خلفای عرب، رخنه می‌دادند نقش بزرگی داشتند و این موالی مجاهد و پیشرو در مدتی کوتاه، زمام حیات ایدئولوژیک جامعه را در دست گرفتند. چنانکه حتی در ایام امویان علم اسلامی مانند فقه، در انحصار موالی ایرانی نژاد بود و سیطرهٔ معنوی ایرانیان در عرب فاتح، احساس بغض نژادی سختی را برانگیخت و آنهمه صحنه‌های شگرف نبرد شعوبیهٔ عرب و ایرانی را بوجود آورد.

ایرانیان یکی از بانیان جنبش تعقل (راسیونالیسم) در مقابل اسلوب تبعید مذهبی عرب بودند، این عقل گرایی و راسیونالیسم به اشکال مختلف بروز کرد و مضمون آن این بود، که نمی توان 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 سده های پس از تسلط اسلام، نبرد اصحاب حدیث و اصحاب رأی آغاز شد. بحث معتزله و اشاعره در گرفت. قدریه و جبریه به جان هم افتادند و قشربون و باطنیون پدید شدند. فلسفه و منطق وارد میدان شد و در دین تشعّبی سریع و شیگرف رخ داد. بعضی از ایرانیان از طریق ترجمه آثار فلسفی و ادبی (مانند اَبو مقفع) و یا از طریق دفاع از روشهای راسیونالیستی و عقل گرایانه نسبت به احکام دین (مانند اصحاب رأی و معتزله) یا از راه ایجاد بحثهایی منطقی به قصد تضعیف احکام تغییرناپذیر و ثابت (مانند دفاع از جبر در مقابل قدریه) محیط ایدئولوژیک جهان خلافت را سخت تحت تأثیر خود قرار داده بودند. سرکرده مکتب اعتزال ابو خدیقه، واصل بن عطا ایرانی بود، و جهم بن صفوان خراسانی نماینده جنبش جبرگیری است و از طریق اثبات همین مجبور بودن انسانی است، که جبرها ضرورت عذاب و پاداش پس از مرگ و معاد را، مورد شک و تردید قرار می دادند.

پس از نخستین درگیریهای ایدئولوژیک، جریانات عمده فکری عصر، شکل گرفت. این جریانات عمده، عبارتست از دین رسمی، الحاد، عرفان، فلسفه و کلام. دین رسمی عبارت بود از طریقه سنت و جماعت «تَسَنُّن» و مرکب بود از چهار مذهب حنفی و خنّلی و مالکی و شافعی؛ در میان پیروان این مذاهب چهارگانه نیز مخالفت شدید بود - نهضت اعتراضی به صورت جنبشهای تشیع و زُفُض و دفاع از خاندان علی (ع)، درآمد و نهضت‌های قومی خوارج و قرمطی و اسماعیلی از آن برخاست. عرفان نیز به سرعت شکل گرفت و از صورت زهد و وَرَع و مُرْتاضِیت خشک دورانهای اولیه (نَقَشَف) خارج گردید و بیش از پیش به رواج اندیشه های نوافلاطونی رو آورد و به سوی تَشَقُّق و وحدت وجود و اِشْرَاق گزید.

فلسفه و منطق رواج یافت و شارحین عرب و ایرانی ارسطو و افلاطون (که غالباً در آغاز، اندیشه این دو فیلسوف را مزوج می کردند) مانند الیکدی و فارابی پدید آمدند و جرگه های مخفی (اِخْوَانُ الصِّفَا) و محافل فلسفی اطراف ابوسلیمان منطقی سیستانی تشکیل گردید و فیلسوف نام آوری مانند ابن سینا ظهور کرد. اهل کلام نیز به تدریج به دو گروه عمده معتزله و اشاعره تقسیم شدند و نقش کلام که بحث تعقلی در اصول دین است،

از فقه که بحث قضایی در فروع دین است، جدا شد و کلام، به صورت يك جریان تفکلی ولی در خدمت دین، و علیه فلسفه مشاء و به ویژه جهانی از این فلسفه که دین را نگران می ساخت (مانند اعتقاد به قدم عالم و نفی معاد جسمانی) درآمد. در بین متکلمین معتزلی و اشعری، معتزله بدون شك به تعقل فلسفی به مراتب نزدیکتر بودند. کلام معتزله پایه کلام شیعی قرار گرفت. پس از فعل و انفعالات اولیه، که کوشیدیم منظره سخت فشرده‌ای از آن ترسیم کنیم و پس از آنکه از اواسط قرن دوم هجری تا اوایل قرن ششم، نبرد ایدئولوژیک برجوش و خروش گذشت، دوران نوعی رکود، که با رکود اجتماعی همیاست فرا رسید، و این رکود تا قرن اخیر ادامه داشت. در این دوران طولانی جریانانی که از لحاظ کیفی تازه و نو باشد، دیده نمی شود و تمام تغییرات و تحولات، التقاطی است که در اثر ترکیب درونی و تأثیر متقابل جریانات سنتی ایدئولوژیک پدید می گردد. در واقع خلافت عباسی که از همان قرنهای سوم و چهارم هجری دچار خطر سقوط بود، با تکیه بر امیران ترك (که در دفاع از دین رسمی و خلافت، تعصب داشتند) موفق شد خود را حفظ کند، و به دست سلاطین غزنوی و شاهان سلجوقی، علیه آزاداندیشی و تسامح دوران سامانی و آل زیار و آل بویه و آل مأمون و دیگر امرای ایرانی واکنشی خونین آغاز نماید. از قرن پنجم، قسرت و سخت گیری مذهبی راه را بر عقل راه گشا، بیش از پیش می بندد و فلسفه را به سازش با کلام، و کلام را به سازش بیشتر با دین، و عرفان را به تبعیت از وضع موجود و سالوسیهای متظاهرانه، و الحاد را به عقب نشینی و سازش کاری وا می دارد. وقتی که تشیع به تدریج و به ویژه در دوران صفوی دین رسمی شد و با الحاد تقطوی و بایبگیری و بهایبگیری و آیزوسیون فکری عرفانی و فلسفی رو به رو گردید، او نیز از سختگیری و تعصب و خونریزی برای به گرسی نشانیدن معتقدات خویش، خودداری نکرد.

پژوهنده تاریخ تفکر فلسفی ایران، در این دوران، موظف نیست که درباره مذهب و الحاد و شعب عدیده آن در تاریخ خود مبحثی خاص باز کند، زیرا برخلاف دوران پیش از اسلام، چنانکه اشاره رفت در دوران پس از اسلام يك سلسله ایدئولوژیهای صرفاً فلسفی وجود دارد که موضوع ویژه و اصیل تاریخ فلسفه است، و این ایدئولوژیهای فلسفی عبارت است از فلسفه مشاء و فلسفه اشراق (عرفان) و اندیشه های مادی و آزاداندیشانه و حکمت عقلی، (مسائل اجتماعی و اخلاقی) و اما در مورد کلام، باید گفت که دنبال کردن سیر آن و نشان دادن جزایان در آمیختگی آن با فلسفه، ضروریست؛ ولی مسلماً تاریخ فلسفه نمی تواند و نباید در مباحث کلامی و تاریخ متکلمین غرق شود - متفکرین برجسته که

زندگی و فعالیت معنوی و آثار آنها، باید برای روشن کردن سیر تفکر فلسفی به معنایی که ذکر شد مورد مطالعه قرار گیرد. عبارتند از: ابن مقفع، واصل بن عطاء، جهم بن صفوان، ابونصر فارابی، زکریای رازی، ایرانشهری، ابوریحان بیرونی، ابوسلیمان منطقی سجستانی، گروه إخوان الصفا، ابوعلی سینا، بهمنیار، ابوعلی مسکویه، ناصر خسرو، عمر خیام، عین القضاة همدانی، عراقی، شهاب الدین سهروردی، شهرستانی، سنائی، فریدالدین عطار، فخر رازی، جلال الدین مولوی، مصلح الدین سعدی، نصیرالدین طوسی، افضل الدین کاشانی، سعدالدین تفتازانی، شمس الدین حافظ، قطب الدین شیرازی، محمد شبستری، جلال الدین ذویانی، غیاث الدین منصور دشتکی، میرفندرسکی، میرداماد، صدرالدین شیرازی، عبدالرزاق لاهیجی، ملاهادی سبزواری، میرزا ابوالحسن جلوه، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان، عبدالرحیم طالیوف، کسروی و دکتر تقی ارانی و عده‌ی دیگر...

برخی از نامیردگان پیرو مکتب مشاوند با گرایش کمی به فلسفه افلاطونی (مانند فارابی و ابن سینا و بهمنیار)، برخی پیرو مکتب اشراقند (مانند سهروردی، عین القضاة، عطار، مولوی، شبستری)، برخی جزء جریان تفکر مادی، شکاکیت و آزاداندیشند مانند (رازی، ایرانشهری، بیرونی، خیام و حافظ) برخی بیشتر متکلمند، مانند غزالی، فخر رازی، تفتازانی، شهرستانی، برخی بیشتر به حکمت عملی پرداخته‌اند (مانند ابوعلی مسکویه، سعدی)، برخی دست به سازگار کردن کلام و فلسفه (مانند خواجه نصیر) با عرفان و فلسفه (مانند ملاحدرا) زده‌اند.

اهمیت این افراد نیز از حیث نوآوری و خلاقیت و قدرت تأثیر، یکسان نیست.

مکاتب فلسفی در جریانِ نظار سیر تفکر فلسفی در هزاره پس از تسلط عرب و اسلام، در واقع نبرد پرشوری بین روندهای فلسفی، ماهیتاً مختلف و متضاد، بین ماتریالیسم و ایدئالیسم بین آنه‌نیسم و مذهب، بین طرز تفکر متافیزیک و شیوه تفکر دیالکتیک، بین راسیونالیسم و ایراسیونالیسم جریان داشته است. جای کمترین تردید نیست که نه تنها، دهریان و طباعیان و اصحاب هیولی که بنا به شهادت جمعی کثیر از مؤلفین مانند جاحظ، بصری، ابوالعلاء معری و غزالی و شمعانی و شهرستانی و ناصر خسرو و ابن جوزی بغدادی و عده‌ای دیگر دارای عقاید مادی بوده‌اند بلکه عناصر تفکر مادی در مکتب مشائون ایرانی، به ویژه ابوعلی سینا و درانتیستیک معتزله نیز فراوان است و اصولاً از فلسفه و منطق یونان و ضرورت استاد به براهین عقلی و

احتجاجات مُستدل، برای درك واقعیات و اثبات احکام (در قبال نفی آن که تنها براهین نقلی و ذکر احادیث و اخبار را کافی می‌شمرد) از قشرها و افراد مترقی عصر، حمایت می‌کردند. و اما آنه نسیم به صورت آزاداندیشی و شکاکیت و شیوه زندگی خوشباشی و خراباتی‌گری، و توسل به جبر برای سست کردن پایه‌های مذهب و حشر و نشر و بهشت و دوزخ (به ویژه در افکار ختّام و حاقظ) بروز می‌کرده است.

عناصّر دیالکتیک، در عقاید عرفانی و وحدت وجودی از آن جمله در اندیشه مولوی، و در فلسفه ملاصدرای شیرازی (که به حرکت جوهری استکمالی معتقد بود...) آشکار است... در کشور ما علاوه بر عرفان و الحاد، فلسفه و منطق و بطور کلی راسیونالیسم (و از این جهت حتی کلام) نیز، در فتن چنین مبارزاتی بوده، لذا نه تنها کشف تضاد فکری در سیر تفکر فلسفی بلکه یافتن آستر طبقاتی آن، یعنی رزمهای دهقانان و مستمندان شهر علیه اشراف فئودال، نبردهای ایرانیان مغلوب علیه اعراب و خلافت و امیران و سلطانان دست‌نشانده خلافت، نیز وظیفه پژوهنده است و تنها با یافتن اتصال واقعی (و 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 مثنی عقاید و مقولات پراکنده بیرون آید.

بهترین طریقه حل وظیفه بزرگ و بُغرنج نگارش تاریخ تفکر فلسفی در ایران، نگارش تدریجی، ایجاد تک‌نگاریهای جداگانه، بررسی تدریجی منابع اولیه، رجال، ادوار، مکاتب و جریانات فکری، جدا جداست تا پس از گرد آمدن به انداز کافی مدارک تحلیلی به اندازه کافی استنتاج، و روشن شدن منظره - این تاریخ چنانکه در خور محتوی غنی آن است فراهم گردد.

سیر تفکر سه هزار ساله در کشور ما نشان می‌دهد، که خلقهایی که در فلات ایران می‌زیستند به نوبه خود نبردی کرده‌اند که هرگز آسان و هموار نبود. دهها تن از متفکرین در این راه سِر خود را نهادند و جان خود را باختند. جمعی دیگر بلایای بسیار و مصایب دشواری را به خاطر عقاید خویش متحمل شدند این سیر، داستانی است دل‌انگیز، پرشور، سرشار از قهرمانیها و فداکاریها که تنها می‌تواند و باید مُشوق ما به ادامه نبرد سخت در راه حقیقت، و مُحَرِّک ما در تقویت و تشدید مبارزه بُت‌شکنانه و ضلالت برانداز مردم ایران باشد...^۱

مهمترین فرّوق
جریانات فکری
در جهان اسلامی

به عقیده براون مهم‌ترین فرّوق مذهبی که از اسلام منشعب شد یکی فرقه شیعه است که امامت و حکومت را از حقوق مسلم خاندان رسالت می‌دانستند و دیگری فرقه جمهوری‌خواه و آزادمنش خوارج است که برخلاف شیعیان، معتقد بودند که هر فرد مسلمانی در صورتی که اهلیت داشته باشد می‌تواند به مقام امامت و خلافت برگزیده شود. به نظر براون «خوارج» در امور مذهبی مظهر تمایلات دموکرات‌منشانه تازیان، و شیعیان مظهر تمایلات سلطنت‌خواهانه ایرانیان بوده‌اند، فرقه سوم فرقه مُرجئه است که جنبه سیاسی آن غلبه داشت، و فرقه چهارم که بیشتر دارای جنبه دینی و تفکرات فلسفی بود قدریه یا معتزله می‌باشد... مُرجئه مأخوذ است از ریشه «ارجاء» به معنای «به تأخیر انداختن» و بدان سبب این قوم را مُرجئه گویند که معتقد بودند کفر مسلمین گناه کار، تا روز قیامت به تأخیر افتد و هیچ مؤمنی را ولو اینکه هر معصیتی مرتکب شده باشد نباید ملعون داشت. این گروه مسلمین، برخلاف شیعیان و خوارج، تسلیم خلافت بنی‌امیه شدند. این جماعت عقیده داشتند که هیچ مؤمن مسلمانی الی‌الابد در جهنم نخواهد ماند... بدیع‌الزمان فروزانفر می‌نویسد: «نزد مُرجئه ایمان عبارت است از قول لاله الا لله، محمد رسول الله، و عمل جزء ایمان نیست، بنابراین کسی که ادای شهادتین کند مؤمن است اگرچه عمل به مقتضای ایمان نکند و از این جهت مرتکبین کبائر را مؤمن می‌خواندند و درباره مرتکب کبیره می‌گفتند نرجی امره الی الله. برخلاف خوارج که مرتکب کبیره را کافر می‌دانستند و عقیده مرجئه، چنانکه اشاره کردیم، با وضع دینی خلفای فاسد بنی‌امیه که از هیچ گناه کبیره‌یی احتراز نداشتند مناسب بود و از این جهت آن طایفه را تقویت می‌کردند...» براون می‌نویسد مُرجئه نظرهای خود را ظاهراً با محیط دربار اموی که با روح هیچ یک از شیعیان واقعی و خوارج به هیچ وجه سازگار نبود تطبیق می‌کردند که جز عنوان این‌الوقت و بوقلمون صفتی به سخنی می‌توان عنوان دیگری برای آنها قائل شد. پس از سقوط بنی‌امیه این فرقه، استقلال خود را از دست داد ولی ابوحنیفه مؤسس یکی از چهار مذهب تسنن که تا امروز نیز نام او مانده است از میان همین جماعت برخاست.

فن کرمر (Van Kriemer) گوید «بسیار جای تأسف است که اطلاعات دقیق و صحیح درباره این فرقه تا این اندازه کم است. منابع عربی اطلاعات مربوط به عصر اموی، بکلی ناپود شده و دچار سرنوشت همان عصر گردیده است و قدیمترین آثاری که مانده است از زمان عباسیان است، بنابراین اطلاعاتی که درباره مُرجئه داریم مبتنی بر اخبار برانگنده‌ای

است که از نویسندگان متأخر عربی به دست آمده است...^۱

دی بور (De.Boer) خاورشناس نامدار هلند ضمن مطالعه در پیرامون منابع و سرچشمه‌های تفکر و اندیشه فلسفی در اسلام می‌نویسد: «آنچه را مسلمانان روی هم رفته از حکمت هندی و ایرانی سهم و گمک گرفتند بسیار مهمتر از تمام حکمتی بود که از فرهنگ سامی به ارث بردند...»^۲

وی در جای دیگر می‌نویسد: «... فلسفه اسلامی در تمام دوره زندگی خود فلسفه‌ی انتخابی و التقاطی بشمار می‌رود و پایه‌های آن روی ترجمه کتب فلسفی یونان پی‌ریزی شده... با اینکه مسلمانان در عالم فکر و اندیشه، کار ابتکاری و بدیعی نکردند با اینحال فلسفه اسلامی از نظر تاریخی مهمتر از این است که فقط آن را واسطه و میانجی بین فلسفه قدیم و فلسفه مسیحیت بدانیم...»^۳

ایدالیسم و تفکرات عرفانی غیر از زمینه داخلی، از دو راه، یعنی از هندوستان و یونان به جهان اسلامی راه یافت و یکی از مظاهر آن اندیشه نوافلاطونیان است که ما با رعایت اختصار به اصول عقاید و افکار پیروان این مکتب اشاره می‌کنیم:

«تاریخ نوافلاطونیان سخت طولانی و پیچیده است، ولی ما می‌کشیم خلاصه‌ای روشن از این تاریخ تا آنجا که مورد نیازست به دست دهیم. مکتب نوافلاطونی که از قرن سوم میلادی پدید می‌شود و تا قرن ششم میلادی، دوام می‌آورد، یکی از مهمترین و بانفوذترین مکاتب فلسفی جهان کهن است که دارای سه عنصر متشکله است: تعالیم افلاطون، تعالیم ارسطو، و وحدت وجود، که بر وحدت عالم و من، پیوند وجود کل و هستی انسان و امکان آمیزش معنوی این دو معتقد بود.

وظیفه مشترکی که مکاتب سه‌گانه نوافلاطونیان در برابر خود نهاده بودند، مُتظلم و مُدَوّن کردن آراء افلاطون و ارسطو و آشتی آنها بود. آنها به آنانیم ثلاثه «واحد» و «عقل کل» و «نفس کل» معتقد بودند و در عین وحدت وجود برای آنها مراتب خاصی قایل بودند.

... نوافلاطونیان نظریات ارسطو را درباره هیولا و صورت، قوه و فعل و تمام تعالیم منطقی او را پذیرفته بودند ولی در کنار آن به عرفان و تصوف و علوم غریبه باور داشتند و جهان را نتیجه فیضان از «واحد» می‌دانستند، فلهویون که شاید نوعی از نوافلاطونیان ایرانی بودند در عین اعتقاد به وحدت، درحقیقت وجود، معتقد بر اختلاف مراتب در آن

۱. تاریخ ادبی پروان، ج ۱، ص ۴۱۰.

۲ و ۳. دی بور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس سوقی، ص ۱۰ و ۳۲.

بودند.

... شیخ اشراق در آثار خود از «فلسفه خسروانی» و «فهلویون» سخن می‌گوید و کسانی مانند فراشوشتر، جاماسب، کیومرث، جمشید، کیخسرو، و بزرگمهر و دیگران را به مثابه نمایندگان حکمت خسروانی معرفی می‌کند. وطن اندیشه‌های اشراقی، هند است و دراینکه ایران از عهد هخامنشی با هند در ارتباط بوده و در دوره ساسانیان با آوردن کتاب کلبله و دمنه از آن سرزمین، مناسبات فرهنگی بین دو کشور فزونی گرفته است. بعید نیست که غیر از عوامل اجتماعی و اقتصادی که در پیدایش زروانیگری و مانیکری (که نوعی انحراف از فعالیت‌های مثبت اجتماعی است) مؤثر بوده افکار دانشمندان هند، نیز در ظهور و گسترش این افکار تأثیر فراوان داشته‌است. پس از تسلط اعراب و نفوذ اسلام در خاورمیانه متفکرینی مانند رازی، شهروردی و تاحدی مولوی که سخت از جهان‌بینی اسلام دور بودند برای نجات از خریه تکفیر، ناچار بودند، رنگ اسلامی تندی به تفکر خود بپوشانند تا خود را در امان نگاه‌دارند. با این حال، بحث‌های نظری و فلسفی در دوران خلفای آزاداندیش عباسی و مقدم بر همه آنها مأمون اموی عادی بود. مأمون خوش داشت که نظریات مخالفان اسلام را بشنود و حتی چنانکه از کتاب «گجستگ ابالیس» برمی‌آید دوست می‌داشت که از مناظرات ارباب مذاهب دیگر، که خود با دو طرف مناظره مخالف بود، آگاهی یابد. در همین ایام این مسأله که آیا خیر و شر در جهان، از آن یک مبداء است یا دو مبداء و آیا صواب و خطای انسان به خود است یا نا به خود، یعنی انسان مجبور است یا مختار و آیا عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (جهان) باهم مربوطند و یا غیرمرتبط و آیا عالم لاهوت (آسمان) و عالم ناسوت (زمین) باهم پیوسته‌اند یا نه و آیا خالق، جهان را از عدم جزوف آفریده است یا جهان فیضان وجود اوست و اینکه جوهر اصلی وجود، کدام است، و آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت، مطالب اساسی بحث‌های فلسفی، دینی، و کلامی این دوران است. با اینکه نظریات ابن‌سینا به مادی‌گری گرایش دارد و نظریات شهروردی به ایدالیسم، معذک بین نظریات آن دو، جسته گریخته وجوه تشابهی به چشم می‌خورد ابن‌سینا در نجات (ص ۳۹۸) می‌نویسد: «إِنَّ وَاجِبَ الوجود بِذاتِهِ عَقْلٌ وَ عَاقِلٌ وَ مَعْقُولٌ وَ عَاشِقٌ وَ مَعشُوقٌ...» و شهروردی به جای وَاجِب الوجود «نورالانوار» و به جای عقول «انوار قاهره» می‌گذارد و بین آنها با امتشاسپندان و ملائکه ارتباط برقرار می‌کند.

جهان‌بینیها، که بخشی از تمدن بشری است، مانند نژادها در سیر و سفر و آمیزش

و زایش دایم است. نژاد، تمدن و جهان بینی خالص وجود ندارد. اگر شجره نامه آنها تنظیم گردد. شاخه‌ای به هند، شاخه‌ای به چین، شاخه‌ای به ایران، شاخه‌ای به یونان و شاخه‌ای به مصر یا بابل یا دیگر نقاط می‌رود. در حکمت اشراق سهروردی نیز این تنوع سرچشمه‌های اصلی، دیده می‌شود. انواع مختلف حکمت که در ایران پدید شده، وجوه مشترک فراوان دارند ولی وجوه اختلاف آنها را نمی‌توان ناچیز گرفت. رازی، فارابی، ابن سینا، سهروردی، فخر رازی، محقق طوسی، قطب‌الدین شیرازی و صدرالدین شیرازی هر یک کالای فکری خود را با جلوه‌ی خاص به بازار آوردند، علت این تنوع را باید در مختصات تاریخی و اجتماعی زمان جستجو کرد.

نکته مهمی که در تفاوت به ویژه «حکمت اشراق» و عرفان، باید گفت در آن است که حکمت اشراق، منطق و استدلال منطقی را قبول دارد، و به اصطلاح به دنبال علم الیقین می‌رود. ولی عرفان، چنانکه گفتیم نمی‌خواهد سیستم فلسفی شطرنجی عرضه دارد، و از آن بیزار است، و به اصطلاح به دنبال عین الیقین می‌رود.

عرفا به هیچ وجه مایل نبودند خود را جگمی و فلسفی بخوانند و پای استدلال را به میان آورند، عطار می‌گفت:

جو عقل فلسفی در عِلَّتْ اُنْتَاد زدین مُصْطَفی بی دولت افتاد

لذا عقل گرانی و تفلسف شیخ اشراق با مزاج و مذاق عرفا که شهود و اشراق را امری فطری و وجدانی می‌دانند نه کشتی و استدراکتی، سازگار نیست.^۱

بسیاری چیزها، از احکام و امثله و استدلالات در این مکاتب، کهنه و منسوخ، و برای ما و زمان ما دیگر ساده لوحانه و بی‌معنایند ولی اگر در این مکاتب روح جامعه و نبردهای اجتماعی و تلاش انسان برای دریافت حقیقت، و صفات بزرگ نفسانی جویندگان دلیر و جانفشان و شور و فصاحت و طبع سوزان و خلاق آنها، دیده شود، بسیار چیزها در این مکاتب دلپذیر، گیرا و آموختنی است.

از آن جمله آثار سهروردی، که در آن تمثیلات مرموز و لطیف و اندیشه‌های شاعرانه دلکش فراوان است، از جمله این رباعی:^۱

هان تا سر رشته خود گم نکنی خود را ز برای نیک و بد گم نکنی
رهرو تویی راه تویی، منزل تو هشدار که راه خود به خود گم نکنی^۱

۱. ماخوذ از ویژگیها... پیشین، از ص ۲۴۲ به بعد به اختصار.

روش متکلمین را جانشین مذهب نمی‌کنند و تماماً احکام و تعالیم آن را می‌پذیرند، فقط می‌کوشند با دلایل عقلی و نقلی درصدد اثبات آنها برآیند و مایلند ایمان را با ایقان و حکم عقل را با حکم قلب انطباق دهند.

ولی مابین سه جریان کلامی، یعنی معتزله و اشاعره (و از آن جمله ماتریدیّه) و امامیه اختلاف نظرها کم نیست و حتی این نظر، که گویا کلام امامیه با کلام معتزله انطباق کامل دارد نادرست است، گرچه نزدیکی بین آنها بیشتر از نزدیکی کلام امامیه با کلام اشاعره است. کلام امامیه راه احتجاج و استدلال خود را به استقلال پیموده است.

متکلمین، عالم را حادث و مخلوق می‌شمردند، زیرا عالم، بنا به استدلال صدرالدین شیرازی، قادر نیست کیفیتهای مُتکثر را ایجاد کند و این کار تنها کار صانع حکیم است که وجودش امری است معین و معلوم، و این خداوند، به حکم قرآن که می‌گوید: «وَلَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» خدای واحد و یکاست:

یکی از اُتّهات مسائلی که برخی از متکلمین مانند فلاسفه اسلامی بدان پرداخته‌اند مسأله حدوث و قدم و ربط حادث به قدیم است. عده‌یی از متکلمین مانند غزالی و امام فخر رازی و شهرستانی و ابن‌غیلان به «مناقضه و مُصارعه» با ابن‌سینا پرداختند که به پیروی از ارسطو گفته بود هیولای اولی بی‌نهایت است و «مالا نهاییه له، لایوجد» یعنی چیزی که بی‌نهایت است حادث نمی‌شود و قدیم است.

غزالی در کتاب معروف خود «تهافت الفلاسفه» این مسئله قدم هیولی و حادث بودن عالم را از دلایل سه‌گانه کفر فلاسفه می‌داند. متکلمین برآیند که ازلت و بی‌آغازی عالم و حدوث زمانی آن ثابت است و در زمانی که خداوند صلاح دانسته و برحسب اراده خود (که از سبب و علت فارغ است) انقطاع فیض از منبع فیاض انجام گرفته و عالم به وجود آمده است... درحقیقت دانشمندان قرون وسطا بی‌افزار تجربه می‌خواستند تکوین جهان را که در زمان کانت و لاپلاس تا امروز که جهان‌شناسی به مدد وسایل نو، که تمام امواج را در بر می‌گیرد، و محاسبات، پیشرفت شگرفی کرده، و درباره آن بحثهای علمی ادامه دارد يك تنه و به ضرب الفاظ حل کنند.

در کلام، درباره علم و اراده و صفات ازلیه خداوند (مانند قادر و حی و سمیع و نصیر و مُرید و مُتکلم) و در این که علم و اراده الهی حادث است یا قدیم و این که علم خداوند بر جزئیات (و به اصطلاح تفصیلی است) یا فقط به کلیات (و به اصطلاح جملی است) و صفات او عرَضی است (و یا زائد بر ذات اوست) یا عین ذات اوست بحثی مُشبع انجام

می‌گیرد. از معتزله ابوهدیل عَلاف می‌گفت، درک صفاتی در داخل ذات، ولی در وراه آن ممکن نیست، لذا صفات عین ذات است و سید مرتضی از جمله به عرضی بودن صفات صانع معتقد است تا ذات از شائبه تَکْثَر و تَوَعُّع که صفات می‌توانند ایجاد کنند، آزاد بماند. یکی از مسائل مورد بحث کلام، مسئله امکان رؤیت خداوند است زیرا در قرآن آیات مختلفی در این باره آمده است. حدیثی وجود دارد دایر بر جواز رؤیت که می‌گوید: «انکم شترون ربکم یوم القیامه کما ترون القمر لیلۃ البدر» (یعنی روز رستاخیز پروردگار خویش را چنان می‌بیند که ماه را در شب چهاردهم).

و این حدیث مبتنی است بر این آیه قرآن «وَجِئُوا یَوْمَئِذٍ بِحُجْرٍ»^۱ و آیه خلاف این هم وجود دارد که می‌گوید: «وَلَا یُدرِکُهَا الابصارُ وَهَؤُلَاءِ بِبَصَرِهَا»^۲. کلام اشعری هوادار امکان رؤیت بود. ولی کلام امامیه آن را رد می‌کرده زیرا به حق می‌پنداشته است که این امر با مجرد محض وجود باری، از کلیته مختصات هیولایی تنافی دارد و باعث نکث در وحدت و موجب شُرک است و البته در این سخن پی‌گیری منطقی بیش تری است.

مسئله عدالت «عدل» و قدرت یا عدم قدرت خدا بر خلق «شر» نیز از مباحث مهم مربوط به صفات الهی مورد بحث بود، و کلام امامیه بر آن است که البته قدرت خداوند به ایجاد شر هست، ولی شر قبیح است و عمل قبیح از خداوند سر نمی‌زند و شر امر عدمی است و امر عدمی را به خداوند نسبت نتوان داد (زیرا شر یعنی لاخیر) ولی «بداء» و تغییر رأی برای خداوند ممکن است چنان که در مورد قربانی اسمعیل به دست پدرش ابراهیم، (بداء) حاصل شد و ندا از آسمان رسید. لطف و تفضل الهی شامل بندگان است و بر او واجب است که به بنده خوب خود کمک کند.

مبحث عدالت در الهیات مسیحی نیز جای مهمی را اشغال می‌کند و به هر جهت حکم آن است که «لیس فی الامکان ابداع تماکان» اندرین ملک جو طاووس به کار است مگش.

... یکی از مباحث دیگر عمده و بردامنه کلام، مسأله جبر و اختیار است که چون علم و اراده خالق مطلق است، آیا محلی برای آزادی اراده مخلوق باقی می‌ماند، و اگر مخلوق مجبور است، آیا از او رفع تکلیف نمی‌شود و آیا ثواب و عقاب به سخن لغو بدل نمی‌گردد؟ برخی محققین بر آنند که اندیشه «جبر» و مجبور بودن انسان یک اندیشه ایرانی

۱. حافظ می‌گوید: این جان عاریت که به حافظ سپرده دوست روزی رخسار بیستم و تسلیم وی کنم

۲. فردوسی گوید: به پستندگان آفریننده را نینی مرعجان دو بیننده را

(رزوانی و مانوی) است که در قرآن و اسلام رخنه کرده و حال آنکه اندیشه آزاد و مختار بودن آدمی در افعال خود يك اندیشه مسیحی است که آنهم در قرآن رخنه کرده. و لذا از همان آغاز، بحث‌هایی را برانگیخته است.

کلام امامیه در زمینه جبر و اختیار، قبول همان حکم معروف است که «لا جبر ولا تفویض، بلی الأمر بین الامرین» و می‌گفتند اسباب و علل قریبها، تحت اختیار انسان است ولی اسباب و علل بعید تحت اختیار او نیست... مثلاً اگر کسی خنجر می‌برد به کسی هدیه کند و سپس آن کس که هدیه را دریافت داشته با آن خنجر کسی را به قتل برساند، هدیه‌کننده را نمی‌توان قاتل شمرد. در خود قرآن آیاتی وجود دارد که صریحاً دلیل مجبور بودن انسان است مانند «قُلْ لَا أَمَلُكَ نَفْسِي ضَرًّا أَوْ نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ».

حافظ که اهل کلام است در تأیید این معنی گوید:

در کوی نیکتاسی، ما را گذر ندادند گر تو نمی‌پسندی تغییر ده قضا را
گر رنج پیشت آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به غیر، که این‌ها خدا کند
من اگر خازم اگر گل چمن‌آرایی هست که از آن دست که می‌پروردم، می‌رویم
در قبال استدلال فوق که درباره علت قریب و بعید ذکر کردیم اشاعره و دیگر طرفداران مجبور بودن انسان می‌گفتند قدرت بشری، قدرت حادث است لذا مستند فعل نمی‌تواند بود و تنها قدرت قدیم یعنی قدرت الهی است که می‌تواند مستند فعل باشد.^۱

کلام اشعری بر آن بود که مکلف در عمل خود مختار نیست زیرا قبول اختیار مکلف در حکم نفی اختیار کامله الهی است ولی اگر مجبور بودن صرف را هم بپذیریم تکلیف ساقط می‌شود، لذا می‌گوییم که مکلف قوه «کاسبه» دارد و فعل بنا به علت قریب حدود آن فعل، به فاعل منسوب می‌شود و حال آنکه او واسطه اجراست و سر رشته دست خداست و این فعل‌پذیری از طرف انسان در اعمال مؤثر نیست ولی در مکافات نهایی این اعمال مؤثر است. شیعه این نظریه را مردود می‌شمرد و می‌گفت طاعت و معصیت و عمل مباح، که سه حالت عمل است کارهایی است که مقدور خدا نیست و مجری و مباشر آن خود انسان است. زیرا موجد و آفریننده فعل است نه کاسب و پذیرنده آن. کلام شیعه به قبول اختیار محدودی برای انسان، سعی می‌کند این بگردد کور جبر و اختیار را بگشاید...^۱

۱. نگاه کنید به نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، بخش نخست، از ص ۲۸۸ تا ۲۹۱ (به اختصار).

علل بروز اختلافات
به نظر علامه شبلی نعمانی پاکستانی، علل و اسباب اختلاف عقاید، گوناگون بود، اول اینکه اقوام عجمی یعنی ملل غیر عرب، اهل موشکافی، خرده بینی و دقت نظر بودند.

دوم اینکه، اقوامی که اسلام آوردند در مذهب قدیم و آیین آنها در باب عقاید، مثل صفات خدا، قضا و قدر، جزا و سزا، افکار و خیالات خاصی وجود داشت. در این خیالات و افکار، آنچه که علناً برخلاف عقاید اسلام بود، مثل تعدد خدایان، شرک و بت پرستی، البته از دل‌های آنها رخت برست ولی در مواردی که آیات یا عقاید و تعلیمات اسلامی چندبهبلو و قابل تفسیر و تعبیر بود، پیروان هر مذهبی سعی می‌کرد که آیات و تعالیم اسلامی را به نحوی تفسیر و تعبیر نماید که با دین سابق او مطابقت و هم‌آهنگی داشته باشد. مثلاً خدایی که قوم یهود به آن عقیده داشت کاملاً در پیرایه «یک آدم» مجسم شده بود. چشمانش درد می‌گیرد، فرشتگان از او عیادت می‌کنند، گاهی با پیغمبر کُشنی می‌گیرد و زمین می‌خورد و آسیب می‌بیند و امثال آن.

صاحبان این عقاید وقتی که به اسلام گرویدند طبعاً میل و توجه آنها به طرف آیاتی از قرآن بود که در آنها از دست و گوش و چشم خدا سخن به میان آمده است. آنها برای آنکه مذهب سابق خود را توجیه کنند به معنی ظاهری آیات توجه می‌کردند و می‌گفتند که خدا واقعاً دارای دست و پا و گوش و چشم است.^۱

سوم اینکه بین پیروان آدیان و مذاهب مختلف از دیرباز بر سر جُبُر و اختیار گفتگو بوده؛ بعضی می‌گفتند که انسان در اعمال و کارهای خود کاملاً مختار است و برخی برعکس می‌گفتند که افعال و اراده مردم در اختیار آنها نیست و آیات قرآن طوری دوزجیهین و دوهلوسست که می‌توان هر دو معنی را از آن استنباط کرد. مثلاً این آیات حاکی از اختیار آدمی است:

۱. اِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ اِنَّمَا شَاكَرُوا وَاِمَّا كَفَرُوْا

۲. فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ

۳. فَمَنْ يَكْسِبْ اِنْمَا فَاَنَّمَا يَكْسِبْ عَلٰى نَفْسِهٖ

و آیات زیر نیز مؤید این معنی است که انسان در اعمال خود اختیاری ندارد «وَ اِنْ تَصِبْهُمْ خَسَنَةً يَقُولُوْا هٰذَا مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ وَاِنْ تَصِبْهُمْ سَيِّئَةً يَقُولُوْا هٰذَا مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ».

و در مورد دوزخیان در قرآن چنین آمده است:^۱

۱. تاریخ علم کلام، ترجمه فخر داعی، ص ۷ به بعد.

حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.
 به این ترتیب از اواخر قرن اول هجری طرفداران جبر و تقدیر یا «مُجْتَبِرَه» و «قدریه»
 در برابر هم صف آرایی کردند و به مشاجره و مخالفت با یکدیگر پرداختند. بنی امیه معبد
 الجهنی و غیلان دیشقی را که به آزادی بشر در اعمال خود معتقد بودند مورد تعقیب قرار
 دادند یعنی غیلان را به امر هشام و معبد را به امر خجاج به طور رقت باری کشتند و
 عده‌یی نیز چون به جبر معتقد بودند از طرف مخالفین از پای درآمدند، چون جهم بن
 صفوان، که در (۱۲۸ هـ) کشته شد.^۱

چهارمین عاملی که موجب بروز اختلاف بین مسلمانان شد، طرز توجیه و نحوه
 شناسایی خداست. به قول علامه شبلی «یک آدم ساده دل، خدا را مالِکُ الْمُلْکِ، فرمانروای
 مطلق، و شاه شاهان می داند و می گوید هیچکس نمی تواند به خدا فرمان بدهد. چیزی بر
 او واجب نیست. فعال مایشاء است و در احکامش کسی را مجال چون و چرا نیست. اگر
 گنهکاران را بیخشد و نیکوکاران را سزا دهد مختار است، اگر اراده کند سنگریزه، کوه و
 شب، روز می شود. همین افکار و اندیشه‌ها به صورت عقاید اشاعره منعکس گردید.
 به عقیده این جماعت، که بعد از شکست معتزله، قرن‌ها با قدرت و استبداد بر
 مسلمین فرمانروایی داشتند، احکام خدا مبتنی بر مصلحت نیست.
 هیچ چیز در عالم، علت چیزی نیست یعنی رابطه علت و معلولی در عالم وجود
 ندارد.

در اشیاء، خواص و تأثیر نیست.

اگر خدا، نیکان را بی جهت کیفر دهد بی انصافی نیست.

انسان را در افعال و کارهای خود قدرت و اختیاری نیست.

فعل نیک و بدی که از انسان صادر می شود هر دو از خداست و بس...»^۲

در حالی که فلاسفه و اهل اعتزال می گفتند:

۱. تمامی احکام و کارهای خدا مبتنی بر مصلحت است و نظام عالم براساس

قوانین خلل ناپذیر قرار گرفته است.

در اشیاء خواص و آثاری است که هیچ وقت از آنها مُنْفَك نمی شود، خدا، انسان را

در افعال خود مسئول و مختار قرار داده است؛ هرگز از خدا، خلاف عدل و انصاف سر

نمی زند.

۱. تاریخ ادبیات دکتر صفا، از ص ۵۲ به بعد.

۲. تاریخ علم کلام، پیشین، از ص ۸ به بعد.

امام فخر رازی در تفسیر کبیر (سوره انعام) از قول شیخ ابوالقاسم انصاری می‌گوید:
«فکر اهل سنت و جماعت (مراد اشعریه است) به طرف وسعت و بسط قدرت خدا رفته -
و نظر معتزله به طرف تعظیم و میرا از عیوب بودن خداست...»^۱

به طور کلی معتزله می‌گفتند: صفات خداوند غیر ذات او نیست یعنی خداوند عالیم و قادر و حی و سمیع و بصیر به ذات است و این صفات زائد بر ذات نیست. معتزله ناچار هر یک از آیات قرآن را که منجر به اثبات صفات زائد بر ذات می‌شد یعنی برای خداوند صفاتی مثل صفات مخلوق اثبات می‌نمود، به نوعی تفسیر و تأویل می‌کردند و مخصوصاً با کسانی که به تجسید واجب (یعنی جسم داشتن خدا) و رؤیت او به نحوی از انحاء معتقد بودند به سختی مخالفت می‌کردند.

۳. دیگر از آراء جالب معتزله اعتقاد به عدل خداوندی و ایمان به قدرت و اختیار آدمی است. به نظر آنها، خداوند خیرخواه بشر است و افعال و اعمال بشر را از خوب و بد خلق نمی‌کند بلکه اراده انسان در انتخاب آنها آزاد و در حقیقت آدمی خالق افعال خویش است و به همین جهت اگر کار خوب کند نتیجه خوب و هرگاه عمل شر و ناصوابی انجام دهد از نتایج بد آن، برخوردار خواهد شد و خداوند در وعده و وعید خود صادق است. به نظر آنها، کسانی هم که گناه کبیره مرتکب می‌شدند تا ابد عِقاب و کیفر نخواهند دید.

۴. دیگر از میانی مهم معتقدات معتزله عقیده و ایمان آنهاست به حکومت «عقل». به نظر معتزله در مواردی که شرع از امری یا نیک و بد کاری سخن نگفته است باید از عقل مدد جست. یعنی ملاک خوبی و بدی امور، فقط امر و نهی شرعی نیست...»^۲
به قول علامه شبلی پاکستانی، فطرت آدمیان بر دو گونه است:

«عده‌یی از مردم، عقل را در هر امری دخالت می‌دهند و هیچ چیز را تا به محک عقل نیاز مایند باور نمی‌کنند، و جمعی دیگر که در آنها ذوق بحث و چون و چرا نیست، هر وقت حرفی را از یک بزرگی یا از شخص مورد اعتقاد و اعتمادی می‌شنوند، هیچ از جهت و سبب سؤال نمی‌کنند، بلکه سر تسلیم فرود می‌آورند و آتما و صدقنا می‌گویند، و چون این دو حالت، مقتضای فطرت انسانی است، هیچ زمانی جامعه بشری از این دو گروه خالی نیست. شما حالت صحابه را به نظر آورید: ابوهریره روایت می‌کند که حضرت رسول(ص) فرمود که خدا مردگان را از گریه و ماتم زنده‌ها عذاب می‌کند ولی عایشه که

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد اشعریه به صفحه ۴۵ تا ۴۸ تاریخ علم کلام، پیشین، رجوع کنید.

۲. تاریخ علم کلام، پیشین، ص ۱۰ به بعد.

این را می شنود می گوید چنین چیزی نمی شود چه خدا خود فرموده است: «ولا ترورازة و زر أخری»، (معنی آن این است که گناه یکی را نمی شود از دیگری مواخذه کرد).

یک صحابی از آن حضرت روایت می کند که مردگان می شنوند. باز عایشه می گوید خیر نمی توانند بشنوند، زیرا خدا خودش می گوید: «انك لاتسمع الموتی» (یعنی مردگان نمی شنوند).

ابوهریره از پیغمبر روایت می کند: خوردن چیزی که از آتش پخته شده وضو را باطل می کند. عبدالله مسعود می گوید اگر اینطور باشد باید از استعمال آب گرم تجدید وضو لازم بیاید.

عبدالله بن عباس می گوید: رسول اکرم در لیله معراج خدا را مشاهده نمود. صحابی دیگر صریحاً می گوید هرگز چنین چیزی نیست... در چنین شرایطی دشمنان اسلام ساکت نبودند.

مخالفان اسلام می گفتند بعضی از مطالب و مندرجات قرآن با سخن مخالفان موازین عقلی سازگار نیست. امام فخر رازی در تفسیر کبیر بعضی از آن اعتراضات را نقل می کند:

مثلاً در قرآن مجید در مورد واقعه یی، از سلیمان و مورچه (سوره نمل آیه ۴۹) و هدهد (سوره نمل آیه ۲۲ و ۲۴ و ۲۵) سخن گفته است. امام فخر رازی در تفسیر کبیر می نویسد که ملاحظه اعتراضاتی بر آن به شرح زیر کرده اند:

۱. هدهد و مورچه چگونه می توانند خردمندانه سخن گویند.
 ۲. سلیمان که در شام می زیست چگونه از آنجا، هدهد، به یک طرفه العین به یمن رسیده و از آنجا برگشته است.
 ۳. درباره سلیمان می گویند که او پادشاه تمام دنیا بوده و حتی بر آنچه هم حکومت داشته و با وجود این، نام و نشان مثل بلقیس حکمرانی هم، بر او معلوم نبوده است!
 ۴. بر هدهد (برنده کوچکی است) چگونه و از کجا این مطلب معلوم شده که سجده کردن بر آفتاب ناروا و موجب کفر است...^۱
- این حزم و سکاکی و دیگر صاحب نظران عالم اسلام، نیز اعتراضات ملاحدین و مخالفین اسلام را ذکر کرده اند ولی فخر رازی پیش از دیگران در این زمینه بحث کرده است:

اعتراضات ملاحظه بر قرآن از سه قسم خارج نیست:

۱. در قرآن مجید وقایع و قضایایی مذکور است که برخلاف قانون قدرت می باشد، از قبیل خُرُق عادت: مکالمات و گفتگوی جانوران، تسبیح خوانی جبال (کوهها) و غیره.
۲. در قرآن مطالبی دیده می شود که مبتنی بر اوهام پرستی است، مثل اثر جادو، پیوستن شیطان به آدمی.

۳. بسیاری از مطالب قرآن با تحقیقات علمی مطابقت و هم آهنگی ندارد از قبیل فرو رفتن آفتاب در چشمه، آفریدن دنیا در شش روز، تکوین یا پدید آمدن نقطه در بین سینه و پشت و غیره که در سوره کَهْف آیه ۸۵ و سوره اعراف آیه ۵۳ و سوره بقره آیه ۲۱ و سوره طارق آیه ۷ و ۸ از آن سخن رفته است.

در جواب این اعتراضات پاسخ فَرَق مختلف متکلمین یکسان نیست: اشاعره وقوع این واقعات را در قرآن مجید، مسلم می دانند و به تفسیر و تعبیر آن می پردازند.

در قرآن راجع به حضرت عیسی مذکور است که «وما قتلوه وما صلیبوه ولكن شبه لهم...» یعنی عیسی مقتول و مصلوب نشد بلکه خدا دیگری را به صورت او در آورد و مردم او را عیسی شناخته و به دارش آویختند.

بر این بیان اعتراضاتی چند وارد کرده اند:

۱. اگر صور اشخاص بنا شود به این آسانی تغییر و تبدیل پیدا کند، نسبت به هیچ شخص نمی توان اطمینان پیدا نمود که او همان شخص است که بوده یا شخص دیگر.
۲. اگر خدا می خواست حضرت عیسی را حفظ کند می توانست همینطور حفظ کند، دیگر چه احتیاجی داشت که يك بیگانه را بدینسان به دار بیاویزند...

امام فخر رازی سعی کرده است بنحوی به این اعتراضات پاسخ بدهد به عقیده این خَرَم حضرت عیسی مقتول و مصلوب نشد لیکن مخالفین، مصلوب شدن او را شهرت دادند و لذا حقیقت امر بر عامه مشتبه شده و ندانستند اصل قضیه چیست...

همچنین در قرآن مجید آمده است که حضرت ابراهیم، کیفیت زنده کردن مردگان را از خدا پرسیده و خطاب آمده است که آیا به این امر یقین نداری؟ در جواب گفت چرا، لیکن برای مزید اطمینان می خواهم آن را به من بنمایی، آن وقت خدا این دستور را به او داده است: قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل علي كل جبل منهن جزء ثم ادعهن ياتينك سعياً: خدا گفت چهار پرنده را بگیر، بعد (گوشت) آنها را خرد کرده به هم بیامیز سپس بالای هر کوهی يك حصه آن را بگذار، آن وقت آنها را بخوان همگی به طرف

تو خواهند شناخت...^۱

همچنین در قرآن است که «وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ مَعَهُ وَالطَّيْرَ» یعنی ما کوهها را مسخر داود کردیم که با او مشغول تسبیح می شدند و پرندگان را نیز. «مادیون و ملاحده بر این قبیل آیات که با عقل و مشاهدات و تجربیات بشری سازگاری ندارد به سختی اعتراض می کنند درحالی که اشاعره می گویند جماد بودن منافی با تکلم و گویایی نیست، علاوه بر این مادیون نسبت به آن آیاتی که در وصف بهشت آمده و در آنها از نهرهای شهد و شیر و ماه طلعتانی از حوری و غلمان، و انواع میوه ها و کاخها سخن رفته، به دیده تردید و اعتراض می نگرند و می گویند در عالم آخرت که عالمی است سراپا قدس چگونه ممکن است این قبیل هوا و هوسهای کودکانه وجود داشته باشد. به نظر آنها شهادت دادن دست و پا، عبور از پل صراط، وزن کردن اعمال، مُخَلَّد بودن در دوزخ و نظایر اینها محال و مُعْتَمَع است مگر اینکه در مقام تفسیر و تعبیر آیات بر آییم، آن وقت این مسأله پیش می آید که در مورد کدامیک از آیات قرآن تأویل جایز است و کجا جایز نیست. چنانکه دیدیم مُجْتَمَع و مُشَبَّه اصرار داشتند که تأویل و تفسیر يك لفظ هم جایز نیست تا جایی که می گویند مراد از لفظ «دست» که برای خدا در قرآن آمده است همین دست است. از طرف دیگر نزد گروه باطنیه حتی يك لفظ هم خالی از تأویل نیست تا جایی که می گویند که مراد از روزه، نماز، حج، و زکوة همان معنای ظاهری نیست...^۲ و عبادت و وصول به حقیقت غیر از اینهاست.

امام احمد حنبل که از تأویل سخت گریزان است در مواردی ناگزیر به تأویل شده است از جمله می گوید که در احادیث آمده است که اعمال را در قیامت می کشند. اعمال که عَرَضَنَد و قابل کشیدن نیستند، پس باید همه را تأویل نمود. اشاعره می گویند کاغذ نامه اعمال کشیده می شود، معتزله بر آنند که مراد انکشاف حقیقت است. به این ترتیب هر دو فرقه مجبور به تأویل هستند.

به طور کلی مادیون و اهل استدلال می گویند: اگر وجود خرق عادت جایز باشد، از بدیهیات سلب اعتماد می شود، وقتی که از طریق خرق عادت ممکن شد که آدمی به صورت الاغ دربیاید آفتاب فرو رفته باز گردد، سنگریزه سخن گوید، مرده از قبر زنده شده بیرون آید زید، بگر شود دیگر نسبت به امور و اشیاء چه اعتیاری باقی می ماند؟ اموری که تعبیر به یقینات می شوند چگونه یقینی باقی خواهند ماند چه ممکن است آنها هم به

۱. همان کتاب، ص ۱۳۷.

۲. همان کتاب، ص ۱۲۸ به بعد.

وسيله خرق عادت از صورتی به صورت دیگر تبدیل یابند...»^۱
 «الیکندی در مورد آن دسته از قصص و داستانهای قرآن که با موازین عقلی و تجربی سازگاری ندارد چنین می نویسد: «فان ذکرتم قصة عاد و ثمود و الناقه و أصحاب الفیل و نظائر هذه القصص، قلنا لك هذه أخبار باردة و خرافات عجائز الی اللواطی کن یدرسنها لیلهن ونهارهن.»

ترجمه: پس اگر حکایت عاد و ثمود و ناقه و اصحاب فیل و امثال این حکایتها را ذکر کنی به تو می گویم که این اخبار، سست و خرافات پیرزنان قوم است که ایشان آنها را شب و روز به طریق افسانه می گفتند...»^۲

قصص قرآن - امام فخر رازی می نویسد: «قصه های زیادی از انبیای بنی اسرائیل و اتم سابقه در قرآن مجید اجمالاً مذکور است. راجع به این قصص هزاران روایت خلاف عقل در میان یهود مشهور بود، وقتی که یهودیان اسلام آوردند تمامی آنها را در تفسیر قصه های قرآن مجید داخل کردند... همچنین آماده گناه شدن حضرت یوسف، مسلط شدن شیطان بر حضرت ایوب و تمام مال و منال او را بر باد دادن... سه دفعه دروغ گفتن حضرت ابراهیم، رسیدن ذوالقرنین به جایی که در آنجا آفتاب غروب می کرد، تمایل حضرت داود به زن اوریا و غیره و غیره... تا زمان امام رازی، این قصه های دور از عقل بدینسان که گفتیم از مسلمات بشمار می آمد. امام فخر رازی در نهایت دلیری این قصه های بوج و بیهوده را انکار نمود و با دلایل قوی ثابت کرد که آنها سراسر تمثیل است...»^۳

نظریات دهریون ناصر خسرو می نویسد: دهریها استدلال می کنند که اگر خداوندگار، خالق عالم است، پس چرا پیش از خلق جهان، آن

را خلق نکرد. در زادالمسافرین در این باره چنین می خوانیم:

«اندر آنکه خدایتعالی مَرَّ این عالم را چرا پیش از آنکه آفرید، نیافرید، این سؤالی است که، دهریان آنگیخته اند مرآن را و خواهند که ازلیت عالم بدین سؤال درست کنند بر مردمانی که به حرکت عالم مقررند.» (زادالمسافرین، ص ۲۷۵)

ناصر خسرو نظریه دیگری از دهریون نقل می کند، که باز سیمای ماتریالیستی آنان را

۱. همان کتاب، ص ۱۵۲.

۲. تنبیح الاسلام، تألیف فاندر (محقق آلمانی)، ص ۲۲۰.

۳. تاریخ علم کلام، پیشین، ص ۶۱ به بعد.

نشان می‌دهد، و آن مسألهٔ فَنای روح با فَنای بدن است. در این باره ناصر خسرو می‌نویسد:
 گروهی گفتند که نفس مردم، پس از آنکه از جسد جدا شود ناچیز شود، همچون
 نفسهای نباتی و حیوانی و بی‌جسد او را وجودی نیست! (زادالمسافرین، ص ۳۱۷).
 ابوالعلائی مَقَرّی در رسالهٔ القُفران معنای زندیق و دهری را یکی شمرده چنین
 می‌نویسد: زندیقان کسانی هستند که دهری نامیده شوند و قابل به بیغمبری و کتاب
 آسمانی نمی‌باشند. (پرتو اسلام، ترجمهٔ خلیلی، ج ۱، ص ۳۰۳).

منبع دیگری که در آن از دهریه صحبت می‌شود ترجمهٔ فارسی کتاب پهلوی «شکند
 گمانی و بچار» است که در آن مابین دهری و زروانی علامت تساوی گذاشته است... این
 کتاب یکی از دهها کتاب و رسالات دین زرتشتی است که در دست ماست و تردیدی در
 آنه نیسم و ماتریالیسم دهریه و زروانیه باقی نمی‌گذارد. عبارت چنین است:

طایفهٔ موسوم به دهری که منکر وجود خدای تعالی هستند بر آنند که هیچ تکلیف
 دینی بر آنان وارد نیست و مُکَلَّف به عمل خیر نیستند - ما راجع به سخنان بی‌اساسی که
 می‌گویند نمونه‌ای می‌آوریم: می‌گویند این جهان و عوارض آن و ترکیب اجسام و ترتیب
 اعمال و تضاد اشیاء و اختلاط عناصر، همه و همه نتیجهٔ تحولات زمان نامتناهی است و
 مُدعیند که برای عمل نیک یاداش، و برای گناه مکافاتنی نیست. نه بهشتی است، و نه
 دوزخی و نه چیزی که آدمی را به عمل نیک یا کار زشت یکشانند. و نیز می‌گویند که جز
 مادیات چیزی در عالم نیست و روح وجود ندارد...^۱

نظریات خاورشناسان در استراسبورگ عده‌بی از خاورشناسان راجع به فلسفه و مذهب
 در اسلام مقالاتی نوشته‌اند از جمله پروفیسور گابریلی Gabrieli
 استاد دانشگاه روم در سال ۱۹۶۱ میلادی در مقالهٔ خود به عنوان «زندقه در قرن اول
 خلافت عباسی» با اشاره به مطالعات سودمند و ثمربخشی که در فاصلهٔ دو جنگ جهانی
 در زمینهٔ نزاع بین اسلام و مانویت به عمل آمده اظهار تأسف می‌کند، که رشتهٔ این
 تحقیقات با آغاز جنگ دوم، گسیخته گردید و پس از آن کار عالمانه و عمیقی درین باره
 انجام نشد.^۲

گابریلی می‌گوید عده‌ای از کسانی که ابن‌الدیم در فهرست خود به عنوان زندیق یاد
 کرده واقعاً زندیق نبودند و عده‌ای دیگر از زنداقهٔ واقعی، در فهرست وارد نشده‌اند. وضع

۱. مأخوذ از تاریخ ساسانیان، کریستن سن دانمارکی، ترجمهٔ رشید یاسمی، چاپ دوم، ص ۲۵۸.

زندقه در آن زمان نظیر اتهام کمونیستی در زمان ماست که نمی‌توان گفت همه متهمین به کمونیسم، واقعا کمونیست، هستند نه می‌شود ادعا کرد، که اصلاً و مطلقاً کمونیست وجود ندارد.

نخستین اتهامی که به عنوان زندقه به روایت الفهرست بسته شده درباره جعدین درهم است که در کوفه به امر خلیفه هشام و به دست خالد القسری کشته شد. عقاید جعد هم در چهارچوب اسلام است و چیزی از تنبوت در او نیست. حرکت زندقه در قرن اول خلافت عباسی با گرفت و با نفوذ خاندانهای ایرانی در دربار خلافت و ظهور افرادی مانند ابان اللاحقی و ابن المقفع رونق و رواجی یافت چنانکه زندق دلیل روشنفکری شمرده می‌شد، لیکن با قتل ابن مقفع و تعقیب زنداقه در دوران مهدی و رشید، دوره انحطاط زندقه آغاز شد و زندیقان در برابر فشار سیاسی و علمی مسلمانان تاب نیاوردند و کار به جایی رسید که در زمان نویسنده فهرست، از آنان در بغداد جز چند کس گمنام به جا نمانده بود. یکی از ملحدان آن دوران گوید: ایمان کورکوزانه بی‌معنی است. وی می‌گوید این «مدعیان، به دعوی اینکه پیغمبی خاص از سوی خدا دارند رشته تقلید به دست و پای بشر نهادند، لیکن سخافت دعوی آنان از اینجا پیداست که باهم به نزاع برخاسته و به مخالفت هم صف آراسته‌اند... به عقیده رازی اگر کتابی به عنوان حجت بتوان ارائه کرد از کتابهای علمی مانند مجسطی و کتب منطق و هندسه و طب خواهد بود. پایه فکر رازی بر علوم مثبت است که به نظر وی باید بر جهان حکومت کنند و علم مایه خوشبختی بشر تواند بود، و حال آنکه برخی از مذاهب جز کینه و اختلاف و خونریزی چیزی نیاورده‌اند. انبیای حقیقی، جز حکما و علمایی از قبیل بطلیمیوس و اقلیدس نیستند... این بود خلاصه عقاید انقلابی این مرد که در قرن دهم میلادی می‌زیسته و ظاهراً کتاب خود را در تعقیب مباحثه فلسفی که در دربار مرداوینج زیاری پیش آمده نوشته است. عجب است که این مرد چگونه به سلامت جسته و توانسته است آزاد بگوید و بنویسد و زندگی کند. تسامحی که در بعضی از جوامع اسلامی آن عصر بود، شکفت‌انگیز است.

با مرگ زکریای رازی حرکت الحاد به پایان می‌رسد، یعنی دوره رونق و کمال آن خاتمه می‌یابد، گرچه در زمانهای بعد هم کسانی را به نام ملحد و زندیق می‌گرفتند و مجازات می‌کردند لیکن آنان از ریفه اسلام بیرون نبودند و اساس اسلام را تخطئه نمی‌کردند و حال آنکه ابن المقفع و رازی و ابن راوندی با اصل اسلام می‌جنگیدند، اصالت فکر رازی در این است که وی نمی‌گوید که اسلام را رد کنیم و گردن به دین دیگری مانند مانویت بنهیم بلکه او با تنبوت نیز به شدت جنگیده است (مراجعه شود به فهرست کتاب

رازی در فهرست ابن‌الندیم).

برای کسانی چون ابن‌المقفع نیز مانویت به لحاظ جنبه‌های فلسفی آن جالب بود، و آنان به جنبه‌های اساطیری و خرافه آمیز آن توجهی نداشتند.

لوثی گارده نیز در مقاله خود به زمینه بحث گابریلی نزدیک شده و درباره زندگه می‌گوید، معلوم نیست مقصود از این کلمه صریحاً چیست، چه گاهی زیدیه‌ها که شیعی ملایمی بودند، حلاج را زندیق نامیده‌اند ولی از طرف دیگر تئوتی بر عقاید مزدایی و مانوی هم، به عنوان زندگه خوانده شده است.

گارده در بحث کوتاهی از ابویکر رازی می‌گوید: «به نظر می‌رسد بسیاری از کتابهای او به طور محرمانه در محافل شیعی و اسماعیلی و مخصوصاً نزد افراطیون قرمطی خوانده می‌شد، معلوم نیست که مبنای این فکر بر چیست و نویسنده از کجا معلوم داشته که کتابهای رازی در محافل قرمطیان مورد توجه و علاقه بوده است.

وظیفه دفاع از توحید اسلامی در برابر تئوتی را، فرقه معتزله بر عهده گرفت. بعدها، که حرکت الحاد در هم شکسته شد مردم و خلفا روی از معتزله برتافتند و به رقبای آنان «اشاعره» گرویدند. معتزله در عین حال که از اسلام در برابر خارجیان دفاع می‌کردند، ناگزیر بودند که از اصول مکتب خود نیز در برابر سایر مسلمانان دفاع کنند.

گرچه زندگه به معنی تئوتی، با سیاست شدیدی که مهدی خلیفه، در پیش گرفت تقریباً برافتاد. لیکن الحاد یعنی زندگه به معنی عام، هنوز برجا بود و معتزله در دو جبهه می‌جنگیدند - یکی از جنگهای سخت معتزله با ابن‌راوندی بود که وی تئوتی نبود لیکن ملحد بود. کتابی که ابن‌راوندی در زد اسلام نوشته، به دست ما نرسیده ولی قطعاتی از آن را در ضمن ردی که معتزله بر آن نوشته‌اند می‌توان یافت. وی نخست معتزلی بود، پس از چندی شیعی گشت و آنگاه به الحاد گرایید. فصولی از کتاب فضیحة الْمُعْتَزَلَة وی، در کتاب الانتصار خیاط نقل شده لیکن در این کتاب، هنوز جنگ، بین دو گروه از مسلمانان است. ابن‌راوندی شیعی و خیاط معتزلی و بنابراین هنوز اجماع اُمت و نصوص کتاب مورد استناد طرفین می‌باشد.

«بلی کراوس» مستخرجاتی از کتاب الزمرد ابن‌راوندی را در کتاب مجالس الداعی الموبد اسمعیلی پیدا کرد. ابن‌راوندی در این کتاب اساس نبوت را نخطنه کرد. و مبنای وی تفوق عقل بر وحی و خرده گیری بر کتب آسمانی و معجزات انبیاء و از جمله اعجاز قرآن است. ابوعلی جبائی پیشوای معتزلیان کتابی در رد «زمرد» نوشته که اکنون در دست نیست. فکر ابن‌راوندی در تفوق عقل بروحی نتیجه منطقی اصلی بود که معتزلیان

درباره عقل پیش کشیده بودند. یعنی آخر کار معتزله منطقیاً، به همان جایی کشید که ابن‌راوندی رفت. شاید الحاد ابن‌راوندی از ابو‌عیسی وراق متأثر شده بود که او نیز نخست به راه اعتزال رفت و سپس به تشیع گرایید و آنگاه ملحد گشت. تمایلات مانویّه نیز در افکار ابو‌عیسی هست و شاید بتوان او و ابن‌راوندی را با جریان مانویان مربوط دانست.

به هر حال معتزلیان از روی حُسن نیت و غیرت، کمر به دفاع اسلام بستند ولی یای خود را در جای خطرناکی نهادند که عاقبتش به الحاد می‌کشید و بالاخره اسلام آنگاه از خطر الحاد جست که اشاعره قوت یافتند و مکتب اعتزال را در بستند و جریان زندگه با تعصب دولت و کشتن ملحدین برافزاد.

قطعاتی از کتاب زندگه‌آمیز زکریای رازی جزو ردیّه یکی دیگر از دعاة اسمعیلی به نام الداعی ابوحاتم الرازی ضبط شده است. با ظهور زکریای «رازی» به اوج الحاد می‌رسیم کتاب رازی نقدالادیان یا مخاریق الانبیاء نام داشته که یکی از دانشمندان به نام «کراوس» قطعاتی از آن را که در کتاب اعلام النبوة ابوحاتم رازی نقل شده است جمع کرد و در ضمن رسائل فلسفیه زکریای رازی در قاهره به سال ۱۹۳۹ به چاپ رسانید. رازی در این کتاب نه فقط عقاید خاص خود را در مورد آفرینش و قدمای خفیه (خدا، نفس، ماده، زمان و مکان) بیان می‌کند، بلکه به کلی زیر نبوت می‌زند و دین را موهوم می‌خواند. به نظر رازی تنها عقل است که ارزش و اعتبار دارد...^۱ جالب توجه است که با تمام مبارزات ملحدین و محافل الحادی علیه دین مبین اسلام، پس از ۱۴ قرن، در سرزمین ایران حکومت جمهوری اسلامی با قدرت تمام برقرار شده است.

جدالهای فلسفی در دوره عباسیان کشمکش شدیدی میان کفر و ایمان و بین شك و یقین در جوامع اسلامی در گرفته بود. متدبیین و متشرعین گاه با تشکیل جلسات به بحث و گفتگو می‌پرداختند و سعی می‌کردند با حُجّت و برهان طرف را متقاعد کنند و چون غالباً از این راه به مقصود خود نمی‌رسیدند دست به شمشیر می‌بردند. زنداقه و مادیون غالباً با جوانان به بحث می‌پرداختند و تخم شك و تردید را در مزرع دل‌های آنها می‌کاشتند و گاه برای رسیدن به مقصود، خود از راه دین وارد می‌شدند و به نام تشیع و دلسوزی برای اسلام، مردم را با مسائل فلسفی، علمی و مادی آشنا می‌کردند و از این راه تیشه به ریشه اسلام عزیز می‌زدند.

۱. به نقل از مجله راهنای کتاب، خرداد ۴۱، ص ۳۱۱ به بعد.

درعین حال در دوره عباسیان اتهام زندیق و زندقه يك «خریه سیاسی» برای طرد مخالفین نیز بود. هر وقت خلفا و رجال سیاسی با کسی سر جنگ و دشمنی داشتند او را متهم به زندقه می کردند و با این سلاح یا او را می کشتند یا از میدان سیاست طرد می کردند.

چنانکه قبلاً گفتیم از دوره عباسیان، از برکت ترجمه و انتشار کتب فلسفی، بحث در پیرامون ماده و صورت و جزء لاینجزا و جوهر و عرض و دیگر آراء و عقاید افلاطون و ارسطو در گرفته بود، از طرف دیگر بسیاری از ایرانیان پس از نفوذ در دستگاه حکومت عباسی بر آن شدند بار دیگر آیین قدیم ایرانیان را زنده و احیا کنند، به همین نیت دین زرتشت و کیش مانی و مزدک را گاهی آشکار و زمانی پنهانی تبلیغ و منتشر می کردند. در دوره بنی امیه و در آغاز عهد عباسیان به کسی زندیق می گفتند که از باده گساری، هزل گوئی و ارتکاب فسق و فجور باکی نداشت ولی از دوره منصور خلیفه عباسی به بعد زندیق معنی و مفهوم دیگری پیدا کرد و خلفا بیرحمانه به تعقیب و آزار آنها پرداختند. طبری در حوادث سال ۱۶۷ می نویسد: که مهدی به تعقیب زندیقان پرداخت و تفتیش در کار آنها را به «کلواذی» واگذار کرد. مسعودی نیز می نویسد: که مهدی به قتل کفار و بدکیشان که رو به فزونی بودند همت گماشت زیرا در عهد او عقیده این جماعت آشکار شده بود و کتب مانی، ابن دیصان و مرقیون به توسط عبدالله بن مقفع و کسان دیگر که زبان فارسی و پهلوی را خوب می دانستند ترجمه و منتشر شده بود.

ابن ابی العوجا و حماد عجزز و یحیی بن زیاد و مطیع بن ایاس نیز چندین رساله نوشتند و کیش مانی را ناپید و مذهب دیصان و عقیده مرقیون را منتشر می کردند. بدین سبب عده زندیقها در آن عصر فزونی گرفت. مهدی نخستین کسی بود که به آشنایان علم کلام و آنان که می توانستند بحث و مجادله کنند امر داده بود که بر آنها رد بنویسند و عقاید آنها را با برهان رد کنند. بنابراین مهدی دو کار را انجام داده بود، یکی واداشتن اشخاص به تحقیق و تعقیب زندیقها، و دیگری ایجاد هیأتی برای رد و نقض برهان آنها. طبری می نویسد: هنگامی که يك شخص زندیق را نزد مهدی آوردند نخست وی را توبه داد، چون تن به توبه نداد امر داد گردش را بزنند و سپس به دارس آویختند.

طبری ضمن حوادث سال ۱۶۹ بار دیگر به سختگیری «هادی» اشاره می کند و می گوید او علی بن یقطین را برای این کشت که او هنگام حج که مردم را به حال «هزوله» دید چنین گفت: «من آنها را يك گله گاو می دانم که خرمن را می کوبند.» طبری از مبارزه رشید و مأمون و دیگران با زندقه نیز سخن می گوید: مأمون شنیده

بود که در بصره ده نفر به کیش مانی و به نور و ظلمت معتقدند، آنها را نزد خود فرا خواند و از یکایک آنها پرسید دین تو چیست؟ جواب دادند اسلام، صورت مانی را به آنها نشان داد، و وادارشان کرد که بر آن تف اندازند چون خودداری کردند آنها را کُشت. در زمان معتمد حادثه مهم دیگری رخ داد و آن محاکمه افشین، سپهسالار کل لشکرهای معتمد بود (رجوع شود به جلد سوم تاریخ اجتماعی ایران، چاپ اول، ص ۲۷۸ به بعد).

... بسیاری از شعرا و گویندگان هنگام هزل گویی و میگساری کارشان به کفر و انکار خالق می کشید، چنانکه ابونواس گفت: هنگامی که شاعر می خواست بوسه بر لب من دهد، چنین گفتم، من روز رستاخیز و حشر و از دحام را نمی شناسم... زندقه در نظر جاحظ و دیگر کسان، معنی دیگری داشته و آن عیارت از این است که انسان به هیچ کیش معتقد نباشد. عدم اعتقاد به تمام ادیان یا دهری بودن و کفر مطلق مرادف می باشد، ابوالعلا در رساله «الغفران» می گوید: «دهریان و کسانی که دهری نامیده می شدند قائل به پیغمبران و کتاب آسمانی نمی باشند.» جاحظ می گوید: «زندقه میان عیسویان شیوع یافته گمان می کنم مقصود او، عبارت از شیوع شك و تردید بوده و از این، مفهوم می شود که کلمه زندقه دارای يك معنی نبوده بلکه بر چهار معنی منطبق می شود: اول به کسانی که در مقام مزاح و هزل و باده گساری دین را به چیزی نمی گرفتند، دوم کسانی که باطناً معتقد به کیش مجوس و مانی بودند ولی ظاهراً دعوی مسلمانی می کردند مثل ابن مقفع و افشین؛ سوم کسانی که صمیمانه به کیش مجوس و مانی معتقد بودند و تظاهر به مسلمانی می کردند؛ چهارم کسانی که به هیچ دین و مذهبی اعتقاد نداشتند...»^۱

ابوالعلا مَعْرَى در «رسالة الغفران» ولید بن یزید خلیفه اموی، و دعبل شاعر و ابونواس و صالح بن عبدالقدوس و ابومسلم خراسانی مؤسس دولت عباسی و یابک و افشین و صلاح صوفی و گروهی دیگر را زندیق خوانده و درباره دعبل می گوید: «هیچ شکی ندارم که دعبل بن علی، بی دین بوده و تظاهر او به تشیع برای کسب ثروت بود...» به طور کلی تهمت زندیق بودن در آن دوره حد و اندازه نداشت. به نظر احمد امین، پژوهنده مصری، غیر از باده پرستان و هزل گویان و بی باکان، جماعتی هم به حکم وطن پرستی به سوی کفر و زندقه کشانده شدند، مانند ایرانیان که چون عظمت و استقلال خویش را با حمله اعراب از کف دادند با عرب و اسلام به جنگ برخاستند.

در مقابل ملحدین، جماعتی راه تقوا و پرهیزکاری پیش گرفتند مانند عبدالله مبارک، سفیان ثوری، داود طائی و فضیل بن عیاض و جز اینها، این جماعت در عین تقوا و ایمان از ارتباط و پیوستگی با هر امیر یا والی گریزان بودند و از قبول هر مقامی که عباسیان به آنها واگذار می‌کردند خودداری می‌کردند چنانکه سفیان ثوری با اینکه مردی فاضل و دانشمند بود، از طریق کسب و تجارت امرار معاش می‌نمود. چون عباسیان قضاء کوفه را به او سپردند از قبول این شغل امتناع ورزید، عباسیان او را متمرّد شمردند ثوری هم فرار را بر قرار ترجیح داد و بالاخره در سال ۱۶۲ هـ در حال گریز درگذشت...^۱

وصفی از يك زندیق: جاحظ خصوصیات فکری و عقیدتی زنادقه را چنین توصیف می‌کند: «کسی که از میان نویسندگان سربلند کرده و از سخن، عبارات شیرین را آموخته، از علم اندکی تلقی کرده و جگم بزرگمهر را روایت می‌کند، و وصایای اردشیر را حفظ دارد، و انشاء عبدالحمید را مطالعه می‌کند و ادب این مقفع را اخذ نموده و کتاب مزدک را معدن علم دانسته، و کلیله و دمنه را مایه فضل شناخته و گمان می‌کند، در سیاست فاروق اکبر شده... و آنگاه بر قرآن رد و انتقاد کرده و آن را متناقض و متباین می‌داند، سپس اخبار و احادیث را تکذیب می‌کند، راویان حدیث را طعن می‌کند، اگر شریح را ذکر کنند مذمت می‌کند، اگر حسن بصری را وصف نمایند، نکویش نمی‌شمرد، و اگر شعبی را نام بردند نادانش می‌داند، و مجلس خود را به ستایش اردشیر بایکان، و دادگری انوشیروان و جهاننداری ساسانیان، سرگرم می‌نماید، و اگر از جاسوس پرهیزد، و از مسلمین حذر کند، سخن از معقول می‌راند و از محکم قرآن گفتگو، و از منسوخ آن خودداری می‌نماید، و آنچه را به چشم دیده نشود، تا عقل آن را نمی‌پذیرد تکذیب می‌کند، و حاضر را به غایب ترجیح می‌دهد، و آنچه را در کتب وارد شده اگر مقرون به منطقی باشد قبول و الا رد می‌کند...»^۲

۱. نقل و تلخیص از کتاب پرتو اسلام، ج ۲، ترجمه ع. خلیلی، از ص ۱۸۵ تا ۲۰۹.

۲. پرتو اسلام، ج ۲، ص ۱۸۷.

سیر حکومت در جهان اسلامی

قبل از آنکه از توجه و عنایت بعضی از خلفای عباسی به مسائل فلسفی سخنی به میان آید، به طور اجمال به خصوصیات حکومت مذهبی در جهان اسلامی اشاره می‌کنیم:

دولتی که از اختلاط قدرتهای دینی و سیاسی بوجود آید حکومت مذهبی یا تئوکراسی^۱ حکومت دینی می‌نامند مانند حکومت امویان و عباسیان. پس از رحلت پیشوای اسلام، اکثر مسلمانان ابوبکر و عمر را جانشین پیامبر خدا یعنی «خلیفه رسول الله» می‌خواندند، ولی پس از خلفای راشدین با روی کار آمدن بنی امیه بار دیگر «زوش اکاسره» یعنی راه و رسم شهریاران مستبد ایران و بیزانس، در بین خلفا و وابستگان آنها طرفدارای پیدا کرد.

و.و. بارتولد، محقق و پژوهنده روسی، می‌نویسد: «معلوم نیست چه زمانی عنوان جانشینی پیامبر خدا (خلیفه رسول الله) جای خود را به پندار جانشین خدا در زمین (خلیفه الله فی الارض) داده است. ... تنها می‌توان گفت که لقب «خلیفه الله» در روزگار بنی امیه به کار رفته است، از «فَرَزْدَق»، شاعر روزگار بنی امیه، جامه و سرودی در دست است که در آن خلیفه سلیمان (از ۷۱۵ تا ۷۱۵) سلف خلیفه عمر دوم خلیفه الله نامیده شده است و داستانی هست درباره خلیفه هشام (از ۷۲۴ تا ۷۴۳ م) که چگونه یکی از چاپلوسان از او پرسیده بود: چه کسی را گرامی تر می‌داری، جانشینت (خلیفه‌ات) را یا پیامبر را؟ و هنگامی که خلیفه پاسخ داده بود که «جانشینم را» مرد چاپلوس (بی‌شرمانه) نتیجه گرفته بود که خلیفه نزد پروردگار از پیامبر بالاتر است... با اینحال خلفای اموی در مقام این نبودند که نام خلیفه را کنار نام خدا و پیامبر بگذارند و روی سکه‌های زر و

سیم تنها آیات و احادیث می‌نوشتند و بس، و این می‌رساند که فرمانروایان، هنوز بر آن نبودند که مفهوم «خلیفه‌الله» را از حوزهٔ چاپلوسی و خوشامدگویی درگاهشان به حوزهٔ شرع و حکومت، منتقل کنند و گسترش دهند. عباسیان در این باره با گستاخی بیشتری دست به کار شدند و در روزگار مأمون (از ۸۱۳ تا ۸۳۳) برای نخستین بار پس از تغییر پولی که در عهد عبدالملک رخ داد، فرمانروای دولت، خودش را در روی سکه‌ها «خلیفه‌الله» نامید.^۱ پس از سقوط بنی‌امیه به سال ۷۵۰ میلادی، وحدت جهان اسلامی تا حدی متزلزل گردید. «... در سدهٔ نهم میلادی پس از هارون الرشید (از ۷۸۶ تا ۸۰۹) حتی آن بخش از جهان اسلام نیز که خلفای عباسی را «امیرالمؤمنین» می‌دانستند دیگر دولتی یکپارچه نبود. در ولایتهای گوناگون، دودمانهای فرمانروایان موروثی پدید آمدند که فرمانروایی عالی‌امیرالمؤمنین را به ظاهر، گردن می‌نهادند... با آنکه امیران در ولایات فرمانروایی موروثی را به یکدیگر می‌دادند، باز هم نمایندگان امیرالمؤمنین، به شمار می‌آمدند.

طبق معمول، روزهای جمعه در مسجدها خطبه خوانده می‌شد
موقعیت سیاسی خلیفه و در ضمن، در این خطبه تنها نام خلیفه همچون مردی می‌آمد که
«امیرالمؤمنین»
مورد توجه پرورگار است... از نیمهٔ دوم سده نهم میلادی (قرن

سوم هجری) مقام خطیب رفته رفته از مقام «امیر» جدا گردید و برخی از فرمانروایان محلی حق خطبه و سکه را از آن خود کردند و نام خویش و پدرشان را در زیر نام خلیفه بر سکه‌ها نوشتند. احمد بن طولون سردودمان طولونیان، در سال ۷۸۹ میلادی در مصر و سوریه این گام را برداشت و نزدیک همان زمان، عمرو بن لیث صفاری... در بخش باختری سرزمین ایران (سیستان و خراسان) همین کار را کرد. پس از عمرو صفاری، سامانیان نیز از این سنت پیروی کردند و پس از نام خلیفه، نام فرمانروا و پدرش می‌آمده است.

سرانجام در سدهٔ نهم میلادی، از هم گسیختگی سیاسی در جهان اسلام نمودار شد. نمایندگان سه خاندان، یعنی عباسیان در بغداد، فاطمیان در مهدیه و سپس در قاهره و امویان در قُرطبه در یک زمان، خود را امیرالمؤمنین نامیدند... تجزیهٔ جهان اسلامی به چند دولت جدا، تأثیر چندانی در دید مسلمانان نداشت.

... رویدادهای سده یازدهم به حکومت دنیوی، چنان درخششی داد، که تا آن روزگار در جهان اسلام مانندش نبود. اکنون دیگر همپای خلیفه، همچون «امام» سلطان نیز بود. همه ولایتی که مردمش خلیفه عباسی را پیشوای روحانی خویش می دانستند گوش به فرمان سلطان بودند - در نتیجه لقب سلطان مقام و اهمیتی جز آن که بیشتر داشت پیدا کرد... و خویشان و دست نشاندهانش دارای لقب ایرانی شاه یا مَلِک بودند... سلاطین سلجوقی، خویش را شاهنشاه نیز می نامیدند. ... خلیفه الله، دیگر امامی بود محروم از حکومت دنیوی چه سلطان خود را ظل الله می شمرد...»^۱

«گاه خلفا از ضعف حکومت‌های محلی استفاده می کردند و حکومت دنیایی را نیز از راه جنگ به کف می آوردند. چنانکه در سال ۱۱۵۲ خلیفه «مکتفی» توانست سپاهیان ترک را از بغداد و اطراف آن بیرون براند»^۲

با اینحال سلاطین، از خلفا می خواستند که به حکومت معنوی قناعت ورزند و فقط در خطبه‌ها نام آنان برده شود. خلفا نیز سرسختانه مقاومت می کردند، سلاطین و پیروان آنها می گفتند: «اگر خلیفه امام است پس باید کار همیشگی او نیایش و نماز باشد... مداخله و دست داشتن خلیفه در کارهای گذرای فرمانروایی دنیوی بی معنی است و این کارها را باید به عهده سلطان بگذارند. پیکار در راه تحصیل قدرت در عهد سلجوقیان و خوارزمشاهیان همچنان ادامه یافت و سرانجام پس از حمله مغول دودمانی که دشمن خلیفه بود، یعنی خوارزمشاهیان، برای همیشه از میان رفت - چون اغلب سلاطین و خلفا، برگزیده مردم نبودند و در دوشیدن ملل و اخذ مالیاتهای گران و قتل و غارت مردم، همدستان بودند، افکار عمومی از هیچیک از این دو منبع قدرت حمایت نمی کرد. این اثیر حتی این مزیت را به خلیفه عباسی «ناصر» می بخشد که در روزگار او، جز خود خلیفه، کسی نبوده است که وی را دشنام ندهد.»^۳

در همین ایام، ناصر خلیفه طماع، قلم نسخ بر مالکیت خصوصی بر زمین کشید و آشکارا گفت همه زمینها از آن امیرالمؤمنین است. با این نوآوری و بدعت، فتودالها و دشمنان خلیفه، زبان به دشنام او گشودند. بیکارهای داخلی به خلیفه عباسی اجازه نمی داد که به اوضاع اسپانیا و مناطق شمالی آفریقا توجه کند. در سال ۱۱۷۱ میلادی، روزگار

۱. همان کتاب، ص ۲۴.

۲. همان کتاب، ص ۲۶.

۳. همان کتاب، ص ۲۸.

خلافت فاطمیان پایان یافت. سلطان صلاح‌الدین ایوبی، پس از به چنگ آوردن حکومت در مصر، خطبه به نام خلیفه عباسی خواند و غیر از مصر، ترابلس و سوریه و بین‌النهرین را نیز به حیطة قدرت خود افزود، و با اینکه برای خلیفه احترام فراوان قایل بود، خلیفه به پیروزیهای سیاسی و محبوبیت اجتماعی او در جهان اسلامی رشک می‌برد.

تغش افکار عمومی و علاقه قلبی مردم را نسبت به زمامداران آن عصر نشان می‌دهد: این مجبیر اسپانیایی که در سال ۱۱۸۳ میلادی به مکه رفته، داوری در خطبه‌ها ابتدا نام خلیفه عباسی و سپس امیر مکه و پس از او نام صلاح‌الدین و برادرش ایوب‌بکر آمده است. هنگامی که نام صلاح‌الدین را، که مورد محبت مردم بود، آوردند، همه مردم (که به یقین هنگام شنیدن دیگر نامها، خاموش بودند) یکدل و یکزبان فریاد برآوردند «آمین» و برای سلطان گرامی و محبوب خود دعا خواندند (ابن جبیر، ص ۹۶). سخنان ابن‌جبیر از این نظر قابل توجه است که او تبعه المخادیه بود و تنها آنان را امیر قانونی جهان اسلامی می‌دانست.

خلافت عباسی، چنانکه در جلد دوم تاریخ اجتماعی ایران به تفصیل گفتیم، در روزگار مستعصم به دست مغولان از پای درآمد و آخرین خلیفه فاسد، کیوترباز و عیاش عباسی به اشاره خواجه نصیرالدین طوسی به دست هلاکو، زجرکش شد. جالب توجه است که در روز «نخستین جمعه»، پس از تسخیر بغداد به دست هلاکوخان مغول، و قتل خلیفه مسلمین، خطیب به جای خطبه که در بغداد به نام خلیفه خوانده می‌شد چنین گفت: «سپاس خدای را که به یاری «مرگ» به زندگی و هستی مردمانی بزرگ پایان داد و مردم این شهر را به هلاکت محکوم کرد. ... پروردگارا به ما، در تیره‌روزی، که همانند آن را اسلام و اسلامیان ندیده‌اند یاری رسان، ما از آن خداییم و به سوی او باز می‌گردیم (انا لله و انا الیه راجعون).^۱

خلفای عباسی در دوران قدرت، خود را جانشین خدا، در روی زمین یا خلیفه الله فی الارض می‌شمردند ولی خلفای مصر و اسپانیا از چنین قدرت و نفوذی برخوردار نبودند.

پس از برجیده شدن بساط خلفای عباسی، سلاطین شمال هند به خودشان لقب «امام» و خلیفه دادند، در آغاز سده چهاردهم میلادی بود که سلطان هند خودش را «امام الاعظم خلیفه الله فی العالمین» و پایتخت خود، دهلی را دارالخلافه نامید - پس از مرگ

ابوسعید و آغاز جنگهای خانگی فرمانروای هند برای تحکیم موقعیت سیاسی خود، تسلیم جاه‌طلبی سلطان مصر شد و این اصل را پذیرفت که «هیچ شهریار یا فرمانروایی تا زمانی که مورد تأیید خلیفه نباشد نمی‌تواند شهریار، یا فرمانروایی قانونی باشد. به این ترتیب خلیفه مصر در هندوستان به موقعیت ممتازی رسید ولی این افتخار صوری و بی‌معز بود و هر کس قدرت و نیروی نظامی بیشتری داشت با استناد به آیه ۲۵ سوره سوم قرآن: *قُلْ اَللّٰهُمَّ مٰلِکُ الْمَلِکِ، تُؤْتِی الْمَلِکَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِکَ مِمَّن تَشَاءُ* - می‌توانست اصل «زور و قدرت» را به کرسی بنشاند و بگوید مالک حقیقی این جهان خداست. به هر کس بخواهد ارزانی می‌دارد و از هر کس بخواهد می‌گیرد.

علاوه بر این، زورمندان از سوره ۲۸ آیه ۲۵ به نفع خود بهره‌برداری می‌کردند و می‌گفتند مگر خدا به داود پیغمبر نگفت: «یا داود اِنَّا جَعَلْنَاکَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُم بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» یعنی: ای داود ما تو را جانشین خود در زمین نکردیم، میان مردم به درستی داوری نما.

همچنین شهریاران توسعه‌طلب و خودکامه برای آنکه بتوانند رقبای خود را از پای در آورند به سوره ۲۱ آیه ۲۲ استناد می‌جستند و می‌گفتند: *لَوْ کَانَ فِیْهَا اِلٰهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا* یعنی اگر در آسمان و زمین خدایانی جز «الله» می‌بودند نظم جهانی به هم می‌خورد. حتی تیمور خون‌آشام «نه تنها خودش را وارث حقوق دولتی خانهای مغول می‌شمرد، بلکه کيفر دهندهٔ تبهکاران علیه دین و «زنده‌کنندهٔ حق» در سرزمینهای که تسخیر کرده بود می‌نامید.»^۱

توجه بعضی از خلفا و زمامداران حکومت عباسی به علم و فرهنگ و زمانه‌های زشت این خلیفه، قتل ابومسلم خراسانی سردار شجاع، و عبداللّه بن المقفع متفکر و نویسندهٔ بلیغ ایرانی است که کتاب کلیله و دمنه و خداینامه را از بهلولی به عربی ترجمه کرد و بهترین نمونهٔ نثر فصیح و سلیس عربی را به یادگار گذاشت، و از کارهای مثبت و برتر منصور این است که دانشمندان را وادار کرد که کتب علمی، فلسفی و مذهبی دیگر ملل را به عربی ترجمه کنند و این اقدام به بیداری مردم کمک فراوان کرد، و باب بحث و جدل و تفکر و تعقل و چون و چرا را در جهان اسلامی گشود.

بعد از منصور، خلافت دهساله مهدی نیز از برکت حمایت خاندان خاندان برمکی برمکی از دانشمندان، به رشد علوم و افکار کمک کرد.

غیر از مهدی خلیفه، یحیی بن خالد برمکی وزیر اعظم آن دوران، سخت به مباحثات کلامی دلبستگی داشت. در مجالسی که به تشویق و تأیید او تشکیل می شد به گفته مسعودی علمای هر مذهب و ملت گرد می آمدند، ریاست و رهبری این جلسات با هشام بن الحکم دانشمند معروف بود. در این مجالس از هر دری سخن می رفته است. به گفته مسعودی سیزده تن از علمای مشهور کلام از جمله علی بن هیثم، ابومالک، حضرمی، ابوالهذیل و نظام در این گفتگوها شرکت می جستند. موضوعاتی که در پیرامون آن بحث و گفتگو می شده است عبارت بود از کون و ظهور، قدم و حدوث عالم، اثبات و نفی، حرکت و سکون، وجود و عدم، اجسام و اغراض، کم و کیف، و نظایر اینها.

بعد از خلافت مهدی، هادی فرزندش مدت یکسال و سه ماه حکمرانی کرد و پس از او هارون الرشید که مردی فاسد و مرتجع بود به خلافت نشست. در دوران او، علم کلام پیشرفتی نکرد، چه او با منطق و استدلال رابطه خوبی نداشت، معذک وقتنی که مهاراجه سید، نامه ای به هارون نوشت و آشکارا گفت که مسلمانان، مذهب خود را با شمشیر و سرنیزه انتشار داده اند، اگر اسلام را با دلایل و براهین علمی و عقلی می شود ثابت نمود، عالمی را بفرستید با من گفتگو کند. هرگاه او توانست مرا قانع کند به اسلام گردن خواهم نهاد. هارون فقیهی را به آن دیار فرستاد، یکی از درباریان مهاراجه، برای مناظره حاضر شد و از فقیه پرسید که خدای شما قادر است یا نه، فقیه گفت آری، آنگاه گفت آیا نظیر و همانند خود را می تواند خلق کند یا نمیتواند، اگر نمیتواند پس قدرت او عام نخواهد بود. فقیه بیچاره درماند و گفت اینگونه مباحث مربوط به علم کلام است و ما آن را بد می دانیم. زاجه موصوف به هارون نوشت، آنچه من به شما نوشتم مبتنی بر حدس و گمان بود ولی حالا مشهود و عیان گردید، خلیفه حکم به احضار مُتکلمین داد. علمای کلام در دربار جمع شدند مسأله مزبور از نو مطرح گردید. جوان نوآموزی در پاسخ گفت اینگونه سنوآلها نظیر این است که یکی بگوید خدا قادر بر این هست که خود را جاهل یا عاجز سازد؟ خدا چیزی را می تواند بوجود بیاورد که ممکن و حادث باشد و آلا بر چیزی که مُشْتَبِع و محال است، اصلاً قدرت، تعلق نمی گیرد.

هارون دستور داد همان جوان برای مناظره به هند فرستاده شود. درباریان گفتند ممکن است مباحث دشوارتری مطرح شود که آن جوان نتواند از عهده برآید سرانجام معمر بن عباد یکی از متکلمین مشهور برای این مأموریت برگزیده شد.

مسعودی در مروج الذهب می نویسد: «در ایام هارون الرشید طبیعی در بغداد بود که عامه به فضایل او تبرک می جستند. وی دهری بود و چنین وامی نمود که از اهل سنت و جماعت است و اهل بدعت را لعن می کرد و به عنوان سنی معروف بود. عامه مطیع او بودند. هر روز گروهی از مردم شیشه های پیشاب را پیش می آوردند وقتی همه فراهم می شدند به پای می ایستاد و به آنها می گفت: ای گروه مسلمانان شما که می گوئید ضرر و نفعی جز به وسیله خدا نیست برای چه مضرات و منافع خویش را از من می خواهید؟ به خدای خود پناه ببرید و به خالق خویش توکل کنید تا رفتار شما نیز مثل گفتارتان باشد و مردم به همدیگر می گفتند به خدا راست می گوید...» «چه بسا بیمارانی که معالجه نکردند تا بمردند. بعضی دیگر صبر می کردند تا خلوت شود و پیشاب را بدو نشان می دادند و دوا برای آنها تعیین می کرد و می گفت «ایمان تو سُست است و گرنه به خدا توکل می کردی تا همانطور که ترا بیمار کرده شفایت دهد» و با گفتار محیلاته خود مردم بسیار را می کشت چه آنها را از معالجه بیماری خود باز می داشت...»^۱ به این ترتیب این پزشکی مادی، به گفته مسعودی در حدود هزار سال پیش بذر شک و تردید و تخم تفکر علمی را در مزرع دلها می کاشت و سعی می کرد مردم را با حقایق علمی آشنا کند.

مباحثات فلسفی با اینکه هارون الرشید به مباحث فلسفی چندان علاقه نداشت در دوران او اذهان و افکار خواص برای قبول علوم و افکار جدید بیش از پیش آماده گردید و در محضر خلیفه گاه بحثهای فلسفی و علمی مطرح می گردید. جالب توجه است که هارون در جریان جنگهای خود با رومیان به جای آنکه مانند عمر (خلیفه ثانی) کتب و آثار علمی را طعمه آتش کند، به حمل و ترجمه آنها به زبان عربی فرمان داد. البته نفوذ برامکه و ایرانیان در دستگاه حکومتی، خواه و ناخواه خلیفه مرتجع و عیاش عباسی را به سوی جریانات فکری جدید می کشانید. ظاهراً در همین دوره هندسه اقلیدسی و المجهسطی بظلمیوس به زبان عربی ترجمه شده است.

بعد از مأمون، معتصم به زمامداری رسید ولی او عامی محض بود و به امور عقلی عنایتی نداشت ولی سرش الوائق بالله سخت به امور و مسائل علمی و فلسفی علاقمند بود. به قول مسعودی او می کوشید از معلومات حکما و طبای قدیم و جدید اطلاعاتی کسب کند، در مجلس او، از انواع و اقسام علوم طبیعی و الهی بحث و گفتگو شده است. وائو به مناظرات متکلمین و فقها علاقه ای فراوان داشت.

مسهودی در مروج الذهب می نویسد: «وائق بحث و نظر را دوست
 روش و اتق می داشت و تقلید را نمی پسندید و مایل بود از علوم و عقاید
 فیلسوفان متقدم و متأخر و هم اهل شریعت مطلع شود. یک روز جمعی از فیلسوفان و
 طبیبان به حضور وی رفته بودند و درباره اقسام علومشان از طبیعیات و دنباله آن که الهیات
 است سخن رفت و وائق به آنها گفت می خواهم چگونگی علم طب و اصول آن را بدانم که
 مأخذ آن مشاهده است یا قیاس و سنت یا مقدمات عقل یا آن را به سماع توان یافت...
 این بهختیشوع و ابن ماسویه جزو حاضران مجلس بودند... یکی گفت: مأخذ علم طب
 «تجربه» است و در تعریف طب گفته اند علمی است که از تکرار مشاهده در احوال
 مختلف بیماران حاصل آید... طبیب برای علاج بیمار باید در طبیعت بیمارها و تنها و
 غذاها و عادتها و علل دیگر بنگرد تا به کمک آن استدلال تواند کرد... گویند وائق در
 همین مجلس و مجالس دیگر سوالات بسیار کرد که «خنین» بدان جواب داد و همه را در
 کتابی به نام المسائل الطبیعیة فراهم آورد... مسهودی گوید: «وائق در میاحنه ها که در
 مجلس او مابین فقیهان و متکلمان در اقسام علوم عقلی و نقلی و در همه فروع و اصول
 انجام می شد اخبار نیکو دارد...»^۱

حمایت رجال ایرانی
 از علما و دانشمندان
 غیر از خلفای عباسی عده ای از رجال این دوره که اکثر آنها ایرانی
 بودند، در راه حمایت علم و ترجمه و نشر کتب، بذل مساعی و
 صرف مال کردند که از آن جمله یحیی بن خالد برمکی وزیر
 هارون الرشید و پسرانش فضل و جعفر و برادر یحیی، محمد بن خالد، در تشویق اهل
 علم و ادب شهرت فراوان دارند، چنانکه آل بهختیشوع، مخصوصاً جبرئیل بن بهختیشوع،
 آن همه مال و نعمت را از برکت وجود این خاندان کسب کردند...
 برامکه خود جزو متفکرین و صاحب نظران عصر بودند و غالباً در محافل که برای
 مباحثات فلسفی تشکیل می شد، شرکت و اظهار نظر می کردند و به همین مناسبت آنها را
 نیز مخالفان، «زندیق» می خواندند.

بیت الحکمه
 از دوره هارون الرشید کتب و منابع علمی و فلسفی در خزانه
 خاصی که بیت الحکمه نام داشت گردآوری می شد. عده ای از
 ارباب علم، نظیر ابوسهل فضل بن نوبخت در آن مؤسسه علمی مشغول کار بودند - کار

بیت‌الحکمه و سازمان آن در عهد مأمون بالا گرفت و حکم دانشگاه، و دارالعلمی را پیدا کرد که عده‌ای از دانشمندان در آن به ترجمه و تألیف کتب اشتغال داشتند و عده‌ای کتابدار و ضحاف در آن کار می‌کردند.

بنابر برخی اقوال، این سازمان فرهنگی تا حمله مغول در بغداد وجود داشته و مورد استفاده دانش‌پژوهان بوده است.

افراد برجسته‌ای که به کار ترجمه کتب علمی از منابع خارجی اشتغال داشتند از چهل تن تجاوز می‌کرد که اهم آنها خاندان ماسرجیس، خاندان بختیشوع، ابن‌المقفع، خاندان نویخت، ابوزکریا، یوحنا بن ماسویه، ابن‌البطریق و خاندان جلیل و حنین را می‌توان نام برد.

ترجمه کتب در آغاز امر منحصر به کتب طب و نجوم بود و اندکی
نقش معتزله
بعد خصوصاً بر اثر نفوذ معتزله و حاجت این فرقه در مقالات
خود به اثبات و استدلال، توجه به فلسفه و نقل کتب منطقی و فلسفه آغاز شد و با سرعتی
عجیب از اواسط قرن دوم تا اواخر قرن چهارم، بسیاری از کتب طب و تشریح و
داروشناسی و فلسفه و نجوم و طبیعیات و کیمیا و ریاضیات و فلاحات و نظایر آنها،
مستقیماً به عربی یا نخست به شریانی و سپس به عربی ترجمه شد - تقدم در ترجمه همه
این کتب با دو قوم ایرانی و شریانی است... احترام به عقاید و ادیان متنوعه (که در عصر
اول عباسی رعایت می‌شد) باعث شد که گروه بزرگی از دانشمندان و مترجمان ایرانی و
شریانی به دربار خلفای عباسی روی آورند و به کار ترجمه و تدوین کتب پردازند...^۱

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که فرقه معتزله که بیشتر عقاید آنها، رنگ فلسفی
داشت، انسان را فاعل مختار می‌دانستند، یعنی اقوال و افعال انسان را فقط مولود اراده خدا
نمی‌دانستند و عقیده داشتند که هر کس مسئول اعمال و خالق کارهای خویش است. علاوه
بر این معتزله قرآن را حادث می‌دانستند و با کسانی که به قدم و دیرنگی قرآن ایمان
داشتند مخالفت و مبارزه می‌کردند. جمعی از معتزله عقل را بیسوا و رهنمون خود
می‌دانستند تا جایی که حکم عقل را بر نصوص کتب آسمانی ترجیح می‌دادند و در مقام
سنجش ادیان و مذاهب مختلف با آراء فلاسفه قدیم برآمدند و سرانجام به مذهبی عقلی،
غاری از خرافات گرویدند.

در نتیجه ابراز این عقاید عده‌ای معتزله را متهم کردند که به قرآن ارزش و احترام

۱ نقل و تلخیص از کتاب تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تألیف دکتر صفاء، از ص ۲۵ به بعد.

شایان نمی‌گذارند و هرگاه مندرجات آن را با مقاصد خود یا با مبانی علمی و عقلی سازگار نبینند، آیات را طوری تأویل و تفسیر می‌کنند که منظور آنها را تأمین کند.

در فاصله بین خلافت مأمون و متوکل، یعنی از ۱۹۸ تا ۲۳۲ هجری قمری جمعیت معتزله به اوج قدرت رسید. پیروان این مکتب با گذشت زمان به فزونی چندی تقسیم شدند، غیر از معتزله سایر فرق اسلامی نیز به تبعیت از ایشان به تدوین کتب و رسالات پرداختند. به قول عباس اقبال آشتیانی غالباً غرض از پرداختن اینگونه کتب و آراء، بر کرسی نشانیدن حرف «حق» فرقه خود، که فقط همان را فرقه ناجیه می‌دانستند بود... غالباً نگارندگان کتب، بر مخالفین خود طعنه‌ها زده و اقسام تهمت‌ها بر ایشان بسته‌اند و این حال کمتر از همه در کتب معتزله که بیشتر اهل استدلال عقلی بوده‌اند دیده می‌شود، درحالی که اهل سنت و متکلمین ظاهری و متأخرین اشاعره و امامیه در این راه با قدم تعصب پیش رفته‌اند...^۱

از آنچه گذشت نباید چنین انگاشت که در عصر مأمون و سایر خلفای آزاداندیش عباسی، آزادی عقاید به معنی واقعی کلمه وجود داشت، همانطور که احمد امین در برنو اسلام متذکر شده است «مأمون که بیشتر از خلفای دیگر رعایت آزادی فکر و عقیده را می‌کرد... خود، مردم را به عقیده «خلق قرآن» محکوم و مجبور می‌کرد... و بعضی را مُعذَّب داشت و کشت... این فکر و عقیده از این حیث شگفت‌آور است که از مانند مأمون، خلیفه دانشمندی بروز کرده است.

سیاست معتزله
فرقه معتزله، که سیاست و سلطنت در دست آنها بود، دشمنان خود را سخت معذَّب می‌داشتند... و آزادی فکر و عقیده، تا حدی ارتباط با روش خلفا و وضع اخلاقی آنها داشت، مثلاً منصور از حیث سیاست تندخو و زودرنج بود، ولی نسبت به علم و علما سعه صدر و صبر داشت. به فرقه معتزله و تعالیم آنها مهربان بود، مهدی نسبت به زندقه و کفر حساس و خُرده‌گیر بود... زیرا چنین تصور می‌کرد که عقیده زندیقان، اعم از مرام مزدک و طریقه مانی برای دولت او خطرناک است... هارون الرشید در نشر علوم و ادب و تشویق و تأیید دانشمندان کوشا بود ولی نسبت به معتزله بدبین بود. مأمون بر پدرش برتری داشت. او دارای عقل و فضل و ادب و تفکر

فلسفی و ذوق بود علاوه بر اینها در بحث و مناظره و جدل و گوش دادن، به حرف مخالف و استماع دلیل خصم نهایت تحقیر را داشت» سپس احمد امین می‌گوید: «با تمام اوضاع آزادی‌گش آن زمان... باید اعتراف کرد که بهترین عصر ترقی اسلامی بود، خصوصاً از حیث آزادی فکر و عقیده دوران خلافت مأمون کم نظیر بود.»

روش متوکل چون خلافت به متوکل رسید، فرقه معتزله را طرد کرد و قدرت و نفوذ آنها را به باد داد... عقیده اهل سنت را با نهایت اقتدار به کار برد، او نه تنها معتزلیان... بلکه یهود و نصاری را هم به آنها ملحق کرد و مقامات را از آنها گرفت... اهل علم کلام که فرقه معتزله در رأس آنها بودند و فلاسفه که نسطوریان در مقدمه آنها قرار داشتند، با فشار و آزار متوکل، از بین رفتند و اهل حدیث رشد یافتند... بالجمله خلافت متوکل به آزادی عقیده و فکر خاتمه داد و زمان بحث و توسعه علم و حریت فکر به پایان رسید و عصر جمود و تقلید و تعبد جای آن را گرفت و فقها و محدثین و محافظه کاران در رأس کارها قرار گرفتند...^۱

علامه شبلی نعمانی پاکستانی برای نشان دادن حدود آزادی فکر، قبل از حمله ارتجاعی متوکل، می‌نویسد که «در قرن سوم، شخصی دانشمند معروف به ابن‌الراوندی (متوفی به سال ۳۴۵ هـ) که به گفته ابن‌خلکان ۱۱۴ تألیف داشته... معلوم نیست به چه علت مُلحد شده و در مخالفت با اسلام کتب زیاد نوشته است. وی در یکی از کتابهای خود موسوم به «کتاب التاج» تمام مؤرخین را رد کرده و نیز کتابی در رد قرآن نوشته است که نام آن «فرید» است، او به تمام انبیاء اعتراضی نموده است، در تفسیر کبیر فخر رازی بعضی از آن اعتراضات نقل شده است، اما با تمام اینکارها نه او را کشتند و نه کیفر دادند...»^۲

البته این آزادیها و بیان ابن‌قبیل عقاید از طرف فرقه معتزله و دیگر آزاداندیشان، نمایندۀ رشد افکار عمومی و محصول حمایت جامعه اسلامی از آزادی و حریت نبود. بلکه به اخلاق و روش و سیاست کلی خلفا، وزرا و حکمرانان وقت بستگی داشت. چنانکه از دوره متوکل به بعد با روی کار آمدن اشاعره بنیان آزادی فکری فرو ریخت و مردم و جامعه مسلمین که متأسفانه رشد فکری و اجتماعی کافی نداشتند و متحد و متشکل نبودند در راه حفظ آن اصول مبارزه و تلاشی نکردند و بار دیگر جمود و

۱. تلخیص از برتواسلام، تألیف احمد امین، ترجمه آقای خلیلی.

۲. تاریخ علم کلام، ص ۹۶.

کوتاه بینی در معتقدات مذهبی راه یافت تا جایی که دانشمندانی چون غزالی، آمدی، فخر رازی، ابن رشد و شهرستانی که غالباً به اقتضای شرایط محیط، معتقدات باطنی خود را در برده و چندپهلوی بیان کرده بودند از حمله و اعتراض اشاعره و فقهای قسری درامان نماندند.

امام غزالی که مردی محافظه کار بود به گفته علامه شبلی پاکستانی هزاران حرف در دل نهفته داشت و یکی را هم نمی توانست به زبان بیاورد. وی در جواهرالقرآن می نویسد، «من در بعضی از کتابها، عقاید شخصی یا حقایقی را ظاهر ساختم و بعد قسم می دهم که نگذارند این کتاب را غیر از خواص و کسانی که «آهلمند» شخص دیگری بخواند.» سپس شبلی می نویسد: «معتزله مطلب خود را صاف و صریح و بی پرده بیان کرده اند زیرا، آنها با خواص مربوط بودند و با عامه مردم کاری نداشتند با این حال امروز يك کتاب هم از آنها باقی نمانده است و اگر در بعضی منابع اقوال و احوال آنها ذکر نشده بود حتی برای ما مشکل بود بدانیم که آنها در دنیا وجود داشته اند یا خیر.»

متوکل که به جنگ معتزله و متفکرین و فلاسفه برخاسته بود و از دین اسلام حمایت می کرد، یکی از فاسدترین خلفای عباسی است. به قول فروزانفر، استاد فقید دانشگاه: «متشرع بودن متوکل از آن مسائلی است که هیچ مُصَنِّفِ مُطَّلِعِ آن را تصدیق نمی کند. فسق و فساد، باده گساری و زن بارگی کجا، و متشرع بودن کجا؟ این خلیفه بدگوهر نسبت به علی (ع) و آل او نفرت و کینه ای خاص در دل داشت...»^۱

به این ترتیب از قرن چهارم به بعد، اندک اندک بازار علم کلام و ظهور ابن حزم منطقی رو به کساد و افول نهاد، تنها ستاره درخشانی که در این دوره خودنمایی کرده ابن حزم است که در سال ۳۸۴ هجری در قرطبه به دنیا آمد و پس از فراگرفتن علوم مقدماتی به منطق و کلام روی آورد. تا عهد وی فقها و محدثین از علم کلام به کلی دور بودند، ولی ابن حزم دانشمند نامدار اسپانیا به این وضع پایان داد و حدیث و کلام را به هم آمیخت و کتابهای زیادی به رشته تحریر درآورد.

وی در کتاب «ایصال» تمام مسائل فقهی را به تفصیل مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد و پس از ذکر آراء و نظریات صحابه، تابعین، مجتهدین و ائمه حدیث، خود در

هر مورد اظهار نظر می نماید، وی علی رغم میل جمهور فقها و محدثین، به خواندن منطق و فلسفه همت گماشت و در زمینه منطق و کلام، کتابها نوشت. چون ابن حزم از کسی تقلید نمی کرد، و بر ائمه و مجتهدین، با کمال آزادی نکته چینی و انتقاد می نمود فقها با او دشمن شدند، مردم را از ملاقات و گفتگو با ابن حزم بازداشتند و به این هم اکتفا نکرده تبعیدش کردند، بالاخره این مرد حکیم و دانشمند در سال ۴۵۶ هجری در حال آوارگی در صحرای لیل به چشم از جهان فرو بست. با مرگ ابن حزم چراغ علم و حکمت در اسپانیا تا ظهور ابن رشد همچنان خاموش ماند.

موقعیت سیاسی و مذهبی خلفا
 «در حوزه قدرت خلفای عباسی نیز، مادام خلفای دانش دوستی چون مأمون و واثق زمامدار بودند کلاهی علم و عقل خریدار داشت چه خلفا در آن دوره «امام» و خطیب نیز بودند یعنی خود

امام جماعت بودند و برای مردم نماز می گزاردند و در مجالس و منابر چون خطیبی سخن می گفتند و در مسائل فقهی اجتهاد و اظهار نظر می نمودند، در نتیجه محدثین بی مایه و مغرض و علمای قشری یارای مخالفت با آنها را نداشتند ولی از قرن چهارم به بعد قدرت خلفا نقصان گرفت و زمام کارها به دست ترک و دیلم افتاد و ترکان چنانکه می دانیم اهل شمشیر بودند و با علم و دانش آنسی نداشتند، در نتیجه حکومت مذهبی به دست فقها افتاد، و بعضی از افراد این گروه چنانکه استاد و مدارک تاریخی گواهی می دهد با رشد علوم و افکار و بیداری اذهان و روشن شدن افکار عمومی سخت مخالف بودند، در نتیجه این احوال، علوم عقلی بخصوص منطق، فلسفه و علم کلام از این دوره به بعد رو به ضعف و فراموشی رفت...»^۱

متکلمین بزرگ معتزلی

عصر مأمون
 عهد مأمون، دوران شکفتگی بحثهای فلسفی و کلامی است، مسعودی از قول وقایع نگار دریاری، علاقه و دلبستگی مأمون را

به مسائل فلسفی و کلامی چنین توصیف می کند:

«مأمون مصاحبت متکلمین را اختیار می نمود، و اکثر اوقات با ارباب مناظره و جدل مثل ابوالهذیل و ابی اسحق و ابراهیم بن سباز النظام و غیره گفتگو می کرد و در میان آنها بعضی با مأمون هم عقیده و بعضی مخالف بودند. مأمون فقها و ادبا را داخل دربار نمود از بلاد دور دست، آنها را دعوت کرد، و حقوق زیاد برای آنها مقرر کرده بود این روش سبب گردید که مردم به طرف مباحثه و مناظره روی آورند، تعلیم و تعلم علوم و فنون وسعت و بسط یافت و هر فرقه ای در تأیید مذهب خویش کتابهایی نوشت.»

به گفته مسعودی روزهای سه شنبه علما و دانشمندان هر فرقه در درگاه خلافت گرد می آمدند در اتاقی آراسته و زیبا از آنها پذیرایی می شد، پس از صرف غذا، به دارالمناظره می رفتند، مأمون با خوشرویی آنان را می پذیرفت. در این محفل، از آقا و نوکری و تقیبات ظاهری اثری نبود. حضار در نهایت آزادی از هر دری سخن می گفتند و هنگام غروب، مجلس ختم می شد.

چنانکه گفتیم مأمون می خواست نشان دهد که تنها عامل اشاعه اسلام شمشیر نبود بلکه مسلمانان نیز اهل بحث و استدلال هستند، به همین مناسبت گاه از نمایندگان و پیشوایان مذاهب گوناگون برای بحث و مناظره دعوت می کرد از جمله یک بار پیشوای مجوسان یزدان بخت را از «مزو» فرا خواند و از طرف مسلمانان ابوالهذیل را برگزید که با او به بحث و گفتگو پردازد در این مناظره یزدان بخت مُجاب گردید، و مأمون با حرارت و علاقه از او خواست که اسلام آورد ولی وی زیرکانه گفت: «شما کسی را به زور مسلمان نمی کنید و من نمی خواهم مسلمان شوم، مأمون گفت آری این صحیح است...»^۱ رونق و شکفتگی اندیشه های فلسفی در عهد مأمون و چند تن از خلفای عباسی چنانکه گفتیم، محصول پیشرفت تعلیم و تربیت عمومی و تکامل و رشد جامعه، و بلوغ افکار عمومی نبود بلکه در نتیجه حمایت خلفا و امنیت و آرامشی نسبی، اقلیتی روشن ضمیر به بحثهای علمی و فلسفی مشغول بودند. ویل دورانت می نویسد: «در هر عصر، و در میان هر ملتی، تمدن، محصول کوشش و امتیاز و مسئولیت یک اقلیت است، موزخی که با نفوذ شدید عقاید سخیف آشناست انتظار ندارد که کشورهای کامل، از مردان ناقص بوجود آیند و نیز بر این امر واقف است که فقط عده کمی از افراد هر نسل ممکن است چنان از قید رنجهای اقتصادی آزاد باشند که بتوانند با قدرت و فراغ خاطر به جای پیروی از افکار گذشتگان یا

قاطبه مردم زمان خویش، به استقلال بیندیشند. مورخ همچنین شاد خواهد شد، اگر بتواند در هر دوره‌ای چند مرد و زن بیابد که به نیروی مغز خویش، یا به برکت متولد شدن در يك خاندان مَبْتَعِم یا زیستن در شرایط اجتماعی مساعد، خود را از قید خرافات و زودباوریه‌ها، رها ساخته و به درك هوشمندانهٔ جهل خویش توفیق یافته باشند...^۱

یکی از علل اساسی آزاداندیشی مأمون این بود که مادرش ایرانی و دختر «استاد سیس» بود و معلمان و مربیان او برامکه بودند و قسمتی از حیاتش در خراسان و میان ایرانیان سپری گردید.

مأمون در چنین شرایطی به اقتضای محیط، مردی روشن و آزاد بیار آمد در نتیجه همین طرز فکر، محدثین، فقها و سایر متعصبین زمان از او متفر شدند و وی را امیرالکافرین می خواندند.

او برای استفاده از منابع سرشار علمی و فلسفی یونان و روم عده‌ای از ارباب اطلاع را به بلاد روم و یونان فرستاد و از پادشاه روم و حاکم مسیحی سیسیل درخواست کرد تا کتب سودمند کتابخانهٔ خود را جهت ترجمه نزد وی بفرستد و بالاخره با اعزام عده‌ای از اهل بصیرت و اطلاع، به آرزوی خود رسید، بطوری که مورخین او نوشته‌اند، مأمون پس از ترجمهٔ این آثار، مردم را به خواندن آنها تحریص می‌کرد و خود از مطالعهٔ آنها شادمان می‌شد. علاقهٔ مأمون به ترجمه و نقل کتب علمی خارجی به حدی بود که فی‌المثل به خنین بن اسحق در ازاء ترجمه هر کتاب هم‌وزن او زر می‌داد.

مأمون از بحث و مشاجرهٔ حکما در پیرامون مسائل علمی و عقلی لذت می‌برد و مردانی چون ابوالهذیل و نظام را به دوستی خود برگزیده بود.

بعد از ابوالهذیل شاگردش ابراهیم بن سیار نظام^۲ که استاد مأمون و ندیم خاص او بود علم کلام را ترقی و توسعه داد. شهرستانی در ملل و نحل، احاطه او را به فلسفه یاد آور می‌شود. «وقد طالع کثیراً من کتب الفلاسفة و خلط کلامهم به کلام المعتزله».

نظریات نظام
نظام نخستین کسی است که جوهر و عرض را یکی شمرده است
به نظر او بوی خوش «عرض» چیزی غیر از جوهر نیست بلکه

۱. ویل دورانت، رنسانس، بخش سوم، ترجمهٔ صارمی، ص ۳.

۲. ملل و نحل، شهرستانی، ص ۴۱ به بعد.

عبارت است از ذرات خرد و کوچکی که از گُل یا چیز دیگری خارج می‌شود و پس از انتشار در هوا داخل بینی ما می‌شود، او مانند بعضی از فلاسفه یونان «جزء لایتجزی» را نیز منکر بود.

سمعانی او را ملحد و جاحظ وی را در شمار نوابغ عالم می‌شمرد. وی نه تنها تمام کتب مذهبی، نظیر تورات، انجیل و زبور را از بر می‌خواند بلکه از تفاسیری که به آن کتابها نوشته‌اند نیز باخبر بود.

نظام که از متفکرین آن دوران بود، کمابیش تحت تأثیر فلاسفه یونان نظیر امپدوکلس و آنکساگوراس قرار گرفته بود. او جزء لایتجزی را رد می‌کرد و می‌گفت اجسام از عرضها پدید آمده‌اند و عرض جزء ذات جوهر یا جزئی از آن نیست. به نظر وی جوهر از عرضها به وجود آمده و رنگ و مزه و بو نیز جسم هستند. دیگر از متفکرین نامدار این دوران گندی است که در حدود سال ۱۸۵ هجری در بصره به دنیا آمده است. وی در شمار عقل‌گرایان و چنانکه خواهیم گفت با معتزله همفکری و همقدمی داشت.

سعه صدر و آزاداندیشی امام جعفر صادق (ع)

گفتگوی ابوشاکر با امام جعفر صادق (ع)

ابوشاکر، یکی از ماده‌گرایان نیمه اول قرن دوم هجری و جزء اصحاب هیولا بود. وی فقط ماده و محسوسات بشری را معتبر و قابل قبول عقل می‌شمرد و با این منطق، خدا و ماورالطبیعه را نفی می‌کرد. جالب توجه است که رادمرد بزرگ عالم تشیع امام جعفر صادق (ع) (وفات ۲۶۱ هجری) که خود اهل علم و دانش و با حکمت و فلسفه آشنا بود به رغم قشربون و ارباب تعصب یا صبر و شکیبایی و سعه صدری که خاص او بود به حرف مادیون و زنادقه گوش می‌داد و به سوالات و اعتراضات آنان پاسخ مُقنع می‌داد، و هرگز با حریم تکفیر به جنگ مخالفان نمی‌رفت، در مباحثات و گفتگوهایی که بین امام و ابوشاکر درمی‌گرفت غالباً عده زیادی از شاگردان امام نیز شرکت می‌جستند و از این راه با آراء و نظریات مخالفان اسلام آشنا می‌شدند. يك روز ابوشاکر، به حضور امام رسید و گفت: «... آیا اجازه می‌دهی که من آنچه می‌خواهم بگویم؟» امام جواب داد: هرچه می‌خواهی بگو.

ابوشاکر گفت: آنچه تو درباره خدا می‌گویی غیر از افسانه نیست و تو با

افسانه‌سرای می‌خواهی مردم را وادار به قبول چیزی بکنی که وجود ندارد - خدا موجود نیست به این دلیل که ما نمی‌توانیم با هیچیک از حواس پنجگانه خود او را درک کنیم. ممکن است بگویی که انسان اگر نمی‌تواند خدا را با حواس پنجگانه خود ادراک کند می‌تواند با حواس باطنی خود او را درک کند - اما استفاده از حواس باطنی هم موکول به استفاده از پنج حس ظاهری است؛ من می‌گویم که حتی عقل هم بدون هیچ حس ظاهری قادر به فهم چیزی نیست... خدایی که تو، مردم را به پرستیدن او دعوت می‌نمایی چیزی نیست غیر از آنچه از قوه و هم تو بیرون آمده است... خدای تو که دیده نمی‌شود مانند بت هندوهاست که جلو آن پرده کشیده‌اند و هیچکس آن بت را نمی‌بیند و متولیان به هندوها می‌گویند که آن بت، هرگز خود را به افراد بشر نشان نمی‌دهد زیرا می‌داند همین که او را ببینند خواهند مُرد... خدای تو هم لابد برای اینکه دیگران از دیدنش نمیرند خود را هرگز نشان نمی‌دهد... تو می‌گویی این جهان را خدا آفریده است... ولی من می‌گویم که جهان را کسی نیافریده و به خودی خود به وجود آمده است. آیا علف صحرا را کسی می‌آفریند... آیا مورچه و پشه را کسی می‌آفریند، مگر نه این است که این موجودات به خودی خود به وجود می‌آیند - ای مردی که دعوی دانشمندی می‌کنی و می‌گویی که تو جانشین پیغمبر مسلمین هستی من می‌گویم که در بین افسانه‌هایی که مردم نقل می‌کنند، هیچ افسانه‌ای بی‌پایه‌تر و سست‌تر و موهوم‌تر از موجود بودن يك خدای نادیده نیست... انسان وقتی يك افسانه موهوم را می‌شنود گرجه می‌داند که بدون پایه است ولی از شنیدن آن لذت می‌برد برای اینکه چهره خود و امثال خود را، در مردان و زنان افسانه می‌بیند و می‌فهمد... اما عقل انسان که گفتم وابسته به حواس پنجگانه ظاهری می‌باشد خدایی را که تو از آن صحبت می‌کنی نمی‌پذیرد، چون عقل نمی‌تواند وجودی را بپذیرد که نه دیده می‌شود و نه می‌توان صدایش را شنید... آخر خدایی که جسم ندارد بدون آنکه دارای دیدگان باشد، چطور می‌تواند دیگران را ببیند و آن که جسم ندارد و دارای زبان نیست چگونه می‌تواند حرف بزند و آنکس که دارای موجودیت جسمی نیست چگونه می‌تواند چیزی را خلق کند.»^۱

در وصف خدا می‌گویند: نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل - بی‌شریک است و معانی تو غنی دان خالق.

ابوشاکر در پایان سخن گفت: «... هیچ ضرورت ندارد که خدا، جهان و نوع بشر را

۱. مفکر جهان شیعه (امام جعفر صادق (ع))، از مرکز مطالعات اسلامی استراسبورگ، ترجمه و اقتباس ذیح‌الله منصوری، ص ۲۸۲ به بعد. (به اختصار)

به وجود آورده باشد، جهان و نوع بشر به خودی خود به وجود آمده و این ما هستیم که خدای خود را به وجود می آوریم.»

پس از پایان سخنان ابوشاکر، امام، نخست از وسعت اطلاعات اقتصادی و تجاری و علمی خود مطالبی بیان کرد و گفت اگر من طالب مال دنیا بودم با اطلاعات تجاری و با شناختن انواع جواهرات و الماسها می توانستم مال کلانی کسب کنم ولی چون به لقمه نانی قانعم، گیرد کسب و تجارت نمی کردم. سپس امام به اصل موضوع پرداخت و برای اثبات وجود خدا گفت: «... هرگاه می توانستی درون خود را ببینی نمی گفتی که چون خداوند را نمی توان دید، لذا خدای نادیده افسانه‌ای بیش نیست... آیا تو صدای حرکت خون را در بدن خود می شنوی... آیا تا امروز گردش خون را در بدن خود دیده‌ای... خون هر چند دقیقه یک مرتبه در تمام بدن تو حرکت می نماید... آنچه مانع از این می گردد که تو قبول کنی که خون در عروق تو حرکت می نماید «جهل» است و همین جهل مانع از این می گردد که تو خدای واحد نادیده را بشناسی.»

در پایان این بحث امام می گوید: «با اینکه هوا وسیله حیات تو و سایر افراد بشر است تو آن را نمی بینی و فقط وقتی که باد می وزد وجود آن را احساس می نمایی، آیا می توانی منکر وجود «هوا» شوی، آیا می توانی منکر این بشوی که برای اینکه علفی در صحرا بروید باید عوامل متعدد از خاک و باران و هوا، و فصل مقتضی وجود داشته باشد تا اینکه علف بروید. پس بایستی یک قوه اداره کننده وجود داشته باشد تا اینکه تمام این عوامل را باهم تلفیق کند و آن قوه اداره کننده خداوند می باشد...»^۱ ولی ماده گرایان این قراین و استدلالات را کافی برای اثبات ذات باری نمی دانستند. غیر از ابوشاکر، ابوتعار مَطَب که با علم طب آشنایی داشت و ابوعیسی و رَاق که معاصر ابن راوندی بود، جزو زنادقه و ملحدین بودند، و رَاق نخست در اثر مطالعه و مباحثه منطقی با معتزله، کم و بیش با افکار علمی و مادی آشنا شد و سرانجام در نتیجه آشنایی با ابن راوندی یکباره به العاد گرایید.

ابوعیسی و رَاق، در شرح حال او می نویسند که: «ابوعیسی از مؤلفینی است که از یک طرف در تأیید مذهب مانوی و تئوته کتاب می نوشته و از طرفی به شیعه اظهار تمایل می نموده و از بعضی از عقاید ایشان دفاع می کرده است... معتزله می گفتند که ابوعیسی و رَاق در عین اینکه از امامت حضرت امیر (ع) دفاع می کرده در خلوت می گفته که: من به

یاری از کسی دچار شده‌ام که از تمام مردم بیشتر مرتکب قتل شده و من از او بیشتر از هر کسی تنفر دارم. به علاوه معتزله می‌گفتند که ابو عیسی چون مانوی بوده قتل هیچ چیز و تلف کردن موجودات حیة را جایز نمی‌شمرده است... از مؤلفات وراق از همه مشهورتر کتاب مقالات اوست، که تاریخ ملل و نحل و شرح آراء و عقاید فرق مختلفه بوده و این کتاب وراق، از معتبرترین و مشهورترین کتب قدیمه در این خصوص محسوب می‌شده است.^۱

ابوعلی جانی می‌نویسد که: خلیفه، ابن‌راوندی و بو عیسی وراق را فرا خواند، ابن‌راوندی بگریخت ولی ابو عیسی وراق گرفتار آمد و در زندان، بمرد. (الفرق بین الفرق، ص ۴۲۴).

صالح بن عبدالقدوس - دیگر از ملحدین بنام صالح ابن عبدالقدوس، از اهل بصره و از منتسبین به مانویت و ثنویت است. گویند وی از یاران ابن ابی العوجاء و حماد عجرد و بشار ابن بُرْد بود و مانند آنها به زندقه و الحاد گرایش داشت و با ابوالهذیل غلاف مناظرات داشت، و عاقبت مهدی خلیفه، او را به اتهام زندقه کُشت و بر چشتر^۲ بغداد بر دار زد. در باب قتل او قول دیگر آن است که مهدی او را به سب قطعه‌ای که در آن به پیغمبر در باب تزویج با زن زید، تعریض و ملامت کرده بود به قتل آورد و بر چشتر بغداد مصلوب نمود، صالح مردی ادیب و شاعری باقریحه بود.^۳

ابوحفص حداد نیشابوری (وفات در ۲۶۵) از کسانی است که مثل ابن‌الزّاوندی و ابو عیسی وراق به زندقه متهم بود. و معتزله او را هم مثل دو نفر دیگر به شیعه بسته و از شیوخ این طایفه دانسته‌اند در صورتی که شیعه، او را به هیچ وجه از خود نمی‌دانسته است.^۴

در پیرامون اتهام زندقه - در دوران بعد از اسلام، ممکن بود که علل و عوامل گوناگونی سبب شود که گردانندگان حکومت، یا عامه مردم، فرد یا افرادی را کافر و یا زندیق بخوانند. به قول دکتر زرین کوب «نه فقط مُشْرِك و کبیر و یهود و ترسا، همه به يك چوب رانده شده‌اند، بلکه داغ کُفر، مثل لعن ابلیس به بیشانی بعضی از مسلمانان نیز خورده است... اما باز کفر، درجات دارد، کُفر اُنکار آن است که انسان نه خدا را بشناسد

۱. عباس اقبال، خاندان نوبختی، ص ۸۴ به بعد.

۲. یحیی یثلی.

۳. دایرة المعارف فارسی، ج ۲، ص ۱۵۵۱.

۴. خاندان نوبختی، پیشین، ص ۸۳.

نه به وجودش اقرار کند و در واقع خداوند را، هم به زبان انکار کند و هم به دل
 کُفرِ جحود آن است که وجود خدا را به دل اقرار کند، اما به زبان انکار نماید، کُفرِ
 معانده آن است که هم به دل خدا را اقرار کند، هم به زبان، اما به سبب معاندت، به فرمان
 او کار نکند. اما کُفرِ نفاق آن است که به زبان اقرار کند لیکن به دل انکار دارد، در هر
 حال آنچه اصل و منشاء کفر به شمار است شرک است و چون ثبوت مجوس و تثلیث
 نصارا و اعتقاد فلاسفه به قدم ماده و تأثیر علل، و اعتقاد معتزله و قدریه به قدر و تفویض،
 و اعتقاد صوفیه به حلول و اتحاد و وحدت وجود، نیز در نزد عامهٔ مسلمین و عامهٔ
 مُتکلمین نوعی شرک تلقی می‌شود، آن همه نیز تکفیر شده‌اند... بعضی بیرو دهرته و
 مانوئه یا مزدکیه بوده‌اند ولیکن از ترس مسلمانان ناچار، در ظاهر دعوی مسلمانان
 داشته‌اند، بعضی دیگر کسانی بودند که به سبب ظریف طبیعی و نکته‌سنجی و بذله‌گویی و
 بی‌بند و باری خویش، به زندقه متهم شده‌اند و در واقع با عوالم و افکار زنداقه آشنایی
 درست هم نداشته‌اند، از بین فقها و متکلمین، کسانی که از افراط برکنار مانده‌اند اهل
 قبله را از انتساب به کفر و شرک ببری دانسته‌اند و از سخنان آنها هرچه را مخالف اسلام
 می‌شناخته‌اند به «بدعت» منسوب داشته‌اند.

قلعرو اسلام البته هرگز سرزمین مناسبی برای رشد و نمو حکمت‌های مبتنی بر شرک و
 بدبینی نبوده است و مسلمانان اینگونه عقاید را مؤذی به شرک و کفر می‌دانسته‌اند، با این
 همه، این طرز فکر در بعضی ادوار، در سخنان حکما و صوفیه و شعرا نیز راه جسته است
 و آنها را در نزد عامه متهم به عنوان دهری، طبیعی، مُلحد و زندیق ساخته است.
 اما چون اینگونه افکار نزد عامهٔ مسلمین مطرود و متفور بوده است، کسانی که
 در واقع اهل شرک و الحاد بوده‌اند جرأت اظهار نداشته‌اند و حتی نقل و کتابت اینگونه
 سخنان نیز مکروه و تا حدی ممنوع بوده است از این رو در شناخت زندقه رایج در بین
 جامعهٔ اسلامی، کار محقق آسان نیست و آنچه از مواد گونه‌گون در این باره در دسترس
 هست برای تحلیل مبانی این فکر کفایت نمی‌کند.

اصول افکار دهریه ... دهریه عبارت بوده‌اند از کسانی که منکر استناد حوادث و
 امور عالم به یک صانع مختار، می‌بوده‌اند، زنداقهٔ قریش که نام
 ابوسفیان و عتیه بن ابی معیط و نضر بن حارث و عاص بن وائل و ولید بن مغیره جزو آنها
 آمده است، در واقع صاحبان اینگونه اعتقاد به شمار می‌آمده‌اند... در هر حال دهریه عرب
 فرقه‌ای بوده‌اند که برحسب آنچه از قرآن و هم از بعضی اشعار جاهلی برمی‌آید «دهر و

زمان» را سبب هلاک انسان و موجب اجراء «تقدیر» می دانستند و معتقد بودند که تنها حیات این جهان است که اعتباری دارد و چون انسان بمیرد، دیگر همه چیز تمام می شود آنچه انسان را هلاک می کند و از بین می برد نیز گذشت روزگار یعنی دهرست، نه خواست خدا... برحسب عقیده حکمای دهری، در این عالم هرچه هست قدیم و ازلی است و هیچ چیز حادث نیست... اما این حکمای دهری چه کسانی بوده اند و کتابهایشان چه شده است؟ جوابش آن است که قلمرو اسلام، سرزمین مناسبی برای نشر اینگونه سخنان نبوده است، در هر حال غیر از دهریه که در واقع وجود خدای خالق را انکار می کرده اند، و مدعی ابدیت و دوام و استمرار عالم بودند. دسته ای که متأخرین آنها را «نهریه» هم خوانده اند، این جماعت وجود خداوند را انکار نمی کردند لیکن معتقد بودند که جسم و روح هر دو حاصل امتزاج عناصر و اخلاط هستند و هر دو با مرگ فانی می شوند و بنابراین دیگر خسر و نشر و حساب و کتابی در کار نخواهد بود.

... لفظ زندیق که اشتقاق آن از «زندیک بهلوی» امروز دیگر زندیق
تقریباً مسلم شناخته می شود، در عهد اسلامی، گذشته از استعمال درباره مانویه، به همه کسانی که به نوعی الحاد و شك و بی اعتقادی متهم بوده اند نیز اطلاق می شده است... جاحظ و ابن التمیم که نام زنداقه اسلام را ذکر کرده اند، صورتی که به دست داده اند مخلوطی است از نامهای مختلف، که بعضی هم شاید زنداقه آنها فقط همین مایه بوده است که با دستگاه خلافت عباسی سازگار نبوده اند. در اوایل عهد عباسیان، خاصه در عهد منصور و مهدی، بسیاری از مسلمین به تهمت زنداقه گرفتار شده اند... چنانکه از روایت ابن التمیم برمی آید مانویه در روزگار ولیدبن عبدالملک اموی و در دوره حکومت خالدبن عبدالله قسری در عراق و خراسان بسیار بوده اند... مقارن آغاز عهد عباسیان که نهضت شعوبیه نیز رونقی داشته است زنداقه نیز بیش و کم در مناظرات متکلمین و در مذاکرات اهل ادب مجال ظهور می یافته است، چنانکه در عهد منصور خلیفه، عده ای از اهل ادب به اتهام بی دینی هلاک شده اند... در این ایام زنداقه را هر جا می گرفتند غالباً زنجیر می کرده اند و به درگاه خلیفه می آوردند تا به امر او کشته شوند. گاه محل اجتماع آنها را کشف کرده و بر سرشان خراب می کرده اند و در بعضی اوقات هم برای زندانی کردن آنها محل مخصوصی وجود داشته است. چنانکه از روایات مختلف برمی آید وقتی کسانی به زنداقه متهم می شدند، اگر انکار می کردند آنها را غالباً وامی داشتند به تصویر مانی آب دهان بیندازند یا آنکه باره ای گوشت بخورند یا برنده ای

کوچک را به دست خود هلاک کنند... البته مانویه واقعی هرگز انکار نمی‌کردند و تقیه را جایز نمی‌شمردند اما آنانکه صرفاً متهم به زندقه می‌شدند و از مانویه نبودند از انداختن آب دهان بر صورت مانی‌ایا نداشتند، چنانکه یک نوبت از ابونواس شاعر که به زندقه متهم شد، قاضی درخواست کرد که بر تصویر مانی آب دهان بیندازد، او انگشت به گلو کرد و بر آن صورت می‌کرد...»^۱

تلاش در راه سازش دین با فلسفه

در میان متفکرین و صاحب‌نظران قرن سوم هجری ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی در زمره کسانی است که در راه آشتی دادن بین دین و فلسفه تلاش بسیار کرده است. او با شجاعت و جسارت کم‌نظیری به سوداگران دین تاخته و در راه کشف حقیقت سعی فراوان کرده است. به نظر او: «بر ماشایسته است که از نیک شمردن حق، یعنی (حقیقت و فلسفه که علم به حقایق اشیاء است) و کسب آن، از هرجا که باشد، شرم نداشته باشیم، هرچند آن مردمان از اقوامی باشند که از ما خیلی دورند... برای جوینده حق هیچ چیز برتر و شایسته‌تر از حق نیست، حق را نباید ناجیز شمرد و به گوینده و آوزنده آن به چشم تحقیر نگریست... همه به یاری حق، بزرگی و شرافت پیدا می‌کنند. به نظر کندی: «اگر خواستار تکامل بخشیدن به نوع خود باشیم باید گفته‌ها و حقایقی را که پیشینیان گفته‌اند بیان کنیم و در راه رفع نقایص آن کوشا باشیم» سپس کندی به دشمنان تحقیق و پژوهش به سختی و با صراحت حمله می‌کند و بر آن است که پلیدی زشک بر جانهای آنها چیزه شده و در برابر چشمان آنها برده‌ای است که نمی‌تواند نور حقیقت را مشاهده کند. این گروه برای نگاهداری گرسبهای دروغینی که بدون شایستگی بر آنها نکیه زده‌اند به سوداگری با دینی که خود ندارند، پرداخته‌اند و به مخالفان به چشم دشمنان خربی می‌نگرند. چه هرکسی با چیزی سوداگری کند آن را می‌فروشد و آنکس که چیزی را بفروشد، دیگر دارنده آن نیست و بنابراین هر که با دین سوداگری کند دین ندارد.

... دانستن حقایق اشیاء، علم رُبوییت و فضیلت است و دست یافتن به هر علم

۱. نقل و تلخیص از مقاله دکتر زرین کوب، در پیرامون زندقه، در مجله راهنمای کتاب، زمستان ۲۲، شماره دوم، سال هفتم، ص ۲۴۲ به بعد.

سودمند، و دوری جستن و پرهیز کردن از هر چیز زیانمند، از امور است که پیامبران راستین به آن فرمان داده‌اند. آنچه مسلم است منبع اصلی الهام فلسفی کندی، ارسطو است و با اینکه تصویر یک جهان قدیم، و زمان و حرکت نامتناهی را رد می‌کند و به این ترتیب به تفکر متافیزیکی نزدیک می‌شود. با این حال گفته‌های ارسطو را در باب حقیقت کلی جوهرها، و وجود، مورد مطالعه قرار می‌دهد و از کتاب مابعدالطبیعه او بهره می‌گیرد و با این تلاشها، در نیمه اول قرن سوم بدر تفکرات فلسفی را در دماغ پژوهندگان و اهل تحقیق می‌افشاند.^۱

دفاع کندی از فلسفه - کندی در رساله‌ای که برای معتصم بالله نوشته، به بیان حقیقت فلسفه و وجوب تعلیم و تعلم آن اهتمام ورزیده است. به نظر او: «اگر فلسفه علم به حقایق اشیاء باشد، میان فلسفه و دین اختلافی نیست... آنچه پیامبران آورده‌اند عبارت است از اقرار به خدا و به کار بستن فضایل و اجراض از رذایل. بدین طریق کندی میان دین و فلسفه توافقی ایجاد می‌کند... باید از تمجید حقیقت و تحصیل آن از هر جا که باشد، شرم نداشته باشیم، هر چند از جانب ملت‌های مخالف ما آمده باشد، خوار شمردن حقیقت و کوچک انگاشتن آورنده آن شایسته نیست، به نظر کندی هر کس که فلسفه را انکار کند، حقیقت را انکار کرده و از این رو کافر است... گاه شود که میان تعلیمات فلسفه و آیات قرآن تناقضی مشهود می‌گردد، این تناقض، پاره‌ای را به مخالفت با فلسفه واداشته است. کندی حل این مشکل را در تأویل آیات یافته است... متفکر می‌تواند از منطوق بعضی آیات، معانی مجازی آنها را از راه تأویل دریابد به شرط آنکه از خرد و دین بهره‌مند باشد. وی در یکی از رسالات خود، سجود و طاعت را به معنی اظهار عظمت ذات باری و تسلیم به امر او تفسیر کرده است... در نظر کندی فرا گرفتن فلسفه واجب است، روش کندی روش منطقی و ریاضی است او به ترتیب و تئویب اهمیت بسیار می‌دهد.»^۲

فارابی همچنانکه میان افلاطون و ارسطو وفق داد «میان دین اسلام و فلسفه یونان سازشی برقرار کرد و صریحاً گفت: دین محمدی با حکمت یونانی متناقض نیست، هر چند برخی اختلافات و تناقضات دیده شود، ولی اینها همه در ظاهر است و بهتر است برای رفع این تناقضات به تأویلات فلسفی پردازیم و حقیقت مجرد را از میان این رُموز و

۱. نگاه کنید به ففطی اخبار العلماء باخبار الحکما، (قاهره، مطبعه سعاده، ص ۲۴۱ و فهرست ابن‌الدیم ترجمه رضا تجدد، ص ۳۱۵ به نقل از مقاله کندی و فلسفه اولی کاروان فانی در مجله نشر دانش، ص ۷۲ به بعد.

۲. حنا الفلأوری - خلیل البحر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه آبتی، ص ۳۷۹ د ۲۸۰.

استعارات بیرون کشیم. مصدر اصلی دین و فلسفه عقلی فطال است و بنابراین هیچ فرقی و اختلافی بین حکما و انبیا وجود ندارد...»^۱

سیاست مذهبی و عقیدتی خلفای عباسی یکسان و هماهنگ نبود

«در خلافت معتصم (۲۱۸ - ۲۲۷) برادر مأمون، تحدید عقاید و افکار و سعی در تشخیص معتقدات باطنی مردم با شدت بیشتری ادامه یافت. بیچاره امام حنبل را در حضور جمعی به ترک رأی خود مجبور کردند ولی وی مقاومت کرد، عمال خلیفه وی را سی و هشت تازیانه زدند تا بیهوش افتاد، و پوست بدن او برآمد، سپس چون خلیفه از اجتماع و شورش فرقه حنبلی و مخالفین دیگر، بیم داشت امر داد او را محبوس کردند. در سال ۲۳۲ چون مُتوکل به کرسی خلافت نشست به مخالفت با سیره مأمون، معتصم و واثق قیام نمود. مجادله و مناظره و پیروی از حکومت علم و عقل و استدلال را موقوف کرد و برخلاف ایشان، مصلک تقلید و روش ارباب حدیث و سنت را بیش گرفت و امام احمد بن حنبل را مُحترم داشت و او را طرف مشورت خود قرار داد و «دوره مأمون و پیروان او» به این ترتیب به انتها رسید و قدرت معتزله اندک اندک نقصان کلی یافت. علم کلام، که ابتدا وسیله پیشرفت کار معتزله و شیعه بود و اصحاب حدیث و سنت با آن کمال عناد و مخالفت را داشتند کم کم مورد توجه عموم مسلمین قرار گرفت چه این فرقه اخیر دیدند که برای رد اعتراضات مخالفین چاره‌ای ندارند جز آنکه به همان ادله کلامی ایشان مُتِمَسِّک شوند و همان روش استدلال و تکلم مخالفین را بیش گیرند.

نظریات جدید
ابوالحسن اشعری

ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴) یکی از شاگردان ابوعلی جُبَّانی و از بزرگان رؤسای معتزله بود. بعد از آنکه مدتها در حلقه درس استاد خود، از عقاید معتزله پیروی می‌کرد، بر بعضی از آراء استاد خویش اعتراض کرده و از او جدا شد و علناً از اعتزال توبه نمود و با قبول احکام امام شافعی، بر آن شد که برای اثبات حقانیت عقاید اهل سنت، از ادله کلامی استمداد جوید. امام ابوالحسن اشعری پس از تدوین عقاید خود با همان سیلاح یعنی به کمک ادله

کلامی به مبارزه با معتزله و متکلمین شیعه برخاست...^۱ بعد از ظهور علم کلام چون پیروان این مکتب از علم و عقل کمک می گرفتند، محدثین و علمای ظاهر و قشربون با آنها اعلام مخالفت نمودند، امام شافعی به تشبیه آنها فتوی داد. امام احمد بن حنبل می گفت که اهل کلام زندیقند. امام فخر رازی که بیش از محدثین به عقل و استدلال بشری ارزش و احترام می گذاشت ناچار بود تندرویهای اهل حدیث را تأویل و تفسیر کند. بعضی از محدثین تنگ نظر و بی مایه می گفتند هر وقت از کسی لفظ جوهر و عرض و ماده را شنیدید، بدانید که او گمراه است. ابوالحسن اشعری «بنا به گفته تذکره نویسان در چهل سالگی در خانه خود معتکف گردید و در انزوایی که کمتر از دو هفته به طول نینجامید بسر برد، و ناگهان وقتی که مردم در مسجد اعظم بصره به نماز قراهم آمده بودند از انزوا بیرون آمد و با بانگی بلند به مردم چنین اعلام کرد:

هر که مرا می شناسد، می شناسد و هر که نمی شناسد اکنون خود را به او می شناسانم. من علی بن اسمعیل الاشعری هستم، اندکی پیش از این من اصول عقاید معتزله را تدریس می کردم و به حدود قرآن و انکار رویت خداوند در آخرت و سلب هرگونه استاد، و هر صفت ثبوتیه ای از خداوند عقیده مند بودم.

اینک همه گواه باشید که اکنون من از این اصول عقاید روگردانده ام و بطور قطع یکدله آن را رها کرده ام.»^۲

می توان تغییر جهتی را که برای اشعری پیش آمد چنین توجیه کرد که او می خواست جامعه اسلامی را از بن بست تفرقه که به آن دچار شده بود رهایی بخشد. اشعری می گفت: «اگر برای عقل ارزش مطلق قابل سویم این نحوه فکر چنانکه معتزله ادعا می کنند به حفظ دین منجر نمی گردد، بلکه به محو آن منتهی می شود. به این طریق که «عقل» بدون قید و شرط جانشین «ایمان» می گردد. اگر عقل بالاتر از مسلمات دین باشد پس ایمان به خدا و مُتَرَلات او چه فایده دارد؟»^۳

«به عقیده اشاعره جهان هستی در اتساع دایمی است و فقط دست خداوند، وحدت و التصاق و طول مدت آن را حفظ می کند، اما ناتوانی حواس و نارسایی عقل به بشر مجال آن نمی دهد تا ادراک کند که قضیه چنین است.»^۴

۱. نقل و تلخیص از خاندان نوبختی از ص ۲۴ به بعد. برای اطلاع از عقاید اشعریه رجوع کنید به مثل و نحل شهرستانی، ص ۴۱.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، نوشته هانری کریه، پیشین، ص ۱۲۵.

۳. همان کتاب، ص ۱۴۸. ۴. همان کتاب، ص ۱۵۷.

«یکی دیگر از علل مخالفت محدثین با علمای کلام این بود که متکلمین در تصانیف خود برای رد آراء مخالفین نخست اقوال آنها را نقل می‌کردند سپس با منطق و استدلال جواب می‌دادند. محدثین از بیم اینکه می‌ادا، چشم و گوش مردم باز و با آراء و افکار جدیدی آشنا شوند، نقل کفر را هم جایز، نمی‌دانستند تا جایی که در زمان احمد حنبل یکی از محدثین زبردست به نام حرث محاسبی که در زهد و پارسایی شهرنی بسزا داشت و حتی جنید بغدادی (صوفی معروف) مرید او بود، بر رد شیعه و معتزله کتابی تصنیف نمود. امام احمد حنبل به گناه اینکه اقوال طرف مخالف یعنی شیعه را نقل کرده بود، به قدری بر آشفت و ناراضی شد، که بکلی با این مرد دانشمند قطع رابطه نمود...»^۱

ابوریحان بیرونی در مقدمه تحقیق ماللهند می‌نویسد «من این روشن بینی ابوریحان کتاب را درباره عقاید هندوان تألیف کردم و هرگز در حق آنان که با ما اختلاف دینی دارند تهمت زدن بی‌اساس را روا نداشتم و نیز این مطلب را مخالف دینداری و مسلمانی خویش پنداشتم کلمات را در آنجا که خیال می‌کردم برای روشن کردن مطلبی ضرورت دارد با طول و تفصیل نقل می‌کردم. اگرچه اینگونه نقلها، کفرآمیز به نظر برسد و مسلمانان آن را قابل اعتراض بدانند، ما این را می‌گوئیم که اعتقاد هندوان چنین است و آنان خود بهتر از هر کس می‌دانند که چگونه به این اعتراضات پاسخ دهند...»^۲

به دلایلی که قبلاً یاد کردیم عقاید متکلمین با نظریات محدثین هم‌آهنگی نداشتند مثلاً اهل کلام وقتی این حدیث را می‌شنیدند که بین حضرت آدم و موسی مناظره‌ای اتفاق افتاده یا آسمانها از سنگینی بار فرشتگان جرجر یا ترك ترك می‌کنند، و یا خدا روز قیامت پایش را به جهنم می‌گذارد و آتش آن نسکین می‌یابد و امثال آن، آنها، این احادیث را تأویل یا انکار می‌نمودند درحالی که صحت احادیث سابق الذکر نزد محدثین مؤخر و ثابت بود و تأویل و انکار آنها را توهین یا مخالف ارشاد رسول الله (ص) می‌دانستند.

یکبار در دربار هارون الرشید، یکی از محدثین، همین حدیث
 مناظره آدم و موسی را بیان نمود، شخصی اظهار داشت که چگونه
 آدم و موسی را (با توجه به اختلاف فراوانی که بین دوران حیات
 دشمنی هارون با
 بیان حقایق علمی

۱. تلخیص از تاریخ علم کلام پیشین، از ص ۲۵ به بعد.

۲. علم و تمدن، دکتر نصر، ترجمه احمد آرام، ص ۲۵۱.

آنها وجود دارد) می‌توان باهم جمع کرد. هارون‌الرشید که با محدثین هم عقیده بود چنان برآشفته که حکم داد آن شخص حقیقت‌گو را به قتل برسانند. علامه سیوطی این واقعه را در تاریخ‌الخلفا مبسوط نگاشته است...^۱

به این ترتیب می‌بینیم که از آغاز نهضت اسلامی و بلافاصله پس از مرگ پیشوای اسلام بین عقل و نقل تعارض و اختلاف پدید آمد و عایشه که زنی زیرک و هوشمند بود غالباً جانب عقل را می‌گرفت. آن گروه از صحابه که حدیث‌های شست و بی‌اساس را انکار کرده‌اند نظرشان این بوده است که آن حضرت نباید چیزی مخالف با عقل گفته باشد و بنابراین روایت کنندگان، در اصل روایت فریب خورده و به اشتباه رفته‌اند چنانکه «سیوطی» این دسته از احادیث را در رساله‌ای جمع کرده و از قول عایشه می‌نویسد که ابوهریره در روایت به خطا رفته است.

همین اظهار شک و تردید در صحت و سقم احادیث به بیداری مردم کمک کرد. و مخصوصاً پژوهندگان و اهل تحقیق را بر آن داشت که به جای تعبد و تقلید، در مقام تحقیق و کشف حقیقت برآیند.^۲

انسان وقتی در مقام تحقیق و کشف مجهولات برمی‌آید، که در
حاصل و نتیجه
صحت امور موجود شک بنماید «اگر دنیای علم و فلسفه و فکر
شک و تردید
و صنعت در هر عصری هر چه داشت همان را صحیح و غیر قابل

تغییر می‌پنداشت... و هیچ شک و تزلزلی به خود راه نمی‌داد هیچ فرقی و پیشرفتی حاصل نمی‌گردید و سطح علم و معرفت همان بود که بود. قسمت بزرگی از ترقی علوم و کشف این همه اسرار طبیعت مرهون مساعی معدودی از ابناء بشر است از قبیل کپلرها، گالیله‌ها، نیوتون‌ها، لائوازیه‌ها، داروین‌ها، پاستورها و اینشتین‌ها که در اصول مسلم و مقبول خاص و عام عصر خود شک و تردید نموده‌اند.»

شادروان مجتبی مینوی طی مقاله‌ای در پیرامون قصیدهٔ چون و چرا چنین نوشته است: «حکمت و فلسفه و علم از چون و چرا بشر حاصل شده است. در رساله بیست و دوم از رسایل إخوان‌الصفاء، در محاکمه بین انسان و حیوان، طوطی می‌گوید: ما حیوانات به آنچه خدا داده است راضی و نسبت به احکام او خاضع هستیم، از ما «برای چه، چطور و چرا»^۳ در کارهای او شنیده نمی‌شود (ص ۲۲۰ ترجمه آقای مستوفی)، جواب ما به او

۱. همان کتاب، ص ۲۸.

۲. مجله یادگار، سال اول، شماره دوم، ص ۳۹، آناتول فرانس، به قلم دکتر قاسم غنی.

این است که به همین جهت است که حیوان مانده‌اید.^۱»
 در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری ممالک اسلامی، و از آن جمله ایران مرکز علم و فلسفه و حکمت و هنر و معرفت شده بود، علاوه بر آنکه کتب فلسفه و حکمت به نثر نوشته می‌شد در شعر نیز فلسفه و حکمت راه یافته بود و عده‌ی از شعرای نامی ما، حکیم و فیلسوف نیز بوده‌اند، حکمای نیز بوده‌اند که شعر و نظم را وسیلهٔ بیان مقاصد فلسفی خود قرار داده‌اند مثل ناصر خسرو.

خواجه ابوالهیثم در قرن چهارم هجری طیبی از اهل گرگان معروف به خواجه ابوالهیثم قصیده‌ی گفته بود که ۸۲ بیت بود و تمام آن چون و چرای فلسفی بود. این قصیده... جز حکمت منظوم و سؤالات منظوم چیزی نیست ولی گاه‌گاهی خیالات شاعرانه لطیف نیز در آن آمده است مثل این دو بیت که بسیار بلند است:
 شکار شیر گوزن است و آن یوز آهو و فرد پخز را علم و حکمت است شکار
 که مرد علم، بگور اندرون نه مرده یوز و مرد جهل اترخت بر، یوز مُردار
 ... قصیدهٔ ابوالهیثم جرجانی ظاهراً شهرت و رواج زیادی حاصل کرده بود و طالبین فلسفه و حکمت آن را از بر می‌کردند. در سال ۴۶۲ که ناصر خسرو در یمکان بود امیر بدخشان آن قصیده را از حفظ نوشته نزد ناصر خسرو فرستاد و از او خواهش کرد که سؤالات ابوالهیثم را جواب گوید. در این قصیده ۹۱ سؤال فلسفی و منطقی و طبیعی و نجومی و دینی و تأویلی طرح شده بود و از جوابی که ناصر خسرو به آنها داده است دو تحریر یا روایت موجود است...^۲ «اینک بینی چند از آن قصیده:

یکیست صورت هر نوع و نیست زینت گذار چرا که هیأت هر صورتی بود بسیار؟
 زهرچیست که جوهر یکی و نه عرض است به ده نشد، نه به هشتش بود نیز قرار
 چرا هفت و دوازده است امام بنام و اُتهات، به گفتار و اتفاق چهار...

ارزش و مقام از روزگار قدیم تا عصر ما، همیشه چون و چرا و بحث و گفتگو و تحقیق و پژوهش و آزمایش، کلید حل مشکلات جهان بوده است. اینستین بزرگترین دانشمند معاصر، چند ماه قبل از مرگش، ضمن مصاحبه‌ی گفت: «هرگز از اندیشه دربارهٔ علل آنچه می‌کنی و آنچه

۱. مجله یادگار، سال اول، شماره دوم، ص ۳۹، آنتول فرانس، به قلم دکتر قاسم غنی.

۲. مجله یادگار، سال دوم، شماره هشتم، از ص ۹ به بعد.

نمی‌دانی باز نایست، مسئله اساسی دست برداشتن از سؤال و تحقیق است... همینقدر کافی است که شخص بجهت کند هر روز فقط به درک اندکی از این اسرار موفق شود...»^۱

دیگر از علل و عوامل ظهور و بروز اختلاف، عدم معاشرت و گفتگوی علمای اسلام با پیروان ادیان دیگر بود؛ چه رفته محدثین و فقهای اسلام این بود، که جز با همکیشان خود، با اهل هیچ کیش و مذهبی معاشرت نمی‌کردند و جهت آن، یکی این بود که آنها معاشرت با غیر را خوب نمی‌دانستند و دیگر اینکه چنان در تلاش و جستجوی احادیث و تفحص و تحقیق در نقل روایت، مستغرق بودند که مجال اینکه به کار دیگری بپردازند نداشتند، نتیجه این می‌شد که صدای مخالف مذهب، به سمع آنها نمی‌رسید و اعتراضاتی که علیه اسلام می‌شد از آن بکلی بی‌خبر بودند. طرف صحبت و خطاب آنها فقط گروه پیروان و معتقدین اسلام بود، و ایشان هم آنچه که به آنها گفته می‌شد بدون چون و چرا قبول می‌نمودند. این مردم، وقتی که از محدثین می‌پرسیدند که خدا وقتی که چشم نیست چگونه بر عرش مُتَمَكِّن است مُتَمَكِّن باشد، در جواب می‌گفتند «الکیف مجهول والسؤال بدعة» کیفیت آن نامعلوم و پرسش هم بدعت است، آن بیچاره‌ها هم خاموش می‌گشتند و برای محدثین در رفع این ابهام ضرورتی پیدا نمی‌شد. برخلاف، متکلمین خاصه معتزله که با مردم هر فرقه و مذهبی مراد داشتند و مخصوصاً با آنها مناظره و مباحثه می‌کردند، چون جواب آمرانه در مورد آنها بی‌نتیجه بود، مجبور بودند، اصل حقیقت را اظهار دارند و گِره از مشکل بگشایند.^۲

ظاهریه و مُجَسِّمه ظاهرته نام جماعتی از فقهای اسلام است که تنها ظاهر قرآن و سنت را معتبر می‌دانستند و مُجَسِّمه نام عمومی همه فِرَقَتی است که برای خدا چشم معینی قابل بودند و در میان فرق شیعه و سنی چندین فرقه این عقیده را داشتند، آنها می‌گفتند خدا جسمانی است، متمکن بر عرش است، برای او دست و زبان است خدا دستش را روی پیغمبر گذاشت به طوری که پیغمبر از آن احساس خنکی کرد.

جمعی دیگر می‌گفتند خدا جسمانی است یعنی دست و پا و زبان و گوش و چشم دارد اثنا نه بدان سان که ما داریم یعنی دست و پای خدا همانند و شبیه ما نیست. گروه سوم از مشبهه...^۳ قدمی چند به جلو آمدند و سخنانی گفتند که به مراتب از گفته‌های دو گروه اول به عقل و منطق نزدیکتر است. آنها گفتند خدا «نه جسم و جسمانی است و نه دست

۱. مجله سخن، مرداد ۱۳۳۵، ص ۵۱۹.

۲. ملل و نحل شهرستانی، ص ۷۵.

و زبان و گوش و چشم دارد، و الفاظی از این قبیل که در قرآن آمده، معمول بز معنای ظاهری خود نیستند بلکه به طور مجاز و استعاره استعمال شده‌اند. خدا سمیع و بصیر و علیم است ولی تمامی این صفات، خارج از ذات او می‌باشند. و بالاخره گروه فلاسفه و محققین معتزله و صوفیه می‌گفتند خدا ذات واحد محض است و در او هیچ کثرت راه ندارد، همان ذات بخصوص، هم علیم است هم بصیر و هم سمیع و هم قدیر است.

پس از آنکه عباسیان روی کار آمدند، زمینه برای رشد علوم و افکار و اندیشه‌های فلسفی بیش از پیش فراهم گردید و دیری نگذشت که دربار عباسیان، محفل حکما و فلاسفه گردید و سطح افکار عمومی تا حدی بالا آمد. به قول علامه شبلی «دیگر ممکن نبود به مردم بگویند که خدا دست دارد ولی نه مثل دستی که ما داریم حتی گروهی از اشاعره جسمانی بودن، یعنی دست و پا و چشم داشتن خدا را انکار کردند...»^۱

تفسیر بنی‌امیه
از آیات قرآن

در دوره بنی‌امیه چون معاویه و بسیاری از خلفای این خاندان به اسلام عقیده و ایمانی نداشتند همیشه آیات و تعالیم اسلامی را به نفع خودشان تفسیر و تعبیر می‌کردند. همه می‌دانیم که بعد از

عثمان، معاویه علمدار ظلم و تبعیض بود و در عهد این دو خلیفه اختلاف طبقاتی و ظلم و تبعیض فزونی گرفت. یک روز معاویه در مقابل شکایت مردم از فقر و بینوایی، این آیه را در منبر خواند «وَأَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدْرِ مَقْلُومٍ» یعنی خزان همه چیز نزد خداست و به بندگان جز میزان معینی داده نمی‌شود.

در این صورت چه شکایتی مردم از ما دارند، احتف بین قیاس از میان مردم برخاست و گفت ایها الامیر، رزقی که خدا بآلتویه بین مردم تقسیم کرده شما در میانه حایل شده‌اید و نمی‌گذارید حصه آنها به دستشان برسد.

به طور کلی در عهد بنی‌امیه هر کس از مظلوم و بیدادگرهای آنان سخن می‌گفت حواله به تقدیر می‌کردند و می‌گفتند هر چه می‌شود خواست خداست و نباید هیچ دم زد «أَمَّا بِالْقَدْرِ خَيْرٌ وَ شَرٌّ».

افکار و افراد انقلابی
در عهد بنی‌امیه

در زمان حجاج بن یوسف، مردی دلیر و راستگو به نام سعید جهنی روزی در مجلس درس، از امام پرسید این که از طرف بنی‌امیه مسأله قضا و قدر را پیش می‌کشند تا کجا این حرف راست و

درست است؟ امام گفت اینان دشمنان خدا هستند، دروغ می‌گویند، این مرد که از تعدیات بنی‌امیه به جان آمده بود سر به طغیان برداشت و بالاخره مقتول گردید. بعد از معبد، مرد مجاهد دیگری به نام غیلان دمشقی به مبارزه با بنی‌امیه برخاست. این مرد که به يك واسطه از تربیت شدگان مُحَمَّد خَنَفِیَه بود، در دورهٔ حکومت عمر بن عبدالعزیز که خلیفه‌ی شریف و انسان‌دوست بود، نامه‌یی به وی نوشت و مظالم بنی‌امیه را آزادانه برشمرد. خلیفه او را فرا خواند و خراج صندوقخانه خلافت را به او وا گذاشت. وی هنگام خراج، خطاب به مردم فریاد می‌کرد که اینها اموال و اشیایی هستند که از مردم به ظلم و جور گرفته‌اند... سی هزار جوراب کُزکی از صندوقخانه بیرون آمد، غیلان فریاد می‌کرد، آقایان، پایهٔ ظلم را تماشا کنید، تودهٔ مردم در فقر و فاقه به سر می‌برند ولی فرمانروای ما سی هزار جفت جوراب از کرک خالص انبار کرده است.

متأسفانه مردم آن روزگار رُشد فکری و اجتماعی نداشتند و متحد و هم‌آواز نبودند و به حقوق فردی و اجتماعی خود، چنانکه باید واقف نبودند، در نتیجه مردانی چون معبد جهنی و غیلان دمشقی نمی‌توانستند در پناه حمایت مردم از حقوق اکثریت دفاع کنند و انتظارات منطقی خلق را با اعمال قدرت عملی سازند. اگر خلیفهٔ عادل‌ی چون عمر بن عبدالعزیز زمامدار بود، به حرف غیلان و امثال او گوش می‌داد و اگر خلیفهٔ جاہری چون معاویه و یزید و هشام بن عبدالملک زمامدار بودند زبان حق‌گویان را می‌بستند و مردم چون رشد و همبستگی اجتماعی نداشتند به جای قیام و مبارزه عمومی علیه بیدادگران، فقط خلفای ستمگر را نفرین می‌کردند. در نتیجه اقلیت حاکم همیشه به اکثریت غیرمتحد و مظلوم، زور می‌گفتند.

غیلان از طرف اکثریت سخن می‌گفت ولی از حمایت جدی مردم برخوردار نبود. به همین علت هشام بن عبدالملک که بعد از عمر بن عبدالعزیز به زمامداری رسید، به جرم سرکشی، فرمان داد

مبارزهٔ غیلان دمشقی
با هشام بن عبدالملک

دست و پای غیلان، این مرد مبارز را قطع کردند، ولی این مرد مجاهد و سرسخت ساکت نشست و با شهامت و جسارت حرفهایش را می‌زد تا اینکه به جرم قیام علیه حکومت جابر «هشام» کشته شد. تفصیل این جریان در شرح ملل و نحل مسطور است.

در این ایام «جهم بن صفوان» قیام نمود، او نیز به جرم امر به معروف به قتل رسید، لیکن خون مخالفان به هدر نرفت. مسألهٔ «عدل» و «امر به معروف» ریشه دوانید و کمابیش در اذهان و افکار عمومی راه یافت و جمعیت انبوهی که سرانجام به نام «معتزله»

خواننده شدند آن را داخل در اصول اولیه اسلام کردند (باید دانست که در میان اصول پنجگانه فرقه معتزله دو اصل که عبارت از عدل و امر به معروف باشد آغازش از همین جا است). آراء و افکار معتزله از آغاز قرن دوم تا اواسط قرن سوم رو به ترقی و پیشرفت بود، دُعاة و مُبَلِّغین این جماعت در تمام ممالک اسلامی پراکنده بودند و نخستین خلفای عباسی تا الواثق بالله (۲۲۷ - ۲۳۲) غالباً طرفدار عقاید آنان بودند، علاوه بر این در این مدت، آزادی افکار و عقاید و توجه به علوم عقلی بیش از پیش وجود داشت، معتزله در این دوره در نهایت قدرت بودند و در غالب امور دخالت داشتند و برخی از متعصبان آنان به بهانه‌هایی از قبیل امر به معروف و دفاع از عقیده خَلْقِ قرآن مزاحم مخالفان خود می‌شدند، همین اشتباه و سختگیری و مخالفت و مبارزه با عقاید دیگران سبب پیشرفت کار «مُحَدِّثین» شد و بعدها فِرَقِ متعصبی مانند حنابله و اشاعره ظهور نمودند و با بی‌رحمی با افکار و اندیشه‌های مترقی آنان به جنگ برخاستند. در آن دوره «آزادی عقاید و افکار» که یکی از میوه‌های گرانبهای دموکراسی و رشد فرهنگ و تمدن بشری است، هنوز مورد تأیید زمامداران و اکثریت مردم نبود، لازم بود قرن‌ها بگذرد و میلیون‌ها از نفوس بشری در جریان مبارزات سیاسی جان خود را از دست بدهند تا بحث و استدلال جای تعصب و جمود و تحمیل فکر را بگیرد. سرانجام در اروپا پس از انقلاب کبیر فراتسه آزادی عقیده و ایمان جزو حقوق اساسی بشر گردید.

در قرن سوم هجری غده‌یی از سران معتزله در بصره و جمعی در بغداد به نشر افکار و آراء خود می‌پرداختند. معتزله خود به بیست فرقه تقسیم گردیدند ولی همه شعب معتزله در اصول باهم اختلافی نداشتند و همگی برای اثبات عقاید خود از فلسفه و مباحثات عقلی و منطقی کمک می‌گرفتند.

بیشرفت معتزله
این جماعت کارشان بالا گرفت و مرتباً جلو رفتند تا در سال ۱۲۵ هجری که «ولید» بر تخت نشست شماره افراد این فرقه به هزارها رسیده بود، تا به جایی که از خود خاندان بنی‌امیه، یزید بن ولید همین مذهب را اختیار نمود. ولید وقتی بر سربر خلافت مستقر گردید به هوسرانی و می‌خوارگی پرداخت. یزید فرزند ولید که این وضع را دید علم مخالفت برافراشت و هزاران تن از معتزله به او پیوستند، بالاخره ولید، محصور گردید و به قتل رسید. بعد از قتل او، یزید به خلافت انتخاب شد و این اولین روزی است که اعتزال بر اریکه سلطنت جا گرفته است. ذکر این نکته قابل توجه است که وقتی که یزید علیه ولید، قیام نمود، یکی از طرفداران او

عمرین عبید بود که از ائمه بزرگ اعتزال بشمار می آمد.

مبارزه منطقی معتزله
با مخالفان

«معتزله با تمام مخالفان خود یا معارضان اسلام از قبیل مجبّره و مُرجئه و مُجسّمه و محدثین و یهود و نصارا و مجوس و زنادقه و نظایر آنها با استفاده از اصول منطقی و فلسفه بحث می کردند از طرفی دیگر، اینان، مردمی روشن بین و غالباً دور از تعصبات دینی و خشکی و تقشّف اهل سنت و حدیث و مجسّمه و مشبّه بودند و به جای توسل به احادیث و سُنن، عقل را وسیله تحقیق می دانستند و اساس کار آنان بر استدلال و منطقی استوار بود، نه بر تعبد و تقلید. بنابراین باید اذعان داشت که معتزله مقدمه ایجاد یک حرکت فکری عظیم در عالم اسلام و یکی از علل توجه مسلمین به فلسفه و علوم اوایل گردیدند.»^۱

اشتیاه معتزله در
تحمیل عقاید خود

با توجه به افکار معتزله، مسلم است که آنان مواجه با دشمنی و مخالفت گروه بزرگی از مسلمانان خاصه محدثین و اشاعره بودند و ناگزیر با آنان، خواه از طریق بحث و خواه از طریق زور و جبر (مخصوصاً در عهد مأمون معتمد و الواثق) از در مخالفت و نزاع در می آمدند، و علی الخصوص موضوع خَلْقِ قرآن را، وسیله «محنه» مردم قرار دادند و به آزار مخالفان برخاستند و بدین گونه، کار آنان نسبت به فرق مخالف به تعصب کشید و همین امر مقدمه تحریک مخالفان بر آنان و شکست ایشان شد. مخالفین معتزله در جستن موارد ضعف عقاید آنان هم کوتاهی نمودند و آنچه را از سخنان ائمه ایشان مخالف شرع دانستند به عنوان فضائح ذکر کرده اند، از آن جمله ابومنصور البغدادی (متوفی به سال ۴۲۹) صاحب کتاب الفرق بین الفرق از هر فرقه ای از فرق معتزله فضایح متعدد برشمرده است، مثلاً از هذلیّه ده فضیحت و از نظامیه بیست و یک فضیحت از معمریه شش فضیحت و از هشامیه هشت فضیحت و از بهسمیه نه فضیحت یاد کرده است. از جمله فرقی که از منطقی و استدلال ائمه معتزله استفاده کردند، فرقه شیعه امامیه اتنی عشریه و امامیه اسماعیلیه و زیدیه را می توان نام برد. از دوره المتوکل قدرت معتزله نقصان یافت و از «محنه» و مجادله و مناظره سران اعتزال جلوگیری شد با اینحال در تمام قرن چهارم و قسمتی از قرن پنجم تا قرن هفتم رجال بزرگی از بین آنان ظهور کرد...»^۱

۱. نقل و تلخیص از تاریخ ادبیات دکتر صفا، از ص ۵۵ تا ۵۹ و همچنین نگاه کنید به ملل و نحل شهرستانی، ص

«به طور کلی یکی از مشکلات عالم اسلام اختلاف و تشعب پیروان این مذهب بود، در شرح موافق، فِزوق اصلی اسلام هشت فرقه شیعه، سُنی، خارجی، مُرجئه، بخاریه، معتزله، جبریه و مُشَبَّه به شمار آمده‌اند.

مقریزی در تاریخ مصر فقط از پنج فرقه سُنی، شیعه، معتزله، خارجی و مرجئه سخن می‌گوید.

شهرستانی در ملل و نحل سعی کرده است که ریشه و اساس اختلافات را روشن کند، به نظر او اختلافات مسلمانان با یکدیگر بر چهار اصل قرآن دارد:

۱. اثبات و نفی صفات الهی ۲. جبر و اختیار ۳. عقاید و اعمال ۴. عقل و نقل.^۱

ریشه اختلافات مربوط به اثبات و نفی صفات الهی این است که در قرآن راجع به خدا الفاظی آمده که معمولاً در مورد اجسام و مادیات به کار می‌رود مثل مُتَبَكِّنٌ بودن بر عرش، آمدن به صحرائی قیامت با گروه ملائکه و غیره و غیره، آیا این الفاظ را به معنای حقیقی باید گرفت یا مجازی؟

پاسخ به سؤال مزبور، دو فرقه مختلف پدید آورده است: معتقدین به شیق اول محدثین و اشرعیه‌اند که از میان آنها مجسمه و مُشَبَّه بیرون آمده‌اند که برای خدا دست و پا قایلند، در حالی که مُعتزله با این معنی مخالف و منکر صفات می‌باشند.

منشاء اختلاف دوم این است که آدمیان در اعمال خود مجبورند جبر و اختیار یا مختار، اگر ما در اعمال و افعال خود مجبور باشیم، موضوع ثواب و عقاب که روح دیانات است از بین می‌رود، در قرآن مجید چنانکه قبلاً گفتیم آیاتی در تأیید هر دو معنی وجود دارد، یعنی در بعضی آیات صریحاً گفته شده است که انسان آنچه می‌کند در حقیقت خدا می‌کند. «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» سوره نساء، آیه ۷۸، و مفاد بعضی دیگر از آیات این است که انسان مختار و مسئول و جوابگوی افعال نیک و بد خویش است. «مَا أَصَابَكَ مِنْ خَسْرَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ نَفْسِكَ» آیه ۷۹ همین سوره ترجمه: هر چه نیکویی به تو رسد از جانب خداست و هر بدی رسد از نفس توست. همچنین در سوره ۲۵ آل عمران آمده است:

«قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُوتِي الْمُلْكَ مَنْ نَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِنْ نَشَاءُ وَ تُعْزِزُ مَنْ نَشَاءُ

۱. نقل و تلخیص از تاریخ ادبیات دکتر صفا، از ص ۵۵ تا ۵۹ و همچنین نگاه کنید به ملل و نحل شهرستانی، ص

و تُوَلُّوْا مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»^۱

ترجمه: بگو ای پیغمبر بارخدایا ای پادشاه مُلْک هستی، تو هر که را خواهی عزت مُلْک و سلطنت بخشی و از هر که خواهی بگیری و به هر که خواهی عزت و اقتدار بخشی و هر که خواهی خوار گردانی، هر خیر و نیکی‌یی به دست توست و تنها تو بر هر چیز توانایی. و در پایان آیه ۲۱۲ سوره بقره می‌خوانیم: «... وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ، خدا به هر که بخواهد روزی بی حساب بخشد.»

و در پایان آیه ۸۷ سوره نساء خطاب به پیغمبر می‌فرماید: «... أتریدون ان نهدوا من اَصْل اللّٰه و من یضلل الله فلن تجد له سبیلاً». ترجمه: «... آیا شما می‌خواهید کسی را که خدا گمراه کرده هدایت کنید، در صورتی که هر که را خدا گمراه کرد، هرگز تو بر هدایت او راهی نخواهی یافت.»

به این ترتیب عده‌یی نیز طرفدار جبر بودند چون مُجَبَّرَه و اَشَاعِرَه و برخی انسان را در کلیه افعال و اعمال خود آزاد و مختار می‌دانستند چون مُعْتَزَلَه.

امام جعفر صادق (ع) بین جبر و اختیار، حد وسط را برگزید و گفت لاجبر ولا تفویض بل امرٌ بین الامرین. مسأله جبر و اختیار به نحو عمیق در فلسفه و ادبیات فارسی راه یافت و متفکران و صاحب‌نظران ایرانی بعضی از جبر و عده‌یی از اختیار آدمی سخن گفتند و ما برای اطلاع خوانندگان به طور اجمال نظریات گوناگونی که در این زمینه ابراز شده است نقل می‌کنیم:

قبل از آنکه آراء و نظریات متفکرین ایرانی بعد از اسلام را در زمینه جبر و اختیار ذکر کنیم بی‌مناسبت نیست به زمینه فکری ایرانیان باستان اشاره کنیم و به مقام و موقعیت «انسان» در مذهب زرتشت و وظایف و تکالیف آدمیان درگیر و دار زندگی توجه کنیم.

اهمیت خاص آیین زرتشت در اختیاری است که برای انسان قایل است «به موجب تعلیم زرتشت نزاع بین خیر و شر از اول دنیا آغاز شده و تا فرجام آن دوام خواهد داشت. در این بیکار البته هر آدمی می‌تواند جانب شر را بگیرد یا جانب خیر را نگهدارد، اما چون فتح نهایی با قوه خیر خواهد بود تکلیف انسان که مصلحت او نیز هست آن است که از دل و جان به سوی خیر بگراید و آن را یاری و تقویت کند، بنابراین در تعلیم زرتشت انسان نیز، مثل خیر و شر، در ترازوی وجود وزنی دارد و اراده و اختیار او ممکن است موجب تقویت خیر یا توسعه شر بشود، از این رو، در نظر زرتشت انسان شأنی و مرتبه‌ای

دارد و وجودش در بهبود و اصلاح عالم بی اثر نیست می تواند خدا را یاری کند و جهان را به سوی کمال سوق دهد و می تواند به یاری اهریمن بشتابد و دنیا را به ورطه تباہی و ویرانی براند. خدای زرتشت برخلاف خدای عیسی خدای ترخم و شفقت نیست خدای راستی و عدالت است. زرتشت اغماض از بدکاران و ستمگران را توصیه نمی کند، بد کردن با بدان را مقتضی دادگری می داند و نیکی کردن در حق نیکان را تکلیف انسان می شمرد. این دادگری که زرتشت ملکوت آن را مزده می دهد در واقع همان راستی است که در برابر آن دروغ نهاده شده است... بدینگونه تنوع زرتشت جنبه اخلاقی قوی دارد و بنایش بر ستایش راستی و گرایش به نیکی است...

عقیده صاحب نظران ایرانی در پیرامون جبر و اختیار

در صفحات قبل از اختلاف نظری که پس از ظهور اسلام، بین متفکرین عالم اسلام در پیرامون جبر و اختیار پدید آمد سخن گفتیم، اکنون با مراجعه به آثار منظوم فارسی، عقاید و نظریات شعرا و دانشمندان ایرانی را در پیرامون جبر و اختیار نقل می‌کنیم:

چو از تو بود کزّی و بی‌زهی گناه از چه بر چرخ گردان نهی (اسدی)

چرا من خویشتن را بد پسندم بهانه زان بدی بر چرخ بندم و بس درابن

به میان قدر و جبر زو راست بجوی به میان قدر و جبر روند اهل هنر (ناصرخسرو)
ناصرخسرو با اعتقاد و ایمانی راسخ، از لزوم فعالیت و سعی و تلاش آدمیان در میدان زندگی سخن می‌گوید:

چرا چون گزبینه باشی نخسبی، تا قضا از خود
به پیش آرد طعانت بل بخواهی نان از این و آن
(ناصرخسرو)

گنه کاهلی خود، به قضا بر چه نهی که چنین گفتن بی‌معنی کار سفهاست
(ناصرخسرو)

چند بنالی که بد شده است زمانه عیب و بدت بر زمانه چون بنهی چون!
هرگز کنی گفت این زمانه که بد کن مفتون چونی به قول عامه مفتون

تو شده دیگر، این زمانه همان است کی شود ای بیخرد زمانه دگرگون
(ناصرخسرو)

سنائی چون ناصرخسرو با کاهلی و تن آسانی مخالف است و
حاجیل سعی و عمل توفیق و پیروزی را نتیجه کوشش و سعی و عمل می داند:
بهانه بر قضا چندی، چو مردان عزم خدمت کن جو کردی عزم، بنگر تا چه توفیق و توان بینی
(سنائی)

این که گویی این کنم با آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم (مولوی)

معنی جَفَّ القلم کی این بود که جفاها با وفا یکسان شود؟
بل جفا را هم جفا جَفَّ القلم و آن وفا را هم وفا جفا القلم (مولوی)

گر توکل می کنی در کار کن کسب کن پس تکیه بر جبار کن (مولوی)

اختیاری هست ما را در جهان حس را منکر نتانی شد عیان
سنگ را هرگز نگوید کس بیا وز کلوخی، کس کجا جوید وفا
آدمی را کس کجا گوید بپژ یا بیا ای کور و در من در بنگر
کس نگوید سنگ را دیر آمدی یا که «چوبا»^۱، تو چرا بر من زدی
امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب نیست جز مختار را ای پاک جیب^۲
در خرد جبر از قدر رسواتر است زانکه جبری، حس خود را منکر است (مولوی)

گر شتریان اشتری را می زند آن شتر قصد زننده می کند
خشم اشتر نیست با آن چوب او پس ز مختاری شتر برده است بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار این مگو این عقل انسان شر مدار
گفت دزدی شحنه را کای پادشاه آنچه کردم بود آن حکم الاله
گفت شحنه آنچه من هم می کنم حکم حق است ای دو چشم روشنم

۱. ای چوب

۲. دامن

چون بکاری جو، نروید غیر جو
جرم بر خود نه، که تو خود کاشتی
رنج را باشد سبب بد کردنی
قرض تو کردی، ز که خواهی گرو
با جزا و عدل حق، گن آشتی
بد ز فعل خود شناس از بخت نی^۱ (مولوی)

میوه کاهلی و تن آسانی
مبحث می کند و نشان می دهد که چگونه مردم تبیل و بن آسان
پس از آنکه در میدان زندگی در اثر کاهلی شکست خورده اند گناه کاهلی خود را به گردن
«جبر» می اندازند.

هر که ماند از کاهلی بی شکر و صبر
هر که جبر آورد، خود رنجور کرد
اختیاری هست در ما، نابدید
منکر حس نیست آن مرد قدر
و آن بشیمانی که خوردی زان بدی
... اختیار اندر درونت ساکنست
سگ بخفته اختیارش گشته گم
هر چه نفست خواست داری اختیار
بر درخت جبر تا کی برجهی
در هر آن کاری که میلست بدان
در هر آن کاری که میل نیست و خواست
پای داری، چون کنی خود را تو لنگ
گر نبودی اختیار این شرم چیست
ز جبر استادان بشاگردان چراست
در تردّد مانده ایم اندر دو کار
این کنم یا آن کنم کی گوید او
او همین داند که گیرد پای «جبر»
تا همان رنجوریش در گور کرد
چون دو مطلب دید آید در مزید
فعل حق حسی نباشد ای پسر
زاختیار خویش گشتی مُهتدی
تا ندید او یوسفی کف^۲ را نخست
چون شکبه دید جنبانید دم
هر چه عقلت خواست آری، اضطراب
اختیار خوش را یکسو نهی
قدرت خود را همی بینی عیان
اندر آن جبری شدی کاین از خداست
دست داری، چون کنی پنهان تو چنگ
وین دریغ و خجالت و آزر چیست
خاطر از تدبیرها گردان چراست
این تردد کی بود بی اختیار
که دودست و باش بسته است ای عمو^۳ (مولوی)

مکرهای جبریانم خسته کرد
جبر باشد پر و بال کاملان
نیغ جویششان تم را خسته کرد
جبر هم زندان و بند کاهلان

۱. به نقل از امثال و حکم دهخدا دهخدا، جلد سوم.

۲. کف دست (اشاره است به زیبایی حضرت یوسف)

بال، بازان را سوی سلطان برد
جیر خفتن در میان رهنان
چون قضا آید، طیب آبله شود
بر قضا کم نه بهانه ای جوان
گر قضا صد بار قصد جان کند
این قضا صد بار اگر راحت زند
هر که در زندان اسیر محتنی است
هر که در قصری قرین دولتی است
آن جزای کارزار و محتنی است (مولوی)

البته این گفتار مولوی قابل تأمل است، و با واقعیات یک جامعه طبقاتی منطبق نیست، ما نمی‌توانیم بگوییم هر که زندانی است تبه‌کار است و هر کس با ناز و نعمت در قصری آرمیده، هر چه دارد محصول کار و تلاش مشروع اوست؛ و مسأله تعدی و تجاوز به حقوق دیگران و میراث‌خواری را در موقعیت اقتصادی مردم، در یک جامعه، مداخلت ندهیم و مولوی وار بگوییم:

هر که را دیدی به زر و سیم فرد
دان که اندر کسب کردن صبر کرد
شک نیست که تمام صاحبان مال و منال از راه کسب و کار و صرفه‌جویی، موقعیت ممتازی پیدا نکرده‌اند؛ به‌طور کلی افکار و اندیشه‌های اجتماعی و فلسفی مولوی جملگی هم آهنگ و یکسان نیست وی در عین حال که آدمیان را به کار و کوشش ترغیب می‌کند از «رزق مقسوم» نیز سخن می‌گوید:

خواجه ندارد که روزی «بده» دهد
او نمی‌داند که «روزی‌ده» دهد
گر جهان را بزرگ مکتون کنم
روزی تو گز نباشد، چون کنم
بر سر هر لقمه بنوشته عیان
کز فلان بن فلان بن فلان
هین توکل کن ملرزان پا و دست
رزق تو بر تو ز تو عاشق تراست
گر تو را صبری بدی رزق آمدی
خویش را چون عاشقان بر تو زدی (مولوی)

چنانکه می‌بینیم نظریات اخیر مولوی با آراء و معتقدات قبلی او انطباق و هم‌آهنگی ندارد و در سه بیت اخیر رزق و روزی آدمیان را محصول سعی و تلاش مستمر آنان نمی‌داند. با این حال نباید فراموش کرد که مولوی غالباً در آثار خود مردم را به کار و کوشش و ازدواج و انفاق و رعایت اعتدال در کارها دعوت می‌کند و جنبه‌های مثبت تعالیم

اجتماعی او بر جنبه‌های منفی بسی فزونی دارد.

حق‌زهر جنسی‌چوزوجین آفرید بس نتایج شد ز جمعیت پدید

چو عدو نبود جهاد آمد محال
هین مکن خود راخصی رُهبان مشو
انفقوا، گفت است، بس کسی بگن
گرچه آورد اِنفقو را مطلق او
بس «گلو» از بهر آدم شهوت است
در جای دیگر می‌فرماید:

شهوت از نبود نباشد اتسال^۱
زانکه عفت هست شهوت را گرو
زانکه نبود خرج بی دخل کهن
تو بخوان که اکسیوا تم انفقوا
بعد از آن «لا تُشرفوا» «زان عفت است (مولوی)

از ترهب^۲ نهی فرمود آن رسول
رنج بدخویان کشیدن زیر صبر
خیر ناس ان ینفع الناس ای پدر
بدعتی چون برگرفتی ای فضول
منفعت دادن به خلقان همچو آبر
گر نه سنگی چه حریفی با مدر (مولوی)

نویسندهٔ مرزبان نامه در تأیید و تشویق مردم به سعی و عمل می‌گوید:
«... کاهلی را خرسندی مخوان... که تا تو در بست و گشاد کارها میان^۳ جُهد
نبیندی ترا هیچ کار نگشاید.»

جنبش جبر خلق عالم راست جنبش اختیار، آدم راست (سنائی)
«بزرجمهر گفت، استاد را پرسیدم کارها به کوشش است یا به قضا گفت کوشش
قضا را سبب است...» (تاریخ گزیده)
برگردیم بر سر اختلافی که بین صاحب نظران در پیرامون «اعتقاد» و «عمل» پدید
آمده است:

اختلاف سوم مبتنی بر این بود که آیا اعمال «جزو ایمان است یا
اعتقاد و عمل نه، محدثین چنین تصور کردند که درحقیقت و باطن ایمان
«اعمال» هم داخل است، لیکن اهل نظر که امام ابوحنیفه پیشرو آنهاست، بین اعتقاد و
عمل تفریق و جدایی قایل شده‌اند.
به نظر این گروه که روشی آمیخته با تساهل دارند ممکن است يك نفر اصول دیانت

۱. نسل و زاد و ولد

۲. یعنی انزوا و رُهبانیت

۳. کمر

اسلام را قبول کند ولی در اعمال سهل انگاری کند یعنی نماز نگذارد و روزه نگیرد، بیرون این مکتب معتقدند که چنین کسی بی دین نیست. البته همه سران عالم اسلام تا این حد سبعمه نظر داشتند و آزاداندیش نبودند، چنانکه قاضی شریک شهادت امام ابویوسف شاگرد ابوحنیفه را برای این قبول نداشت که او نماز را داخل در حقیقت ایمان نمی داند و بسیاری از محدثین از ابوحنیفه برای این، در خشم بودند که او قایل است که اشغال جزو ایمان نیست، این سوء تفاهات و غلط فہمی ها سالها دوام داشت تا سرانجام در عهد شکفتگی تمدن عباسی تا حدی روح گذشت و تساهل در مردم پدیدار گردید و مسلمانان قبول کردند که «لا نکفر احداً من اهل القبلة» یعنی ما هیچ يك از اهل قبله را که در آن احزاب و فرق زیادی داخلند کافر نمی دانیم. فرقه مرجئه که زمانی از طرف محدثین، فرقه گمراهی شناخته می شد و حتی شهادتشان مقبول نبود رفته رفته مورد قبول اهل دین قرار گرفتند تا جایی که «ذهبی» در میزان الاعتدال در حق آنها نوشت... ارجاء مذهب عده‌یی از علمای عالی مقام است و تعرض بر قایلین آن سزاوار نیست و نیز محدث خطابی می نویسد: «کسانی که بدعت در دین گذاشته‌اند یا تأویل کرده و به خطا رفته‌اند کافر نیستند... و شهادتشان مقبول است. امام غزالی و امام فخر رازی این اختلافات را مبانی کفر و اسلام قرار ندادند. ۱ چند قرن بعد حافظ به اختلاف عقاید و نظریات مردم اشاره می کند و می گوید:

متاع کفر و دین بی مشتری نیست	گروهی «این» گروهی «آن» پسندند
جنگ ۷۲ ملت همه را عذر بنه	چون ندیدند حقیقت زه افسانه زدند

توجه به علوم مثبت و ثمربخش

علامه اقبال لاهوری ضمن بحث در پیرامون روح فرهنگ و تمدن اسلامی می نویسد: «همراه با پیشرفت فکر ریاضی در اسلام، اندیشه تکامل به تدریج شکل می پذیرد. «جافظ» نخستین بار به این مطلب اشاره کرد که در زندگی مرغان، در نتیجه مهاجرت، تغییراتی پیدا می شود، پس از آن «ابن مسکویه» که از معاصران بیرونی بود، به آن، شکل يك نظریه قطعی تر داد

نطفه‌های تفکر
علمی در شرق

و آن را در تألیف کلان خود «الفوز الأضر» آورده است، من در اینجا روح نظریه تکاملی او را بیان می‌کنم. و این از آن جهت نیست که به ارزش علمی آن توجه دارم، بلکه از این جهت است که امتداد سیر فکری مسلمانان را در روشنی قرار می‌دهد.

به گفته ابن مسکویه، حیات نباتی، در پایین‌ترین مرحله تکاملی خود، نیازمند به هیچ دانه و تخمه‌ای برای ولادت و نمو نیست و نیز انواع آن، به وسیله دانه تولید مثل نمی‌کند، تفاوت این شکل حیات نباتی با جمادات، تنها قدرت مختصر بر حرکت است، که در اشکال برتر مشاهده می‌شود، و چون ترقی کند، به آنجا می‌رسد، که گیاه شاخه‌های خود را می‌گسترده و انواع خود را با تخم و دانه جاودانی می‌سازد. این قدرت بر حرکت رفته رفته رُشد می‌کند، تا به درختانی می‌رسیم که تنه و برگ و میوه دارند و در مرحله بالاتری از تکامل، صورتهایی از حیات نباتی وجود دارد، که برای نمو خود، به خاک بهتر و آب و هوای خاص نیازمندند. آخرین مرحله تکامل نباتی درخت مو و درخت خرماست، که در واقع در آستانه حیات حیوانی قرار گرفته‌اند. در درخت خرما تمایز جنسی آشکاری ظاهر می‌شود، علاوه بر ریشه و آلیاف، چیزی پیدا می‌شود، که مانند مغز حیوانی عمل می‌کند و کمال زندگی درخت خرما وابسته به آن است. این برترین مرحله تکامل حیات نباتی و دیباچه حیات حیوانی است. نخستین گام به طرف حیات حیوانی، رها شدن از پایندی به زمین و ریشه داشتن در آن است، که خود این رهایی، هسته حرکت خودآگاهانه را تشکیل می‌دهد. این نخستین مرحله حیوانیت است که در آن جس لایسه قبل از همه و حس باصره در آخرین درجه کمال آشکار می‌شود. با پیدا شدن حواس، جانور آزادی حرکت پیدا می‌کند، چنانکه در کرماها و خزندگان و مورچگان و زنبوران چنین است. حیوانیت در چهاربایان با «اسب» و در مرغان با «شاهین» به حد کمال می‌رسد، و در میمون به آستانه انسانیت نزدیک می‌شود، و این میمون در سلسله مراتب تکامل یک درجه پایین‌تر از انسان است. با تکامل بیشتر، تغییرات فیزیولوژیکی و ازدیاد نیروی تمییز و روحانیت فراهم می‌شود، تا آنجا که آدمی از مرزهای توخس می‌گذرد و به جهان تمدن گام می‌نهد.^۱

متکلمین نامدار^۱

از جمله متکلمین نامدار این دوران ابوالهذیل عَلاَف (متوفی به سال ۲۳۵ هـ) و نظام (۱۸۵ - ۲۳۲) بیش از دیگران کسب شهرت کرده‌اند. ابوالهذیل در علم کلام کتاب نوشت ابن خلکان در حق او می‌نویسد: استدلالش قوی و تقریرش پسندیده طبع بود. ابوالهذیل کتابهایی خُرد و کلان در علم کلام نوشته و در آنها از مسائل بسیار دقیق و باریک سخن رانده است. چون این کتابها تا حدی استدلالی و فلسفی بود ظاهراً به دستور محدثین و مُتشرعین خشک‌اندیش، از بین رفته است، لیکن مناظراتی که با مجوسان و ملاحده کرده و بیانات و تقریراتی که نموده است، جسته جسته در ابن خلکان، دُرر و غُرر و شرح بلبل و نخل مذکور می‌باشند. در دربار مأمون، سرآمد و قُدوة مُتکلمین، ابوالهذیل و نظام بود، از طرف دولت، برای ابوالهذیل شصت هزار درهم مقرری سالانه تعیین شده بود، لیکن این مرد فرهنگ‌پرور، تمامی این مبلغ را صرف اهل علم می‌نمود، از جمله مناظراتی که از او نقل کرده‌اند اینکه، یکبار، شخصی به ابوالهذیل گفت که در قلم راجع به قرآن شُبهات چندی است که به هیچ وجه رفع نمی‌شود: اولاً آیات عدیده‌یی هستند که باهم متناقض می‌باشند و دیگر اینکه در بعضی آیات غلطهای نحوی وجود دارد. ابوالهذیل گفت: آیا می‌خواهی که هر يك از آیات مورد بحث را جداگانه جواب بگویم و یا برای رفع تمامی شُبهات به يك جواب اجمالی اکتفا نمایم. مُقترض شق دوم را برگزید. ابوالهذیل گفت: اولاً این مطلب مسلم است که رسول اللّه از شریفترین افراد خاندان عرب بود و در فصاحت و زبان‌دانی او جای هیچ‌گونه حُرف نیست: در این هم شك نیست که قریش و مخالفان در تکذیب و نکه‌چینی و اعتراض به آن حضرت هیچ جنبه‌ای را فروگذار نکردند... وقتی آن روز مردم این اعتراض را نکردند، امروز کدام شخص می‌تواند چنین اعتراضی بکند... با این پاسخ و استدلال، ابوالهذیل، طرف را مجاب کرد. علامه شهیر شاه ولی اللّه در فوز الکبیر می‌نویسد: که قرآن مجید پایند قواعد مقررة کسای و فزاه نیست، و این اشاره به جوابی است که ابوالهذیل داده است...»^۱

چنانکه دیدیم مهمترین فرقه‌یی که در مسائل مذهبی و فلسفی به بحث و انتقاد

۱. راجع به ابوالهذیل نگاه کنید به ملل و نحل شهرستانی، ص ۳۹ به بعد. و تاریخ علم کلام، ص ۲۹ به بعد.

پرداخت فرقه معتزله یا قدریه بود که از آزادی اراده و اختیار بشر طرفداری می‌کرد. به گفته دکتر اشتاینر «بهترین توصیف معتزله این است، بگویم ظهور این قبیل افکار، در حکم اعتراضی است که پیوسته عقل سلیم بشر، بر احکام و تعلیمات مقرر و محدود نموده است.»

اختیار و ارزش انسان به نظر معتزله

معتزله می‌گفتند، طبق عقیده اکثریت اهل سنت «خداوند عادل نیست زیرا سرنوشت هر کس را قبلاً تعیین می‌نماید و بعد گناهانی را کیفر می‌دهد که خود به جبر، به بشر تحمیل کرده است.»

به عقیده معتزله چنین پروردگاری، ظالم، جبار و بیرحم و شایسته عبودیت نیست. برخلاف اهل سنت، معتزله به آزادی اراده بشر عقیده داشتند و می‌گفتند، انسان به انجام هر عمل نیک و بدی قادر است و هر کس مسئول اعمال نیک و بدی است که در دوران حیات انجام می‌دهد.

در اثر این جدالهای فلسفی و مذهبی چنانکه گفتیم عده‌ی کشته شدند، از جمله غیلان که طرفدار تفویض و آزادی اراده بشر بود به امر هشام بن عبدالملک در دمشق کشته شد.

فرقه جبریه، همانطور که قبلاً نیز گفتیم، معتقد بودند که انسان به هیچ وجه در اعمال خود مختار نیست بلکه کلیه فعالیت‌های بشری نتیجه تقдіرات ازلی است و روی همین اصل انسان را در اعمال خود مسئول نمی‌دانند و برای اثبات نظریات خود به آیات و نصوص قرآن توسل می‌جویند و از آیه *يَفْعَلْ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَلِمُ* ما بُرِيدَ (خدا هر چه بخواهد می‌کند) و آیه *تُعَزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدَلُّ مَنْ تَشَاءُ* (عزت و ذلت از خداست) و آیه *يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ* (هدایت می‌کند هر آن کس را که بخواهد) نتیجه می‌گرفتند که خدا از روز ازل عده‌ی را برای بهشت و جمعی را برای دوزخ آفریده و تلاش آدمی در راه سعادت و نیکبختی و صلاح و رستگاری بی‌فایده است.

غیر از فرقه جبریه و قدریه، جمعی برای فرار از حکم عقل راه تعبد و ایمان پیش می‌گرفتند و می‌گفتند: اگر در آیات، مفاهیم متضاد دیده می‌شود، و اگر بعضی از آیات

قرآن با علم و حقیقت سازگاری ندارد، ما نباید راه کنجکاو و پژوهش پیش گیریم زیرا، بی شک در نزول این آیات، رازی در کار بوده است و این معقاً باید بر ما مکتوم بماند.

براون، دانشمند انگلیسی، در تاریخ ادبی خود به نقل از کتاب دوزی (Dozy) دربارهٔ فرقی اسلامی چنین نوشته است: «فرقهٔ معتزله می گفتند که انسان در رفتار و کردار خود کاملاً آزاد و مختار است... و تنها در پرتو عقل و نیروی خرد می توان به حقایق امور پی برد و این امر چه قبل و چه بعد از نزول قرآن صادق بوده است» آنها قرآن را حادث می دانستند و مندرجات آن را متعلق به ذات خدا می شمردند، بدین ترتیب اساس نزول وحی سخت متزلزل گشت و بسیاری از معتزله علناً اظهار می کردند، نوشتن قرآن و حتی بهتر از آن غیرممکن نیست، بنابراین نسبت به اینکه قرآن کتاب آسمانی است و از منبع وحی نازل گردیده است، اعتراض داشتند. عقیدهٔ آنها دربارهٔ خدا پاکتر و بلندتر از عقیدهٔ مشرعیان و متمسکین به مقولات عامه و موازین شرعی و اهل سنت بود؛ زیرا معتزله به هیچ نحو زیر بار این فکر نمی رفتند که آفریدگار ممکن است، به صورت جسمانی ظاهر شود... معتزله معجزاتی را که در قرآن آمده است قبول نداشتند و منکر بودند که دریا برای عبور بنی اسرائیل به رهبری موسی خشکیده باشد و عصای موسی به صورت ازدهایی درآمده باشد و عیسی مردگان را دوباره زنده کرده باشد. پیامبر اسلام، محمد مصطفی (ص) نیز از حتمات آنها مصون نبود و پیروان یکی از فرق معتزله می گفتند زوجات پیغمبر زیاده از حد بوده اند و ابوذر غفاری و عمار یاسر که از معاصرین پیغمبر بوده اند، خیلی بیش از خود پیغمبر کف نفس و تقوا داشته اند...»^۱

نویسندهٔ تبصرة العوام می نویسد: «واحمد حایط و عدثی، طغن در نبی زدندی بدانکه زنان بسیار داشت و گویند که ابوذر زاهدتر بود از رسول...»^۲

عقیدهٔ دانشمندان
 جمعی دیگر از آزاداندیشان آن روزگار می گفتند مُراد از نبوت
 تعلیم عقاید صحیح و اصلاح معاش و معاد است و برای انجام
 این امور، راهنمایی عقل کافی است، ضرورتی ندارد که شخصی از جانب خدا بیاید. زیرا
 حکمای زیادی که بر آنها نه وحی آمده نه الهام می شده است، این مسائل را خوب بیان
 کرده اند و لذا حاجتی بر پیغمبر و رسول نیست.

۱. تاریخ ادبی برلون، ج ۱، ص ۲۲۲.

۲. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الاتام (نیمه اول قرن هفتم)، منسوب به سید مرتضی... رازی، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، ص ۵۱.

مطلب دیگر اینکه، شرایع انبیاء، منسوخ می‌شود، یعنی هر پیغمبری شریعت پیغمبر دیگر را نسخ می‌کند و به قدری در تبلیغ و قبولاندن مذهب خویش اصرار و اهتمام می‌ورزد که مردمانی که آن را قبول ندارند همه را گمراه، مُرتد، کافر و مستحق جهنم قلمداد می‌کند، و در نتیجه این روش، جنگها به پا می‌شود و خونها ریخته می‌شود، چگونه می‌توان تعقل کرد، شخصی که از جانب خدا مبعوث می‌شود و با پیروان مذاهب دیگر، چون در امور فرعی و جزئی اختلاف دارد به جنگ برخیزد.

همه می‌دانیم که مقصود از نماز، فقط تضرع و خشوع در پیشگاه خداست. این مقصود از طریقه نماز عیسویها، یهودیها و زردشتیها نیز حاصل می‌شود.

حال اگر پیغمبری فقط طریقه خود را طریق حق اعلام کند، و روش دیگران را غلط و باطل قلمداد نماید، چگونه می‌توان او را مُتَصِف و عادل خواند.

مقصود اصلی مذهب، اعتقاد به خدا و اجرای عمل خیر و احتراز از کارهای زشت است، و مراد نهایی از انجام اصول و فروع دینی، تقوا و پرهیزگاری است.

حال معلوم نیست که چرا بعضی از پیغمبران، علاوه بر اینها، اقرار به نبوت خود را هم جزو ایمان قرار می‌دهند، و می‌گویند هر کس که پیغمبری آنها را قبول ندارد ولو آنکه مُؤبَد و نیکوکار باشد، نجات نخواهد یافت و متدین واقعی نیست و این امر صریحاً برخلاف عقل است.

مذهبی که امروز مورد قبول عده‌یی از مردم است در تمامی آنها مسائل بی‌بایه و حرفهای قابل اعتراضی یافت می‌شود. یهود برای خدا همان صفاتی را قابل است که در انسان موجود است. مثلاً خدایی که یهودیان عقیده دارند طبق مُتدرجات تورات گاه چشمانش درد می‌گیرد، گاه به آزار بندگان خود برمی‌خیزد. عیسویان قابل به اثوت و حلول و اتحادند. زردشتیان معتقد به دو خدا هستند. (یزدان و اهریمن).

علامه شبلی نعمانی می‌گوید در قرآن راجع به جبر و قدر، آیات نظر فخر رازی زیاد و متناقض و متعارض هم موجود است تا جانی که امام فخر رازی در این مورد صریحاً می‌نویسد:

إِنَّ الْقُرْآنَ مُتَقَلَّبٌ مِنَ الْخَيْرِ وَالْقَدْرِ وَرَوَايَاتُ الْوَارِدَةِ فِيهَا أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِ الرَّمَالِ وَالْحَصَى وَلَا شَكَّ إِنَّمَا مُتَنَاقِضَةٌ وَإِنَّ التَّوْفِيقَ بَيْنَهُمَا لَا يَحْتَصِلُ إِلَّا بِتَعَسُفٍ شَدِيدٍ وَهَذَا يُدَلُّ عَلَى أَنَّ صَاحِبَ هَذَا الْكِتَابِ كَانَ مُضْطَرَبَ الرَّأْيِ فِي الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ غَيْرَ جَازِمٍ بِأَحَدِ الطَّرْفَيْنِ
یعنی: قرآن بر است از جبر و قدر، روایات وارده در این دو مورد به اندازه رنگها و

شنهای بیابان است که بدون تردید اینها متناقض و هم آهنگ کردن آنها حاصل نمی شود مگر با رنج بسیار و این دلیل است بر اینکه صاحب این کتاب در اختیار جبر و قدر مردد بوده است.

جمعی گفتند که اعمال خارق العاده دلیل نبوت نیست زیرا مُتَع و عده‌یی دیگر به کارهای خارق العاده دست می زدند. جمعی دیگر به اعمال بی رویه بعضی از پیغمبران و به شهوت رانیها و آدم کشیهای آنان اعتراض کردند... این بود شمه‌یی از آراء و افکار مادبون، زنداقه، معتزله و آزاداندیشان آن روزگار.

اشتاینر در صفحه ۵ رساله خود می نویسد:

«ممکن است که بگوییم معتزله نخستین کسانی بودند که به مطالعه و ترجمه آثار طبیعیون و فلاسفه یونان پرداختند و همه گونه اطلاعات سودمند، از کتب مزبور استخراج نمودند. ترجمه این آثار زیر نظر منصور و مأمون، خلفای عباسی، تهیه شده بود...»

با اهتمام و کوشش بسیار، معتزله مسیر افکار خود را که تا آن زمان محدود به دایره تعالیم مذهبی بود تغییر دادند و به مجاری جدید انداختند و فرهنگ یونان را گرفتند و با معارف اسلامی بیامیختند. فارابی، ابن سینا، ابن رشد، از حکماء دوره بعد می باشند و اطلاق عنوان حکیم درباره آنها به معنی اضح کلمه است. الیکدی، کمی پیش از آنها زندگی می کرد و از حیث زمان بر همه تقدم داشت و نسبت به مسائلی که مورد بحث معتزله بود توجه خاص نشان می داد، ولی پیروان وی از مسائل مربوط به الهیات احتراز داشتند و بی اینکه مستقیماً دین را مورد حمله خود قرار دهند، حتی الامکان از هرگونه معارضه با دین پرهیز می کردند. علم دین را از طبیعیات و فلسفه جدا می دانستند و برای توفیق و هم آهنگی این علوم، زحمتی به خود راه نمی دادند.

ابن سینا ظاهراً مردی مؤمن و متقی بود، لکن شهرستانی او را در زمره کسانی می داند که مذهب معینی نداشتند و از دین مبین خارج بوده و عقایدی به میل خود آورده‌اند و به همین جهت او را اهل الاهواء خوانده بود.

این رشد نیز از مسلمین پرهیزگار به شمار آمده است. او سعی داشت ثابت کند، تحقیقات فلسفی، نه تنها جایز بلکه فریضه است و حتی در قرآن بدان حکم شده است.

رابطه این رشد
با فلسفه

دانشمند مزبور در باقی مسائل راه خود را می پوید و آثارش به استثناء چند مورد، مشتمل بر مباحث فلسفی و علمی است، بدین طریق قبل از ابن رشد، ابن سینا بین فلسفه

و احکام شرع شکافی به وجود آورد. فرقه معتزله در مشاجرات مدارس بصره و بغداد، در مباحث دقیق و لطیف، تمام نیروی خود را به کار برده بود. از معاصرین ابن سینا ابوالحسن بصری آخرین کسی است که تعالیم آنها را مستقلاً مورد بحث قرار داد و بعضی نکات مبهم را روشن نمود...^۱ عبدالرزاق لاهیجی، در مقدمه گوهرمراد با بیانی ساده و گویا، نظریات مختلفی را که بین متفکران قرون اولیه اسلامی در مسائل مذهبی وجود داشته است بیان می‌کند: «... گفتگو در اصول توحید و سایر معارف دینیه نغیاً و اثباتاً متعارف شده از گفتن به نوشتن رسید، و به تدوین انجامید و مباحثه کتب مؤلفه شایع شد... این گفتگو را مُسَمی به علم کلام گردانیدند و اتیاع «واصل بن عطا» به سبب اعتزال (یعنی گوشه‌گیری از استاد حسن بصری) مُسَمی به معتزلی شدند و این جماعت، رای عقلی را بنیان نهادند. آیات و احادیثی که مضمونش به حسب ظاهر موافق آراء و عقول ایشان نمی‌بود به تأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می‌نمودند و طایفه مخالف ایشان تمسک به حفظ ظاهر نموده منع تأویل می‌نمودند و تأویل و زای مُعترله را بدعت در دین می‌دانستند.

نا ظهور ابوالحسن اشعری که... بعد از مباحثه بسیار، ترك اعتزال
 ابوالحسن اشعری
 پیشوای «اشاعره»
 نموده و طریقه اهل سنت و جماعت را اختیار نمود و در تقریر
 مقاصد آن جماعت، که به غایت بی‌رونق بود، سعی بلیغ به جای

آورد... اما فواعد اعتزال بنا بر این که متیاش بر اصول عقلی است، اکثر بر قوالب حق ریخته‌تر، و به طریق صواب نزدیکتر است... هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمیه قدرتی تمام و قوتی مالاکلام در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر این معنی مطلع شده بر اساس این منطق که هرچه در صدر اسلام معمول نبوده بدعت است، با نوآوری مخالفت ورزیدند... مذمت حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد...»

«... ائمه اعتزال و پیشوایان این مذهب، غایت مقصودشان در آوردن اصول دین به يك ضرورت علمی و منطقی و بحث در ذات و صفات واجب‌الوجود و احوال ممکنات از مبدأ و معاد بر وفق شریعت اسلام بود است، و فعالیت علمی این فرقه از قرن دوم هجری آغاز شد و با آنکه مصدر خدمات ذیقیمی به اسلام گردیدند به جرم استفاده از مبانی فلسفی یونانیان و ایرانیان و هندیان، همواره مورد بغض و نفرت مسلمین بودند و آخر نیز با غلبه اهل حدیث و فقها و متشرعین، فرقه معتزله راه زوال پیمودند...»

مراکز فرهنگی در خاورمیانه
 جرج سارتن در کتاب خود «سرگذشت علم» در بیرامون فرهنگ اسلامی می‌نویسد: «در دو قرن اول هجری تمام دنیای اسلام زیر سلطهٔ امویان و عباسیان بود، اما از آن پس به تدریج بیش از پیش کشورهای مستقل کوچک و بزرگ به وجود آمدند و قدرت خلافت سرانجام درهم شکست. تجزیهٔ سیاسی، موجب پیدایش رقابتهای علمی و غیرعلمی بین دربارهای مختلف اسلامی شد.

به جای یک یا دو کانون علم و ادب مانند بغداد و قرطبه رفته رفته مراکزهای متعدد مانند غزنه، سمرقند، مرو، هرات، توس، نیشابور، ری، اصفهان، شیراز، موصل، دمشق، بیت‌المقدس، قاهره، قیروان، فاس، مراکش، تولدو، اشبلیه، غرناطه و جز آنها به وجود آمد.

فریضهٔ دینی حج موجب می‌شد که دانشمندان بزرگ مسلمان که از اکتاف عالم به مکه می‌آمدند با یکدیگر آشنا می‌شدند و ضمن جهانگردی در اندلس و مغرب یعنی در مصر، مراکش، الجزایر و تونس با همکاران و همفکران خود به بحث و گفتگو می‌پرداختند. و با تدوین و تألیف کتب و برداشتن رونوشت از آثار دیگران به نشر علم و فرهنگ، در جهان اسلامی کمک می‌کردند.

... کمکی که تمدن اسلامی به علم کرده است منحصر به ترجمهٔ متون علمی یونانی نبوده بلکه خود دانشمندان نظریات تازه‌ی اظهار کردند، اما بیای یونانیان نرسیدند و هیچ ریاضی‌دان مسلمان همطراز ارشمیدس و آپولونیوس نشد. زکریای رازی و ابن سینا و موسی بن میمون جالینوس را به خاطر می‌آوردند، اما هیچ دانش‌پژوه مسلمان پایهٔ علمی بقراط را نداشته است.

... در پایان قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) قسمت‌های اصلی و اساسی دانش یونانی و اسلامی به لاتینی ترجمه شده بود، در اواسط قرن سیزدهم کمتر اثر مهم علمی بود که ترجمه لاتینی آن در دسترس پژوهندگان قرار نگرفته باشد.

در قرن دوازدهم میلادی، تمدنهای سه‌گانه، یعنی تمدنهای مسیحی، یهودی و اسلامی با یکدیگر در حال تعادل بودند. اما این تعادل پایدار نمی‌توانست بود، چه مسلمانان در حال تنزل و آن دو دیگر در حال ترقی بودند ولی دیری نگذشت که یهودیان به عقب رانده شدند. در حدود آخر قرن سیزدهم برخی از حکیمان و دانشمندان بزرگ مسیحی مانند آلبرت بزرگ و راجر بیکن و ریمون لول به برتری فرهنگ اسلامی اذعان و اعتراف داشتند ولی به تدریج فرهنگ خودشان رو به اعتلا می‌رفت. مرکز ثقل علمی

دنیا، به مغرب منتقل شده بود و از آن زمان تاکنون به همان حال مانده است.

انتقال مراکز فرهنگی
به اروپا

در قرن شانزدهم فرهنگ غربی بیش از پیش به جلو رفت. از قرن شانزدهم به بعد که علم، از الهیات جدا شد دیگر فرق و تمیز بین علم اسلامی یا مسیحی یا یهودی از میان رفت. اما ارزش تاریخی خود را از دست نداد. دیگر «اسپینوزا» را، با همه یهودی‌بودنش مانند موسی بن میمون و «لوی بن کرشون» به عنوان يك فیلسوف یهودی نمی‌شناسیم بلکه او را یکی از بنیان‌گذاران فلسفه جدید می‌شناسیم.

شاید مهمترین خدمت علمی اواخر قرون وسطا، ایجاد فکر تجربی بود که نخست زکریای رازی و ابن‌هیثم بنیان نهادند و سپس درغرب رو به رشد و تکامل رفت. فکر تجربی، به هدایت شیمی‌دانان و فیزیک‌دانان عالم اسلام و دانشمندان جراثقال و فیزیک مسیحی به کندی رو به پیشرفت و تکامل رفت و قرن‌ها در نتیجه مداخله روحانیان مسیحی در حال رکود بود. بعدها در نتیجه استفاده از قطب‌نما، و جهان‌گردی و کشف دنیای جدید و اختراع مجدد صنعت چاپ به همت گوتنبرگ، ژنسانس و تجدید حیات علم و ادب ميسر گردید. «جرج سارتن می‌گوید: «بگذار که با حق‌شناسی آنچه را که به شرق مدیونیم به یاد آوریم و کار علمی خود را به آرامی و استواری و با روحی متواضع دنبال کنیم، در عین حال نیکوکار باشیم، ستمی را که به دیگران روا می‌داریم به يك سو نهمیم. از مشرق روشنایی و از مغرب قانون برخاست، دانشمندی که راه غرور نبود و وضع مغرب زمین را مبالغه‌آمیز نستاید و از سرچشمه‌های اندیشه‌ها و افکار بزرگ شرق یاد کند، از دیگران انسانتر و برای «حقیقت» خادمی بهتر است.»^۱

مقام و ارزش اجتهاد در فرهنگ اسلامی

اقبال لاهوری یکی از عوامل تحرك و جنبش فکری را، در جهان اسلامی، اجتهاد می‌داند: «معنای لغوی کلمه اجتهاد «کوشیدن» است. و در اصطلاح فقه اسلامی، کوشیدن به این منظور است که در مورد يك مسأله حقوقی حکم مستقلاً بدهند... روایت

۱. جرج سارتن، سرگذشت علم، ترجمه احمد بیرشک، از ص ۲۰۱ تا ۲۲۱ (به اختصار).

است که چون پیغمبر اسلام «معاذ» را به فرمانروایی «یعن» برگزید، از وی پرسید که در مسائلی که با آنها روبرو می‌شود چه خواهد کرد، معاذ در جواب گفت که از روی «کتاب خدا» داوری خواهم کرد. دیگر باره پیغمبر از او پرسید که «اگر در کتاب خدا چیزی نیافتی چه خواهی کرد؟» او در جواب گفت: «آنگاه بر سنت و روش رسول خدا عمل خواهم کرد». پیغمبر بار دیگر پرسید که «اگر در سنت چیزی نیافتی چه خواهی کرد؟» معاذ در پاسخ گفت: «آنگاه اجتهاد می‌کنم تا در آن باره رأی بدهم». پژوهندگان تاریخ اسلام به خوبی آگاهند که با گسترش سیاسی اسلام، پیدایش اندیشه فقهی و حقوقی منظم و تدوین در اسلام، یکی از ضروریات شد. و فقهای قدیم ما، خواه عرب و خواه غیرعرب پیوسته کوشیده‌اند تا سرمایه عظیمی از اندیشه‌های فقهی فراهم آورند که بالاخره در مذاهب فقهی معروف ما، جلوه‌گر شده است. در این مذاهب فقهی، سه درجه از اجتهاد شناخته شده است. ۱. حجیت و اعتبار کامل در تشریح و قانونگزاری، که عملاً منحصر به بانیان مذاهب است. ۲. حجیت نسبی، که در داخل مرزهای مذهب خاص اجمال می‌شود. ۳. حجیت خاص، مربوط است به تعیین حکمی که در مورد حالت خاصی قابل انطباق است، که بانی مذهب تکلیفی در آن باره تعیین نکرده است.^۱ اقبال لاهوری می‌نویسد: «بلیون و آزادیخواهان ترکیه برای آنکه مذهب، سد راه پیشرفت و ترقی آنها نگردد گفتند: «... تنها راهی که در برابر ما باز است این است که قشر سختی که اسلام را پوشانیده و روح تحرک آن را نسبت به زندگی جدید متوقف ساخته است، از روی آن برداریم و از نو حقایق اصلی آزادی و برابری و مسئولیت مشترک را اکتشاف کنیم»^۲ به این ترتیب ترکها کوشیدند در سایه «آزادی اجتهاد» قوانین شریعت را نوسازی کنند.

سهس علامه اقبال لاهوری به نکته ظریفی اشاره می‌کند که توجه به آن برای نسل جوان و انقلابی عالم اسلام ضروری است: «آیا مؤسسان مذاهب فقهی خود ادعا کرده بودند که استدلال و تفسیر آنها جنبه خاتمیت دارد؟ هرگز! بنابراین ادعای نسل جدید مسلمانان پیرو آزادیگری، به اینکه می‌خواهند اصول حقوق اساسی اسلام را در پرتو تجربه خود، و اوضاع جدید زندگی، از نو تفسیر کنند، به عقیده من ادعای کاملاً برخقی است. تعلیم قرآن به اینکه زندگی محصول آفرینش تدریجی است بالضرورة مستلزم آن است که افراد هر نسل، به راهنمایی عقل، و نه در زیر قید و بند کارهای گذشتگان، مُجاز

۱. محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۶۹ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۷۸.

باشند، که مسائل و دشواریهای مخصوص به عصر خود را حل کنند.^۱

خدمت علم کلام به اسلام

«به نظر حناالفاخوری پژوهنده مصری در جریان نهضت اسلامی، برای دفاع از عقیده و ایمان، علم کلام رشد و تکامل یافت. می توان متکلمان را کسانی دانست که برای فهم نص و دفاع از عقیده، از نیروی عقل مدد می گیرند. از این حیث متکلمان با خنیلان، که تنها به عقیده سلف تمسک می جویند و متصوفه - که معرفت خود را بر مشاهده درونی و ریاضت بنا می نهند - و فلاسفه، که اساس کار خود را بر فلسفه یونان مبتنی می شمارند و همه حقیقت را در آن می جویند - و شیعه تعلیمی (اسماعیلی) که اساس معرفت را نه عقل نه نقل، بلکه تعلیم امام مقصوم می شمارند، فرق دارند.

این اندیم در کتاب «الفهرست» متکلمین زمان خود را (قرن چهارم هجری و دهم میلادی) به پنج طبقه منحصر کرده است. معتزله، امامیه، زیدیه، مشبهه و صوفیه. «ماکدونالد» می گوید که این تقسیم به علت تمایلی است که این اندیم به شیعه و معتزله داشته است، و به همین جهت اشعری را در طبقه سوم قرار می دهد و از ماتریدی (متوفی به سال ۵۳۳ هـ) ذکری نمی کند.

ابن خلدون در تعریف علم کلام می گوید: کلام علمی است متضمن دفاع از عقاید ایمانی به وسیله دلائل عقلی و رد بر مبتدعه که از اعتقادات سلف و اهل سنت منحرف شده اند.^۲ از متکلمان بزرگ عالم اسلام، امام محمد غزالی است، به نظر او مقصود از علم کلام «حفظ عقاید سنت است برای اهل سنت و حراست آن است از تشویش اهل کفر و بدعت»^۳ غزالی از اینکه علم کلام حربه مخالفان دین گردد سخت بیمناک است و در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» علم کلام را چنین تعریف می کند: علم کلام در ذات و صفات قدیم و صفات عقلی باری تعالی و در احوال انبیاء و ائمه و در موت و حیات و قیامت و بعث و خسر و حساب و رویت خدا بحث می کند. «و اهل نظر در این علم نخست،

۱. همان کتاب، ص ۱۹۲.

۲. حناالفاخوری - خلیل البحر. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آینی، ص ۱۶۱ به بعد.

۳. همان کتاب، ص ۵۲۰.

آیات قرآن و سپس به اختیار رسول خدا(ص) و آنگاه به دلایل عقلی و براهین قیاسی مُتَمَسِّک می‌شوند و مقدمات قیاسهای جدلی و عینادی و لواحق آنها را از اصحاب منطق فلسفی اخذ می‌کنند.^۱

غزالی در عین اینکه به ارزش این علم و به ضرورت آن اعتراف می‌کند، می‌افزاید... «اشتغال به علم کلام به سبب آفاتی که از آن برمی‌خیزد حرام است، مگر برای یکی از دو منظور: یکی آنکه اگر کسی شبهه‌ای در دلش پدید آمده که به سخنان موعظه آمیز و اخبار منقول از رسول خدا(ص) زایل نمی‌شود، چنین کسی جایز است که برای دفع بیماری خود از قول و برهان کلامی استفاده کند... دیگر شخصی که دارای عقلی کامل، و قدمی راسخ در دین است و می‌خواهد که این صناعت را فرا گیرد تا بیماری دیگری را که از شبهه در دل او افتاده است شفا یخشد و بدعتگراری را مُجَاب کند، و یا عقیده خود را از هجوم اغوای بدعتگزاران مصون دارد.»^۲ غزالی با وجود جبهه‌ای که در مقابل علم کلام گرفته، خود متکلم است. اصول اشعری را بپذیرفته و به دفاع از آن پرداخته ولی روشی را که او به کار برده با روش متکلمان دیگر متفاوت است. زیرا او نخستین کسی است از متکلمان که از منطق ارسطو استفاده کرده است. البته جوینی نیز در استدلالات خود به این منطق نظر داشت، ولی راه را کاملاً هموار نکرده بود. به کار بردن منطق ارسطو، در علم کلام، چنانکه این خلدون گوید، روش علمای جدید این علم گردید. این روش نوین، با تمام کیفیاتش در «نهافت الفلاسفه» و در «کتاب الرّد علی الباطنیّه» که غزالی آنها را در زمینه علم کلام می‌داند تجلی کرده است.^۳

دوران عقل گرایی

آراء و نظرات
فرقه معتزله

«در نتیجه انتشار کتب علمی و فلسفی و باز شدن یاب بحثهای منطقی راجع به صحت و سقم مندرجات کتب مذهبی، علمای اسلام و دستگاه خلافت برای حفظ اسلام به تلاش و تکاپو افتادند

۱. الرسالة اللدنیة، فی الجواهر القوالی، ص ۲۸.

۲. فیصل التفرقة، ص ۹۹.

۳. به نقل از تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، بشین، ص ۵۲۱ و ۵۲۲.

و همانطور که به حکم احتیاج نحو و لغت و تفسیر و بلاغت و دیگر صنایع ادبی ایجاد و تدوین گردید علمای اسلام برای نجات و رهایی عالم اسلام از خمله بی‌امان ملحدین و فلاسفه، به تدوین علم کلام همت گماشته و بر آن شدند که از راه منطق و استدلال دین اسلام را از خطر حمله الحاد و استدلالهای منطقی رهایی بخشند. مهدی (بدر هارون الرشید) که در سال ۱۵۸ بر مسند خلافت نشسته بود از علمای اسلام خواست که بر شیئات و ایراداتی که به مذهب اسلام وارد می‌کنند جوابهای کافی و شافی بنویسند. مسعودی در مروج الذهب می‌نویسد: وَكَانَ الْمَهْدِيُّ أَوَّلَ مَنْ أَمَرَ الْجَدَلِيْنَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ بِتَصْنِيفِ الْكِتَابِ عَلَى الْمُلْحِدِيْنَ.

در زمان مأمون، وقتی که معتزله در فلسفه مهارت حاصل کردند، روی مذاق و مشرب فلسفی، به تدوین فن کلام پرداختند. شهرستانی در ملل و نحل در تأیید این معنی می‌نویسد: ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزله كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون و خلطت منها هجها بمناهج الكلام...^۱

از قرن دوم هجری به بعد در نتیجه ترجمه آثار فلاسفه یونان و شکفتگی تمدن اسلامی عده‌یی از متفکرین و صاحب نظران در صحت ادیان و مذاهب و آسمانی بودن کتب دینی تردید کردند. علل پیدایش و رشد علم کلام

در این موقع مذهب، به علم «الهیات» یا «کلام» و تئولوژی (Theologie) برای اثبات عقلانی بودن احکام و مقررات مذهبی دست می‌زند. در ایران عهد ساسانی نیز وقتی دین زرتشت در مقابل ردیه‌های نسطویان، یهودیان و ملحدین قرار گرفت بر آن شد که از طریق استدلال، مذهب زرتشتی را از خطر نیستی و شکست، رهایی بخشد. ولی در حقیقت استدلال سفسطه آمیز متکلمین نیز نتوانست پژوهندگان سرسخت را قانع کند. و مذهب زرتشت را از شکست قطعی رهایی بخشد.^۱

دانشمندان اسلامی تعریفهای گوناگونی از علم کلام نقل کرده‌اند از جمله ابونصر فارابی، متوفی به سال ۳۳۹ می‌گوید: علم کلام، علمی است که آدمی را توانا می‌گرداند که آراء و افعال معینی را که واضع شریعت بر آنها تصریح کرده است باری کند و آنچه را که با آنها مخالفت دارد رد نماید...^۱

تعریف علم کلام به نظر فارابی و دیگر دانشمندان

عبدالذین ایجی، متوفی ۷۵۶، می‌گوید «علم کلام علمی است که آدمی را توانا می‌گرداند بر اثبات عقاید دینی با ایراد حجتها و دفع شبهه‌ها...»^۱
 عبدالذین تفتازانی، متوفی ۷۹۲، می‌گوید: «کلام، علم به عقاید دینی از روی أدلّه یقینی است...»^۲

از تعریفهای بالا چنین نتیجه گرفته می‌شود که متکلمان یعنی آنان که عالم بر علم کلامند باید آنچه را واضح شریعت یعنی پیغمبر آورده با دلیلهای عقلی اثبات کنند و نیز آنچه را که گذشتگان و اهل سنت در تفسیر و توجیه امور دینی گفته‌اند تأیید نمایند؛ گذشته از این آمادگی داشته باشند که اگر مخالفان دین و نوآوران خواسته باشند شبهه‌یی در دین ایجاد کنند و یا تغییری در آن بدهند آن را رد نمایند...»^۳

«از آنجا که علم کلام همراه با استدلالهای منطقی و فلسفی بوده مخالفت با علم کلام و متکلمان، خاصه اهل اعتزال، مسلط به مباحث فلسفه بوده‌اند، مخالفان فلسفه، با کلام هم مخالفت ورزیده‌اند. این مخالفان بیشتر مُتکی به حدیث و سنت بوده‌اند و می‌گفتند که با وجود حدیث و سنت نیازی به براهین و مُحجج متکلمان نیست. مخالفت با علم کلام نخست از جانب ختیلیان صورت گرفت.

احمد بن حنبل، متوفی ۲۴۱، در مناظره‌ای که میان او، و ابن ابی داود در حضور معتصم در گرفت گفت من صاحب کلام نیستم و مذهب من حدیث است. از شافعی نیز نقل شده که گفته است علم به کلام، جهل، - و جهل به کلام، علم است. حتی برخی از دانشمندان کتابهای مستقلی در رد علم کلام نوشته‌اند: از جمله موفق‌الدین بن قدامة مقدسی کتابی دارد به نام تحریم النظر فی کتاب اهل الکلام؛ او در این کتاب که به رد علی بن عقیل پرداخته از قول بسیاری از دانشمندان، بر حرمت علم کلام و زندق بودن کسانی که در آن ممارست می‌کنند استشهدا جسته است: از جمله از احمد بن حنبل روایت می‌کند که گفته است: صاحب کلام هرگز رستگار نمی‌شود. و ابویوسف گفته است کسی که علم کلام را بچونند زندق می‌گردد. ابوالحسن اشعری از نخستین کسانی بود که در برابر مخالفان علم کلام ایستادگی کرد و کتابی تحت عنوان: رساله فی استحسان الخوض

۱. ایجی، موافق، ص ۱۱.

۲. شرح مقاصد، ج اول، ص ۵.

۳. نقل و تلخیص از مقاله دکتر مهدی محقق، در کتاب سیمای تاریخ علوم در ایران، از انتشارات وزارت علوم، ص

فی علم الحرام، نالیف درد...»

ایرانیان و علم کلام
ایرانیان از دیرزمان به علوم عقلی علاقمند بوده‌اند... و خرد و اندیشه را بسیار ارج می‌نهادند و در تحلیل مسائل جهان‌شناسی و جهان‌بینی، اندیشه را به کار می‌بردند و بر خرد استاد می‌جستند. پناه یافتن فیلسوفان یونانی به ایران در زمان انوشیروان، آنگاه که «زوستی نین» مدارس آن را بنست دلیل وجود جو علمی و محیط فلسفی در ایران بوده است. نویسندگان اسلامی تصریح کرده‌اند به این که علوم عقلی در ایران وجود داشته ولی دستبرد حوادث آن را از بین برده است. مسعودی می‌گوید: از ایرانیان باید کسب علم و معارف کرد هر چند آثارشان از میان رفته زیرا آنها در هر قسمتی مقدم و برتر هستند.

ابن طیفور نقل می‌کند که از مردی به نام عمرو عتایی که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرد پرسید که چرا این کتابها را رونویسی می‌کسی، او پاسخ داد «هل المعانی إلا فی لغة العجم، اللغة لنا والمعانی لهم» معانی و بلاغت جز در زبان فارسی نیست. زبان از ماست و معانی از ایشان است... روش تحلیلی مسائل کلامی ایرانیان قدیم را می‌توان در کتابهایی مانند دینکرت و بندهش و شکند گمانیک و یچار جستجو کرد. پس از اسلام، ایرانیان سهم بزرگی در به وجود آوردن و توسعه بخشیدن به علم کلام دارند... و بزرگترین پایه‌گذاران مکتبهای مختلف کلامی اسلامی ایرانی بوده‌اند...»^۲

رشد تدریجی علم کلام
«پس از تأسیس دولت عباسی و توجه به ترجمه کتب ملل غیرعرب و انتشار مؤلفات حکمتی و منطقی یونانی و مقالات مذهبی ملل غیرمسلمان، افکار خارجی، و یک نوع طرز فکر و استدلال تازه در میان مسلمین شیوع یافت، و این عامل مهم که حتی در آخر دوره بنی‌امیه هم به وسیله معاشرت مسلمین با ملل غیرمسلمان و بحث و مناظره با ایشان بروز کرده بود، در این دوره به تدریج قوت گرفت و مخالفت فرق اسلامی را با یکدیگر بیش از پیش شدت داد.

از یکطرف کتب مانی و مرقیون و ابن دیصان در ایام خلافت مهدی (۱۵۸ - ۱۶۹) در

۱. مأخوذ از همان کتاب، ص ۱۲۸.

۲. همان کتاب، ص ۱۲۸.

دست مردم منتشر شد و چند نفر از زنداقه مثل عبدالکریم بن ابی العوجا و عماد عجزرد و یحیی بن زیاد و مطیع بن ایاس، کتبی چند در تأیید مذهب مانوی و مرقیونی و دیصانی تألیف کردند.^۱ و از طرفی دیگر از مسلمین، کسانی که به مطالعه فلسفه یونانی پرداختند، در اصل و مبدا هر چیزی به تحقیق و استدلال مشغول شدند. ذات باری و صفات حضرت احدیت را نیز مورد بحث قرار دادند و گفتند که برای نجات از ننگ جهل و تقلید از اقوال اسلاف، و توقف در حد ظواهر شرع، باید در این مرحله هم به قدم نظر و استدلال پیش رفت و از فلاسفه، که مردمانی بی نهایت هوشمند و روشنفکر بودند، تبعیت کرد...^۲

به طور کلی احکام شرعی یا متعلق به عمل و طاعت است یا متعلق به معرفت و اعتقاد. قسمت اول را احکام فرعی یا عملی و قسمت دوم را احکام اصلی یا اعتقادی می‌گویند.

بحث در مسائل مربوط به عبادات و احکام عملی، جزء فروع و بحث در اعتقادات و معرفت، جزء اصول شمرده می‌شود. کسی که در معرفت و توحید بحث کند، اصولی، و کسی که در طاعت و شریعت تحقیق نماید فروعی به‌شمار می‌رود.

... ظهور علم کلام که شروع آن را باید از متکلمین معتزلی مخصوصاً از ابواسحق ابراهیم بن سیار نظام از فریفتگان فلسفه یونانی دانست، فقهای اصحاب حدیث و سنت را به مخالفت شدید با آنان واداشت، این جماعت اخیر می‌گفتند که مباحثات متکلمین بالاخره به خروج از اسلام و شک و الحاد منتهی می‌شود.

به همین جهت باید شدیداً از اشتغال به کلام احتراز داشت و در امر ایمان، به قرآن و سنت پیغمبر مراجعه کرد.

... عقیده این جماعت این بود که در باب اصول دین و بحث در آن به هیچ وجه نباید از عقل استعانت جست چه عقل، از فهم این مسائل قاصر است... برخلاف اصحاب سنت و حدیث، معتزله پای استدلال عقلی را در مباحثات اصولی باز کردند و ادله عقلیه و یقینیه را برای معرفت اعتقادات لازم شمردند... در مقابل طرفداران ادله سمعیه و عقلیه، فرقه دیگری در میان زهاد و عباد و پشت پازندگان به اسباب دنیایی پیدا شد که طریقه ایشان در معرفت، تصفیه نفس و تزکیه باطن و مجاهدت بود. این جماعت اهل کشف، یا مُتصوفه خوانده می‌شوند.

۱. مروج الذهب، ج ۸، ص ۲۹۳.

۲. تلبیس ابلیس، ص ۵۲ و ۸۷.

«... معتزله در ایام بین خلافت مأمون و متوکل (از ۱۹۸ تا ۲۳۲) به اوج اقتدار و اعتلای خود رسیدند، چه مأمون شخصاً آشنا به علم کلام و از دستداران بحث و جدل در مسائل مذهبی بود و با معتزله رفاقت کلی داشت. متکلمین را از نقاط مختلف به بغداد می‌خواست و در باب اعتقادات، به مناظره و مباحثه وادار می‌کرد. کتب حکمت یونان را از خارج به بغداد می‌طلبید و مترجمین را به ترجمه و شرح آنها نشویق می‌نمود و غالب ایام خویش را با ابواسحق ابراهیم بن سنیار نظام و ابوالهذیل علف و ثمامه بن آشرش و ابوعبدالله احمد بن ابی اواد ایادی (متوفی ۲۴۰) از رؤسای بزرگ معتزله می‌گذرانید و در نتیجه این معاشرت‌ها به فرقه معتزله تعلقی قلبی پیدا کرد. و طرفدار عقاید ایشان گردید، ولی در این راه هم چندان تعصبی از خود ظاهر نمی‌کرد بلکه بیشتر میل او این بود که متکلمین فزونی مختلف با یکدیگر مباحثه کنند و با اقامه برهان و حجت، حقانیت عقاید خود را به ثبوت برسانند و خود او می‌گفت که: من دوست دارم که غلبه بر خصم به حجت باشد تا به قدرت^۱ چه غلبه به قدرت، همین که قدرت از میان رفت، دوره حکومت آن نیز به پایان می‌رسد ولی غلبه به حجت را هیچ چیز نمی‌تواند از میان ببرد... متأسفانه مأمون پس از آنکه بر اوضاع مسلط شد از روش آزادمنشانه خود عدول کرد و به کمک احمد بن ابی داود (قاضی وقت) و سایر همفکران معتزلی خود، روش ارتجاعی و تحمیلی پیش گرفت و بر آن شد به دست عمال دولتی عقاید فرقه معتزله را به زور بر مردم تحمیل نماید و این سیاست غلط و زیان‌بخش (که بعدها اشاعره از آن پیروی کردند) از سال ۲۱۸ تا سال ۲۳۲ که متوکل به خلافت نشست، دوام داشت.^۲

«در ربیع‌الاول سال ۲۱۸ مأمون به دستگیری احمد بن ابی داود و مشاورین معتزلی دیگر خود حکمی صادر کرد که قضاة و محدثین را، عمال دولتی تحت آزمایش (که آن را «محنه» می‌گفتند) بیاورند، از این جماعت کسانی را که به مخلوق بودن قرآن عقیده دارند بر سر کار خود باقی بگذارند و شهادت ایشان را بپذیرند، و از قبول شهادت کسانی که با این عقیده مخالفند خودداری کنند و حکم آنان را مقبول نسمارند. خلیفه و ابن ابی داود در تأیید و تنفیذ این حکم مراسلات متعدد به ولایات تحت

۱. تاریخ بغداد خطیب بغدادی ج ۱۰، ص ۱۸۶.

۲. نقل و تلخیص از کتاب خاندان نوبختی، عباس اقبال صفحه ۳۷ تا ۴۲.

فرمان خود نوشتند و به حکام در اجرای آن تأکید بسیار کردند.

... اصحاب حدیث و سنت می‌گفتند که کلام خدا قدیم و ازلی است و مخلوق نیست و امام احمدین حنبل مروزی (۱۶۴ - ۲۴۱) امام اهل حدیث در عصر مأمون و معتصم و اثنی‌اگرچه مثل معتزله و شیعه کلام خدا را حروف و اصواتی می‌دانست که به قصد افهام با یکدیگر ترکیب شده‌اند، باز می‌گفت، که این ترکیب حروف و اصوات به همین شکل در عالم ازلی ثابت و به ذات باری تعالی قائم بوده و صوتی که امروز از آواز قراء قرآن شنیده، و رؤیتی که از سطور آن حاصل می‌شود عین همان کلام قدیم خداوند است... امام احمدین حنبل، اصلاً بحث در بیرامون این موضوع را صلاح نمی‌دانست و مخالفت با سیره اسلاف می‌شمرد و اتباع خود را از گفتگو و بحث و تقوه به آن نیز نهی می‌کرد...^۱ معتزله و شیعه این عقیده را سخیف شمرده می‌گفتند که کلام فعل خداوند است و به همین جهت نمی‌توان آن را قدیم و ازلی دانست بلکه قرآن مخلوق و محدث است.

«... عقیده به قدمت یعنی ازلی بودن قرآن در اواخر دوره بنی‌امیه تقریباً رأی عمومی بود و کسی جرأت نداشت که با آن مخالفت کند. اول کسی که به مخالفت با آن برخاست و مخلوق بودن قرآن را اظهار کرد جعدین درهم بود که، چنانکه خواهیم گفت، در ایام خلافت هشام (۱۰۵ - ۱۲۵) به قتل رسید...»^۲

به طور کلی از قرن دوم هجری به بعد بین علما و صاحب نظران عالم اسلام راجع بر قدیم و حادث بودن قرآن اختلاف شدیدی بروز کرد.

صاحب نظران و فرق مختلف اسلامی، چنانکه اشاره کردیم، در بیرامون قدیم و حادث بودن قرآن راجع به قدیم یا حادث بودن قرآن، وحدت نظر نداشتند. عده‌یی از علمای اسلام با استناد به سوره بروج یعنی سوره ۸۵ آیه ۲۱ و

۲۲ که می‌فرماید: *بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِیدٌ فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ* (همانا او قرآنی است بزرگ که در لوحی نگاهداشته شده است) و نیز سوره انعام و سوره ۶ آیه ۱۹ که خدا به محمد (ص) فرموده است *قُلِ اللَّهُ شَهِیدٌ بَیْنِی وَبَیْنِکُمْ وَ أَوْحِیَ الِّیْ هَٰذَا الْقُرْآنَ لِأَنْذِرْکُمْ بِهِ*، یعنی بگو که خدا میان من و شما گواه است و این قرآن به من وحی شد تا با آن شما را بیم دهم. از این آیات نتیجه می‌گیرند که قرآن تصنیف و حاصل فکر حضرت محمد (ص) نیست بلکه این کتاب در شب قدر نازل شده است. *أَنَا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ* یعنی ما فرو فرستادیم قرآن را

۱. نلیس ابلیس، ص ۹۴.

۲. خاندان نوبختی، عباس اقبال، از ص ۳۷ به بعد.

در شب قدر (سوره قدر یعنی سوره ۹۷ آیه یکم).

درحالی که معتزله و پیروان مکتب عقل و استدلال قرآن را نظریات معتزله
 حادث و محصول فکر و اندیشه بشری می دانستند. جعد بن در مورد قرآن
 درهم، معاصر با هشام بن عبدالملک اموی، می گفت قرآن مخلوق است، دیگران می توانند مانند آن و بهتر از آن بیاورند. هشام، بر روی خشمگین شد و او را نزد خالد قسری امیرالمراقین روانه کرد و فرمان داد او را به قتل رسانند. خالد او را نکشت و به زندان افکند ولی هشام تأکید کرد که هرچه زودتر جعد را بکشند. خالد در روز عید قربان به نمازگاه رفت و پس از نماز گفت: ای مردم امروز می خواهم به جای گوسفند، جعد را سر ببرم زیرا او می گوید خدا با موسی سخن نگفت و ابراهیم را به دوستی خود انتخاب نکرد. خداوند بالاتر از این گفته هاست - سپس جعد را سر برید و از آن موقع تا زمان مأمون صحبت مخلوق بودن قرآن مسکوت ماند... در زمان متوکل این موضوع اسباب زحمت مردم شد و از آن پس مردم دو دسته شدند و خلفا بر ضد معتزله برخاستند و شاعران و نویسندگان، آنان را ناسزا گفتند؛ از آن جمله ابوخلف المعازی (شاعر) در بدگویی از معتزله چنین می گوید: «به خدایی که آسمان را برافراشته قرآن از آسمان فرود آمده و هرکس جز این بگوید کافر است...»^۱

بعضی از مبلغین و پیشوایان مذهبی اسلام، با استناد به این آیه: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...» (سوره بقره) می گفتند که جملات و عبارات فصیح و بلیغ و بی مثل و مانند قرآن بهترین دلیل است بر اینکه از جانب خدا نازل شده است و چنانکه در سوره بقره مرقوم است: «اگر شما در خصوص قرآنی که ما به بنده خود نازل کرده ایم در تردید هستید سوره یی مانند آن بیاورید... ولی مخالفان در مقابل، دلایلی ابراز می کردند که قرآن مخلوق و ساخته و پرداخته فکر بشر است» آدمی قادر است نه تنها مثل قرآن بلکه کتابی بهتر از آن به رشته تحریر درآورد، از جمله مزدار که مردی زاهد و گوشه گیر بود قرآن را مخلوق خواند و چنانکه مصنف «شرح المواقف» نوشته است وی می گفت که عرب کتابی که بهتر از قرآن باشد «أحسن منه» می تواند نوشت و شهرستانی در «ملل و نحل» درباره او می گوید: «ابطاله اعجاز القرآن من جهة الفصاحة والبلاغة» یعنی او باطل کرد این امر را که قرآن به حکم فصاحت و بلاغتی که دارد معجزه باشد، نظام نیز که از قرقره معتزله بود قرآن را بی مثل و مانند نمی دانست.

به طور کلی، اهل استدلال می‌گفتند که اگر فصاحت و بلاغت، دلیل «من جانب الله» و آسمانی بودن کتاب است ما می‌گوئیم همگی کتب مشهوره که از روزگار قدیم به زبانهای یونانی و لاتین و فرانسوی و انگلیسی و فارسی و چینی و هندی به رشته تحریر درآمده است و تاکنون کسی مانند آنها را ننوشته است، جعلگی از جانب خداست و ساخته و پرداخته آدمیزاد نیست. علاوه بر آن مخالفان می‌گفتند که اگر علمای اسلام می‌گویند عبارت قرآن از جهت لفظ و معنی بر تمامی کتب جهان رجحان دارد، برای اثبات این معنی، بر آنها فرض و واجب است که نخست دامن همت بر کمر زنند و کلیه زبانهای جهان را به خوبی فراگیرند و سپس در مقام مقایسه کتب مذهبی، فلسفی، علمی و ادبی عالم، با قرآن برآیند، و چون این کار را نکرده‌اند ادعای آنان قابل قبول نیست.

در طی قرن دوم و سوم هجری از برکت دموکراسی نسبی که بر جهان اسلامی سایه افکنده بود عقاید و نظریات جالبی از طرف محققان و صاحب نظران، راجع به مسائل مذهبی و فلسفی ابراز گردید.

در زمان خلافت هارون الرشید به واسطه قوت گرفتن معتزله عقیده به خلق قرآن رواج کلی پیدا کرد، ولی قدرت و تعصب این خلیفه مقتدر مانع از آن بود که معتزله علناً این رأی را اظهار کنند، مخصوصاً که رشید هر کس را که به این عقیده تظاهر می‌کرد به سختی می‌کشت.

در عصر مأمون، چنانکه در صفحات پیش گفتیم، عقیده به خلق قرآن علنی شد و این خلیفه نه تنها جانب گزوندگان به این عقیده را گرفت بلکه در این مرحله بخصوص، به سختی و تعصب قدم برداشت و او و زبردستان همفکرش موجب آزار مخالفین را فراهم آوردند و «بخته» یعنی تحقیق و آزمودن عقیده، کار قضاة و شهود و محدثین را به سختگیری و زجر کشانید.

مقاومت احمد بن حنبل کسی که پیش از همه در نگاهداری عقیده قدیم خود، و مخالفت با رأی مأمون و معتزله پافشاری کرد امام احمد بن حنبل بود... تا آنجا که او را با غل و زنجیر پیش مأمون، که در شام بود، روانه کردند ولی قبل از آنکه امام احمد بن حنبل به حضور مأمون برسد خبر مرگ خلیفه، در زاها رسید، و گماشتگان مأمون، امام را به بغداد مراجعت دادند.

آشنائی با تئى چند از متفكران و صاحب نظران اين دوران

محمدين زكرياى رازى (متوفى به سال ۳۱۳) بزرگ و فيلسوف
آراء فلسفى
رافضى است كه غير از رشته طب در فلسفه نيز آراء و نظريات
زكرياى رازى
مهمى دارد.

وى جهان را مركب از پنج گوهر آئلى مى دانست: عقل فعال، روح، ماده، مكان و
زمان، به عقیده او زمان و مكان و حركت و جسم بى نهايت قديم است و زمان جوهرى
است دونه و بى قرار.

زكرياى رازى داراى عقايد مادى و از اصحاب هيولى است و معتقد است، هيولى
داراى اجزاء بسيط ذى ابعاد است، و مى گويد عقل نمى پذيرد كه ماده و مكان آن، ناگهان
بدون اينكه سابقاً ماده يا مكان وجود داشته باشد پديد آيد.

«رازى در فلسفه و الهيات و ماوراء الطبيعه و مجادلات مذهبى و فلسفى نيز كتبى
نوشته و با آنكه متهم به مانويت است، در كتب او، و مجادلات وى با «سيس» (از پيروان
مانى) نظريات فلسفى وى ديده مى شود. ولى بيرونى از شيفتگى رازى به كتب مانى سخن
مى گويد. آثار فلسفى رازى قرنها چنانكه بايد مورد توجه نبود، تا آنكه در قرن بيستم
اهميت آنها ديگر بار، مورد توجه قرار گرفت، آراء فلسفى او غالباً مخالف آراء ارسطو بود
و به همين جهت مورد طعن پيروان ارسطو واقع گرديد. رازى برخلاف متفكرين مسلمان
بيرو ارسطو، امكان نوبق بين فلسفه و دين را نفي مى كند و نيز «مسائل فلسفيه» و ديگر
آثار او، در رد اديان و مذاهب، باعث خفلات شديد مؤلفين ديگر شده است، از جمله اين
تأليفات «مخاريق الانبياء» و «فى نقض الآديان» است كه قسمتهايى از كتاب اخير در كتاب

«اعلام النبوة» از ابوحاتم رازی محفوظ مانده است. مسائل عمده کتاب «فی نقض الادیان» این است که چون همه افراد بشر مساوی اند، پیغمبران، مدعی مزیتی بر آنها نتوانند بود. معجزات پیغمبران فریب یا از افسانه‌های دینی است. تعالیم مذاهب، خلاف حقیقت است، زیرا حقیقت واحد است و تعالیم مذاهب با یکدیگر متناقض - اعتماد مردم به سران مذاهب، ناشی از عادت و تبلی است. مذاهب، یکی از علل جنگ‌هایی است که بشر را به نیستی می‌کشد. علاوه بر این مذاهب، دشمن تفکر فلسفی و تحقیق هستند.»

بیش بینی رازی
«رازی معتقد بود که اطلاعات علمی و فلسفی در ترقی است. بر طبق مقاله دایرة المعارف اسلام، در باب رازی، وی مدعی است که از اغلب فلاسفه قدیم پیشتر رفته است و حتی خود را برتر از ارسطو و افلاطون می‌شمارد. در طب همایه بقراط است و در فلسفه مقامش نزدیک «سقراط»، ولی پس از وی مسلماً دانشمندانی خواهند آمد که بعضی از نتایجی را که او به آنها رسیده است، طرد خواهند کرد، چنانکه او کوشیده است که تعالیم خود را، جایگزین نظریات پیشینیان قرار دهد.»^۱ با این بیان رازی هزار سال پیش دریافت که تئوریا و نظریات علمی نمی‌توانند «دعوی ابدیت» بکنند. و دانش و اطلاعات بشری در زمینه‌های مختلف همواره به سیر تکاملی خود ادامه خواهد داد.

به نظر رازی، چون همواره هر چیز از چیز دیگر به وجود می‌آید، ابداع محال است. ناگفته نگذاریم که قبل از رازی حکیم ایران شهری از طبیعیون بود و افکاری کاملاً مادی داشت و برای ماده اجزای لایتجزی قائل بود و ماده را قدیم می‌دانست. به نظر ایران شهری چون هیولی (ماده) قدیمی است پس مکان نیز قدیمی است متأسفانه از آثار و افکار ایران شهری چیزی باقی نمانده است. اکنون نظریات اجتماعی و فلسفی رازی را دنبال می‌کنیم.

نظریات اجتماعی
زکریای رازی
«... رازی در کتاب «سیرة الفلستیه» لذت دایم را از لحاظ اخلاقی تحت مطالعه می‌آورد و می‌گوید که فیلسوف حقیقی کسی است که از لذاتی که مایه خسران عقل و اخلاق است احتراز جوید و علم و عدل را ترجیح دهد، لیکن اختیار این سیرت، مستلزم این نیست که مردم شیوة مرتاضان هند را در سوختن جسم و افکندن خود بر آهن تفته و یا سیرة مانویه

را در ترك جماع و گرسنه و تشنه و پلید نگاه داشتن خود، و یا روش نصارا را در رُهبانیت و انزوای در صوامع و یا طریقه جمعی از مسلمین را در اعتكاف در مساجد و ترك مكاسب و اقتصار بر كم خوراکی و درشت پوشاکی اختیار کنند و از لذات فعلی چشم ببوشند بلکه باید به دیده عقل در لذایذ ینگرند و از آنها در حد اعتدال بهره بگیرند. که به عواقبی مولم و تبعانی وخیم نکشد.

مراض به عقیده رازی یا نفس خود ظالم است و راهی می رود که با سیره و اخلاق اسلاف سازش ندارد... فیلسوف واقعی باید سیرتی برگزیند که از زهد، ریا، دور و از تعیش و تفنن بری باشد و در هیچ يك از دو ورطه افراط و تفریط نیفتد...^۱

نظریات رازی دربارهٔ اخلاق و مذهب
«اصول معتقدات رازی در اخلاق، از همه جالبتر و در کتاب «سیره الفلسفیه» و «کتاب الطب روحانی» منعکس شده است. وی در اخلاقی، معتقد به زهد و ترك دنیا و انزوای از خلق نیست.

در آغاز رساله سیره الفلسفیه به کسانی که او را از معاشرت با خلق و تصرف در وجوه معاش، سرزنش کرده اند تاخته و زندگی خویش را بخصوص با اعمال «امام» خود سقراط مقایسه کرده و از روش کلیون اعراض نموده و در حیات اجتماعی شرکت جسته و در عین آنکه در زندگی خصوصی طریق قناعت پیش گرفته بود، از مواجهه با عامه و با ملوک و بیان حق با الفاظ روشن امتناعی نداشت. به نظر او: «فرد باید از انهماك^۲ و افراط در شهوات دوری جوید و از هر چیز به مقداری که از آن چاره نیست بهره بگیرد...»^۳

به عقیده رازی، مقصود از خلقت بشر، کسب علم و به کار بردن عدل است و بشر باید به قدر طاقت، به خداوند شبیه شود، و چون خدا عادل، رحیم و عالم است ما باید نسبت به مردم و خودمان عادل و رحیم و در راه کسب علم کوشا باشیم و در امور از عقل مدد جویم. عیوب خود را بشناسیم، از تکبر، خسد، غضب، دروغ، بخل و غم، بهره‌زیم و از افراط در همخوابگی و شرابخواری خودداری کنیم.

وی در کتاب معروف خود «نقض الادیان» و «مخاریق الانبیاء» به طور کلی با تمام ادیان، اظهار مخالفت کرده است و با انتشار این دو کتاب، خشم مسلمین را برانگیخته و مورد تکفیر شدید روحانیان قرار گرفته است، به طوری که امروز از این دو کتاب مشهور

۱. از شماره ۷، سال سوم مجله مهر. مقام رازی در فلسفه، به قلم عباس اقبال.

۲. بافتاری، فرورفتن.

۳. تاریخ علوم عقلی... دکتر صفاء، ص ۱۷۵.

رازی، اثری در دست نیست.

ابوحاتم الرازی داعی بزرگ اسماعیلی در کتاب «اعلام النبوة» عقاید رازی را در باب نبوت نقل کرده است: «... معجزات مُتَّسِلان^۱ چیزی جز خُده و نیرنگ نیست و غالب آنها هم از مقوله افسانه‌های دینی است که بعد از آنان پدید آمده است. میانی و اصول ادیان، با حقایق مخالفت و مغایرت دارد و به همین سبب هم میان آنها اختلاف دیده می‌شود، و علت اعتقاد مردم به ادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی عادت است.

ادیان و مذاهب علت اساسی جنگها و مخالفت با اندیشه‌های نتیجه اختلافات مذهبی فلسفی و تحقیقات علمی هستند. کتابهایی که به نام کتاب مقدس آسمانی معروفند، کتبی خالی از ارزش و اعتبارند و آثار کسانی از قدما، مانند افلاطون، ارسطو و اقلیدس و بقراط، خدمت مهمتر و مفیدتری به بشر کرده است. کتاب «نقض ادیان» وی، بی تردید حاوی شدیدترین خفلات به ادیان بوده است که در تمام ادوار قدیم و قرون وسطا صورت گرفته است...»^۲

رازی در اثر ابراز این عقاید و انتشار کتبی در این زمینه‌ها مورد تکفیر گروه بزرگی از علمای اسلامی قرار گرفت.^۳

«رازی می‌گفت، خداوند همه بندگان را میسایر خلق کرده و هیچکس را بر دیگری برتری نداده است و اگر بگوییم که برای راهنمایی آنان حاجت به انتخاب کسی داشت، حکمت بالغة وی می‌بایست چنین اقتضا کند، که همه را به منافع و مضار آنی و آتی‌شان آگاه سازد و کسی را از میان ایشان بر دیگری برتری ندهد و مایه اختلاف و نزاع آنان نگردد و با انتخاب امام و پیشوا، باعث آن نشود که هر فرقه تنها از پیشوای خود پیروی، و دیگران را تکذیب کند و با نظر بغض به آنان بنگرد و جماعات بزرگی بر سر این اختلاف از میان بروند.

به نظر رازی تعالیم گوناگون و متناقض پیغمبران، خلاف حقیقت است «زیرا حقیقت واحد است» در حالی که مذاهب با یکدیگر متناقضند. اعتماد مردم به سران مذهبی ناشی از عادت و تبلی است. مذاهب، یکی از علل جنگهایی است که بشر را، به نیستی می‌کشاند. مذاهب، دشمن تفکر فلسفی و تحقیق علمی هستند...»^۴

۱. مدعیان نبوت.

۲. همان کتاب، ص ۱۷۵ به بعد.

۳. تلخیص از دایرةالمعارف فارسی، ص ۱۰۵۶.

هانری کربن، دانشمند فرانسوی، دربارهٔ رازی می‌نویسد: «رازی انبیاء را فرستاده خدا نمی‌دانست و معتقد بود که بیدار کردن مردم وظیفهٔ فیلسوفان است، ولی اسماعیلیه برانگیختن و بیدار ساختن نفوس بشری را فقط کار انبیا می‌شمردند، رازی با این اندیشه مخالفت می‌کرد و می‌گفت تمام افراد بشر مساوی و برابرند و قابل قبول نیست که خداوند یکی از افراد بشر را برگزیند و وظیفه نبوت و هدایت دیگران را به او واگذارد. این وظیفه نبوت جز آنکه نتایج شومی به بار آورد چه حاصلی دارد؟ و جز جنگهای خونین و باورهای پوچ چه نمری به بار می‌آورد. اسماعیلیه می‌گویند منظور از فرستادن انبیا هدایت انسانها به حقیقت یعنی به باطن ادیان است... وانگهی آیا فیلسوفان بین خود اختلاف ندارند و مرتکب خطب و خطایی نشده‌اند؟ رازی در پاسخ به این پرسشها، می‌گوید این گفته نه به دروغ مربوط است و نه به خطا، هر یک از فلاسفه کوششها کرده‌اند و بر اثر آن به جاده صواب راه یافته‌اند.

لِسینک (Lessing) بعدها گفت که «تفحص و جستجوی حقیقت، گرانباتر از حقیقت است...»^۱

احترام فراوان رازی
به عقل و خرد آدمی
رازی از فلاسفه و متفکرین مادی ایران و در شمار کسانی است که هیچ چیز را به تقلید و تعبد نپذیرفته بلکه برای پذیرش هر مطلب از عقل و استدلال مدد جسته است. وی در کتاب «مخاریق الانبیاء» به ردّ مسألهٔ نبوت پرداخته است و چون با تضعیف مسألهٔ نبوت امامت نیز سست می‌شود. «دانشمندان اسماعیلی بیش از همه در صدد رد و نقض رازی برآمدند، از جمله حمیدالدین کرمانی مشهور به حُجّة العراقرین که از بزرگان دعاة اسماعیلیه بود کتابی به نام «الاقوال الذهیه» نوشت که در آن از یک طرف به دفاع از ابوحنیفه رازی، گفته‌های او را در مباحثات فلسفی و کلامی با رازی، تنمیم و تکمیل کرده از طرفی دیگر مستقیماً عقاید اخلاقی رازی را در الطب الروحانی مردود جلوه داد... رازی در استفاده از اندیشه‌های پیشینیان به نقل قول اکتفا نکرده بلکه گفتار آنان را با اندیشه زرف و تفکر نیرومند خود آمیخته است و به خوبی محسوس است که رازی استقلال فکری خود را حفظ کرده و نیز بیشتر مطالب را با نقدهای فیلسوفانه همراه ساخته است. دانشمندانی که دربارهٔ اخلاق فلسفی در اسلام تحقیق کرده‌اند به استقلال فکری رازی و برجسته بودن او اعتراف نموده‌اند... رازی در زمان حیات خود در برابر ایرادات بر طب

۱. اقتباس از تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمهٔ دکتر اسداله مشیری، از ص ۱۷۸ به بعد.

روحانی، دفاع کرده است و کتابی که در رد ابوبکر حسین تقار که کتاب الطب الروحانی را نقض کرده بود نوشته و آن را به نام «کتاب فی نقض الطب الروحانی علی بن التقار» نامیده، شاهد این مطلب است:

مقام رفیع خرد رازی فصل اول کتاب را در فضیلت و ستایش عقل قرار داده و گفته است: آفریدگار که نامش بزرگ باد، خرد را از آن به ما ارزانی داشت که به مددش بتوانیم، در این دنیا و آن دیگر، از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مایی به ودیعت نهاده شده است بهره‌مند گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا بر ماست و هیچ چیز نیست که در سودرسانی و بهره‌بخشی بر آن سر آید. با خرد، بر چارهایان برتری یافتیم... با خرد بدانچه ما را برتر می‌سازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند، دست می‌یابیم و بر خواست و آرزوی خود می‌رسیم، به وساطت خرد است که ساختن و به کار بردن کشتی‌ها را دریافته‌ایم، چنان که بر سرزمینهای دورمانده‌ای که به وسیله دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم. پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که به ما فایده می‌رساند در پرتو خرد، ما را حاصل آمده است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما، نهان و پوشیده بود پی برده‌ایم. به شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبشهای آنان را دانسته‌ایم... بر روی هم خرد چیزی است که بی آن وضع ما همانا وضع چهارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود، خرد است که به وسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر حواس آشکار شوند تصور می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان درمی‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم، سپس این صورتهای را در افعال جستی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه بیشتر تحیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین آرج و بایه و مایه و شکوهی است سزاوار است که مقامش را به پستی نکشائیم، از پایگاهش فرود نیاوریم و آن را که فرمانرواست فرمانبر نگردانیم سرور را بنده و فرا داشت را فرودست نسازیم بلکه... همواره بر آن تکیه کنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم... هیچ‌گاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم... باید هوی و هوس را ریاضت دهیم... و مجبور و وادارش کنیم که از امر و نهی خرد فرمان بزد اگر چنین کنیم مقام و ارزش خرد بر ما هویدا می‌شود و با تمام روشنایی خود، ما را نورباران می‌کند... نظیر آنچه را که رازی در برتری و ستایش

عقل گفته در سخنان ابن راوندی دیده می شود و او نیز با این دلایل مسأله نبوت را انکار می کند، و همچنان که سخنان رازی مورد رد و نقض ابوحاتم قرار گرفته است ابن راوندی نیز مورد رد و نقض المؤید فی الدین شیرازی که او نیز از دعاة بزرگ اسماعیلیه است قرار گرفت.

دلیل دیگر بر اینکه تأکید بر مسأله برتری و فضیلت عقل، بیش از همه متوجه شیعیان یعنی معتقدان به امام بوده است اینکه ابوالعلائی معری نیز با همان لحن، عقل را می ستاید و مستقیماً سخن خود را متوجه کسانی می سازد که معتقدند که باید در مشکلات و معضلات، به امام رجوع کرد و در انتظار ظهور او به سر برد. شعر:

يُرْتَجَى النَّاسُ أَنْ يَقُومَ إِمَامٌ نَاطِقٌ فِي الْكُتَيْبَةِ الْخُرْسَاءِ
كَذَبَ الظَّنُّ لَا إِمَامَ سِوَى الْعَقْلِ مَشِيراً فِي صُبْحِهِ وَالْمَسَاءِ

برخلاف رازی و دیگر متفکرین مادی و «راسیونالیستهای عالم اسلام» که عقل را یگانه امام و مشیر آدمیان می دانند اهل سنت و جماعت نیز برای دفاع از مسأله نبوت به نخطئه عقل پرداخته و مدلل داشته اند که عقول را تصرفی در امور نیست و تعلیم امام ضرورت دارد و آنچه را که ما، در به کار بردن زندگی دنیایی خود آموخته ایم از منبع نبوت سرچشمه می گیرد.

ابومنصور ماتریدی که قسمت بزرگی از کتاب خود را اختصاص به اثبات مسأله نبوت و رد منکران آن داده است می گوید، منکران نبوت سه گروه اند: گروهی که صانع را منکراند، و گروهی که به صانع مُقِرند ولی امر و نهی او را انکار می کنند و گروه سوم که به صانع و امر و نهی او اقرار دارند ولی می پندارند، عقل، آدمی را از بیغیر، بی نیاز می سازد.

او پس از رد دو گروه اول به رد گروه سوم می پردازد و به تفصیل مواردی را که مخالفان او به راهنمایی عقل نسبت می دهند ذکر و به اشارت و تعلیم رسول مستند می دارد، از جمله تدبیر امور کشاورزی، انواع حرفه ها، حفظ از گرما و سرما... او سپس گوید همه آنچه که یاد شد از زبانها و نامها و حرفه ها و طب و صناعات و راههای بلاد و پرورش چهارپایان و چگونگی بکار بردن آنها، دلیل آشکار است بر اینکه اصول این امور، وابسته به تعلیم و اشارت است نه به استخراج عقول... این امر اختصاص به مذهب اسلام ندارد بلکه در مذاهب دیگر نیز عقول محکوم شرع شناخته شده... کسانی که پس از رازی در علم اخلاق کتاب تألیف کرده اند، کم و بیس به مزیت و برتری خرد اشاره کرده اند... ابن مسکویه در کتاب «الفوز الأضغر»... تأکید کرده که عقل را بالاترین مقام

است...^۱

رازی در طی مطالعات فراوان خود برای به کرسی نشاندن حقیقت، به بعضی از عقاید و نظریات استاد خود جالینوس شکوک و ایراداتی وارد نمود. رازی بس از تعظیم و تکریم مقام علمی جالینوس و اعتراف به بزرگی منزلت او چنین به دفاع از خود می‌پرداخت: «صناعت طب و فلسفه، تسلیم به رئیسان و قبول گفتار آنان و مسالمت و تسامح را نمی‌پذیرد و فیلسوف از شاگردان و دانشجویان خود، این تسلیم را انتظار ندارد، چنانکه جالینوس در کتاب منافع الاعضاء، کسانی را که عقاید و گفتار خود را به پیروانشان بدون دلیل و برهان تحمیل می‌کنند توبیخ کرده است و آنچه که ما^۱ بر این عمل جرأت داد... این است که اگر او خود زنده و حاضر می‌بود مرا بر تالیف این کتاب سرزنش نمی‌کرد و بر او گران نمی‌آمد... و من آن کس را که مرا، در استخراج این شکوک ملامت کرد، فیلسوف نمی‌شمارم... این ارسطوست که می‌گوید حق و افلاطون باهم اختلاف نموده‌اند و هر دو با ما دوست هستند ولی حق از افلاطون برای ما دوست تر است...»^۲ رازی نه تنها در مسائل طبی بر جالینوس خرده گرفته بلکه بسیاری از آراء فلسفی او را نیز مورد تشکیک قرار داده است و این موجب شده که مورد ایراد ابن هیومن قرار گیرد... ارزش کتاب شکوک یکی در این است که این کتاب پرده از روی بسیاری از کتابهای جالینوس که فقط نام آنها برای ما باقی مانده می‌گشاید... رازی در این کتاب، گاه گاه اشاره به برخی از نقاط زندگی خود می‌کند و بسیاری از آراء طبی و فلسفی و اخلاقی خود را صریحاً بیان می‌کند...^۳

اخلاق اجتماعی و
روش اقتصادی رازی
رازی در سیرت فلسفی، در شرح حال خود می‌نویسد: «هیچگاه بعنوان مردی لشکری یا عاملی کشوری به خدمت سلطانی نه پیوسته‌ام و اگر در صحبت او بوده‌ام از وظیفه طبابت و منادمت

قدم فراتر نگذاشته، هنگام ناخوشی به پرستاری و اصلاح امر جسمی او مشغول بوده، در وقت تندرستی به مؤانست و مشاورت او ساخته‌ام و خدا آگاه است که در این طریقه، جز صلاح او و رعیت، قصد دیگر نداشته‌ام، در جمع مال دستخوش حرص و آز نبوده و مالی را که به کف آورده‌ام بیهوده بر باد نداده‌ام. با مردم هیچ وقت به منازعه و مخاصمه

۱. دکتر مهدی محقق، فیلسوف ری، بشین، ص ۱۶۹.

۲. همان کتاب، ص ۳۰۲.

۳. نگاه کنید به کتاب امام محمد غزالی، تالیف موتگمیری وات، ص ۵۵ و ۵۸.

برنخاسته و ستم در حق کسی روا نداشته‌ام بلکه آنچه از من سر زده است خلاف این بوده، حتی غالب اوقات از استیفای بسیاری از حقوق خود نیز گذشته‌ام - در باب خوردن و آشامیدن و اشتغال به ملامی... هیچ‌گاه به طرف اقراط متمایل نبوده‌ام و در پوشاک و مرکوب و نوکر و کنیز نیز در همین حد رفته‌ام. اما علاقه من به دانش و حرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته‌ام، آنان که مُعاشِر من بوده‌اند، می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایام جوانی تاکنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام. تا آنجا که اگر چنین اتفاقی می‌افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم به امری دیگر نمی‌پرداختم و اگر هم در این مرحله ضرری عظیم در پیش بود تا آن کتاب را نمی‌خواندم و از آن دانشمند استفاده نمی‌کردم از پای نمی‌نشستم و حوصله و جهد من در طلب دانش تا آن حد بود که در يك فن بخصوص به خط تعویذ (یعنی خط مرقمط و ریز) بیش از بیست هزار ورقه چیز نوشته و ۱۵ سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام و بر اثر همین کار قوه بیناییم را ضعف دست داده و عضله دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است. با این حال از طلب باز نمانده‌ام، پیوسته به یاری این و آن، می‌خوانم، و بر دست ایشان می‌نویسم...»^۱

این ندیم در الفهرست در شرح حال رازی از قول یکی از مشایخ ری می‌نویسد: «... مردی است کریم و نیکوکار، نسبت به مردم و به فقیران و بیماران به اندازه‌ای مهربان و بارآفت است، که مقرری کلانی برایشان برقرار داشته و به پرستاری و عیادت آنان می‌رود؛ و باز گوید، هیچ‌وقت از کتاب و نسخه‌برداری، رازی جدایی نداشت. کمتر وقتی بود که بر وی درآیم و وی را مشغول باستساخ یا مُشَوَده و یا پاکووسی نینیم.» سپس کتب و رسالات او را در دو صفحه و نیم نام می‌برد.^۲

علم‌دوستی رازی زکریای رازی فیلسوف و پزشک عالیقدر ایرانی، عاشق بی‌قرار دانش بود. چنانکه در سرگذشت او می‌نویسند: «از قرط

علم‌دوستی چراغ خود را در چراغدانی بر روی دیواری می‌نهاد و کتاب خود را بر روی آن دیوار تکیه می‌داد و به خواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را درُیابد، کتاب از دستش بیفتد، او بیدار شود و به مطالعه خود ادامه دهد...»^۱

به نظر رازی کمال مطلوبی که در پی آن رهسپاریم، تحصیل لذات جسمانی نیست

۱. فیلسوف‌ری، تألیف دکتر مهدی محقق، ص ۵۲ و ۲۲۵.

۲. همان کتاب، ص ۶ (سرگذشت).

بنکه طلب علم و به کار داشتن عدل است تا بدین وسیله از این عالم رهایی یافته به عالمی دیگر که مرگ و آلم را در آن راهی نیست هدایت شویم.

خواهش نفس سرکش و طبع حریص ما را به دنبال لذات آنی می کشد لکن عدل، برخلاف، غالباً ما را از طی این طریق نهی می کند و به اموری شریفتر می خواند.

پروردگار... آزار بر ما نمی بیند، ستم و نادانی را از ما زشت می دارد و از ما خواستار عدل و علم است. بنابراین کسی که به آزار پردازد و سزاوار آزار شود، به قدر استحقاق، گرفتار عقوبت آن خواهد شد.

هیچ کس نباید در پی لذاتی رود که آلم ناشی از آن کما و کیفاً بر آن لذت بچربد. قوام عالم و بنای معیشت مردم بر روی اشیاء و کارهای جزئی است از قبیل زراعت و بافندگی و نظایر آنها که خدا راه بردن و انجام آنها را برای رفع حوایج زندگی بر عهده ما گذاشته است...

اگر دلایل این راوندی را با دلایل محمد بن زکریا، در نفی نبوت مقایسه کنیم می بینیم که هر دو به یک روش، استدلال می کنند و آن استمداد از عقل و پشتیبانی از فکر و اندیشه بشری است.

مقام والای عقل این راوندی می گوید: که عقل بزرگترین نعمت برای بندگان خداوند است که با آن، خدا و نعمتهای او را می توان شناخت و به خاطر آن امر و نهی و ترغیب و ترهیب درست می آید اگر پیغمبر همان تحسین و تقبیح و امر و نهی عقلی را تأیید می کند پس اجابت دعوتش از ما ساقط است زیرا خرد، ما را از او بی نیاز می سازد و اگر برخلاف تحسین و تقبیح، امر و نهی عقلی فرمانی می دهد پس نباید پیغمبری او را بپذیریم: به طور خلاصه می توان گفت که رازی معتقد بوده است که عقل به تنهایی برای شناسایی خیر و شر و نفع و ضرر در زندگی انسان و شناسایی پروردگار و اسرار الوهیت و تدبیر معاش و معاد کافی است و چون مردم همه متساویند، معنی ندارد برخی از آنها، مختص بر ارشاد برخی دیگر باشند و پیغمبران، که گفتارشان در موضوعات مختلف باهم یکسان نیست چگونه ممکن است که از خدای واحد خیر بیاورند. اینگونه افکار در قرون بعد نیز به چشم می خورد و همان اندیشه های رازی با شکلی دیگر جلوه گر می شود. ابوالعلائی معری فیلسوف و شاعر نابینای عرب که در سال ۴۴۹ وفات یافته و تقریباً یک قرن و نیم پس از رازی می زیسته است در اشعار خود اشاره می کند

که: عقل بهترین پیشواست و با وجود این، نیازی به امام نیست و می‌گوید احکام مختلف پیمبران موجب بروز عداوتهای فراوان شده است.

إِنَّ الشَّرَائِعَ أَلَقَتْ بَيْنَنَا أَحْنًا
هَلْ أْبِيحَتْ نِسَاءَ الْقَوْمِ عَنْ عَرَضٍ
و اودعتنا اقلانين العداوات
للعرب الا باحكام النبوات

مختصات عصر رازی «... رازی در زمانی زندگی می‌کرد که آزادی فکر و عقیده تا حدی برقرار بود. اگر کتب جغرافیایی قدیم را ورق بزنیم می‌بینیم در آن زمان مسجد و کلیسا و آتشکده در کنار هم بدون تراحم قرار داشتند مؤلفان در تصنیف هرگونه کتب آزادی داشتند و کتابهایی که به نام «نقض» مناقضه و غیرذالك باقی مانده حاکی از آن دوران است که دانشمندان در اظهار عقیدت و دفاع از آن آزاد بودند. از این جهت است که رازی پس از مرگش بیشتر مورد حمله واقع شده تا زمان حیاتش - مناظره‌یی را که با ابوحاتم رازی کرده، در خانه یکی از رؤسای «ری» بوده و قاضی شهر و بزرگان همه حضور داشتند ولی هیچگونه هتک احترامی از فیلسوف طیب، که او را به عنوان «مُلجِد» می‌خواندند نشده است...»^۱

مادیون و زنادقة معروف در جهان اسلامی
در دوره عباسیان از برکت دموکراسی و بهبود نسبی که در اوضاع اجتماعی و اقتصادی جهان اسلامی حاصل شده بود نهال تفکر علمی رو به رشد و تکامل نهاد. به قول علامه شبلی پاکستانی:
«هر کس هر چه می‌خواست می‌توانست بگوید و بدین طریق برای اقوام دیگر جرأت و امکان این حاصل شد که بر عقاید اسلامی رد و قدح بنویسند. منصور خلیفه عباسی، چنانکه قبلاً اشاره شد، فرمان داد کتب علمی و مذهبی ملل و نحل گوناگون را به عربی ترجمه کنند و در دسترس مسلمانان قرار دهند. مردم، این کتابها را خواندند و عقیده بسیاری از آنان نسبت به مبانی دینی سست و متزلزل گردید. مسعودی مورخ معروف در «مروج الذهب» در شرح حال قاهر بالله می‌نویسد: که عبدالله بن المقفع و دیگران از زیانهای فارسی و پهلوی، کتب مانی، ابن دیصان و نیز مرقیون را ترجمه نمودند، و در میان مسلمانان، ابن ابی العوجا، حماد عجرد، یحیی بن زیاد، مطیع بن ایاس در تأیید آن کتب، کتابهایی تألیف نمودند و نتیجه این شد که در میان مردم یعنی مسلمانان، زندقه و الحاد

۱ - سیره الفلسفیه شرح احوال و آثار رازی، از صفحه ۶۲ به بعد (تلخیص از تتبعات دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه تهران).

منتشر شد...^۱خدمات فرهنگی
این مقفع

این مقفع کسی است که بسیاری از کتب فارسی را به عربی برگردانیده است «کتاب التاج در سیرت انوشیروان و کتاب خداینامه در سبزه، کتاب آئین نامه، کتاب کلیله و دمنه، کتاب

مزدک، کتاب الادب الکبیر، کتاب الادب الصغیر، کتاب الیتیمه در رسائل... ابن الندیم آنجا

که «بَلْغَايِ عَشْرَةِ نَاسٍ» را نام می‌برد عبدالله بن مقفع را نخستین آنان می‌شمارد...^۲

این مقفع در باب برزویه طیب^۳ می‌گوید، ملل و نحل مختلف عالم هر يك دين خود را بهترين و مقدس‌ترین ادیان می‌شمارند و سایر ادیان را تخطئه می‌کنند: «رأی هر يك بر این مقرر که من مُصِیْم و خصم من مُبْطَل.»

بهترین راه سعادت
و رستگاری آدمیان

سه‌س می‌گوید پس از سالها مطالعه و تحقیق بر آن شدم که دنبال اعمال خیر بروم «... و به آنچه ستوده عقل و پسندیده طبع است اقبال کنم، پس، از رنجاندن جانوران و کشتن مردمان، از

کبر و خشم و خیانت و دزدی، احتراز نمودم و زبان را از دروغ و فحش و بُهتان و غیبت بسته گردانیدم. از ایذاء، مردمان، و دوستی دنیا و جادویی و دیگر منکرات پرهیز واجب دیدم و تمنی رنج غیر، از دل دور انداختم و در معنی یقوت و قیامت و ثواب و عقاب بر سبیل افترا هیچ چیز نگفتم و از بدان بپریدم و به نیکان بپیوستم و رفیق خویش صلاح و عفاف را ساختم.»

با اینکه نیم قرن قبل از مقفع اساس فرقه معتزله ریخته شد، ولی فعالیت اساسی این جماعت و میاززه جدی آنان با بعضی افکار خرافی از عصر مقفع به بعد آغاز شده است و مزاد از انتشار کتب و آثار گوناگون، در این دوره میاززه با فکر تفوق نژاد عرب و سست کردن بنیان عقاید و تعصبات مذهبی و تأمین آزادی قوم ایرانی بوده است.

قسمت اعظم عمر این دانشمند مبارز، در عهد بنی امیه سپری شد و چون ناظر مظالم و فجایع اعراب نسبت به موالی بود، در نهان و آشکارا با معتقدات غلط و با کسانی که دین را وسیله تحقیر دیگر ملل قرار داده بودند به شدت مبارزه نمود.

۱. تاریخ علم کلام، علامه نسلی نعمانی، ترجمه فخر داعی، ص ۲۴.

۲. نگاه کنید به لغت نامه دهخدا، ص ۳۵۲.

۳. نگاه کنید به کتاب کلیله و دمنه، باب برزویه طیب.

آثار ابن مقفع از آثار فکری او، آنچه تاکنون در دست است کتاب الادب الصغیر، الادب الکبیر، و رساله الصحابه و کلیله و دمنه می باشد. کتاب

الادب الصغیر حاوی اندرزهای فلسفی و اخلاقی است.

در کتاب الادب الکبیر در طی هر فصل یکی از مسائل اجتماعی مطرح شده است. در این کتاب وی از نقایص دستگاه حکومت، مطالب حکمرانان و کشاکش عقل و دین سخنها گفته است.

در کتاب رساله الصحابه، ابن مقفع، رفتار درباریان و اطرافیان خلفا را مورد حمله قرار می دهد و می گوید قطع نظر از امور مذهبی، کلیه مسائل اجتماعی باید به دست دولت و با توجه به اوضاع زمان و مکان منظم و مرتب گردد. وی اطاعت کورکورانه سربازانی را که می گفتند «اگر امیر المؤمنین امر کند که در نماز پشت به قبله کنیم اطاعت خواهیم کرد، مورد سرزنش و انتقاد قرار می دهد. و برای نخستین بار در جهان اسلامی به استقلال فکر و حکومت عقل، و آزادی اندیشه نزدیک می شود.

ابن قتیبه، ضمن بررسی در آثار ابن مقفع، کتاب البتیمه را از کتاب الادب الکبیر به کلی جدا می داند و باقلاتی در اعجاز القرآن می گوید: «گروهی مدعی هستند، که ابن مقفع با قرآن معارضه نموده و کتابی مانند قرآن نوشته است و مراد آنها «الدرة البتیمه» است.»

مقصود مقفع از ادب، تهذیب نفس و اخلاق است. جاحظ در وصف این مرد مبارز می گوید: «او کریم، سخی، شجاع و سواری توانا و زیبا و خوش رو بود، مردم از ادب و مکارم اخلاقی او تعجب کردند و از او پرسیدند کدام شخص تو را تربیت نمود، پاسخ داد نفس من. چون نیکی دیگران را بینم تقلید می کنم و چون زشتی را مشاهده کنم می برهیزم.»

کُتب و آثار او دلیل حسن اخلاق و بزرگواری اوست. در کتاب الادب الصغیر سخنان حکمت آمیزی در تهذیب اخلاق و تربیت نفس می گوید از جمله اینکه: «چهار چیز است که اندک آنها را نمی توان خورد و ناجیز شمرد: آتش، بیماری، دشمن و قرض». یا اینکه می گوید: «زیان را نمی توان ضرر دانست اگر نتیجه آن سود باشد، سود را هم نمی توان نفع خواند اگر عاقبت آن زیان باشد.»

تعالیم ابن مقفع در کتاب «الادب الصغیر» باهم پیوستگی و ارتباط ندارد و چه بسا که یک دستور اقتصادی را در جنب یک بند اخلاقی ذکر می کنند.

تعالیم سیاسی ابن مقفع

هر فرمانی مطاع نیست در کتاب رساله الصحابه ضمن گفتگو از وظیفه خطیری که به عهده خلفا و زمامداران است از لزوم نظم و انضباط در کار سپاهیان سخن می گوید ولی در هر حال معتقد است که اطاعت سپاهیان و سران ارتش از خلیفه وقت باید تابع قواعد و اصولی باشد و هر دستور و فرمانی را که از طرف زمامداران و خلفا صادر می شود نباید چشم و گوش بسته اجرا نمود. ابن مقفع مانند کتفوسیوس، متفکر و فیلسوف چینی، معتقد بود که در برابر فرمانروایان ستمکار باید مقاومت و پایداری نمود و از اجرای فرامین ناصواب آنان سرپیچی کرد. به نظر ابن مقفع عموم مردم، حق رأی و پند و نصیحت دارند و می توانند رأی و عقیده خود را در اصلاح امور و مقتضیات کارها اظهار کنند و اگر نقص و عیبی بینند اولیاء امور و خلفا و سلاطین را بدان توجه دهند ولی نباید از امر دولت تخلف ورزند. یکی دیگر از تعالیم سیاسی ابن مقفع این است که «باید امیر المؤمنین میان دیوان (صاحب الجیوش) یعنی بین سازمان سپاه و مالیه یا دیوان استیفاء تفکیک و جدایی افکند به این معنی که فرمانده سپاه نباید عهده دار دیوان مالیه یا (دیوان استیفا) شود. در آن زمان سران سپاه خود مستوفی نیز بودند و از این راه می توانستند به مردم ظلم و ستم روا دارند.

به نظر ابن مقفع مداخله سپاه در امور مالی باعث فساد و انحراف روح سلطنتی می شود و معمولاً فرماندهان سپاه حاضر نمی شوند که حساب پولهایی را که از مردم رعایا گرفته اند پس بدهند و گاه، راه طغیان و عصیان پیش می گیرند و این جمله به زبان کشور و مردم است.

دیگر از تعالیم سیاسی ابن مقفع این است که کار را باید به کاردان سپرد و اگر در دستگاههای دولتی زیردستی از زبردستان خود آئین و کاردان تر است نباید به استعداد و لیاقت او بی اعتنا بود. همچنین باید به تعلیم و تربیت سپاهیان و کارمندان دیوان کوشید و حقوق و ارزاق آنها را در وقت معین پرداخت و به وسیله بازرسان و مأمورین مخفی باید از وضع سپاهیان و سران قشون و کارمندان دولت باخبر گردید.

به نظر ابن مقفع باید کلیه قوانین در جهان اسلامی مبتنی بر عقل و عدل باشد. به نظر او همیشه نمی توان از قیاس نتیجه خوبی که مقرون به عدل باشد به دست آورد. شما

اگر از علمای فقه سؤال کنید که آیا همیشه باید راست بگوییم خواهند گفت آری نباید دروغ بگوییم، آنگاه می‌نویسد: «اگر ظالمی قصد کشتن بیچاره‌یی را داشته باشد و او در محلی که شما می‌دانید نهان شده باشد، اگر آن ظالم از شما بپرسد که آیا فلان شخص اینجاست چه خواهید گفت؟ اگر معتقد باشید که همیشه باید راست بگویید، باید مظلوم را به ظالم تسلیم کنید و حال آنکه عدالت و مصلحت اقتضای دیگری دارد بنابراین اجرای قیاس همیشه به سود عدالت نیست.

در دوره ابن مقفع خلیفه وقت «سَفَاح» جمعی از اوباش و اراذل را مقرب درگاه خود ساخته بود و ضلحا و فضلا و مردانی چون ابن مقفع را به حضور خود نمی‌پذیرفت. اطرافیان خلیفه در نظر افراد جامعه، به فسق و فجور معروف و به پستی مشهور بودند.

بعد از عصر ابن مقفع در زمان هارون الرشید ابویوسف در کتاب الخراج چنین آورد که امیرالمؤمنین به من تکلیف کرد که من يك كتاب جامع و سودمند در خصوص استیفا و دریافت عشریه و جوالی (جوالی نوعی مالیات) است تألیف کنم که حاوی تعلیمات سودمندی برای کارمندان مالیه باشد. آیا این اقدام غیر از این است که خلیفه مرام ابن مقفع را انجام داده و به جریان انداخته است، در هر حال ابن مقفع احتیاجات و نیازمندیهای عصر خود را بیان نموده بود و علاج آن دردها را می‌خواست، ولی میان علاج ابن مقفع و ابویوسف تفاوت بسیار است. ابن مقفع معالجه دردهای اجتماعی را فقط از روی عقل و مصلحت جامعه و مقتضیات عصر تشخیص داده بود اما ابویوسف فقط از روی مصلحت دولت و خلیفه وقت و فروع دین، علاج دردها را جستجو می‌کرد.

ابن مقفع معتقد بود که اگر خلیفه یا زمامدار، صالح و پاکدامن باشد وضع رعیت اصلاح پذیر می‌شود و رجال و کارکنان دولت صالح نمی‌شوند مگر آنکه امام و رهبر آنها پاک و برهیزکار باشد. مردم در هر امری از پیشوایان خود تقلید می‌کنند. این بود خلاصه‌یی از رساله‌الصحابه ابن مقفع و زبده‌یی از افکار و عقاید او.

علاوه بر آنچه گفتیم چیزی که ابن مقفع را بر آن داشت که کتاب گرانقدر کللیه و دمنه را ترجمه و در دسترس مسلمین قرار دهد، عشق و علاقه مفرط او به اصلاح اوضاع سیاسی و اجتماعی ملل اسلامی بود. او می‌دید در عهد خلیفه مستبد و خونخواری چون منصور بحث و انتقاد در زمینه اوضاع اجتماعی امکان‌پذیر نیست، بنابراین تصمیم گرفت مفاصد اخلاقی و گرفتارهای اجتماعی و مظالم زمامداران را از زبان حیوانات چنانکه در کتاب کللیه و دمنه آمده است توصیف و بیان نماید تا از این راه به دقت و هشیاری مردم و

انتیاه و بیداری هیأت حاکم هر دوران کمک کرده باشد...^۱

مقام علمی
عبدالله بن المقفع

استاد عباس اقبال آشتیانی در مقدمه کتاب خاندان نویختی از تلاشهای علمی عبدالله بن المقفع در عهد منصور چنین یاد می‌کند: ... در نیمه اول قرن دوم هجری یکی از فرزندان ارجمند

ایران که کمال آشنایی به تاریخ و ادب و زبان مملکت باستانی خود داشت و زبان غالبین را نیز به حد کمال می‌دانست، به علاوه از حکیم‌ترین و هوشیارترین مردم روزگار بود یعنی «داذبه پسر دادجشنش» از مردم شهر جور (قیروزآباد فارس) که پس از قبول خدمت مسلمین به نام عبدالله بن المقفع شناخته شده، چون می‌دانست که انقراض یک قوم به مغلوبیت سیاسی و نظامی آن نیست، بلکه فزای آن مترادف با نیست شدن آداب ملی و تاریخ و اخلاق و عادات و یادگارهای باستانی آن است، فقط به ذوق شخصی آنچه توانست از کتب ایران قدیم را که متضمن این فضایل بود، به طریق نقل از زبان و خط فارسی (پهلوی) به عربی، از انقراض نجات داد و منظور غایی او از این کار آن بود که هم مسلمین غیرغرب را به حشمت و شوکت ایران قدیم آشنا کند، و هم ایرانیان مسلمان را به یاد جلال اجداد خود بیندازد... به علاوه افکار و عقاید دینی و حکمتی و اخلاقی ایران عهد ساسانی را که ابن مقفع خود تربیت شده آنها بود در میان ایرانیان منتشر کند و فکر و تدبیر ایشان را در میدان مبارزات فکری و مجادلات مذهبی تقویت نماید و به همین نیت بود که کتب مرقیون و ابن‌دیصان و مانی را به عربی ترجمه کرده در میان مردم انتشار داد...^۲ و باب برزویه طیب را به قصد بیداری افکار و روشن شدن طبقه متوسط و باسواد و شک انداختن در دل مردم کتجکاو و حقیقت‌جو، و تبلیغ مذهب مانی که خود نیز آن کیش را داشت، ترجمه کرد و بر کتاب کليلة و دمنه افزود...^۳

انتشار این کتاب به تدریج بعضی از مردم را در باب عقاید دینی به شک و تردید انداخت و راه برای کتجکاو و بیعت و جدل باز شد. ابن‌المقفع خود نیز اول کسی بود که کتب منطقی ارسطو را از پهلوی به عربی ترجمه نمود و فن استدلال را به مسلمین عربی زبان آموخت و مقارن همان اوقات کتب دیگر ارسطو و حکمای یونان هم به عربی نقل گردید. کار جدل و مناظره بالا گرفت و افکار جدیدی میان مسلمین انتشار یافت که چون

۱. نقل و تلخیص از برنوا سلام، ج ۲، ص ۲۷۵ تا ۲۷۳.

۲. مروج الذهب، ج ۸، ص ۲۹۳.

۳. کتاب الهند ابوریحان، ص ۷۶.

منشاء آنها يك نفر مانوی «زندیق» یعنی ابن المقفع بود، و از طرفی چون طرفداران این افکار اکثراً از فضلا و همین زنداقه بودند، آنها را به طور عموم زنداقه خواندند و اشتهاً ابن المقفع در انتشار این گونه مقالات تا آنجا کشیده شده بود که مهدی خلیفه می گفت من هیچ کتاب زنداقه به دست نیاوردم که اصل آن از ابن المقفع نباشد. به علاوه همه کتابهایی که در این بابها انتشار می یافت مخالفین، به ابن المقفع منسوب می داشتند...^۱

انتشار کتبی که به دست ابن المقفع ترجمه شده بود، و قوت ایران دوستی ابن مقفع گرفتن فرقه معتزله، به تدریج روح ملت پرستی و تعلق ایرانیها را به افکار و آراء قدیم به جوش آورد و دوره قیام و نهضت‌های اجتماعی، سیاسی و دینی این قوم، برضد خلفا... (که پای ادله عقلی را به کلی بسته و در قشر ظاهرپرستی، بی حرکت مانده بودند) شروع شد... و مقدمات توافق بین افکار ایرانی و عقاید مخالفین خلفا، فراهم گردید... اکثر ایرانیان به مذهب شیعه (که در اصول عقاید با معتزله فرقی فاحش نداشتند) گرویدند و از مؤیدین آراء و مقالات پیروان این فرقه گردیدند، در این میان عده‌یی از سر صدق به آیین تشیع گرویدند و عده‌یی دیگر زیر عنوان شیعه بر ضد خلفا و هرگونه فکر غزبی، حتی در باطن بر ضد اسلام برخاستند...^۲

در باب فرقه‌سازی ایرانیها و تمایل ایشان به تشیع می گفتند که «ایرانیها قومی بودند دارای مملکتی وسیع و نفوذ و قدرت... چون به رنج زوال دولت خود به دست عرب که پیش ایشان بی قدرترین اقوام بودند دچار گردیدند این پیش آمد را، یسی ناگوار یافتند... ابتدا به قصد زوال اسلام به جنگ برخاستند و به ریاست امثال سنیاد و استادسیس و مقنع قیام کردند و چون دیدند این تدبیر مؤثر نیفتاد گروهی از ایشان اظهار اسلام نمودند و با اظهار محبت نسبت به خاندان رسول الله(ص) به تشیع گرویدند و ظلمی را که به علی بن ابیطالب(ع) و اولاد او وارد آمده بود شنیع شمردند و شیعه را به راههای مختلف بردند تا ایشان را از اسلام خارج کردند...»^۳

مطالبی که این حزم راجع به سیاست مذهبی ایرانیان پس از قبول اسلام نوشته است، قرن‌ها بعد فیلسوف و متفکر معروف انگلستان برتراند راسل در کتاب تاریخ فلسفه غرب

۱. ابن خفکان، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. رجوع کنید به رساله عباس اقبال راجع به ابن المقفع.

۳. الملل و النحل، ابن حزم، ج ۲، ص ۱۱. و خطط مقریزی، ج ۴، ص ۱۹۰. به نقل از مقدمه کتاب خاندان نوبختی، اقبال آشتیانی، ص ۷، تا بیج.

مورد تأیید قرار می‌دهد و می‌نویسد:

«... ایرانیان از قدیمترین روزگاران مردمی عمیقاً متدین و قویاً متفکر بوده‌اند، این مردم پس از اینکه اسلام آوردند، از اسلام چیزی ساختند بسیار جالبتر، و دینی‌تر و فلسفی‌تر از آنچه به تصور پیشوایان اولیه این مذهب درآمده بود...»^۱

«پس از این مقفع شاعری به نام ایان بن عبدالحمید بن لاحق سر برافراشت او «مزدک‌نامه» و سه کتاب دیگر از کتابهایی که اصل هندی داشتند غیر از «کلیله و دمنه»، داستان «پلوهز» و «بوداسف» و مجموعه‌یی از داستانهایی دربارهٔ ارتداد زنها به نام «سندبادنامه»، که «ابن لاحق» از فارسی میانه به عربی، منظوم گردانیده بود منتشر کرد او نیز چون مقفع مورد تکفیر قرار گرفت. ابن لاحق را می‌توان نخستین مترجمی دانست که به منظوم کردن ادبیات جهانی، آغاز کرد... همهٔ مترجمین آثار پارسی میانه، حامیان پرشور، و عضو فعال جنبش ایدئولوژی شیگفتی بودند که ظاهراً در اواخر قرن هشتم میلادی (قرن سوم هجری) تحت عنوان فرقه شعوبیه شناخته شده است...»^۲

ابن ابی العوجاء: عبدالکریم ابن ابی العوجاء (وفات ۱۵۵ ه. ق.)، از مشاهیر زنداغهٔ اسلام و از متنبیان به تنبیت و مانویت بود. گویند وی خال معن ابن زائد بود، و با بشار بن برد و صالح بن عبدالقدوس و سایر ادبا و ظرفای آن عصر که متهم به زندغه بودند دوستی و ارتباط داشت. جوانان را به الحاد و بیدینی می‌خواند. در کوفه به دست محمد بن سلیمان که از جانب خلیفه منصور عباسی در آنجا فرمانروا بود گرفتار شد و به قتل رسید. در هنگام کشته شدن گفت که: مرا می‌کشید درحالی که من در احادیث شما چهار هزار حدیث دروغ و بی‌اساس نهاده‌ام که حلال شما را به حرام و حرام را حلال نموده‌ام... ابن ابی العوجاء ظاهراً کتابهایی هم داشته که از بین رفته است و او را به تاسخ و تمایل به اقوال امامیه و اعتقاد به قدر نیز متهم کرده‌اند...^۳

وی که به اصول و فروع آیین محمدی کمترین ایمانی نداشت روزی اشاره به کعبه نمود و خطاب به حضرت امام جعفر صادق (ع) گفت: الی کم تدوسون بهذا البیدر و تلوذون بهذا الحجر و تعیدون هذا البیت المرفوع بالطوب والدور تهلون حولہ هرولة البعیز اذا نفر الا ان من فکر فی هذا، علم ان هذا فعل سفیه غیر حکیم ولا ذی نظر: قتل فانت

۱. تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ترجمه نجف دریابندری، ص ۷۸۸.

۲. نور و ظلمت در ادبیات فارسی، میخائیل ای. زند، ترجمه اسد بیرانفر، ص ۳۲.

۳. دائرة المعارف فارسی، مصاحب، ص ۱۴.

راس هذا الامر و ابوك راسه و نظامه.

یعنی: تا کی این کشتزار را لگد می‌کنید و به این سنگ پناه می‌برید و این خانه‌یی را که از سنگ و گل ساخته شده می‌پرستید و مانند شتر فراری پیرامون آن می‌دوید، هان به راستی هر که در این بیندیشد داند که این، کار نادان نابخرد است نه کار مرد صاحب نظر. پس پاسخگوی، چه تو در رأس این کاری و پدرت پیشوا و مایه نظام آن است. این قبیل گفتگوها و انتشار کتب ضد مذهبی در آن دوران، به خوبی نشان می‌دهد که مردم در عهد بنی‌امیه و آغاز حکومت عباسیان از آزادی اندیشه و تفکر، کمابیش برخوردار بودند، ولی از عهد متوکل اوضاع دگرگون گردید، و جمود و تحدید عقاید و افکار آغاز گردید.

ابونصر فارابی

ابونصر فارابی: یکی دیگر از متفکران نامدار این دوران، فارابی است. وی در یکی از دهکده‌های فاراب خراسان، در حدود سال ۲۵۷ هـ به دنیا آمد و در بغداد و بلاد خراسان به تحصیل علم پرداخت و پیشرفتی شایان حاصل کرد، تا جایی که او را پس از ارسطو معلم ثانی می‌خوانند.

وی شرحهایی بر آثار ارسطو نوشت و سعی کرد بین آراء ارسطو و افلاطون سازشی ایجاد کند و حکمت افلاطون و ارسطو را باهم درآمیزد.

فارابی فیلسوف سیاسی نیز بود و باید او را بنیان‌گذار فلسفه سیاسی در اسلام به شمار آورد. وی در کتاب خود «آراء اهل المدینه الفاضله»، با استفاده از افکار و نظریات افلاطون می‌نویسد: «مقصود از اجتماع، یاری به یکدیگر و رسیدن به سعادت حقیقی است.

اجتماع بر دو قسم است: کامل و ناکامل.

اجتماع کامل و سعادت‌مند آن است که افراد آن به یکدیگر یاری کنند و برطبق اصول خرد و دین رفتار نمایند تا به سعادت حقیقی برسند.

اجتماع، مانند بیکر زنده‌یی است که از اعضا تشکیل شده است، این بیکر را باید شخصی اداره کند. به نظر فارابی اداره‌کننده اجتماع باید کسی باشد که صفات پیامبر و

فیلسوف را باهم داشته باشد.^۱

نظریه مینوی در پیرامون مجتبی مینوی در پیرامون مدینه فاضله فارابی می نویسد: «... از قرن دوم هجری ترجمه کردن کتب حکمتی و فلسفی یونانی از زبان پارسی و سریانی به زبان عربی شروع شد... و به زودی مسلمین با افکار سقراط و افلاطون و ارسطو آشنا شدند. و آنها که اهل تفکر و تعقل بودند مانند فلاسفه یونان به این عقیده گرویدند که حکومت عادلانه صحیح و کامل همان است که زمام آن به دست حکما سپرده شود و منظور غایی از «سیاست مُدُن» باید این باشد که عامه ساکنین یک مدینه یا مملکت به سعادت دنیای نایل شوند. ابونصر فارابی کتاب «المدینه الفاضله» را به همین منظور تألیف کرد و بعد از او ابوالحسن عامری کتاب «السعادة والإسعاد» را به همین قصد نوشت و کتابهای دیگر که در سیاست مُدُن یعنی طرز اداره مملکت به قلم حکمای معروف به اخوان الصفا و ابوعلی مسکویه و ابن سینا و نظام الملک و خواجه نصیرالدین طوسی و غیرهم تألیف و انشاء شد همگی از همین سرچشمه آب می خورد. همه آنها جاهد و ساعی بودند که مدبرین امور عامه کسانی باشند فیلسوف و حکیم، ولی در عالم عمل بسیار به ندرت اتفاق افتاده است که این «کمال مطلوب» وجود خارجی پیدا کرده باشد و اگر هم گاهی اعظم وزرا یا کسی که متکفل حل و عقد کلیه امور، و عزل و نصب کلیه عمال و مأمورین بود، فیلسوف مشرب و حکیم منش بود؛ اولاً بالمره خالی از عیوب و نقایص نبود، ثانیاً نمی توانست به قدری که لازم و کافی باشد، عمال و کارکنان کامل عیار به جهت کلیه مناصب و اشغال دولتی پیدا کند؛ ثانیاً چنان نبود که پادشاه مقتدر و مُستبد، دست این وزیر اعظم را کاملاً باز بگذارد و به سعایت مفرضین و بدگونی دشمنان او گوش ندهد، بالنتیجه چنین شخصی که مصدر امور بود یا مجبور می شد از برخی بی عدالتیها چشم پیهوشد یا آنکه به هر نحوی بود او را از میان می بردند. در دوره تاریخ اسلامی ایران، فقط خواجه نظام الملک طوسی بود که تا حدی حائز شرایط یک زعیم حکیم بود. اما او هم علاوه بر عیوبی که داشت، بنیانی بجا نگذاشت که بعد از رفتن او برقرار بماند.

اما بحث ما درباره نظام الملک نیست، مقصود از این مقال این است که آنچه حکما و فلاسفه قرن سوم و چهارم هجری در باب طریقه صحیح و کامل مملکتداری گفتند و در صفحات کتب مانند، در عرصه زندگی به معرض عمل نیامد و کسانی که این کتب را

۱. تاریخ مختصر فلسفه، ض - موحد، ص ۸۲ به بعد.

می خواندند و درباره آن بحث می کردند، غالباً از حوزه عمّال و مأمورین دولتی خارج بودند. مع هذا چون این کتب حکمتی درباره فن مملکتداری وجود داشت و چون بعضی از وزرا و عمّال دولتی با مندرجات آنها آشنا بودند، و چون اشخاصی مثل ابن سینا، و نصیرالدین طوسی، و ابوعلی مسکویه و ابوریحان بیرونی و خواجه نظام الملک و خواجه رشیدالدین فضل الله که با حکمت و فلسفه آشنا بودند، در امور دولتی دخالت مستقیم و غیرمستقیم داشتند، می توان گفت که آن حکومت‌های استبدادی تا حدود ۶۵۰ سال پیش از این، از تأثیر عقاید فلسفی برکنار نبود علت عمده انحطاط و تنزلی که از آن به بعد در طرز حکومت و اوضاع و احوال جامعه ایرانی حاصل گردید همین بود که به تدریج فلسفه و حکمت منحصر به طلاب علم شد و متصدیان امور حکومتی از آن بی بهره گشتند...»^۱

فارابی در مدینه فاضله خود اساس کار را بر دین و اطاعت از
 ساختمان فکری و
 رهبری و پیشوا قرار داده بود و می گفت «خدایی که مردم را
 اهلیت طبقات مختلف
 آفریده است ایشان را مختلف ساخته است. برخی را برای فرمان
 به نظر فارابی
 دادن خلق کرده و ترکیب ایشان به «طلا» آمیخته و در کالبد

بعضی دیگر «نقره» ریخته و ایشان باید دستیاران و جنگجویان باشند. ساختمان دیگران از اختلاط با قلع یا آهن است و کار ایشان زراعت و سایر حرف و صنایع بازاری و کشت و زرع خواهد بود، در عین حال می گفت ممکن است از مردمی که از قلع یا مس ساخته شده‌اند فرزندان سیمین یا زرین متولد شود بنابراین زعمای قوم باید کمال مراقبت را مبذول دارند و هرگز طباع آهنین و برنجین را فرمانروایی ندهند که مایه تباهی ملک است. به این ترتیب می بینیم فارابی و دیگر حکما، مردمان مملکت را به چهار طبقه تقسیم می کردند که فرماندهان و روحانیان و سپاهیان و کارگران باشند و نظیر این تقسیمات در خود ایران در عهد پادشاهان ساسانی وجود داشته است، منتها با این تفاوت که در دوره ساسانیان به کسی حق و رخصت نمی دادند که از طبقه پست تر به طبقه بالاتر داخل شود و حال آنکه معتقدین به آراء مدینه فاضله قایل به انتخاب اهل استعداد بودند و می گفتند کسانی که در مرحله عمل و آزمایش استعداد و نیروی ذاتی خود را نشان داده‌اند باید قوه فرماندهی و اداره مملکت را در دست گیرند، چنین شخصی باید اعضای او کامل

۱ - مجنی مینوی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آذربایجان، شماره مسلسل ۱۱۳، ص ۲۳ به

و فهم و تصور نیکو داشته باشد، مطلب را زود درک کند و حافظه خوبی داشته باشد و در عین زیرکی و کاردانی باید خوش‌زبان باشد و مطالب و مکونات خود را به بهترین وجهی بیان کند.^۱

در پیرامون فلسفه فارابی «در نظر فارابی موجودات به واجب و ممکن بخش می‌شود، همه چیزها «ممکن‌باند یعنی نیازمند به علتی هستند که آنها را از نیستی، به هستی آورد.»

ردیف «ممکن‌ها باید به موجودی برسند که «واجب‌الوجود» باشد یعنی نیستی بدو راه نمی‌یابد، او علت همه ممکنها و همانا خداست.

خدا يك و مسلط است، ذات خدا همانا هستی اوست و خرده‌های ما از شناسایی او ناتوانند. خدا خیر مطلق و جمال مطلق است و جهان از پرتو فیض او هستی یافته است.

فارابی هستی یافتن جهان را بر بنیاد «نظریه فیض» توضیح می‌دهد. برای روشن شدن موضوع باید به سه نکته زیر توجه داشت:

۱. تقسیم موجودات به واجب و ممکن و نشان دادن اینکه ردیف ممکنها باید به موجودی برسند که به ذات «واجب» است.

۲. نکته دیگر این است که اندیشیدن آفریننده است، و تعقل بنیاد فیض و ابداع است.

۳. نکته سوم اینکه از يك، جز يك بر نمی‌خیزد.

با توجه به سه نکته بالا توضیح «نظریه فیض» چنین است:

تمام موجودات «ممکن‌باند و فقط خداست که واجب به ذات است.

خدا «يك» و بسیط و در ذات او عقل و عاقل و معقول، (اندیشه و اندیشیده و اندیشیدنی) «يك» و همانند است. خدا جزد محض است و خود را می‌اندیشد، از آنجا که

اندیشیدن آفریننده است، از اندیشیدن «خدا»، اولین معلول پدید می‌آید؛ از آنجا که خدا يك است، باید از او فقط يك چیز پدید آید؛ اولین معلول یا صادر اول همانا عقل است؛

عقل، هم به خدا و هم به خود می‌اندیشد. یعنی اندیشیدن عقل است و دو جهت دارد: به خدا و به وجود.

از این دو، عقل اول، بنیاد کثرت و بسیاری است.

از اندیشیدن عقل اول به خدا، عقل دوم، و از اندیشیدن عقل اول به خود، فلک و

نفس پدید می آید، این پدید آمدن با فیض، همچنان تا عقل دهم ادامه دارد. عقل دهم یا عقل فعال، آخرین عقل از ردیف عقلهای دهگانه «عقول عشره» است و جهان مادی فیض و برتو آن است.

در نظر فارابی، شناسایی انسان، گاهی با حواس پنجگانه بیرونی، و زمانی با نیروی درونی (حس مشترك مُتَفَیِّلَه، واهمه، ذاکره یا حافظه) انجام می گیرد.

این نیروها همگی نمودهای روان هستند و روان خود «بک» و بی بخش است. نسبتِ روان به تن همانند نسبت صورت به هیولاست. روان پس از مرگ از میان نمی رود. و برحسب کردارهای خود، پاداش می یابد، یا کیفر می بیند.^۱

ما از لبّ افکار و اندیشه‌های باطنی و عقاید فلسفی ابونصر عقاید باطنی فارابی فارابی و ابوعلی سینا و دیگر فلاسفه و متفکران اسلامی اطلاع نداریم. آنچه مسلم است در کشورهایی که استبداد مطلق سیاسی و مذهبی حکومت می کند متفکران و دانشمندان نمی توانند آزادانه افکار و عقاید خود را بیان کنند؛ یا این حال در آراء فارابی گاه تمایلی به مادگیری دیده می شود: «ابونصر معتقد است که عقاید فلسفی در موضوع ابتدای آفرینش، از اخبار مذهبی دقیقتر، و به توحید نزدیکتر است. زیرا عقاید ارباب ملل و نخل مستلزم قدم ماده است».

با اینکه فارابی سعی کرده است که «از دست خنابله و متعصیان دیگر خلاص شود و او را تکفیر نکنند ولی مقصود او به عمل نیامده، زیرا ارسطو و اقلاطون را در تحقیق مبدأ و معاد از ارباب ملل برتر شمرده و البته این عقیده باعث نهیج همه متعصیان می گردد و به همین جهت غزالی و ظاهرپرستان دیگر، ابونصر فارابی و همراهان او را مُلحد و کافر خوانده‌اند. ابونصر برای رواج فلسفه، ناچار بوده است اصول آن را با آراء مذهبی موافق شمارد، و گرنه معلوم است که ابونصر می دانسته است که فلسفه دیگر، و مذهب دیگر است، چنانکه در همین کتاب ادله فلسفی را برهانی و منتج یقین و استدالات دینی را ظنی و اِتقاعی خوانده است. به همین نظر (یعنی برای رواج فلسفه) در اواسط قرن چهارم مقارن وفات ابونصر، یا کمی بعد از آن جمعیت اخوان الصفا تشکیل شد و نظر ابونصر در تطبیق مذهب به فلسفه موضوع رسائل اخوان الصفا گردید، اگرچه بعدها به واسطه افرایط مُتَعَصِبِین، فلسفه بر مذهب تطبیق شد. و وقفه و انحطاط کلی به فلسفه و مذهب راه یافت.»

ابونصر در مقدمه کتاب می‌گوید: «چون من دیدم که اکثر مردم این عصر در حدود و قدم عالم بحث می‌کنند و تصور می‌کنند بین افلاطون و ارسطو در اثبات مبدأ اول و وجود اسباب و نفس و عقل و مجازات افعال و مسائل دیگر اختلافاتی موجود است ناچار شدم که رساله‌ی تألیف کنم تا سخن آنها روشن شود و نزاع از میان برخیزد. زیرا این مقصود مهم و این منظور نافع است چه در تعریف فلسفه می‌گوییم: «فلسفه دانستن موجودات است چنانکه موجودند و این دو حکیم (افلاطون و ارسطو) موجد فلسفه بوده‌اند و اصول و مبادی فلسفه را تقریر کرده و طرف اعتماد اکثر مردم بوده و هستند و آنچه ایشان می‌گویند اصل و قانون این فن است، چنانکه عقلا بر این سخن گواهی داده‌اند...»^۱

«بعضی از نظریات فلسفی فارابی یا معتقدات متشرعین هم آهنگی ندارد، چنانکه این رشد و این مآجه اندلسی دلیل گرفته‌اند که ابونصر هم به خلود نفس اعتقادی نداشته و نقل می‌کنند که وی در کتاب شرح اطلاق ارسطو گفته است: اعتقاد به خلود نفس و بقای آن و اینکه سعادت بی جز کمال عقلی بشر در همین دنیا موجود است، سخن سست بنیان و از قبیل عقاید بیرزنان است. فارابی نتیجه علم، و مقدمه سعادت را اخلاق می‌دانسته و برای عالمی که اخلاق نداشته باشد هیچ گونه کمال و بزرگی قابل نبوده است و در یکی از کتب خود می‌گوید: تمامی سعادت به مکارم اخلاق است، چنانکه میوه، متمم درخت است. باز گفته است: هر که علم او وسیله تهذیب اخلاق شده خوشبخت است.»^۲

مقایسه فارابی با دیگر دانشمندان

«ادوارد زاخانو در مقدمه‌اش بر «الآثار الباقیه بیرونی» از شدت علاقه‌ای که به حق، نسبت به بیرونی ابراز داشته، داوری بسیار سختی درباره غزالی کرده است: «قرن چهارم، نقطه عطفی در تاریخ عقلی جهان اسلام است. استقرار مذهب تسنن، در حدود سال ۵۰۰، برای همیشه بر سرنویشت پژوهشهای مستقل، مظهر خاتمه زد. بدون اشعری و بدون غزالی، امکان آن بود، که مسلمانان امتی از گالیه‌ها و کپلرها و نیوتن‌ها بوده باشند.»

به حق باید بگوییم که ما هرگز این داوری را نمی‌پذیریم، نخست بدان جهت که

۱. لغت‌نامه د خدا، ابوسعید اثبات، ص ۹۰۲.

۲. لغت‌نامه د خدا، همان مجلد، ص ۹۰۳.

شرایط به وجود آمدن نبوغ، بسیار کم شناخته شده است، و سپس باید باور داشت که اگر نوابغی هم سطح با گالیله و کپلر وجود پیدا می‌کردند، شایستگی آن می‌داشتند که خود را از نفوذ اعتقاد سستی دینی، هر اندازه هم که این نفوذ بر روی توده مردم زیاد بوده، دور نگاه دارند. علاوه بر این پیروزی غزالی، به هیچ وجه کامل نبود، چه این رشد با وی به معارضه برخاست، و نیز به آن جهت که در میان نویسندگانی با تمایلات شکاکانه (که از آنان در این مجلد سخن گفته‌ایم) بسیاری پس از غزالی پا به عرصه وجود گذاشتند، و حتی در میان علمای الهی، چنانکه پیش از این گفتیم، بحثهای کلامی به هیچ وجه، به صورت کامل متوقف نشد.

چرا ذهن و عقل بشری در مشرق زمین نیازی کُلی به آسودن در يك ایمان و اعتقاد ثابت احساس کرد (و مغرب‌زمین نیز در همین دوره نیاز به چنین احساسی داشت) و چرا گسترش اندیشه در مشرق زمین در آن هنگام کند شد؟

... نمی‌توان این جریان را تنها به نفوذ یکی دو فقیه یا متکلم نسبت داد.»^۱

بدون شك اوضاع و احوال سیاسی و اقتصادی و شرایط محیط اجتماعی در پیدایش این جریانات مؤثر بوده است. در محیط اروپا «... هنگامی که اشخاصی چون گالیله و دکارت پیدا شدند، نه تنها می‌بایستی در مقابل تعصبات و وابسته به خدانشناسی متعارف و رسمی به مبارزه برخیزند، بلکه لازم بود در برابر اعتقادات رایج و رسمی علمی که بر همگان تحمیل شده بود قیام کنند. بنابراین نمود اصل اعتبار و حجیت از آن زمان در سراسر جهان عمومیت داشت ولی واکنشی که در مغرب زمین در دوره رنسانس و سپس در دوره انقلاب به وجود آمد، تنها در همین روزها مشابهی در مشرق زمین پیدا کرده است.

هر چه باشد، از آن لحاظ که به غزالی مربوط می‌شود نمی‌توان منکر بزرگی او شد. درست است که ذهن و عقل وی اصولاً متوجه به مسائل و امور علمی نبود و بیشتر به مسائل دینی و اخلاقی توجه داشت. ولی از همین لحاظ نشان دادیم که وی از بسیار جهات متجدد و روی هم رفته متجددتر از دو حریفش ابن سینا و ابن رشد بوده است... وی در صدد یافتن «حدود کارآمدی عقل» برآمد، به وضوح در مسأله ایمان و دین ایستار عملیگرانه (L'attitude Pragmatique) از خود نشان داد. عالیم اخلاق و تحلیل‌گر و روانشناس زیردستی بود، که تقریباً بنا بر روش علمی نوین عمل می‌کرد. برای روانشناسی

بیش از قیاس منطقی ارزش قابل بود و اگر از طرف دیگر شرافت روحی و بزرگ‌منشی زندگی و گستردگی آثار و ملایمت اخلاقی و هنر برجسته نویسنده‌گی او را در نظر بگیریم نمی‌توانیم جز این نتیجه‌ای بگیریم که باید وی را یکی از بزرگترین نمایندگان اندیشه بشری در قرون وسطا بدانیم.^۱

مقام ادبی فارابی ... محصول ادبی فارابی نیز همچون کندی بسیار فراوان بود از آثار فراوان او فقط چهار تالیف بر جای مانده است که ۳۱ تا به عربی است و ۶ تا به ترجمه عربی و ۲ تا به ترجمه لاتینی. از آثار موجود عربی وی کتاب الموسیقی است که مورد تحقیق «کوز گارتین» قرار گرفته و دیگر کتاب مدینه فاضله است که اداره و فرمانروایی جهان به دست حکیمان سپرده شده است. از آثار فراوان فارابی جز معدودی به دست ما نرسیده است تا از آن بتوانیم درباره وضع علمی و فلسفی در آن زمان داوری کنیم و از روی آن بتوانیم اندازه اصالت و ابتکار فلاسفه بعدی همچون ابن سینا و ابن رشد را معلوم سازیم. فارابی دشوارنویس بود و آثار او را با کارهای هنرمندانه ابن سینا نمی‌توان مقایسه نمود.^۲

نظریات فارابی «ما مشاهده می‌کنیم که موجودات طبیعی با یکدیگر تضاد و تقابل دارند هر یک درصد از بین بردن دیگری است. هنگامی که موجودی تولد پیدا می‌کند، طبیعت به او وسیله حفظ موجودیت و دور راندن آنچه را که مخالف آن است عطا می‌کند. همچنین به او این قابلیت را می‌بخشد که ضد خود را از پا درآورد و آن را به صورت چیزی قابل جذب برای نوع خود میدل سازد. و موجودات دیگر را در خدمت خود گیرد تا از این راه مدت زیست خود را درازتر کند و چنان است که گویی هر یک در دیگری چیزی جز طمع‌های برای خود نمی‌بیند و استفاده کامل از حق زندگی را تنها مخصوص خود می‌داند. جانورانی به جانوران دیگر حمله می‌کنند و بدان می‌ماند که غریزه طبیعی به آنان فرمان می‌دهد که حق زیستن را تنها مخصوص خود بدانند. زندگی آنها جنگ و نزاعی دائمی است، آنکه چندان قدرت دارد که بر دیگران مسلط شود، کسی است که از حیات به صورت کامل بهره‌برداری می‌کند... از اینجا چنین نتیجه می‌گیرند که سعادت‌مندترین مردم کسی است که نیرومندتر باشد و بیشتر بتواند

۱. همان کتاب، ص ۱۶۱ به بعد.

۲. یارون کارادور، متفکران اسلام، ج چهارم، فلسفه مدرسیگری و علم کلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۱.

دیگران را مقهور سازد. افراد فقط به حکم اجبار و احتیاج می‌توانند با یکدیگر تشریک مساعی کنند و همین که احتیاج از بین رفت بار دیگر هجوم و حمله کردن بر یکدیگر آغاز می‌شود. فارابی این کیفیت را بیماری سُبُعِیَّت در فلسفه بشری نامیده است.

با اینکه این رأی و نظر مبالغه آمیز است، اندیشه‌ی نیرومند است و به صورتی حاد نظریه جنگ جهانی (تنازع بقا) را جلوه گر می‌سازد. بعد فارابی به علت اشتراك مساعی آدمیان توجه می‌کند: بعضی می‌گویند چون فرد متزوی نمی‌تواند به همه نیازمندیهای خود دسترسی پیدا کند، چنان تشخیص داده‌اند که همکاری اجتماعی ضرورت دارد. و این اندیشه «روسو» است که در قرارداد اجتماعی او دیده می‌شود. بعضی دیگر بر آنند که همکاری هرگز به رضای خاطر صورت نگرفته بلکه با قهر و غلبه توأم بوده، یعنی کسی که احتیاج به یآوری را احساس می‌کرده، دیگران را به خدمت گرفته و آنان را برده خویش ساخته است. به این ترتیب همکاری اجتماعی براساس برابری به وجود نیامده بلکه آنکه نیرومندتر و مجهزتر است، افراد ضعیفتر را بر گرد خویش فراهم می‌آورد. بنابراین جنگ حق است و نتیجه آن که «تسلط» است نیز حق و درست و عادلانه است... آیا واقعاً در زمان فارابی کسانی بوده‌اند که این اندیشه زشت ولی نیرومند را ترویج می‌کرده‌اند؟ این مطلب مشکوک به نظر می‌رسد...^۱

حسین بن منصور حلاج

از قرن سوم هجری به بعد جامعه فئودالی ایران رو به شکستگی و پیشرفت نهاد. حکومت صدساله سامانیان و امنیت و آرامش نسبی که در این دوره برقرار بود به رواج صنایع دستی و توسعه

مختصات اجتماعی
دوران حلاج

تجارت و بازرگانی و رشد فعالیتهای فرهنگی و پیشرفت کشاورزی کمک کرد. مالیاتهایی که در این دوره از کشاورزان و پیشه‌وران می‌گرفتند به جای آنکه مانند گذشته در محیط فاسد بغداد و دربار خلفای عباسی حیف و میل شود در داخل کشور خرج می‌شد، جنگهای داخلی که از اواخر حکومت سامانیان تا حمله مغول که گاه روی داده است، در روند پیشرفت اقتصادی و اجتماعی ایران چندان مؤثر نبود، تنها تاخت و تاز وحشیانه

ترکان غُز در نیمه قرن ششم هجری برای مدتی این پیشرفت آرام و طبیعی را متوقف کرد و سپس این سیر طبیعی تا حمله مغول دوام یافت. در طی این چند قرن از برکت شکفتگی نسبی نهال آزادی، و بهبود اوضاع اقتصادی و اجتماعی و رشد روزافزون افکار و نهضت‌های استقلال‌طلبانه در ایران، زمینه برای پیشرفت زبان و ادبیات فارسی و رشد علوم و افکار فراهم گردید. گروه معتزله و جمعیت اخوان‌الصفا، بذر تفکر منطقی را در مزرع دلها کاشتند و سعی کردند که به جای تعبد و تقلید، عقل و استدلال را رهبر و راهنمای خویش سازند. در چنین شرایط مساعدی، مردان گستاخ، مبارز و دانشمندی چون ابن مقفع، ابن ابی‌العوجا، زکریای رازی، ابونمار مطّیب، ابوعیسی وریاق، ابن‌راوندی و عدوی دیگر ظهور می‌کنند که شرح مختصری از آثار و افکار آنان در این کتاب آمده است. اکنون اجمالاً به ترجمه احوال حسین بن منصور حلاج بیضایی می‌پردازیم.

وضع دستگاه خلافت منصور حلاج، معاصر جعفر مقتدر، هجدهمین خلیفه عباسی (۲۹۵ - ۳۲۰) است که بعد از علی مُکتمی به خلافت رسید.

مقتدر مانند دیگر خلفا و سلاطین، در منجلاب فساد و رشوه‌خواری غوطه‌ور بود. هندوشاه در تجارب‌السلف و ابن‌طقطقی در تاریخ فحری به انحطاط و از هم‌پاشیدگی حکومت عباسیان اشاره کرده‌اند. بنا به نوشته هندوشاه «... در سرای مُقتدر (که خود را جانشین خلفای راشدین می‌شمرد) یازده هزار خادم خُصی (اختصاصی) بودند که از روم و سودان آورده بودند... و خزاین او از جواهر نفیس و احجار تمین مملو بود...»^۱ هم‌و در شرح حال مقتدر می‌نویسد که چون مقتدر به خلافت نشست ۱۳ ساله بود، و در دوران صغر سن زنان و مادر و خادمان و خواجه‌سرایان بر او مستولی بودند و «... کارهای دولت او بر تدبیر این جماعت می‌رفت و او به لذت مشغول بود و مملکت خراب می‌شد و خزاین تهی می‌گشت...»^۲ مقتدر و همکاران او برای تحصیل پول و جبران کسر بودجه، به دزدی و احتکار و رشوه‌خواری می‌پرداختند و حکومت ولایات را به مزایده می‌گذاشتند. برای نشان دادن درجه فساد در دوران حکومت او کافی است یادآور شویم که خاقانی وزیر خلیفه: «در یک روز از ۱۹ نفر رشوه گرفت و برای همه آنها حکم «فرمانداری کوفه» را صادر کرد و هر یک از آنها وقتی به کوفه رسیدند، خود را فرماندار آنجا تصور

۱. هندوشاه، تجارب‌السلف، پیشین، ص ۹۷.

۲. همان کتاب، ص ۱۹۸.

می کردند.^۱ در چنین شرایطی که مقتدر (المقتدر بالله) در عین آلودگی و فساد خود را خلیفه رسول الله و جانشین پیغمبر می شمرد، مردی شجاع و مبارز، چون منصور حلاج قدم در میدان سیاست نهاد و علیه دین و دولت عباسی به مبارزه برخاست و فریاد انالحق سر داد.

منصور حلاج (متوفی به سال ۳۰۹ ه.ق) در آغاز جوانی به سرگذشت سیاسی و اجتماعی منصور و عرفان گرایش داشت و با بعضی از سران این مکتب به بحث و گفتگو می نشست ولی در جریان زندگی چون دید «دین» و «خدا» دستاویز جیاولگری و غارت نوده مردم شده و همه این مظالم و بیدادگریها محصول جهل و بی خبری مردم، و میوه دستگاه فاسد خلافت عباسی است، متهورانه، قلم نشخ، روی کلیه مذاهب و ادیان منحرف آن دوران کشید و در راه بیداری و آگاهی مردم قدم علم کرد و به نیردی شجاعانه دست یازید و به کسانی که در انتظار منجیان آسمانی بودند، آشکارا گفت: تو «نوحی»، تو «موسایی»، تو «محمدی»...^۲ حلاج برای عقل و اندیشه و اراده انسان ارزش و اعتبار فراوان قایل بود، چنانکه خود می گوید: «آنچه می گویم با دیده عقل بتگر...»^۳ مراد و مقصود حلاج از اعلام انالحق، هرگز ادعای خدایی و دعوی حکومت و فرمانروایی بر انبای بشر نبود، بلکه می خواست به بشریت ناآگاه و ستمکش دوران خود بگوید خدایی جز شما نیست و همه شما مظهر و بنده خدایید و خدای منجی و رهایی بخش ساخته و برداخته فکر و اندیشه شماست. با تخیلات و پندارهای بی اساس، عمر گرانبها را در جستجوی منجی و مغیث (فریادرس) سیری نکنید. خدا به ما گوهر عقل عنایت فرموده تا ۱۰ پناه آن به حل مسائل و مشکلات زندگی قیام و اقدام نماییم.

حلاج کاملاً به عظمت کار خود واقف بود وی پس از سالها مطالعه و تحقیق و گفتگو با صاحب نظران و متفکرین عصر و سیر و سیاحت در هندوستان و دیگر کشورها، یار دیرین خود «شبهلی» را از نیت و برنامه متهورانه خویش آگاه ساخت و به او گفت: «یا ابابکر! دست بتر نه - که ما قصد کاری عظیم کرده ایم، چنان کاری که خود را کشتن

۱. همان کتاب، ص ۲۰۵.

۲. تاریخ فخری، ص ۳۵۷.

۳. اشعار حلاج، قطعه ۶۶، ۲۲.

در پیش داریم...»^۱

حلاج با توجه به محیط فاسد و ارتجاعی عصر خویش و ناآگاهی اکثریت مردم، مرگ خود را امری حتمی می‌شمرد: «... مرا بکشند و مرا بیاویزند و مرا بسوزانند و مرا بگیرند. صافیات من ذاریات (بادهای تند) شود، آنگاه در لجه جاریات اندازند، هر ذره‌ای که از آن بیرون آید عظیم‌تر باشد از راسیات (کوههای بلند)...»^۲ حلاج عاشق بی‌قرار آزادی بشر از قید اوهام و خرافات بود. و در این راه از ایثار خون خود ابایی نداشت. خود او تا ۵۰ سالگی هیچ دین و مذهبی اختیار نکرده و گفته بود: «...هنوز هیچ مذهب نگرفته‌ام.»^۳ وی سرانجام ماده‌گرا و ملحد شد، و شیداوار به استقبال مرگ شتافت. در آخرین ساعات زندگی از او پرسیدند عشق چیست؟ گفت: امروز بیستی و فردا بیستی و پس فردا. آن روز بکشند، دیگر روز بسوختند و سوم روز خاکسترش به باد دادند، یعنی عشق این است...^۴ طبیعی است کسی که با خدای آسمانی به مُحَاجَه برخیزد با خدایان زمینی یعنی خلفا و سلاطین، سِر سازش ندارد. در الفهرست این‌ندیم می‌خوانیم: «... حلاج نسبت به پادشاهان جسور و در وازگون کردن حکومتها از ارتکاب هیچ گناه بزرگی روی گردانی نداشت...»^۵

مبارزات جسورانه حلاج در زمینه‌های مختلف سبب دستگیری او شد. مقتدر او را زندانی و محاکمه کرد و سرانجام به دارش آویخت.

مطالعات علمی و
فعالیت‌های اجتماعی حلاج
حلاج پس از فرا گرفتن دانشهای مقدماتی به بصره رفت، بصره در قرن سوم هجری مرکز فعالیتهای بازرگانی و محل برخورد عقاید و اندیشه‌های فِرَق و مذاهب گوناگون بود. یک دانشجوی پژوهنده چون حلاج، در این شهر پر جنب و جوش تجاری نه تنها با فلسفه اسلامی و عقاید معتزله و تعالیم مانی و مزدک نیز آشنا گردید بلکه توانست در این برخورد عقاید و افکار، راهی که با استعداد و قریحه او سازگاری دارد برگزیند. حلاج نخست تحت تأثیر افکار «سهل‌تشری» قرار گرفت، ولی بزودی دریافت که با ریاضت و تسلیم و رضا و تعبد و تقلید، مشکلی آسان، و راهی گشوده نخواهد شد. عصر حلاج یکی از درخشانترین

۱. نسیخ عطار، تذکره‌الاولیاء، ص ۵۸۹.

۲. شرح شطحیات، ص ۲۲۲.

۳. تذکره‌الاولیاء، پیشین، ص ۵۸۶.

۴. تذکره‌الاولیاء، پیشین، ص ۵۹۱.

۵. الفهرست، پیشین، ص ۳۵۸.

ادوار حیات فکری و اجتماعی ایران و جهان اسلامی است. در این دوره، چنانکه گفتیم، دانشمند و پزشک عالیقدر ایران زکریای رازی، مادی و منطقی فکر می‌کرد و اهل مشاهده و تجربه بود و با آزمایشگاه و قرع و انبیب سر و کار داشت و با افکار غیرعلمی و اندیشه‌های خرافاتی به سختی مبارزه می‌کرد و کتابی به نام مخاریق الانبیاء به رشته تحریر کشید. حلاج با این نابغه بزرگ آشنایی و گفتگو داشت و به کمک او با فلسفه یونان و اندیشه‌های مادی آن دوران آشنا شد.

سیاست و روش
جسورانه حلاج

حلاج با سران قرامط که جمعیتی انقلابی، مادی و مردم‌گرا بودند، آمد و رفت داشت - حلاج می‌گفت إلهدم الکعبه، یعنی خانه کعبه را ویران کن. ولی قرامطیان که با حلاج همفکر و

همداستان بودند به حرف قناعت نکردند. بلکه در این راه پیشقدم شدند و در سال ۲۹۴ هجری به مکه حمله کردند و مراسم حج را تعطیل و اشیاء و اموال درون کعبه را مصادره کردند. این خراز می‌گوید: ... یکی از قرامطیان سوار بر اسب خود، وارد خانه خدا شد و بر مردمی که در آنجا برای انجام مناسک حج گرد آمده بودند ندا داد که: «ای خران شما این خانه سنگی را سجده می‌کنید و گرد آن می‌چرخید و به اکرام و احترامش هلهله می‌کنید، بر دیوارهایش چهره می‌سایید و فقیهان شما که مقتدایان و رهبران شما هستند، چیزی بهتر از این به شما نمی‌آموزند... برای محو این خرافات جز این شمشیر باقی نمانده است.»^۱

غیر از قرامطیان که با حلاج همداستان بودند، گردانندگان شورش زنگیان (قیام صاحب الزنج) نیز با حلاج مربوط بودند. حلاج غیر از فعالیتهای سیاسی به مطالعات علمی و عملی نیز دلبستگی داشت. و پس از بررسی و مطالعه در کتب و آثار گوناگون به نشر آثار و افکار خود پرداخت. بیهوده نیست که شیخ عطار او را شیر بیشه تحقیق نامیده است. حلاج از جمله، چند رساله در سیاست و وزارت نوشت و چند جلد از آن را به دوست نزدیک خود حسین بن حمدان اهدا کرده بود. روزبهان بقلی می‌نویسد: «از چاکوس کردی شنیدم که حسین بن منصور هزار تألیف کرده بیشترین در بغداد

بسوختند.^۱ چون حلاج در آثار و گفته‌های خود با ادیان و حکومت‌های جابر عصر خویش به سختی و بی‌رحمانه مبارزه کرده است، تمام مقامات مذهبی و دولتی کمر به محو آثار و افکار او بستند. ابن مسکویه به این حقیقت گواهی می‌دهد که در بغداد: «... ناشران، وزاقان و کتابفروشان را احضار کردند و از آنها تعهد گرفتند که دیگر کتابهای حلاج را نفروشدند و منتشر نکنند...»^۲

جسارت و بی‌باکی
منصور حلاج
برای آنکه خوانندگان با جسارت و بی‌باکی او آشنا شوند
نمونه‌یی از اشعار او را نقل می‌کنیم:^۳
بیکار با خدا نکردن دیوانگی است. و دل‌پهن‌اشنی او خوش‌دانشن باقرانگی^۴
و در جای دیگر می‌گوید: کافرم بدین خدا، کفران نزد من هتّی بُود، و بر مسلمانان زشت^۵

در دایرة المعارف فارسی در شرح حال او می‌خوانیم: «حلاج سخنان غریب گفت و کتابهای عجیب تصنیف کرد مانند طاسین الازل، قران القران و الکبریت الاحمر و اشعاری نیز از او باقی است. غولد خاورشناس مشهور مجارستانی در باب او رساله‌یی تألیف کرده است و لویی ماسینیون نیز در باب اخبار و اقوال او کتابها و رساله‌های مفید پرداخته است.»^۶

از کارهای جالب حلاج معارضه با قرآن است - «عمرو مکی» روزی حلاج را در حال نوشتن دید از او پرسید چه می‌نویسی؟ حلاج گفت: با قرآن معارضه می‌کنم. مکی بر او نفرین کرد.^۷ بنا به روایت دیگر «روزی یکی آیه‌ای از قرآن می‌خواند. حلاج گفت می‌توانم همانند آن تألیف کنم.»^۸

این جملات با توجه به سوره بقره آیه ۲۳ که می‌فرماید: هیچکس را قدرت و توان آن نیست که سوره‌یی همانند قرآن تقریر کند، نشانه بارز الحاد و انقلاب فکری حلاج است. در کتاب خاندان نویختی در بیرامون روابط ابوسهل نویختی و حسین بن منصور حلاج

۱. شرح شطحیات، ص ۴۵۵

۲. نگاه کنید به تحارب الامم، ابن مسکویه.

۳. قوس زندگی، ص ۲۶ و اشعار حلاج، ص ۱۲۸.

۴. اشعار حلاج، ص ۷۸.

۵. دایرة المعارف فارسی، جلد اول، ص ۸۶۱.

۶. رساله قشیرنه، ص ۵۸۹.

۷. المنتظم فی تاریخ الملوك و الامم، ج ۶، ص ۱۶۰.

می‌خوانیم: «حلاج که از او مقالاتی در باب حلول و ادعای معجزه و رسالت و رؤیوت ظاهر شده بود، مصمم شد که ابوسهل اسماعیل نویختی را در سیلک یاران خود درآورد و به تبع او هزاران هزار شیعه امامی را که در قول و فعل تابع اوامر او و ساپر بتی نویخت بودند به عقاید خود برگرداند بخصوص که جماعتی از درباریان خلیفه نسبت به حلاج حسن نظر نشان داده و جانب او را گرفته بودند و اگر آل نویخت هم از این جماعت پیروی می‌کردند دیگر برای حلاج مانعی در پیش باقی نمی‌ماند و به اتکای کثرت اصحاب و نفوذ بزرگان و عمال و منشیان درباری می‌توانست برای دین جدید خود دستگاهی مهم ترتیب دهد. اما ابوسهل که پیری مجرب و عالمی زیرک و فعال بود... در کار دفع حلاج منتهای تدبیر و فراست را ظاهر کرد... و امر حلاج را در بغداد فاش کرد و عاقبت را از او برگردانید و کذب ادعای او را نقل مجلس صغیر و کبیر نمود.

حلاج در سال ۲۹۶ به بغداد آمد و به دعوت مردم پرداخت، ابوالحسن بن الفرات او را تعقیب کرد و ابن داود فتوای معروف خود را در حلیت خون او صادر نمود. حلاج از بغداد گریخت و به شوشتر و اهواز پناه برد در سال ۳۰۱ بار دیگر، عمال خلیفه به تعقیب او اقدام کردند و سرانجام او را گرفتند و در عهد وزارت «علی بن عیسی» به بغداد آوردند. او ۸ سال در حبس ماند تا بالاخره در ۲۴ ذی القعدة ۳۰۹ پس از ۷ ماه محاکمه، به فتوای قضاة و ائمة دین و امر مقتدر خلیفه و وزیر او حامد بن العباس به دار آویخته شد.»^۱

ابن راوندی «ابوالحسن احمد بن یحیی اهل راوند از روستاهای کاشان (متولد در حدود ۲۰۵ هـ و متوفی به سال ۲۹۸) از شخصیت‌هایی است که تاکنون کاملاً شناخته نشده است. این مرد که نخست از متکلمان بزرگ معتزله بود، و سپس از آنان تبری جسته و به رد و نقض آنان پرداخته است، در کتب تاریخ و ملل و نحل از او به عنوان زندیق و ملحد یاد شده و گاه از رجال و مؤلفان شیعه اتنی‌عشری به شمار آمده است. بعضی گفته‌اند که او در مقالات اهل ادیان، چیره‌دستی فراوان داشته و ناقل قول آنان بوده است، و برخی گفته‌اند که او خود معتقد به افکار الحادی فریق مختلف بوده است، در بعضی از منابع، گفتار او در رد پیمبران و کتابهای آسمانی نقل گردیده، و در بعضی دیگر، از گفته‌های او در رد منکران نبوت و معارضان ادیان الهی استمداد شده

۱. عباس اقبال، خاندان نویختی، نشر کتابخانه طهوری، ص ۱۱۲ به بعد. (برای کسب اطلاعات بیشتر راجع به حلاج رجوع کنید به کتاب حلاج، از علی میرفطروس، از ص ۱۱۵ به بعد.

است. از يك طرف «كتاب الزُّمرد» را به او نسبت می دهند که ردِّ قرآن و پیغمبر است و از طرفی دیگر او را مؤلف «كتاب الامامة» می دانند که در آن اثبات نص بر امامت حضرت علی بن ابی طالب کرده است. برای جوینده بی نظر، بسیار دشوار است که درباره شخصی متفکر، که افکار او مبتنی بر عقل و اندیشه بوده و بر عقاید فرقه های مختلف خرده گرفته و آنان را با خود دشمن می ساخته نظری قاطع و حکمی صریح اظهار کند و بهتر آن است که تحقیق و تأمل کند...»^۱

إتہام زندقه
«ابن راوندی یکی از کسانی است که در تاریخ، به عنوان زندیق از او یاد شده است. کلمه زندیق و زندقه در تاریخ اسلام و ایران بسیار دیده می شود و همراه با آن خاطره های نلغ، و ناگواری همچون طرد و نابود کردن دانشمندان، و سوختن کتابهای علمی و بستن مراکز دانش به یاد می آید، ما نخست درباره اصل این کلمه و موارد استعمال آن و سپس درباره ابن راوندی که به این عنوان ملقب و موصوف شده است سخن می رانیم. برخی از لغت نویسان عرب نوشته اند زندیق مُعَرَّب زَنْ دین (ای دین المرأة) است... بعضی دیگر گفته اند مُعَرَّب (زندى) می باشد یعنی کسی که منسوب به «زند» است و زند را برخی کتاب مانی (ابن اثیر) و برخی دیگر کتاب «مزدک» دانسته اند... در تاریخ، به مردان بسیاری برخورد می کنیم که متهم به زندقه و الحاد بوده اند، از آنجمله عبدالله بن مقفع، که می نویسند باب برزویه طیب را از خود، بر کلیله و دمنه افزود تا خلق را با فکر فلسفی آشنا و عقیده مردم را به اسلام سست کند. و عبدالکریم بن ابی العوجاء که اخبار و احادیثی از خود ساخته و آن را به پیغمبر نسبت داده است. و یُشارین بُرد تخارستانی که صریحاً آتش را شایسته برای پرستش دانسته و ابان بن عبدالحمید لاحقی که به جای سُبحان الله (شیخان مانی) می گفته و محمد بن زکریای رازی که مقام پیغمبری را انکار کرده است. و ابن راوندی که سخنان کفرآمیز بسیاری درباره نبوت و اعجاز پیمبران گفته است، بیرو این مکتبند.

ابن ندیم در کتاب «الفهرست» از عده ای نام برده که به ظاهر مسلمان، ولی در باطن زندیق بوده اند و در همانجا گوید: برخی گفته اند: که برهمنیان نیز به جز محمد بن خالد بن برمک از زنداقه بوده اند (الفهرست، ص ۴۷۳) و کتب و رسالات بسیاری نیز در ردِّ گفتار آنان نیز نوشته شده است. قاسم بن ابراهیم، کتاب «الرّد علی الزندیق اللّعن ابن المقفع» را نوشته

۱. دکتر مهدی محقق، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی (منابع تازه ای درباره ابن راوندی)، ص ۲۱۳.

و در آغاز کتاب می‌گوید که ابن مقفع کفر و الحاد را از مانی به ارث برده است و ابوحاتم رازی کتاب «اعلام النبوة» را در ردِّ بر کتاب «مخاریق الابناء» محمد بن زکریای رازی نوشته و ابوالحسن خیاط معتزلی «کتاب الانتصار» را در رد بر کتاب «فضيحة المعتزله» ابن راوندی نوشته. و المؤید فی الدین شیرازی نیز در کتاب «المجالس المؤیدیه» قسمتی از کتاب «الزمر» ابن راوندی را رد کرده است.

نکته‌ای که تذکر آن در اینجا لازم است اینکه، اتهام الحاد و زندقه نخست به عنوان «مانوی» و مزدکی صورت می‌گرفته و چون بیشتر از متهمان، کسانی بودند که از علوم شرعی گام فراتر نهاده بودند و به علوم یونانی که در آن روزگار «علوم اوائل» نیز خوانده می‌شد (الفهرست، ص ۱۶۹) میل کرده بودند؛ آن علوم یعنی فلسفه و منطق و مضافات آن نیز کفر و زندقه به شمار می‌آمد.^۱

مبارزه با فلسفه و منطق اگر صفحات تاریخ را ورق بزنیم موارد بسیاری را می‌یابیم که از فیلسوفان و اهل منطق به زشتی یاد شده و به فلسفه و منطق، کفر و زندقه اطلاق کرده‌اند. سیوطی رساله‌ای دارد به نام «القول المشرق فی تحریم الاستغفال بالمنطق» و در آنجا منطق و فلسفه را با زندقه برابر می‌داند، و همو در کتاب «بغیة الوعاة» که در شرح حال صوفیان و نحویان و لغویان است از ادیبانی که آشنا به فلسفه و منطق بوده‌اند به زشتی یاد می‌کند، و شگفت نیست که می‌بینیم جمله «مَنْ تَمَنَّقَ تَزَنَّقَ» از کثرت شیوع جزو امثال سائره گردیده است... حتی اشکال هندسی و دوائر فلکی و دایره‌های عروضی هم کفر و زندقه به شمار آمده است... قفطی در اخبار الحکما گوید: عبدالسلام بن عبدالقادر گیلانی که از اجله دانشمندان بود مورد حسد و کینه قرار گرفت و خلیفه ناصر دستور داد که در حضور جمع، کُتَب او را بسوزانند. منیری ترتیب دادند برای این مارستانه، و او پس از خطبه، فیلسوفان را به باد لعنت و دشنام گرفت و سپس يك به يك از کتابها را برمی‌داشت و پس از نفرین و ناسزا بر مؤلف و کاتب، آن را در آتش می‌افکند. حکیم یوسف سبتی اسرانیلی گوید من در آن محفل حاضر بودم و دیدم که این مارستانه کتابی از این‌هشم در دست گرفت و در میان آن اشاره به دوائر فلکی می‌کرد و به مردم وانمود می‌ساخت که اینها مطالب کفرآمیزی است که برای از بین بردن اسلام آورده شده و سپس آن را در آتش افکند. (قفطی، اخبار الحکما، ص ۱۵۴).

... با این مقدمات روشن می‌شود که مفهوم زندقه و زندیق يك امر ثابتی نبوده بلکه در زمانها و مکانهای مختلف مفهوم آن تغییر می‌کرده. نه تنها مانویان و مزدکیان و فیلسوفان و متفقین زندیق خوانده شده‌اند بلکه رواقص و اهل اعتزال نیز از این نسبت بی‌بهره نمانده و گاه گاه چنین عنوانی یافته‌اند. چنانکه بیهقی، معتزلی و زندیقی و دهری را در يك ردیف ذکر می‌کند. (تاریخ بیهقی، ص ۹۹).

... این جوژی خود ابوحنیان را در کفر و زندقه همایه ابن‌راوندی و ابوالعلاء می‌داند و در یکی از کتابهای خود گفته است: زندیقان اسلام سه تن‌اند: ابن‌راوندی، ابوحنیان توحیدی، ابوالعلاء معری.

زَندَقَه و العباد را فقط از نظر دینی و تاریخی نباید توجیه کرد، بلکه باید جنبه‌های روحی و اجتماعی آن را نیز مورد نظر قرار داد. همین ابن‌راوندی که ابوالفداء او را به عنوان «احمد الزندیق» ذکر می‌کند نخست از متکلمان مشهور بوده و آثار بسیاری داشته و سپس به عللی با اهل اعتزال مخالف شده و آنان او را از خود راندند و همین راندن، در او اثر عمیق باقی گذارد، و سپس عمر خود را با فقر و درویشی گذراندید و به مقاد گفته بیغمبر: «کاد الفقر أن یكون کُفراً» کم کم شکی نسبت به مبادی عالیه بدو دست داد. او به چشم می‌دید که نادانان و بی‌خردان در ناز و نعمت غوطه‌ورند ولی دانایان و فرزندان برای قوت روزانه خود پریشان‌خاطر می‌باشند. این امور بود که بر کفر و الحاد او افزود و این معنی، از دو بیت مشهور او به خوبی آشکار است:

کم عاقل عاقل اعیت مذاهبه و جاهل جاهل تلقاه مرزوقاً
هذا الذی ترک الاوهام حائرة وصیر العالم التحریر زندیقاً

همین درد و ناله است که با لحن ملایم‌تری از نای زندانی بنگکان
یعنی «ناصر خسرو» برمی‌آید:
به عز و ناز به که برنشسته بذفعلی نژد و خوار بمانده به در تکویبیری
بدین سبب متعبر شدند بی‌خردان برفت خلق چو پروانه سوی هر نفری
فقر و درویشی و عدم مساوات و عدالت اجتماعی برخی را
نسبت به مبادی معنوی و روحانی بدبین کرده و بی‌ایمانی و سستی در دین به بار می‌آورده
است. مثلاً می‌بینیم شاعری به نام احمد بن محمد افریقی در پاسخ زن خود که او را بر نماز
نخواندن نکوهش می‌کرد گوید: «من با حالت افلاس و درویشی نماز نخواهم خواند، نماز

اعتراض دیگر
صاحب نظران به
مظالم اجتماعی و
اقتصادی دوران خود

را «تاشها» و «بُکَکَاشها» که بر بستر آسایش غنوده‌اند بخوانند، من که خانه و مرکب و زر و زیوری ندارم اگر نماز بخوانم و شکر خدای به جای آورم منافق خواهم بود...»

... ابن‌راوندی کتب بسیاری در مخالفت با اسلام نوشت، او کتاب «التاج» را در رد بر سُوحدان و «بعث‌الحکمة» را در تأیید تئوت و «الدامغ» را در رد بر قرآن و «الفريد» را در رد بر انبیاء تألیف کرد و کتاب «الطبايع» و «الزُمرّد» و «الامامة» نیز از او می‌باشد. بیشتر کتب او را شیخ ابوعلی و خیاط و زبیری رد کرده‌اند... دربارهٔ علت الحاد او اختلاف است، برخی گفته‌اند از شدت فقر و قاقه بوده است و بعضی دیگر معتقدند ناکامی و محرومیت و نرسیدن به جاه و مقامی که آرزومند بود سبب زندقهٔ او گردید... پس از آنکه کفر و زندقهٔ از او آشکار گشت، معتزلیان به پای خاستند و از سلطان، در کشتن او یاری خواستند. او به کوفه گریخت و در خانهٔ مردی پنهان شد و گفته‌اند که در همانجا مرد.^۱ (ابن‌المرتضی، المنیة والامل، ص ۵۲).

... بیشتر کتابهای او کفریاتی است که برای ابوعیسی یهودی اهوازی نوشته و در خانهٔ همو مرده است. ... او در کتاب زمرد «شریعت شریفه را ابطال و نبوت را تحقیر کرده است». در این کتاب گفته است ما در سخنان اکثم صیفی می‌توانیم بهتر از «إنا أعطيناک الکوثر» بیابیم... و در کتاب «الدامغ» گفته: خدا که همچون دشمنی خشمگین دارویی جز کشتن برای او نیست پس چه نیازی به کتاب و رسول دارد. او در يك جای، خود را عالم‌الغیب می‌داند و می‌گوید: «وما تَشْفُطُ مِنْ وَزْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا» و سپس در جای دیگر می‌گوید: «وما جعلنا القیلة التي کنت علیها إِلَّا لِنَعْلَم.»

و در وصف بهشت، با توجه به آیات قرآن، گفته است که در آنجا نهرهایی از شیر است که البته به درد گرسنگان می‌خورد و از غسل یاد کرده که خالی آن گوارا نیست و به زنجبیل وعده کرده که لذیذ نیست و برای لباس، سُندُس را معین کرده، که برای فرش خوب است نه جامه، و استبرق هم که جز دیبای سبّی چیزی نیست و هر که بخواهد در بهشت چنین جامهٔ ضحیم بپوشد و شکم خود را با شیر و زنجبیل پر سازد مانند عروس کردها و نبطی می‌شود، گویی چشم سر و دل او کور بوده است.

اگر بخواهیم کفر و الحاد و زندقه او را در این جا ذکر کنیم به طول می‌انجامد... ابوالعلاء معری هم، چنانکه گفتیم، متهم به زندقه و الحاد بوده است. روایت شده که او کتابی در معارضه با قرآن نوشته و به «الفصول و الغایات فی محاذاة السور والآیات» موسوم

ساخته است. باقوت حموی ضمن شرح حال ابن الدهان الوجیه النحوی گوید:

سخن وجیه نحوی
با کتابدار

«... مُجیب الدین محمد بن النّجار گفت: روزی وجیه نحوی به دارالکتب رباط مأمونیه رفت و با کتابدار آنجا ابوالمعالی، احمد بن هبة الله به گفتگو و بحث پرداخت تا آنکه سخن از

معری به میان آمد. کتابدار از او به زشتی یاد کرد و گفت کتابی از او در این جا موجود بود و من اوراق آن را در آب افکندم. وجیه پرسید، مگر چگونه کتابی بود آن؟ جواب داد کتابی بود در نقض قرآن، وجیه گفت کار خطا و ناپجایی کردی. مردمی که آنجا بودند، از گفته وجیه در شگفت شدند. و ابن هبة الله کتابدار نیز خشمگین شد و گفت: آیا مانند تو کسی سزاوار است که این عمل مرا خطا بخواند؟ وجیه جواب داد این کتاب از دو حال بیرون نبوده یا همایه قرآن بوده است و معاذ الله که چنین باشد، پس عقلاً نمی باید از بین برده شود و اگر در مرتبه‌ی پایین تر از قرآن بوده وجودش معجزه‌ای برای قرآن محسوب می شد، گروه حاضر سخن او را پسندیدند و ابن هبة الله نیز به خطای خود می برد و خاموش گشت.» (باقوت حموی، معجم الادبا، ج ۶، ص ۲۳۵).

«... المؤید فی الدین در مجلسهای ۵۱۷ تا ۵۲۲ برخی از گفته‌های ابن راوندی را در کتاب الزمرد نقل می کند و سپس به رد آنها می پردازد. در مجلس ۵۱۷ از او نقل می کند که گفته است: «عقل از بزرگترین نعمتهای خداوند است بر بندگانش، اگر فرستاده خدا موارد تحسین و تفتیح عقل را تأکید می کند، پس اجابت دعوت او مفید نخواهد بود و اگر به خلاف عقل حکم صادر می کند نیوت او قابل قبول نیست.»^۱

در مجلس ۵۱۸ از قول ابن راوندی می خوانیم: «بیغمبر کارهایی را به مردم دستور داده که با عقل منافات و مناقرت دارد، مانند نماز و غسل جنابت و زمی جفیره و طواف گرد خانه‌ای که نه می بیند و نه می شنود و دیدن میان دو کوهی که سود و زبانی ندارند. اینها همه چیزهایی است که عقل آن را صواب نمی شمارد، زیرا چه فرق است میان کوه صفا و مروه، و ابوقیس و حری - و نیز چه فرق است میان خانه کعبه با دیگر خانه‌ها که فقط در آنجا باید طواف کرد.»... این بود نمونه‌ای از گفته‌های ابن راوندی در کتاب الزمرد که المؤید فی الدین شیرازی در مجالس خود آورده و آنها را پاسخ گفته است...»^۲

ناگفته نگذاریم که کلیه افکار و اندیشه‌های مادی ابن راوندی نیز از طرف مخالفین او

۱. همان کتاب، ص ۲۰۱ به بعد.

۲. همان کتاب، از ص ۲۰۹ به بعد.

رد شده است از جمله عقیده او به قدم عالم. چنانکه «... ابو عبدالله جعل که کتابی نوشته و در آن عقیده ابن راوندی را در باب اینکه «جسم از عدم به وجود نمی آید» رد کرده است.»^۱ همچنین «ابن راوندی گفته است که جسد آدمی است که احساس می کند و روح، عرضی است که باطل شده و از بین رفته است.» (الیده والتاریخ، ج ۲، ص ۱۲۳) در پایان این بحث ذکر این نکته ضروری است که در سرزمین ایران چنانکه خواهیم دید بعضی از سلاطین و روحانیان مغرض، با متهم کردن مخالفان خود به کفر و زندق توانسته اند دشمنان سیاسی و عقیدتی خود را به وضعی فجیع از پای در آورند و به کیفرهای شدید محکوم کنند.

قضا و قدر

مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار از مهمترین مسائل کلام اسلامی به شمار می رود. و دانشمندان و نویسندگان و شاعران برخی جبری و جمعی دیگر قدری بوده اند و افکار جبری در آثار شاعر بزرگ ما سعدی انعکاس یافته است... درباره کلمه «قضا» میان مسلمانان اختلاف است. اشاعره می گویند که قضا عبارت است از حکم خداوند به آنچه که بنده انجام دهد. اعم از کارهای نیک و کارهای بد، ولی دانشمندان معتزله و شیعه، این عقیده را قبول ندارند^۲ و می گویند «این معنی یعنی بوجود آمدن کارهای بد و معصیت به وسیله خداوند در بنده، از هیچ یک از مواردی که «قضا» در قرآن به کار رفته مستفاد نمی شود... ابو یعقوب سجستانی، دانشمند اسماعیلی، قضا را به عقل تفسیر کرده، زیرا عقل یگانه قاضی میان خلق است، که به وسیله آن آدمی به ادراک معلومات و ظفر به مطلوبات دست می یابد. و قدر را به نفس تعبیر کرده و از آن نفس ناطقه انسانی را اراده نموده است و به احتمال قوی ناصر خسرو، توجه به همین تفسیر ابو یعقوب سجزی داشته آنجا که گفته است:

هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند
وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا
نام قضا خیزد کن و نام قدر سخن
یا دست این سخن ز یکی نامور مرا
واکنون که عقل و نفس سخنگوی خود منم
از خویشتن چه باید، کردن حذر مرا
ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر به نام
چون خویشتن، ستور، گمانی، متبر مرا
و مسلماً او که چنین تفسیری را از قضا و قدر می کرده جای آن داشته که عوام را
ملامت کند بر آنکه گناه و کاهلی و قصور و سستی خود را به قضا و قدر منسوب

۱. همان کتاب، ص ۲۲۶.

۲. دکتر مهدی محقق، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی، ص ۴۷.

می‌دارند.^۱

گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی که چنین گفتن بی معنی کارِ سُفهاست
خویشتن را چون فریبی چون نهریزی ز بند چون نهی چون خود کس غصیان بهانه بر قضا^۲
ولی سعدی که در اواخر عهد خوارزمشاهیان و در دوران منحنی و بر آشوب حمله
مغول می‌زیسته به اقتضای زمان، قدرت و اختیارات نامحدود بشری را نادیده گرفته و آدمی
را باز بجهت حوادث روزگار انگاشته است تا آنجا که می‌گوید:

کس را به خیر و طاعت خویش اعتماد نیست آن بی‌بصر بُوَد که کُند تکیه بر عصا
تا روز ازلت چه نوشتست بر جبین زیرا که در ازل همه سعدند و اشقیاء

قضا به نالهٔ مظلوم و لایهٔ محروم دیگر نمی‌شود، ای نفس بس که کوشیدی
قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه به شکر یا بشکایت بر آید از دهنی
فرشته‌ای که وکیل است بر خزاین باد چه غم خورد که بمیرد جراح پیره‌زنی.^۳
ولی بیروان مکتب اعتراض و مردانی چون ناصر خسرو با صراحت می‌گوید اگر آدمی
بر افعال خود مجبور باشد، امر و نهی خدا معنی ندارد و خداوند نباید بنده را بر گناهش
عقاب نماید.^۴

اگر کار بودست و رفته قلم چرا خورد باید به بیهوده غم
اگر ناید از تو نه نیک و نه بد روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم
عقوبت محالست اگر بت پرست به فرمان ایزد بپرشتد ضم
ستمکار زی تو خداست اگر به دست تو او کرد بر من بستم
کتاب و میمبر چه بایست اگر نشد حکم کرده نه بیش و نه کم
«... حال که بطور اجمال نظر اشاعره و معتزله در مسألهٔ جبر و اختیار روشن گشت
باید یاد آور شویم که شیعه حد فاصل میان آن دو یعنی «امر بین الامرین» را برگزیده و آن
را مُسْتَد به حدیث معروفی که از امام جعفر صادق نقل شده کرده است. آن حدیث عبارت
است از «لا خیر ولا تقویض ولكن امر بین الامرین» این نظر مورد توجه بسیاری از
خردمندان واقع گشته که کوشیده‌اند خود را از دو نقطهٔ افراط و تفریط یعنی جبر و

۱ همان کتاب، ص ۵۱.

۲ تغییر می‌کند.

۳ برای کسب اطلاعات بیشتر رجوع کنید به بیست گفتار، پیشین، از ص ۴۵ تا ۴۲.

۴ بُت.

تفویض بیرون آورده به مرکز «اعتدال» امر بین امرین فرود آیند... ناصر خسرو شاعر و متکلم اسماعیلی گوید:^۱

به میان قدر و جبر ره راست بجوی که سوی اهل خرد جبر و قدر دردد و عناست

ابوالعلائی معری
 (۹۷۳ - ۱۰۵۸ م)
 ابوالعلائی معری فیلسوف و شاعر عالیقدر عرب در سال ۳۴۳ هجری در قریه مغرة النعمان از قرای حلب متولد شد و در چهار سالگی در اثر ابتلای به مرض «آبله» از دو چشم کور شد

و تا سال ۴۴۹ که دیده از جهان فرو بست، به گفته خود، گرفتار سه زندان بود: «... آرائی فی الثلاثه من سُجونى...» یعنی خود را گرفتار سه زندان می بینم: از این خیر شوم مهربس: کوری و خانه نشینی و بقای روح در تنی پلید.

وی پس از فرا گرفتن معلومات ضروری، به تکمیل ادبیات و فلسفه پرداخت. کتب مذهبی عهد قدیم و جدید را از راهبان فرا گرفت و در محیط فرهنگی بغداد با حکمت یونانی و هندی آشنا شد.

چون افکار و اندیشه های این شاعر عرب در عقاید و آراء بعضی از متفکرین ایران و جهان اسلامی مؤثر افتاده و به احتمال قوی مردانی چون حکیم عمر خیام نیشابوری و ناصر خسرو قبادیانی کمابیش تحت تأثیر نظریات فلسفی و اجتماعی او قرار گرفته اند بطور اجمال به ترجمه احوال و بیان آراء فلسفی او می پردازیم:

ناصر خسرو علوی در سفرنامه خود ضمن وصف مغرة النعمان درباره این مرد مُتقی، برکار و شرافتمند چنین می نویسد:

«... در آن شهر مردی بود که وی را ابوالعلاء معری می گفتند. نابینا بود و رئیس شهر او بود. نعمتی بسیار داشت... خود طریق زهد پیش گرفته بود گلیمی پوشیده و در خانه نشسته نیم من نان جوین را به نه گرده کرده شبانه روز به گرده بی قناعت کند... این مرد در شعر و ادب به درجه بی است که افاضل شام و مغرب و عراق معترفند که در این عصر کسی به پایه او نبوده است و نیست و کتابی ساخته آن را «الفصول والغايات» نام نهاده و سخنها آورده است مرموز... او را تهمت کردند که تو این کتاب به معارضة قرآن کردی و پیوسته زیادت از دوست کس از اطراف نزد وی ادب و شعر خوانند و شنیدم که او را زیادت از صد هزار بیت شعر باشد.»

ابوالعلاء در عین تقوی و پرهیزکاری به کار تعلیم و تربیت شاگردان و تألیف و تصنیف کتاب می‌پرداخته و کار و فعالیت را رکن زندگی می‌شمرده است «و ادین الناس من یسعی و یحترف» به عقیده این متفکر بزرگ «دین دارترین مردم کسی است که کار و شغلی پیشه کند»^۱

ابوالعلاء با وجود نابینایی از کودکی به فرا گرفتن علم مشغول شد و از برکت هوش و حافظه سرشار در علوم عصر خود پیشرفتی تمام حاصل کرد، در سن یازده سالگی، به شاعری پرداخت و با آنکه در آغاز کار از روش مشئی پیروی می‌کرد دیری نگذشت که تحت تأثیر شرایط محیط، سیره و سبک خاصی پیش گرفت و برخلاف شعرا و متفکرین عصر خویش به جنگ با تعبد و تقلید برخاست و فقط به حکومت عقل و استدلال گردن نهاد.

آثار منظوم و منثور ابوالعلاء زیاد بود، لیکن اکثر آنها به باد فنا رفته و از آن میان اشعاری به نام «لزومیات» باقی مانده است که با مطالعه آن می‌توان به اصول افکار و نظریات این مرد حکیم پی برد. کتاب دیگر ابوالعلاء «رسالة الغفران» است که به یکی از ادبای حلب یعنی علی بن منصور تقدیم نموده، در این اثر بزرگ، شاعر عرب، علی بن منصور را در عالم خیال به بهشت می‌برد تا در آنجا از کلیه ملحدین و کفاری که از میان طبقات مختلف به جهانی مشمول لطف الهی شده و به بهشت راه یافته‌اند دیدن کند. در این دیدار شاعر بلندبایه عرب از زبان ایشان نوادر و حکم و دقایق علمی و اجتماعی بسیاری را بیان می‌کند و با لحنی شیرین و مستدل به مردم عصر خود می‌گوید راه نجات تنها راهی نیست که علمای دین می‌گویند. اگر در مقام مقایسه باشیم رسالة الغفران او شبیه کمندی الهی دانته، و بهشت گم‌شده میلتن می‌باشد، به عقیده این متفکر بزرگ، مردم روی زمین به دو دسته تقسیم می‌شوند: آنها که عقل دارند و دین ندارند، و دیگر آنها که دین دارند ولی از نعمت عقل بی‌بهره‌اند.

انسان اهل الارض، ذو عقل بلا دین و آخر دین لاعقل له

وی در جای دیگر می‌گوید:

شریعتها میان ما کینه‌هایی بریا می‌کنند و اشکال گوناگون دشمنی را میان ما باقی گذاشتند، انسان ذاتاً کارهای خوب را برای آنکه خوب است انجام می‌دهند نه به خاطر ثواب آخرت.

۱. عقاید فلسفی ابوالعلاء، فیلسوف معرّه، تألیف عمر فروخ، ترجمه حسین خدیو بوم، ص ۶۹.

«عقیده ابوالعلا درباره پیامبران... مانند عقیده زکریای رازی و جمعیت اخوان الصفاست که می‌گویند: «تمام شریعتها ساخته و پرداخته بشر است». ابوالعلا به هیچ رابطه‌ی بین آسمان و زمین معتقد نیست و پیوند مادی یا معنوی محسوسی میان خالق و مخلوق نمی‌بیند و بر تمام فرستادگان می‌نازد. و می‌گویند کتاب الفصول والغایات را برای معارضه با قرآن ساخته است. او می‌گوید:

«... گفته‌های فرستادگان را حقیقت میندار، که آنها گفتار دروغی را به هم بافته‌اند. مردم به زندگی خوشی مشغول بودند آنها با آوردن امر محالی زندگی را مکرر کردند.»^۱
 «... ابوالعلا معتقد است که انبیاء شریعتها را بدون در نظر گرفتن هدف و نتیجه‌ی وضع کرده‌اند و اغلب مذاهب از مثل اعلی (ایده آل) خالی هستند، ولی خود آنها تصور کردند که سعادت بشر، در این ادیان است، بدین سبب با مسلکها و اعمالی که مورد قبول همگان است آنها را بر کردند و مردم را بوسیله بهشت و دوزخ فریفتند و گروهی به میل و خواسته خود این شریعتها را دست‌بندی کردند تا اینکه فرقه‌های مذهبی به وجود آمدند که هر کدام خود را برحق و دیگران را گمراه می‌دانند و این امر، مخالف نتیجه‌ای است که از شریعتها و نبوت‌های واقعی انتظار می‌رود. عقل در شگفت است و هیچ خبره و دانشمندی این خبرها را بررسی نکرده است.»

چرا بعضی مجوس و مسلمانند و گروهی نصرانی و یهودی شدند؟ و آتشکده‌ها تعبداً زیارت می‌شوند و مسجدها و کلیساها معمورند؟^۲

هر گروهی به خرافاتی پای‌بندند، آیا ممکن است روزگاری، مردم به حقیقت معتقد شوند. سپس ابوالعلا این موضوع را رها می‌کند و از نتیجه بعثت انبیا پرسش می‌کند و می‌گوید: «اگر منظور از این کار اصلاح بشریت بوده است چرا مردم پس از آمدن انبیا در همان حالتی هستند که قبل از بعثت آنها بوده‌اند. اندرزگویان بسیار اندرز گفته‌اند و در دنیا پیمبران زیادی به رسالت آمدند و رفتند و مصیبت و مشکلات بشری همچنان باقی است و درد هنوز تو را رنج می‌دهد... ابوالعلا در اظهار عقیده خود درباره دین اسلام و سایر ادیان صریح و بی‌باک بوده است: مسلمانان و نصرانیان اشتباه کردند و به حقیقت نرسیدند، یهودیان سرگردان شدند و مجوسان گمراه گردیدند. مردم دنیا دو دسته‌اند:

۱. عقاید ابوالعلا، پیشین، ص ۱۶۰.

۲. عقاید ابوالعلا معری، ص ۱۶۴.

عقل بی دین و مؤمن بی عقل!^۱

اگر از پیشوایان دین چیزی بپرسیم گفته خود را با قیاس تغییر می دهند، عقل را با خرافات عوامفریب، منکر می شوند. ای گمراهان به خود آید و بیدار شوید که معتقدات شما نیرنگ پیشینیان است، هدف آنها کسب مقام و جمع مال بود. موفق شدند و سپس هلاک گردیدند و سنت لثیمان ادامه یافت.

اما پیشوایان مذاهب خاصه، هر یک برای کسب مال و جاه به وسیله مذهب خود با دیگران جنگیدند و بشر را به دریای بیکرانی از ستیزه و گمراهی افکندند. گروهی روز «ختم» را بزرگ داشتند. و بعضی به قصد معارضه با آن از روز «غار» تجلیل کردند. مردم برخلاف حقیقت گام برمی دارند. مُتشیع راه افراط در پیش گرفت و «شاری» ناصبی راه تفریط.

... ابوالعلا نسبت به پیشوایان مذاهب فقهی (انتم اربعه) که در شکل واجبات دینی حلال و حرام و قبول یا ردّ بعضی مطالب اختلاف کرده اند و نیز به فقیهان طرفدار آنها کوچکترین ارفاقی نکرده است:

شاقعی چیزی را جایز و حلال دانست که ابوحنیفه آن را جایز نشمده بود.
پیران و جوانان ما گمراه شدند و دوشیزه یا عجوزی هم هدایت نگردید.
«به نظر ابوالعلا: «... دین عبارت است از خوش رفتاری با تمام مردم، کسی که منکر حق مردم است چه دینی دارد.»
مهار کردن نفس و او را به کار خیر واداشتن از اداره کردن لشکری انبوه، مشکلتز است.

... ابوالعلا درباره عقل، مبالغه کرده و آن را پیامبر دانسته است:
ای فریب خورده، اگر عقل داری، حقیقت را از او بپرس که هر عقلی پیامبری است.
تا زنده ام کار نیک خواهم کرد، روزی که مردم، بر من نماز مگزار.
از کسری و پیروان او و نیز شستن صورت با بول گاو در شگفتم!
و از گفته های یهودیان به اینکه خدا، ترشح خون قربانی و بوی کباب را دوست دارد درحیرتم.
و نیز از گفته نصارا؛ که خدا مظلوم واقع شده و حقش پایمال گردیده و کسی او را بازی نکرده است!

و از گروهی که از شهرهای دور آمدند تا رمی جمره و لثم حجر^۱ کنند.
از گفته آنها در شکستم، آیا تمام مردم از دیدن حقیقت محرومند؟

نظریات انتقادی: دستی که بانصد دینار دبه آن است برای چه در سرقت ربع دینار قطع می‌شود، به وارثان میت در روز وفات او تبریک بگویید که آنها به ارث رسیدند و مرده راحت شد.^۲

«پادشاهان را می‌بینم که به ملت توجهی ندارند، پس برای چه مالیات و عوارض می‌گیرند.»^۳

امیرشان با خیانت به امارت و فرمان‌روائی رسیده و زاهدشان با نماز شکار می‌کند. ۴
اگر گناهکار به اجبار گناه می‌کند پس عقاب او ظلم است.

می‌گویند پایان روزگار نزدیک شده و از عمر زمانه جز لحظه‌یی باقی نمانده است.^۵
دروغ می‌گویند و از پایان روزگار خبری ندارند از این دروغگویان خیالیاف حرف گوش نکید.

ای بنی اسرائیل آیا می‌توان به مسیح شما امیدوار بود؟

هیئات، با جهل و حماقت نمی‌توان حقیقت را تشخیص داد. مطالب بی‌اساسی را می‌بینم که به وسیله تمام امتها برگزیده شده و آنها را مختصر یا مفصل نموده‌اند.

اصول عقاید و افکار ابوالعلا
«برای آنسن جز آنچه می‌بیند و حس می‌کند چیزی وجود ندارد
و از غیب بی‌خبر است.»^۶
«از کسی که مردم را به خیر دعوت می‌کند پیروی خواهیم کرد و
از دنیا رخت برمی‌بندم درحالی‌که جز عقل پیشوایی ندارم.»^۷

«اخبار گمراه‌کننده‌یی که برای تو نقل می‌کنند اگر موافق عقل نباشد قبول مکن -
مردم امیدوارند که پیشوایی سخنور با لشکری فراوان ظهور کند و سخنوری در جمع
خمشان بدید آید.»^۸

پنداری دروغ است، پیشوایی جز عقل وجود ندارد که در صبح و شام مردم را

۱. مقصود اعمالی است که حاجیان هنگام زیارت کعبه انجام می‌دهند.

۲ و ۳. عقاید ابوالعلا. پیشین، عمر فروغ، ص ۱۷۱ و ۱۷۲ و ص ۸۹.

۴ و ۵. همان کتاب، ص ۹۰ و ۹۱.

۶ تا ۸. نقل و تلخیص از عقاید ابوالعلا، اثر عمر فروغ، ترجمه خدیو جم، ص ۱۳۴ - ۱۳۶ - ۱۳۳ و ۱۳۹.

رهبری می‌کند...

اگر از عقل اطاعت کنی هنگام حرکت و سکون برای تو خوشبختی می‌آورد. با عقل مشورت کن و از غیر او بگریز زیرا عقل بهترین راهنمای خوشبختی است.
از مردمی که دیانت آنها جز نیرنگ و رشوه‌گیری نیست اطاعت مکن چون سخنها دربارهٔ دین متباین است، در جریان این معارضه، منکر، موحد و مشرک به وجود می‌آید.
از زندگی ملول شدم، تا کی با ملتی که امیرانشان به نادرستی انجام وظیفه می‌کنند زندگی کنم. به رعیت ستم کردند و فریب او را مباح دانستند، مصالح مردم را نادیده گرفتند، درحالیکه به حقیقت اجیر آنها بودند.^۱

چنانکه دیدیم ابوالعلائی معری در عین تقوی و پرهیزکاری متفکری مادی بود (و در دیوان لزومیات و رساله غفران یا بهشت و دوزخ، با بیانی ساده و بی تکلف، اعتقاد به روز رستاخیز، عرصهٔ محشر، جن و پری و شیطان، و عقیده به شفاعت را به باد استهزا می‌گیرد، بعضی این مرد متفکر را به مناسبت آثاری که از خود به یادگار گذاشته فیلسوف شعرا و شاعر فلاسفه می‌خوانند.

ابوالعلاء در زمرهٔ دانشمندانی است که عالم را قدیم، جاودانی و پایان‌ناپذیر می‌داند.

دوران پیری ابوالعلا «... ابوالعلاء از خود با «طنزی» مالیخولیایی سخن گفته است که اندکی خیالپردازهای «سکارون»^۲ را به خاطر می‌آورد. در^۳

یکی از نامه‌های چنین نوشته است: «خدا می‌داند که نیروی شنوایی و بینایی من خراب است، سرنوشت در آن هنگام که چهار ساله بودم این امراض و علتها را بر من فرو فرستاد... يك سلسله مصیبتها بر این افزوده شد، که اکنون مرا به صورت شاخهٔ خمیده‌ای درآورده است و بالاخره در این سالهای اخیر زمین گیر شدم و نمی‌توانم از جای خود بلند شوم - این همه درد و رنج، موجب آن نشد که شاعر نابینا، بدبین و مأیوس شود و عطوفت و نیکخواهی خویش را به ابناء بشر، از کف بدهد. نامه‌های وی آکنده از نشانه‌های سحرآمیز شادی‌بخش و تحقیق و تردید در صحت معتقدات بشری است... احساس و روح نقادی، تقریباً همیشه در آثار معری به یکدیگر پیوسته است...»^۳

۱. نقل و تلخیص از عقاید ابوالعلاء، اثر عمر فروغ، ترجمهٔ خدیو جم، ص ۱۲۲ - ۱۲۶ - ۱۲۳ و ۱۴۹.

2. Scaron

۳. بارون کارادورو، متفکران اسلام، ترجمهٔ احمد آرام، ج چهارم، ص ۲۲۴ تا ۲۳۱ (به اختصار).

نظر ویل دورانت
ویل دورانت دربارهٔ ابوالعلائی معری می‌نویسد که وی: «در هشتادسالگی بمرد، به گفتهٔ یکی از پیروانش، یکصد و هشتاد شاعر در تشییع جنازه‌اش بودند و هشتاد و چهار تن از علماء بر قبرش مرتبه گفتند. شهرت وی در مغرب زمین به سبب ۱۵۹۲ قطعه شعری است که به عنوان «لزومیات» معروف شده است. ابوالعلا در این اشعار، چون دیگر شاعران از زن و جنگ سخنی نگفته، بلکه جسورانه، از مهمترین مسائل زندگی بحث کرده است:

آیا باید پیرو عقل باشیم یا وحی؟
آیا پس از مرگ زندگی هست؟
آیا زندگی ارزش بودن دارد؟
آیا خدایی هست؟

شاعر گاه و بی‌گاه به ایمان تظاهر می‌کند، ولی می‌گوید این تظاهر، احتیاطی معقول، برای دوری از خطر مرگ است که مایل بدان نیست. وقتی از مجال سخن دارم صدای خود را بلند می‌کنم، وقتی از یقین سخن دارم آهسته می‌گویم.

ابوالعلا مستمعان خود را اندرز می‌دهد که وقت خود را به کار خج تلف نکنند و به يك دنیا قناعت کنند. به نظر او، دنیا گناه ندارد و بی‌جهت آن را ملامت می‌کنیم، ملامت در خور من و امثال من است.

انگور و شراب و پیمان و شرابخوار، کدام يك راملامت باید کرد؟ شراب گیر یا شراب‌خوار؟

و با طنزی نظیر ولتر می‌گوید:

در فطرت مردمان ستمگری را عیان دیده‌ام ولی در عدالت آنکه ظلم آفرید تردید نیست.^۱

زکریا گوید: روزی معری به من گفت اعتقاد تو چیست، در دل گفتم اکنون عقیدهٔ معری را خواهم دانست. گفتم من «شاک و مرتابی»^۲ بیش نیستم، گفت شیخ تو، نیز مثل توست و این خلکان نیز در ترجمهٔ احمدابن یوسف منازی آورده است که وی نزد ابوالعلا رفت و ابوالعلا شکایت می‌کرد که مردمان مرا آزار می‌کنند، احمد گفت، آنان را با تو چکار، که دنیا را بدیشان واگذاشته‌ی، ابوالعلا گفت و آخرت را نیز، ر باز یاقوت گوید قاضی ابویوسف عبدالسلام قزوینی گوید: معری به من گفت من در عمر خویش هیچکس

۱. تمدن اسلامی، پیشین، ص ۱۹۰ به بعد.

۲. شاک و مرتابی، یعنی شک کننده.

را هجا نگفتم، گفتم راست می‌گویی، مگر انبیاء علیهم‌السلام را...

هوش و حافظه ابوالعلا ابوزکریای تبریزی شاگرد ابوالعلا گوید: «روزی در مسجد
معرّة‌التعمان نزد وی بودم... سالها بود هیچکس از مردم تبریز
بدین شهر نیامده بود، یکی از همسایگان خود را در مسجد دیدم، سخت شادمان
شدم. ابوالعلاء گفت چه رسید، ماجرا بگفتم، گفت برخیز و با او سخن گوی، برخاستم و
به زبان آذری، دبری با یکدیگر سخن گفتیم، هرچه خواستم از وی پرسیدم، چون
بازگشتم ابوالعلاء گفت، این چه زبانی است، گفتم این زبان مردم آذربایجان است، گفت من
این زبان ندانم و فهم نکنم، ولكن آنچه باهم گفتید من حفظ کرده‌ام و همه الفاظ ما را
بی‌زیاد و نقصان تکرار کرد، و همسایه مرا سخت شگفت آمد...»^۱

عقیده ابوالعلا بهترین زنان، آنهایی هستند که فرزند نزنند و اگر زاییدند
بهرترین نسل آن است که سودمند باشد.
راجع به زنان تعدد زوجات موجب آزار زنان است. به آزار زنان آزاده راضی مشو.
اگر فریب روزگار و مردم را خورده‌ی و قصد ازدواج داری يك زن زیبا تو را بس
است.

اگر پیری ثروتمند و نیرومند، با زن جوانی ازدواج کند گناه او قابل اغماض است.
يك زن تو را بس است در اندیشه زنی دیگر مباش که بدبختی می‌آورد.
زنها مانند شیشه‌اند باید با آنها مدارا کنی و گرنه شکسته می‌شوند.
فرزندى که از نکاح حلال به وجود آید، با کودکی که از جماع نامشروع تولید
می‌شود فرقی ندارد.

آیا در بشریت، يك نفر باك پیدا می‌شود یا همه ناپاکند؟
نصارا دختر عمو را حرام می‌دانند، درحالی که مجوس (زرتشتیان) با خواهران خود
ازدواج می‌کنند.

ابوالعلاء، در اشعار خود، مردم را به احترام و گرمی داشتن پدر و مادر توصیه می‌کند.
و در مورد مقام والای مادر می‌گوید: «سنگینی تو رابه آسانی حمل کرد و دو سال تو

۱. زبان ترکی.

۲. لغت‌نامه دهخدا، ص ۶۴۶.

را شیر داد و به خاطر تورنج فراوان تحمّل کرد.^۱

ابوالعلائی معری گفت: «دستی که پانصد دینار دبه آن است برای
باسخ علم الهدی به
ابوالعلائی معری
چه در سرقت ربع دینار قطع می‌شود.»^۲
سید مرتضی علم الهدی در پاسخ او می‌گوید:

عِزَّ الْأَمَانَةِ أَغْلِيهَا وَ ارْخَصْهَا ذِلَّ الْخِيَانَةِ فَأَقْهَمُ حِكْمَةَ الْبَارِي

یعنی عزت و گرانیهای «امانت» گران کرد ارزش دست را و خیانت موجب ذلت و
پستی آن گردید. پس حکمت خدا را دریاب.

ابوالعلا در طول عمر ۸۶ ساله خود زنی اختیار نکرد و از خوردن گوشت حیوانات
خودداری نمود و به هیچ موجود زنده‌یی آزار و اذیت نرسانید. می‌گویند چون هنگام
مرگش فرا رسید وصیت کرد که بر سنگ قبرش این بیت را بنویسند:

هَذَا جَنَاهُ أَبِي عَلَيَّ وَمَا جَنَيْتُ عَلَيَّ أَحَدًا

این جنایت پدرم بر من است اما من به کسی جنایت نکردم

ابویوسف یعقوب ابن اسحاق، متفکر و فیلسوفی عرب است که
بندی
قبلاً به طور اجمال به نظریات فلسفی و اجتماعی او اشاره

کردیم. پدرش والی کوفه بود. تربیت علمی و عقلی او در بغداد صورت گرفته است. در
دوران رشد علمی، به دربار خلفا راه یافت و در زمان متوکل به سعایت دشمنان، میان او و
خلیفه کدورتی پدید آمد.

کندی در علوم متداول زمان خود دست داشته و کتب و رسالات
آثار فرهنگی او
فراوان در فلسفه و منطق و حساب و هندسه و نجوم و طب و

سیاست و غیره تألیف کرده است. که در افکار و آرای دانشمندان ایران و دیگر ملل
اسلامی مؤثر افتاده است. کندی فیلسوفی التقاطی بود. وی تحت تأثیر نوافلاطونیان به
جمع و توفیق میان آراء افلاطون و ارسطو پرداخت و در عین حال کوشید که اصول فلسفی
او، منافاتی با دین اسلام نداشته باشد و به همین جهت در بسیاری از معتقدات دینی با
معتزله همراه است. کندی اجسام را از لحاظ بُعد متناهی می‌داند و در نتیجه به تناهی و
حدوث اجسام و به حدوث عالم معتقد است! و خداوند را، مانند معتزله، از صفات

۱. عقاید ابوالعلا. عمر فروغ، ترجمه خدیوچم، ص ۲۶۹ به بعد.

۲. عقاید ابوالعلا. پیشین، ص ۸۹.

مخلوقات و حادثات منزه می‌شمارد. به عدل الهی و به نبوت و بعثت انبیا معتقد است. نظریه او در تقسیم عقل، به عقل فعال، عقل هیولایی، عقل بالفعل و عقل مستفاد، در فلسفه اسلامی مورد استقبال جمعی از صاحب نظران واقع شده است. در زمینه‌های علمی و ریاضی نتایج سودمندی انجام داده و در رشته طب و موسیقی و علم احکام و نجوم نیز رسالات زیادی تألیف کرده است و نیز رساله‌هایی در ساختن ساعت آفتابی از روی هندسه و اینکه ساختن ساعت بر صفحه‌های موازی با افق، از طرق دیگر بهتر است، به رشته تحریر درآورده است. قسمتی از رسایل فلسفی او را در سال ۱۹۵۰ در مصر چاپ کرده‌اند.^۱

ارزش و مقام علمی کندی

کندی، چنانکه گفتیم، در منطق و علوم طبیعی و طب و موسیقی دست داشت. با اینکه مسلمان بود در کسب دانش و کشف حقایق فلسفی کوشا بود. وی در مقدمه کتاب اول می‌نویسد:

«نیاید از به دست آوردن حقیقت و پذیرفتن آن از هر منبعی که باشد، شرم داشته باشیم حتی اگر این حقیقت از طریق نسلهای گذشته و بیگانگان به ما برسد. برای کسی که در جستجوی حقیقت است هیچ چیز گرانبهاتر از خود حقیقت وجود ندارد. حقیقت جویی هرگز مایه کاسته شدن قدر و مقام کسی، که در صدد یافتن آن است، نمی‌شود، بلکه به وی شرافت و بزرگواری می‌بخشد.»^۲

کندی جزو نخستین متفکرانی است که سعی کرده است بین دین و فلسفه سازش دهد به نظر وی غایت و هدف دین و فلسفه یکی است و مراد از این دو، کشف حقیقت و تبلیغ رفتار و کردار نیک است. توضیحات و استدلال فلسفی به فهم دین کمک می‌کند و دین نیز بگروه از مشکلات فلسفی می‌گشاید. او جهان را حادث و مولود ازاده خدا می‌انگاشت و به رابطه علت و معلولی معتقد نبود و برخلاف ارسطو که به قدم عالم معتقد بود وی می‌گفت جهان و سراسر کاینات بی‌آنکه به ماده و زمان نیازی داشته باشد به اراده خدا به وجود آمده است. کندی در خدمت مأمون و معتصم محترم بود ولی در عهد المتوکل که خلیفه بی‌فاسد و مرتجع بود کتابخانه او مدتی ضبط شد. او نیز مانند معتزله سعی می‌کرد میان مفاهم اسلامی را با اصول علمی و عقلی و فلسفی توجیه کند. وی علاوه بر فلسفه یونانی از دبستانهای فلسفه ایران و هند نیز متأثر بود و در بعضی از

۱. دایرة المعارف فارسی، مصاحب و دیگران، جلد دوم، ص ۲۲۷۵.

۲. رسائل الکندی الفلسفیه، تألیف ابوزید، صفحه ۱۰۲ به بعد.

تصانیف خود به جمع بین مبانی شرع و اصول معقولات مبادرت کرده است، علاوه بر این او به عقاید معتزله هم توجه و علاقه‌ی داشته و بعضی از رسالاتش مانند «فی إن أفعال الباری جلّ إسمه کُلّها عدل لاجور فیها» به قصد اثبات اصل معروف معتزله، در اینکه ذات واجب فقط مصدر خیر است و منشأ شرّ نفس ماست، نگاشته شده بود...^۱

اندیشه‌های معتزله برای آنکه خوانندگان بیشتر با اندیشه‌ها و افکار معتزله آشنا شوند جمله‌ی چند از گفتار آنان را از کتاب «تبصرة العوام» نقل می‌کنیم:

حسن رازی نویسنده تبصرة العوام ضمن گفتگو از مقالات کرامیان از قول قاضی زوزنی می‌نویسد:

«ابوعبدالله کرام را کتابی است از تصانیف او و آن را نام «کتاب السّر» است و به خط خود بر پشت آن کتاب نوشته است لا یُتَمَّه إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و از جمله چیزها که در آنجا یاد کند گوید چه فایده است در آفریدن سیاح و چون آفرید قوت آن را گوشت کند و ایشان را به حیوانات مسلط کند، تا خوششان می‌ریزند و گوشتشان می‌خورند و می‌توانست که قوتشان نبات و گیاه کند و نکرد، و اگر بکردی به حکمت نزدیکتر بودی... سپس از خوراک بنی آدم گفتگو می‌کند و می‌نویسد: انسان گوشت شتر و گاو و گوسفند... می‌خورد که هیچ گنه ندارند، از برای چه گوشت اینها مباح کرد و در کدام حکمت روا بود که عاصیان و گمراهان را بر مطیعان مسلط کند... چه فایده است در آفریدن مار و کژدم و موش... این کتاب را از بهر آن «سیر» خوانند که آن را ظاهر نکند الا بر خواص قوم... کتاب السیر از اول تا آخر در تشنیعات و اعتراضات بود بر خدای تعالی و رسول و جمله انبیا و آنچه یاد کردم آنمود چیست (یعنی نمونه و نمودار است) از آن هزاران...^۲

نویسنده «تبصرة العوام» ضمن بحث در پیرامون فریق معتزله می‌نویسد: «اما نظام و اتباعش گویند خدای تعالی بر فعلی قادر بود که بداند که صلاح خلق در آن است و نتواند که چیزی کند یا بندگان که صلاح ایشان در آن نباشد و نتواند که زیاده کند بر عذاب اهل دوزخ و نتواند که چیزی از آن کم کند و همچنین نتواند که زیادت کند بر نعیم اهل بهشت و نتواند که نقصان کند و گوید که خدای قادر نبود بر آنکه درویش را توانگر کند و

۱. به حکیم مسلمان، دکتر مصر، صفحه ۱۶.

۲. تبصرة العوام..

۳. تبصرة العوام، ص ۶۵ به بعد.

تندرست را مریض و بینا را کور کند...»^۱

مؤلف تبصرة العوام در جای دیگر گوید: «بیغمیر (ص) گفته است که یهود پس از موسی هفتاد و یک فرقت شدند و اُمت من به هفتاد و سه فرقت شوند جمله هلاک باشند الا یک فرقت که نجات یابند - بدان که هر فرقتی از این فرقی گویند که: ناجی ماییم و دیگران همه کافرند و گمراهند و همیشه در دوزخ باشند، اما اجماع اُمت است که این جمله فریق، چون به شهادتین و صانع و انبیا و اصول شرع اقرار کردند خون و مال و زن و فرزندشان در حصن^۲ آید و چون یکی از ایشان بمیرد غسل و نماز بر وی و کفن و دفنش واجب بود و در گورستان مسلمانان دفن کنند... اگر کسی به خلاف این گوید، از تعصب و بی‌دیانتی باشد...»^۳ مؤلف تبصرة العوام در صفحه ۳۶، در ذکر فرقی خوارج می‌نویسد: «بدان که هر فرقتی که ایشان منسوب به اسلامند دعوی کنند که دین اسلام و ایمان آن است که اعتقاد ایشان است و باقی را نه ایمان است و نه اسلام بلکه استسلام است... اما اسلام: بدان که اسلام فرمان‌برداری و انقیاد بود، اگر به طوع باشد و اگر به اکراه، چنانکه رسول می‌گوید که مرا فرمودند که با خلق کارزار کنم تا آن وقت که گویند لا اله الا الله محمد رسول الله و چون گفتند، مال و خون ایشان در حصن آمد...»^۴

نویسنده این کتاب در بعضی از مقالات خود به عقاید کفرآمیز معتزله اشاره می‌کند: «مُعْتَزَل و اصحابش گویند هیچ از اعراض فعل خدای تعالی نیست بلکه اعراض جمله از افعال اجسام است و اجسام پدید آیند اما به طبع و اما به اختیار خدای تعالی بر اعراض قادر نبود، پس، بر اصل ایشان، خدای تعالی نه خالق موت باشد نه خالق حیات، پس اجسام خود زنده می‌شوند، و توریة و انجیل و زیور و قرآن و جمله کتابها نه کلام خدای بود... و ثمانة الأشرس گوید که بسیار از حیوان مثل پشه و مگس و کبک و کبک و مانند اینها ایشان را خالق نباشد و خود پدید آیند و ابن قتیبه در کتاب مُخْتَلِفُ الخدیث گوید تمامه، خلق را دید که روز جمعه به مسجد جامع می‌رفتند بعض یاران خویش را گفت: این خزان را ببینید که چگونه این اعرابی (یعنی محمد (ص)) ایشان را سرگردان کرده است...»^۵

۱ - همان کتاب، ص ۲۸.

۲ - امان، بنا.

۳ - تبصرة العوام، ص ۲۸.

۴ - همان کتاب، ص ۳۷.

۵ - همان کتاب، ص ۵۲.

همو گوید:

«... رسولان جمله حکما بوده‌اند، اما ایشان را جاه و منصب دوست بود، از بهر مصلحت کار خویش، این دینها و شرایع بنهادند تا نادانان و جاهلان را مطیع خود کنند و اگر چنین نکردندی کس مطیع ایشان نشدی... حکما ترک ریاست اتباع کرده بودند و رُسل ترک آن نکردند و گویند سرگردانی خلق و گمراهی ایشان همه از انبیاست...»

نظریات فلسفی ناصر خسرو

فلسفه و دین

«ناصر خسرو مردی متفکر و آزاداندیش بود. در قرن پنجم یعنی در عصری که قشری‌ترین افکار ختفی و شافعی تسلط داشت و عصر سالوسی و دغل و ریاکاریهای دینی بود، وی فلسفه را در مقابل تعبد یاری کرد و مردم را به تحقیق و پژوهش فرا خواند و در آغاز زادالمسافرین نوشت: «بر خردمندان واجب است که حال خویش باز جویند، که تا از کجا همی آیند، همی شوند اندیشه کنند تا ببینند به چشم بصیرت مر خویشان را در سفری زونده که مر آن را هیچ درنگی و استادنی نیست از بهر آنکه تا مردم اندر این عالم است از دو حرکت افزایش و کاهش خالی نیست.»

سپس ناصر خسرو، متذکر می‌شود که این «آبهای خوش» و زلال تفکر فلسفی که از زرفای فکر، روان می‌سازد باید از بی‌خردانی که در جامعه جای دارند یا به قول او «دیوانگان اُمت» محفوظ ماند تا آلوده نشود. آنگاه می‌نویسد: «مَثَل ما، در برآوردن این علم لطیف و دشوار و بایسته، مَثَل کسی است که چاههای زرف بکند، کاریزهای عظیم براند تا مر آب خوش را از قعر خاک بر هامون برآورد تا تشنگان و مسافران بدان برسند، هلاک نشوند، مر این چشمه آب خوش را از دیوانگان اُمت صیانت کند تا مر این را به جهل و سفیه خود پلید و تیره نکنند و به خاک و گِل نیابارندش.»^۱ مراد ناصر خسرو، از دیوانگان اُمت، عناصر قشری و مردان جاه‌طلبی بودند که جز تأمین منافع شخصی هدفی نداشتند و برای کشف حقیقت کمترین تلاشی نمی‌کردند.

از مطالعه آثار ناصر خسرو مخصوصاً زادالمسافرین می‌توان به جریانات فکری، مخصوصاً به اندیشه‌های مادی آن عصر «طباعیان» پی برد، مادیون آن عصر بر تقدّم

هیولی بر صورت معتقد بودند - توضیح آنکه فلسفه مشاء دو مفهوم «هیولی» یا ماده را از صورت، که موجب پیدایش تنوع در وجود است، و هویت و شخصیت خاص و جداگانه هر ماده‌ای را پدید می‌آورد (مثلاً انسان بودن، حیوان بودن، نبات بودن و غیره) به مثابه دو مقوله جسم، از هم جدا می‌کند، و بر آن است که ابتدا، ماده نخستین یا (هیولای اولی) بود که در حال قوه و امکان بود و سپس به تدریج صورت پذیرفت، و صورتهای حالت فعل و واقعیت آن ماده‌اند. اختلاف اساسی بین پیروان فلسفه مشاء با مادیون در این است که طباعیها و مادیون هیولی را بر صورت، مقدم می‌شمارند درحالی که فلسفه مشاء هیولی را منفعل و صورت را فعال و خلاق می‌داند.

مثل اینکه ستارگان نور خود را از خورشید اقتباس می‌کنند و غیره.

حکیم و فیلسوف این زمان می‌بایست با حکمت الهی یا طبیعی و حکمت مشاء و اشراف و کلام و اصول و فقه و فلکیات و ریاضی و طب و علوم سیری و غریب آشنا باشد، حکیمان در دوران خود به نوشتن «خلاصه» یا «زُنده» یا «توضیح» درباره این علوم می‌پرداختند و گاه جامع و «کشکول» بَکَنگ مانند، درباره یک عده از علوم ترتیب می‌دادند. در اثر اعمال نفوذ بعضی از روحانیان قشری، و فقها، زندگی حکیمان دشوار است و به همین جهت برخی مانند «ملاصدرا» گوشه گیر و گمنام می‌شوند و برخی دیگر مانند «میرداماد» با مُغلق گویی و کم گویی، خود را از فتنه و گزند دشمنان در امان نگاه می‌دارند.

فلسفه اسکولاستیک (یا قرون وسطایی) ایران، یک سلسله مسائلی
 برخی مسائل فلسفه اسکولاستیک ایران
 داشت که در نزد همگان مقبول و مسلم شمرده می‌شد، ولی
 درباره پاره‌یی از مسائل بحثهایی بود، که مرتباً و از آن جمله

در دوران مورد بحث ما تکرار می‌گردید، برخی نمونه‌ها را ذکر می‌کنیم:

۱. یکی از مهمترین بحثها که موجب جدا شدن «مشائون» از «اشراقیون» است مسئله حصول علم است، معمولاً برای ادراک جزئیات فقط «معرفت» به کار می‌رفت.

پای استدلالیان چوبین بُوَد پای چوبین سخت بی تمکین بُوَد

چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مُصطفی بی دولت افتاد

زیرا حُجَّت عقلی و یا استدلالی نقلی، برای «حصول علم بر «ذوات» کافی نیست و در اینجا باید به شهود، کشف، عیان و ذوق مُتوسل شد» مثلاً شهورودی علم را نوعی «ظهور» می‌دانست و ظهور هم تجلی نور الهی و «عدم حجاب» است و در این حالت

است که اتحاد عاقل و معقول دست می‌دهد، و اما شیوه و وسیله نیل بر علم استدلالی تحصیل علوم مختلف در مدرسه و تفکر و احتجاج است، ولی شیوه نیل به علم ذوقی، یا کشفی، کتاب و مدرسه نیست بلکه مجاهده است. نکته دیگری که ناصر خسرو، از قول طباعیان نقل می‌کند و کاملاً سیمای فلسفی آنها را به منابه «ماتریالیست» نشان می‌دهد، آن است که عالم ازلّی است و اشیاء از طبیعت و از درهم آمیختگی صفات طبیعت برمی‌خیزند و مدبر و مقدری در کار نبوده است.

در این باره ناصر خسرو می‌نویسد:

و اهل طایع، مر عالم را ازلی گفتند و گویند که چیزها از این چهار طبع همی بوده چون گرمی، سردی، تری و خشکی بی آنکه تدبیر و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندند و همی گویند: این چهار چیز که یاد کردیم، صفت‌هایند، مر صفت را از موصوف چاره نیست تا بر او پدید آید، آن موصوف که مر این چهار صفت را برگرفته است جسم است که مر او را حرکت ممتدی است، و گزونده احوال است و مکان گیر، و قسمت پذیر است (زادالمسافرین، ص ۱۴۲).

اگر بخواهیم نظر طباعیان را به بیان امروزی باز گوئیم چنین است: اجسام بدون هیچگونه مداخله‌ای از خارج، وجود دارد، (بی آنکه تدبیری و تقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندند) و این اجسام در حرکت دائمی بلااراده و جبری (قسری) هستند و حالات و کیفیات آنها دایم‌التغییرند (گزونده احوالند) و در مکان جای دارند (مکانگیر) و قابل تقسیم هستند و از صفات این اجسام، گرمی، سردی، تری، و خشکی است و همه چیزها از این اجسام و از این صفات ناشی شده‌اند یعنی طبیعت، منشاء کل است و تحول و حرکت این طبیعت و ترکیبها و آمیختگیهای صفات مختلف وی منشاء بروز تنوع جهان است - آیا این طباعیان و مادّیون که ناصر خسرو از آنان سخن می‌گوید کیانند؟ متأسفانه در محیط مذهبی و پرسالوس و ربای عصر ناصر خسرو، قشریون و متعصبین به اهل علم و استدلال اجازه نمی‌دادند که آثار و افکار خود را بنویسند و در معرض افکار عمومی قرار بدهند و اگر مردان قهرمان و شجاعی جهان بینی علمی خود را می‌گفتند و می‌نوشتند جان و مالشان در خطر بود، به همین مناسبت ما از آثار و افکار ماتریالیستهای قرون وسطا که ناصر خسرو از آنها سخن می‌گوید اطلاع کافی نداریم. آنچه مسلم است غیر از نظریات فلسفی ارسطو و افلاطون افکار مادی ذیمقراطیس (دموکریت) و اپیکورس (اپیکور) و فیثاغورث (پیتاکور) و بسیاری از دیگر متفکرین یونان قدیم در ایران پیش و پس از اسلام رخنه کرده و می‌توان پیوند فکری بین جریانات فلسفی ایران را با آن جریانات برقرار

ساخت. چنانکه گفتیم متأسفانه از آثار و افکار اصحاب هیولی و مادّیون ایران چیزی قابل ذکری به یادگار نمانده و ناصر خسرو تنها از این گروه دو تن را ذکر می‌کند: «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی، جوهری قدیم بوده است (زادالمسافرین، ص ۷۳)... رازی یکی از خلاقترین متفکران قرون وسطا و یکی از برجسته‌ترین ماتریالیستهای خاور زمین است و جا دارد که ملت ما به داشتن چنین داهی بزرگواری بی‌الد، رازی دفاع از علم و ماتریالیسم را در عصری خشن و جاهل یا خرید خطراتی مُهیب و قبول اهانت‌های فجیع انجام داد و کسانی مانند ابونصر فارابی، ابن سینا، ابن هیثم، ابن حزم، شهید بلخی، ناصر خسرو، امام فخر رازی و غیره با کتب و رسالاتی در رد عقاید رازی تألیف کرده‌اند و یا او را مورد اعتراضات دشنام آمیز شدید قرار داده‌اند. پژوهندگان تاریخ تفکر فلسفی در ایران موظفند، توجّه فراوانی، به مطالعه اریته علمی و فلسفی رازی معطوف دارند.

قدم هیولی

ناصر خسرو از قول رازی می‌نویسد: «هیولی قدیم است، و روانیست که چیزی پدید آید نه از چیزی» (زادالمسافرین،

ص ۷۵). از این نقل قولها کاملاً روشن است که رازی به ابدی بودن ماده و محال بودن خلق از عدم، یا به اصطلاح فلسفی «ابداع» معتقد بود.

سه جریان فلسفی

سه جریان عمده فلسفه یونانی یعنی خط‌مشی افلاطون (ایدالیسم) و خط‌مشی ذیمقراطیس (ماتریالیسم) و خط‌مشی بینابینی

ارسطو (ماتریالیسم ناپیگیر) در وجود فلاسفه ما منعکس است و می‌توان در این میان مثلاً ابن‌سینا را بطور عمده یک مشاء و ارسطویی (البته با یک سلسله مختصات و تفاوتها) و رازی را نماینده خط‌مشی ماتریالیستی ذیمقراطیس (البته آنهم با یک سلسله مختصات و تفاوتها) دانست.

علاوه بر هیولی که رازی آن را قدیم می‌داند، به چهار قدیم دیگر معتقد است «محمد زکریا پنج قدیم را ثابت کرده است یکی هیولی دیگر زمان سه دیگر مکان، چهارم نفس پنجم باری شبحانه و تعالی» (زادالمسافرین، ص ۷۳).

قدیم بودن زمان و مکان که از صفات لایتفک ماده‌اند پس از قبول قدیم بودن ماده (هیولی) حکمی است احترازناپذیر، اما نفس کلی را رازی وسیله ارتباط مبداء الهی و هیولی قرار می‌دهد. قدم هیولی در زمان و مکان عملاً برای مبداء الهی وظیفه و عملی یافی

نمی‌گذارد، زیرا سلب وظیفه خلقت برای خالق، در حکم نفی آن است. رازی بنا به قول زادالمسافرین جهان را مرکب از اجزای لایتجزی می‌دانست که فراز آمدن (انقباض) و گشاده شدن (انبساط) آن اجزای لایتجزی موجب بروز و تنوع کیفیت در جهان است یعنی تنوع کیفی ناشی از تنوع در کمیت است... علاوه بر رازی، معتزله هم که از زمره متکلمین هستند، علی‌رغم فلاسفه مشاء ایرانی (مانند فارابی و ابن‌سینا) معتقد به وجود جزء لایتجزی هستند. معتزله معتقد بودند که نه تنها ماده مفصل است و از اجزای لایتجزی و خلاء تشکیل شده است بلکه زمان و مکان نیز منفصلند، خود حرکت نیز امری انفصالی و مرکب از نقاطی است که در میان آنها شکون است. هرچه شکون بیشتر، حرکت یطنی‌تر و هرچه شکون کمتر حرکت سریعتر است...»^۱

نظرات ابوریحان بیرونی

ابوریحان بیرونی
(۳۶۲ - ۴۴۰)

ریاضی‌دان و منجم و جغرافیدان و فیلسوف و سیاح بزرگ ایرانی و یکی از بزرگترین دانشمندانی است که تاکنون با به عرصه وجود گذاشته‌اند.

اهل خوارزم بود و چون در بیرون شهر خوارزم به دنیا آمد به بیرونی معروف شد. اوایل عمر را در خدمت مأموتیان خوارزم و سپس چند سالی را در جرجان در دربار شمس‌المعالی قابوس و شمشگیر گذرانید و کتاب آثارالباقیه را در آنجا در حدود ۳۹۰ به نام قابوس تألیف کرد. بین ۴۰۰ و ۴۰۷ هـ.ق به خوارزم بازگشت و مدتی در دربار ابوالعباس مأمون ابن مأمون خوارزمشاه زیست. و در زمان شورش خوارزم و قتل خوارزمشاه و لشکرکشی سلطان محمود غزنوی به خوارزم در آن ولایت بود. و سلطان محمود، در مراجعت به غزنه او را به آنجا برد (بهار ۴۰۸ هـ.ق). پس از اینکه در غزنه مستقر شد، چند بار به وطن خود خوارزم سفر کرد و در غالب جنگهای محمود در هندوستان همراه او بود. و در این کشور با علما و حکمای هند معاشرت داشت و زبان سانسکریت آموخت، و سایر اطلاعات خود را وسعت داد و مواد کتاب خود «تحقیق ماللهند» را فراهم ساخت و سرانجام در سن هفتاد و هفت سالگی در غزنه درگذشت.

۱. تلخیص از کتاب ویژگیها و دگرگونیهای جامعه ایران در بویه تاریخ، از ص ۳۲۷ به بعد.

«روح تحقیق و تدقیق، فکر نکته‌سنج و موشکاف، ذوق سلیم و هوش سرشار، سعه صدر و انصاف و عشق به حقیقت و بی‌پروایی او در دریدن پرده‌های تعصب و خرافات برای رسیدن به واقعیت، در قرون وسطا بی‌نظیر است. و با اینکه قرن‌ها از زمان او می‌گذرد، افکارش تازه و جوان و نزدیکتر به دانشمندان کنونی است. تا به فضایی عصر او. وی با فنون، علوم و اعتقادات و عادات ملل غیراسلامی بطور صحیح و خالی از تعصب آشنا گردید، و احاطه او در ادیان و ملل و نحل حیرت‌انگیز است. و در مطالعه دقیق کتب از هر قبیل که پیش از او و در عصر او به عربی و فارسی و هندی تألیف شده بود یگانه بود - ابوریحان سخت مخالف تعصب در علم بود و برضد آنان که عرب را بر دیگر اقوام درین امر ترجیح می‌دهند یا بالعکس، شرح تندی نوشته است.

از جمله تحقیقات ابوریحان می‌توان اینها را نام برد:

شرح شمار هندی (بهترین شروع قرون وسطایی)، مجموع گندمهایی که به تصاعد هندسی در خانه‌های شطرنج قرار داده شود، تثلیث زاویه و مسائل دیگری که با پرگار و ستاره قابل حل نیست، ساده کردن تصویر جسم نما برای تسطیح کره. تعیین دقیق عرضهای بلاد. تعیین طولهای آنها و اندازه‌گیریهای زمین‌سنجی. تحقیق در جرم مخصوص و تعیین بسیار دقیق اجرام مخصوص ۱۸ سنگ گرانبها و فلز. بیان جاههای آرتزین براساس قانون ظروف مرتبطه، تحقیقات بی‌مانندی در اصول حساب و سال و ماه اقوام مختلف که هیچکس پیش از او به درک و جمع آنها موفق نشده است، و غیره.

تالیفات ابوریحان به ۱۳۱ مجلد بالغ بوده که بیشتر آنها باقی مانده و به زبان عربی است. از آثارش، آثارالباقیه، تحقیق ماللهند، قانون مسعودی و التفهیم را می‌توان نام برد. به علاوه کتابهای جندی از سانسکریت به عربی ترجمه کرده و واسطه نقل و دانش اسلامی به هندوستان بوده است و با ابوعلی سینا نیز مکاتبات و مباحثاتی داشته است.^۱

سیمای علمی بیرونی استاد فضل‌الله رضا ضمن بحث در پیرامون سیمای علمی ابوریحان بیرونی می‌نویسد: «اهل علم از یافته‌های بیرونی در مثلثات کروی، قوانین محاسبه جیب، تقریب و روش iteration اندازه‌گیری وزن مخصوص بعضی فلزات، ترازویی بر مبنای قانون آرشمیدس، چاه آرتزین، کرویّت زمین، حدس صائب در امکان وجود قاره آمریکا، اندازه‌گیری «بی»، جواهرشناسی، روشهای نقشه‌برداری و گاهنامه، سخن بسیار گفته و مطالب بسیار در این باب نوشته‌اند... ولی نقد علمی دقیق

در بعضی از این آثار به وجهی که شایسته امروز باشد هنوز برعهده آیندگان گذارده شده است - بنده سعی می‌کنم تا مطالبی که اهل علم بیان فرموده‌اند چندان بر زبانم تکرار نشود.

بیرونی در کتاب «تهدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن»، مسائل مهم جغرافیای ریاضی را بحث می‌کند که قرن‌ها مُقَدِّم بر عصر اوست، او می‌خواهد نصف‌النهاری که از غزنین و مکه می‌گذرد به تحقیق مشخص بدارد، هرچند در آن تاریخ عرض و طول جغرافیایی بغداد را نسبت به مکه می‌شناختند ولی بیرونی عرض و طول غزنین و شهرهای دیگر را به دقت بیشتر تخمین کرد، برای اینکه میزان دقت این ریاضی‌دان و منجم عالیقدر را که با وسایل بدوی اندازه‌گیری هزار سال پیش کار می‌کرد با امروز بسنجیم کافی است که طول و عرض جغرافیایی چند شهر را مقایسه کنیم، خطای او در اندازه‌گیری واقعاً بسیار ناچیز و دقت او ستایش‌انگیز است. امروز گاهی ما در کشورهای در حال گسترش از نبودن وسایل می‌نالیم... هیچکس از کمی همت صحبت نمی‌کند، اما این سینا و رازی و بیرونی وسایل کارشان با امکانات امروز ما قابل مقایسه نبود. آدمی به دقت ابوریحان اگر وسایل امروزی را در اختیار داشت، در دل کهکشانش فرو می‌رفت و بر ماه و مشتری خیمه می‌افکند.

در سال گذشته به وسیله کامپیوتر محاسباتی بر مبنای اعداد نجومی و کسوف خورشید و محاسبات تقویمها که در کارهای ابوریحان مندرج است در آمریکا صورت گرفت و شتاب زمین را از روی اعدادی که او داده بود اندازه گرفتند، مطالعات، جنبه تخصصی، فیزیکی و نجومی دارد... از حاصل کارهای علمی... آشکار شد که آنچه ابوریحان با چشم سر دیده و در گوشه ده از راه تفکر و تعمق به حاصل آن دست یافته از میزان حقیقی سیر و شتاب این کره خاکی زیاد دور نبوده... ملاحظه دوم بنده درباره آگاهی بیرونی است از یکی از پایه‌های اساسی علوم طبیعی یعنی اصل سرعت و شتاب و اینکه بیشترین و کمترین سرعت (به اصطلاح ماکزیمم و می‌نیمم) وجود دارد... البته در زرقای این سخن نباید مبالغه کرد مفهوم ریاضی دقیق و کامل *Differentiel* و مشتق، از اکتشافات بزرگ نیوتون انگلیسی و لایب‌نیتز آلمانی است اما مگر می‌شود فراموش کرد که شش قرن پیش از این دو نابغه جهانی، مردی پژوهنده و متفکر، ذهن خودش را از میان جنگهای سلطان محمود و سپاهیان هند بر آسمان پرواز می‌دهد و می‌گوید:

پس اگر امر بر چنین منوال باشد معلوم می‌گردد که کندی در دو طرف امر، ایجاد می‌شود و حداکثر کندی در آن باشد، سپس به سمت سرعت می‌گراید و حداکثر آن

سرعت در حضيض می باشد و سپس به سمت کندی می گراید (قانون مسعودی، ج ۲، ص ۶۶۶، چاپ حیدرآباد) بنده گمان دارم که ریشه اصلی علمی *Differentiel* در ذهن بیرونی وجود داشته...

در کتاب التفهیم فی صنایع التنجیم در قسمت «مالواحد» بیرونی شرحی نوشته است که از نظر ریاضیات عصر ما، قابل تحسین است... آنچه که توجه مرا جلب کرد این معنی بود که استاد، واحد را تنها عددی در سلسله اعداد مورد بحث می داند که نسبت به دو عمل معین لایتغیر است یعنی اعمال ضرب و تقسیم در ماهیت او تغییری نمی دهد... همچنین ابوریحان واحد را زاینده و سازنده و سرچشمه می داند... بیرونی یکی از نخستین دانشمندانی است که اهمیت علوم ریاضی را در مطالعه قوانین فیزیکی و اهمیت تجربه عینی شناخت... وی پیشرو حکمایی مانند «بیکن و دکارت و از نظری همپایه علمای فیزیک قرون ۱۸ و ۱۹» است.

محصول فکری بیرونی «محصول فکری بیرونی عصاره امتزاج به معرفت هند و ایران و یونان و کشورهای اسلامی در زمان اوست با این تأکید که اندیشه پژوهنده اش، در همه جا، روی دانسته های عصر او و بعد از او اثر گذاشته است».

ابوریحان بیرونی از متفکران پیشروی بود که در هیأت بظلمیوس شک کرد که زمین ساکن و مرکز جهان آفرینش و قطب سیاحان افلاک است.

او از نخستین پژوهندگان دلیر بود که این دیهیم امتیاز را از سر زمین برداشت.

ابوریحان دانشمند تجربی بود، چنانکه در حل بعضی معادلات جبر و مقابله و معمول آن زمان، ترازو بکار برد...

از آثار بیرونی چنین برمی آید که در میان نوابع جهان بخصوص بزرگان عالم اسلام، او از چند نظر بسیار ممتاز و پیشرو و به راستی دارنده بعضی صفات بزرگ دانشمندان قرنهای ۱۷ و ۱۸ و نوزدهم است، شک علمی و طغیان علیه فیزیک و منطق ارسطو، تأکید روی تجربه و شهود، پژوهندگی در مرز دانشها و یک نوع تحریک (دینامیسم) در طلب دانش... بیرونی در پرواز است و برای او آنچه دریافته وسیله است برای رسیدن به ناشناخته ها... پرسشهای ابوریحان از ابن سینا و مباحثات آن دو دانشمند از دید اجتماعی و تاریخ علم بسیار گرانبه است، این مکاتبات اهمیت گفت و شنود (Dialog) را میان اهل علم در جهان اسلام هزار سال پیش به خوبی می رساند... فی المثل قسمتی از سؤال دوم ابوریحان و جواب شیخ الرئیس از روی کتاب شرح حال ابوریحان (به قلم علامه فقید

علی اکبر دهخدا، چاپ دوم ۱۳۵۲، ص ۵۵) نقل می‌شود:

سؤال دوم ابوریحان: «طایفه‌ای گویند که عناصر اربعه متحرکند به جانب مرکز، ولی هر کدام آنقل است زودتر به مرکز می‌رسد ولی هر يك سبکتر، دیرتر، طایفه دیگر گویند که ارض و ماء متحرکند به مرکز و هوا و نار متحرکند از مرکز به محیط. قول کدامیک از این دو فرقه صحیح و مطابق واقع است؟»

جواب شیخ الرئیس: قول طایفه اول باطل و از صواب و بیداد دور است چه اگر عناصر اربعه موافق قول آنها به جانب مرکز حرکت طبیعی نماید از دو وجه بیرون نیست زیرا که وصول به مرکز برای آنها یا ممکن است و یا غیرممکن؛ وجه اول که وصول به مرکز برای آنها ممکن باشد صحیح نیست به واسطه اینکه سوای حرکت قشری که از صواعق و غیره است الی الان برای احدی مشهود نیفتاد، که ناری از محیط، حرکت طبیعی نموده به مرکز رسیده باشد...» در این سؤال و جواب پرسش ابوریحان پرسش عالم طبیعی و تجربی است که بی‌باکانه می‌خواهد حقایق را دریابد و از زیر سلطه علم نظری بیرون رود. جواب استاد شیخ الرئیس جواب حکیم عالم و فیلسوف است که دنیا را از درجه منطوق و حتی گویی منطق ارسطو و افلاطون مشاهده می‌کند... قرن یازدهم میلادی (نجم هجری) درخشنده‌ترین سده‌های علوم اسلامی و یکی از ممتازترین دوره‌های فرهنگ جهان است. علم حساب و جبر و مثلثات و نجوم و مکانیک و فیزیک و شیمی و هواشناسی و طب و تاریخ و جغرافیای علمی، همه در این دوره درخشان تمدن اسلامی بر پایه بلند قرار گرفت، دروغا که خوش درخشید ولی دولت مُسْتَعْجَل بود. در میان صدها بزرگانی که در این قرن پدید آمدند بیرونی و ابن سینا در آسمان علم درخشندگی مخصوص دارند... هنوز دوست سال از زمان بیرونی و ابن سینا و خیام و فردوسی و خواجه نصیر طوسی نگذشته بود که دانشگاههای یازس، آکسفورد، کمبریج و ناپل پایه گذاری شد... اهل علم کشورهای مسلمان و دستداران فرهنگ اسلامی باید بکوشند که سهم گرآقدر و بلند پایه علوم اسلامی، در فرهنگ و نهضت علمی و صنعتی اروپا و آمریکا آشکارتر شود... ببینیم کدام بخش از این معارف، چگونه به دست بزرگان اروپا و آمریکا رسیده و در میان نویسندگان مغرب زمین چه کسانی حق مطلب را ادا کرده‌اند و چه کسانی به ناروا با کم‌دانی، سهم دانشمندان بزرگ اسلام را به دیگران بخشیده‌اند.

در بارگاه دادگستری معرفت جهانی، صدای اهل علم ایران و کشورهای اسلامی و دستداران ایشان باید رساتر به گوش تاریخ برسد... البته در این جستجوها باید واقع بین، و از تعصب برکنار بود، باید آن میزان، که بزرگان علم جهان از فرهنگ و علوم اسلامی

بهره برده‌اند نخست ارزیابی و آنگاه شناخته‌تر و شناسانده‌تر شود... دانشگاهها و فرهنگستانهای ما، آنگاه بارورتر و پرورند و معنی‌دار خواهند بود که باز بیرونی‌ها و ابن‌سیناها، بهروراند و گر نه به گفته سعدی:

نقش دیوار خانهای تو هنوز گر همین صورتی و القابی

حاصل دانشگاهها و مؤسسات پژوهشی باید سخنوران دلیر، پژوهندگان بت‌شکن نوآور، متفکرینی در ردیف جهانی و خلاصه مُشکلهای خودبوی باشد نه نامهای عطارگونه، و وضع مقررات گسترده و گواهی‌نامه‌های پرطمطراق... چرا روشی بیش نگیریم که این نازایی فرهنگی پایان یابد...^۱

روابط فرهنگی ایران و هند در قرون وسطا

نفوذ و تأثیر متقابل فرهنگ هندی و اسلامی در یکدیگر پس از آنکه زبان عربی و «دری» از راه خراسان و کابل و زابل به سرزمین هند راه یافت، علمای مشهوری در علوم اسلامی و ادب عربی در این سرزمین نشو و نما کردند و عامل مؤثری در اختلاط فرهنگی در این عصر گردیدند، نظیر اسرئیل بن موسی

بصری^۲ که به هند آمد و در رشته حدیث استاد بود و عبدالله اشترین محمد نفس زکیه علوی، که در عصر منصور به سبند آمد و از فقهای ائمت بود و به حکایت‌الاسباب سماعانی با همکاری عده‌یی دیگر در نشر دین و فرهنگ اسلامی در سبند نقش مهمی داشتند^۳، غیر از زبان عربی زبان دری نیز در سرزمین سبند رواج یافت و هنگامی که بشاری مقدسی در قرن چهارم به سبند رسید، در منصوره پایتخت آن، با قاضی ابومحمد منصور و عده‌یی از فقهای حنفی گفتگو کرد. در همین ایام در ملتان زبانهای فارسی و سندی هر دو رایج بود و اعراب آنجا به قول ابن‌حوقل زبان دری را هم می‌دانستند. به گفته مسعودی نفوذ دینی و فرهنگی اسلامی و خراسانی درین عصر تا «قنوج» شهر مشهور هندی هم رسیده

۱. سیمای علمی ابوریحان بیرونی، پروفیسور فضل‌الله رضا، سال هفدهم، شماره‌های ۷ و ۸ و ۹ مجله راهنمای کتاب، ص ۲۷۲ به بعد سال ۱۳۵۲. (به اختصار).

۲. نزعة الخواطر، از عبدالمصطفی هندی، ص ۲۵.

۳. مروج الذهب، ۱/۳۷۲.

بود.

و چون هندیان در این ایام، در حساب و نجوم و طب و صنایع گوناگون نظیر شمشیرسازی، خراطی و نجاری و تصویرسازی و نقاشی و داروسازی و شطرنج و حکمت و فلسفه و ریاضیات مشهور بودند، در نتیجه روابط اقتصادی و سیاسی، و به حکم همسایگی، بسیاری از علوم و فنون هندی از راه ایران به عالم اسلام راه یافت.

چون ایران و افغانستان، راه معروف ابریشم و گذرگاه بازرگانان هندوچین و عراق و ایران با ممالک عربی و مصر و روم بودند، خواهی نخواهی در نتیجه برخورد و التقای فرهنگهای مختلف، از کتب و آثار علمی و فنی و هنری یکدیگر بهره‌مند می‌شدند.^۱ خاندان برمکیان، در انتقال آثار علمی و فرهنگی هند از راه افغانستان و خراسان به دنیای عرب و اسلام کوشش بسیار کردند، زیرا معبد نوپهار بلخ یعنی مقرّ این دودمان، مرجع تمام مردم بودایی هند و افغانستان و چین بود و حتی قزوینی در آثارالبلاد می‌گوید: که راجه‌های هند و خاقان چین هم به زیارت آن معبد می‌آمدند و به ادای مراسم مذهبی می‌پرداختند.

به این ترتیب برمکیان، با فرهنگ و آداب و علوم و دانش هندی و چینی و بودایی آشنایی داشتند. افراد این خاندان بعد از قبول اسلام در راه انتقال علوم هندی تلاش بسیار کردند و پزشکان و عالمان هندی را به دارالترجمه و شفاخانه‌های بغداد دعوت کردند و عده‌یی را برای تحقیق در علوم پزشکی و ادویه و معتقدات هندی به آن سرزمین فرستادند. به گفته ابن‌ندیم در سال ۳۷۷ هـ در دوره حکومت عباسی توجه فراوانی به امور فرهنگی شد و در نتیجه مساعی یحیی بن خالد برمکی و دودمان برمکیان، دانشمندان طب و فلاسفه هندی به بغداد دعوت شدند^۲ و همین یحیی یکی از پژوهندگان را به هند فرستاد تا داروها و عقاقیر هندی را به ایران بیاورد و در پیرامون معتقدات و ادیان هندی کتابی بنویسد. وی از علما و اطباء معروف هند مانند منکه و بازیگر و قلیرقل و سندباد نام می‌برد و همین منکه در دربار بغداد به علاج فرزندان خلیفه همت گماشت و خلیفه او را نواخت و به ترجمه آثار سنشکریت ترغیب کرد و فرزند بهله که «صالح» نام داشت از اطبای معروف بغداد گردید و به گفته ابن‌ندیم، این دهن طبیب هندی در بیمارستان برمکیان سرآمد پزشکان بود و به

۱. احسن التفاهیم، ۲۸۰/۱ و آثارالبلاد قزوینی، ص ۲۲۶.

۲. کتاب‌البلدان ابن‌فقیه، ص ۳۲۴.

ترجمه کتب هندی به عربی گماشته شده بود.^۱ (الفهرست ابن ندیم، ص ۴۱۴). دیگر از کتب و آثار هندی که در انتقال افکار سرزمین هند به خراسان و ممالک عربی مؤثر افتاده کتاب کلیله و دمنه است که در خزینه فرهنگی ملوک هند بود و در عصر انوشیروان «پُرزویه» آن را از هند به ایران آورد. و ابوبایی بر آن افزود و همین نسخه بهلولی به وسیله روزبه (عبدالله بن مُقَفَّع، مقتول در ۱۴۵ هـ) به عربی درآمد و بعداً ابان بن عبدالحمید لاحقی از شعرای دربار برامکه و هارون، این کتاب را به نظم عربی درآورد و بعدها رودکی به امر نصر بن احمد و تشویق بلعمی وزیر دانش پرور شامانی در حدود ۳۲۰ هـ آن را به زبان دری منظوم کرد و بعد از آن این کتاب گرانقدر در بین ملل شرق و غرب به زبانهای مختلف ترجمه و در اختیار فرهنگ دوستان جهان قرار گرفت. در این عهد شعوبیه در احیای مفاخر دیرین خود کوشا بودند چنانکه سهل بن هارون رئیس دارالحکمه هارون کتاب وامق و عذرا و تدبیر ملک و سیاست را منتشر کرد و ابان بن عبدالحمید به تشویق برمکیان علاوه بر نظم کلیله و دمنه، کتاب مزدک و کتاب سندیاد و کتاب بلوهر و بوداسف و سیرت اردشیر و انوشیروان را نوشت و تمام این آثار و ترجمه‌ها در انتقال فرهنگ و آثار و افکار ایرانی و عجمی و هندی به دنیای اسلام بسیار مؤثر بودند. و برمکیان در تشویق خدمتگزاران فرهنگی دخالتی اساسی داشتند.^۲

تأثیر نظریات اشاعره در رکود فرهنگی
 نظرات علمی و تجربی که به وسیله مردانی چون زکریای رازی، ابن سینا، ابن هیثم و ابوریحان بیرونی اظهار شده بود چون ریشه اجتماعی عمیق نداشت با روی کار آمدن اشاعره رو به فراموشی رفت. اشاعره در این باره سخت پافشاری داشتند که میان جهان و خدا ناپیوستگی وجود دارد و هر چیز، در جهان در برابر خالق ناچیز است... در صورتی که فلاسفه به پیروی از نوافلاطونیان، نظری مبتنی بر اتصال و پیوستگی میان جهان و علت وجودی آن داشتند. غزالی با اینکه از اکثر اشاعره به عقل و منطق نزدیکتر بود، با این حال عقل و استدلال بشری را سخت محدود کرد «در نوشته‌های او به وضوح نقشی را که باید فلسفه همچون کوششی از عقل بشری برای توضیح و تبیین اشیاء در فرهنگ اسلامی و

۱. الفهرست، ص ۳۴۲ و تاریخ یعقوبی، ۱/۱۰۵.

۲. نگاه کنید به مطالعات دوسای فرانسوی ۱۸۱۶ و بروکلان در تاریخ ادب عرب، ۳/۲۴ و ۱۰۵ و سیکشناسی بهار، جلد دوم، ص ۲۵۱. برای کسب اطلاعات بیشتر نگاه کنید به تنبیهات عبدالحی حبیبی، تاریخ افغانستان بعد از اسلام، صفحات ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۵ و ۷۳۶.

مخصوصاً در میان پیروان سنی داشته باشد توصیف و بیان شده است پس از وی تعلیم و تعلم فلسفه استدلالی مخصوصاً در جهان تشیع ادامه پیدا کرد، ولی دیگر عنوان مرکزیت را در حیات عقلی اسلام نداشت...»^۱ مکتب ارسطویی در اواخر قرون وسطا کمابیش مورد قبول جهان غرب قرار گرفت و از برکت آن مقدمات رنسانس و تجدید حیات علم و ادب در قرن هفدهم فراهم گردید ولی غزالی که زاینده محیط اجتماعی عصر خود بود به پیروی از اوضاع منحط و ارتجاعی زمان، مکتب ارسطویی را که به عقل و استدلال بشری احترام می گذاشت و حوزه قدرت یزدان را محدود می کرد از درون حیات عقلی اسلامی بیرون کشید درحقیقت عقل و شعور بشری را زندانی کرد و به طایر اندیشه صاحب نظران، اجازه پرواز و کشف حقیقت را نداد.

مکاتب فلسفی
به نظر غزالی

افکار و اندیشه های غزالی را از مطالعه کتاب «المنقذ من الضلال» به خوبی می توان دریافت وی ضمن گفتگو «در اصناف فلاسفه و اینکه عنوان کفر همه آنان را شامل می شود» می نویسد: «بدانکه

ایشان با اینکه فرقه های فراوان و مذاهب گوناگون دارند به سه قسمت تقسیم می شوند: ذمیران، طبیعیان و الاهیان. صنف اول، دهریان و آنان گروهی بوده اند از پیشینیان منکر آفریدگار توانا و گرداننده جهان و چنان می پنداشتند که جهان به همین صورت که هست بیوسته بوده نه اینکه سازنده بی آن را به وجود آورده باشد، و نیز اینکه جانور از نطفه پدید می آید و نطفه از جانور. چنین بوده و بیوسته چنین خواهد بود اینان زنداقه اند.

صنف دوم، طبیعیان و آنان گروهی اند که در جهان طبیعت و شگفتیهای جانوران و گیاهان، بسیار جستجو می کنند و در علم اندامهای جانوران سخت می اندیشند و به همین جهت عجایی از صنع خدای تعالی و بدایع حکمت او دیده اند که ناچار به این معترف شده اند که قادر حکیمی هست که به رعایت کارها و مقاصد آنها آگاه است؛ هیچکس نیست که در علم تشریح و منافع اندامها مطالعه کند، و این دانش، ناگزیر برای او حاصل نشود... این گروه از آن جهت که سخت در طبیعت به کاوش می پردازند برایشان چنان نمودار شده است که اعتدال مزاج اثر بزرگی در قوام نیروهای حیوانی دارد، پس چنان پنداشته اند که نیروی خرد آدمی وابسته به مزاج اوست و چون مزاجش باطل شود، آن نیز باطل و معدوم می شود، و چون معدوم شد به پندار ایشان، بازگردانیدن چیز نیست شده، مطابق عقل، درست در نمی آید پس بر آن شده اند که نفس می میرد و

بازگشت ندارد و به همین جهت منکر روز دیگر و بهشت و دوزخ و رستاخیز و شمار شده‌اند و چنین است که در نزد ایشان نه فرمانبرداری را پاداش است نه نافرمانی را کیفر... ایشان نیز زنادقه‌اند چه ریشهٔ ایمان، ایمان به خدا و روز دیگر است و ایشان با آنکه به خدا ایمان دارند منکر روز دیگرند.

صنف سوم، الاهیان و آنان متأخران از فلاسفه‌اند و از ایشان است، سقراط که استاد افلاطون بود، و افلاطون که استاد ارسطو بود، و ارسطو که منطق را برای ایشان تدوین کرد، و علم را پیراست و آنچه را که از پیش ساخته و پرداخته نبود، چنین کرد، و آنچه را که از علوم که ناپخته و نارسیده بود به کمال رسانید، و ایشان همه، دو صنف دهریان و طبیعیان را رد کرده‌اند... جز اینکه از بازمانده‌های کفر و بدعت ایشان چیزهایی برای خود نگاه داشته‌اند، پس واجب است که همهٔ آنان را با آن فیلسوفان مسلمان که پیروی آنان کرده‌اند، همچون ابن‌سینا و فارابی و غیر ایشان کافر بدانیم، ولی باید دانست که هیچکدام از فیلسوفان مسلمان، در نقل علم ارسطو، به اندازهٔ این دو تن (ابن‌سینا و فارابی) توانایی نشان نداده‌اند و آنچه دیگران نقل کرده‌اند خالی از خلط و اشتباه نیست که مایهٔ شوریدگی عقل مطالعه‌کننده می‌شود و نمی‌فهمد که آنان چه می‌خواهند بگویند و چگونه می‌شود چیزی را که فهمیده نشده، رد کرد، یا پذیرفت؟

و مجموع آنچه در نزد ما از فلسفه ارسطو درست است، همان است که این دو مرد نقل کرده‌اند و منحصر در سه قسم است: يك قسم که باید آن را کفر شمرد، قسم دوم که باید آن را بدعت شمرد و قسم سوم آنکه منکر شدن آن واجب نیست.

در اقسام علوم فلسفی بدانکه علوم ایشان برحسب هدفی که ما خواستار آن هستیم شش قسم است: ریاضی، منطقی، طبیعی، الهی، سیاسی، اخلاقی. اما ریاضیات، به حساب و هندسه و علم هیئت عالم تعلق دارد و هیچ چیز آن به امور دینی، نفیاً و اثباتاً بستگی ندارد بلکه مسائلی برهانی است که پس از فهم و معرفت آنها، راهی برای انکار وجود ندارد.

و از این علوم دو زبان برمی‌خیزد: نخست اینکه هر کس در آنها نظر کند، از دقایق آنها و از آشکاری استدالات آنها دچار شگفتی می‌شود و به همین جهت در حق فلاسفه اعتقاد نیکو پیدا می‌کند، و چنان می‌بندارد که همه دانشهای ایشان از جهت وضوح و استحکام برهان، همسنگ با علم ریاضی است و چون از کفر و انکار خدای ایشان چیزهایی به گوش او رسیده است به تقلید محض، کافر می‌شود و با خود می‌گوید اگر

دین حقیقتی داشت ناچار با این دقتی که اینان در این علم دارند از نظرشان پنهان نمی ماند و با کفر و انکاری که از ایشان شنیده، پیش خود استدلال می کند، که حق همین کفر و انکار است... و این آفت و زیان بزرگی است که برای جلوگیری از آن، لازم است همه کسانی را که در این علوم خوض می کنند از آن باز دارند... و آفت و زیان دوم از جانب کسی برمی خیزد که دوست اسلام ولی نادان است و چنان گمان دارد که باید از راه هر علمی که منسوب به ایشان است، به یاری دین برخیزند و به همین جهت منکر همه علوم ایشان می شود، و آنان را نادان می خواند حتی گفته ایشان را درباره خسوف و کسوف انکار می کند و می پندارد که آنچه در این باره گفته اند خلاف شرع است. چون چنین سخنان به گوش کسی برسد که اینگونه مطالب را از طریق برهان، قاطع می دارند در برهان خود شک نمی کند، بلکه چنان معتقد می شود که اسلام، بر جهل و انکار برهان قاطع بنا شده است و به همین جهت، بهر ش به فلسفه و کینه اش به اسلام افزونتر می شود و هر کس پندارد که اسلام با انکار این علوم یاری می شود، در حق اسلام جنایتی بزرگ روا داشته است...

تصور و تصدیق
 اما منطقیات، هیچ چیز آن نفیاً و اثباتاً به دین تعلق ندارد، بلکه عبارت از نگرستن و تحقیق در راههای استدلال و قیاسات و شرایط مقدماتی برهان و کیفیت ترکیب آن و شرایط حد درست و کیفیت ساختن آن است و اینکه علم یا (تصور) است و راه رسیدن به آن حد است، و یا «تصدیق» است که راه شناختن آن برهان است.

و در همه اینها چیزی نیست که شایسته انکار باشد... اگر انکار کنند، نتیجه اش این می شود که کسی که اهل منطقی است در حق عقل انکارکننده اعتقاد بد پیدا می کند، و حتی این بد اعتقادی نیز ممکن است در حق این شخص، برای مرد منطقی حاصل شود چه تصور می کند که دین او به چنین انکاری وابسته است و اما علم طبیعیات، بحث در اجسام عالم آسمانها و ستارگان است و آنچه زیر آنهاست از اجسام مفرد همچون آب و هوا و خاک و آتش و اجسام مرکب همچون جانور و گیاه و معادن و اسباب تغییر و استحاله و آمیختن آنها و این شبیه است به جستجویی که پزشک در تن آدمی و اعضای رئیس و خادمه آن می کند و درصدد یافتن علتهای گشتن مزاج است و همان گونه که شرط دین آن نیست که مرد مؤمن منکر علم طب شود، همین طور هم انکار علم طبیعیات، جز در موارد

خاص که در کتاب «تهافت الفلاسفه» و کتابهای دیگر خود آورده‌ام رزوا نیست...^۱

نظری کلی به عقاید و نظریات معتزله

۱. پیروان مکتب اعتزال، بل صراط را که از مو نازکتر و از شمشیر تیزتر است و باید برای رسیدن به جهان دیگر از آن بگذریم، منکر شدند.
۲. سعی می‌کردند نظریه توحید را از هرگونه تاریکی و آلودگی یاوهرهای ارثی توده‌ها، مخصوصاً در مورد اخلاق و متافیزیک دور سازند.
۳. خدا را عادل می‌شمردند.
۴. مذهب ارسطو دربارهٔ ازلیت جهان، ناگسستی بودن قوانین طبیعت، و انکار علم خدا به جزئیات، حائلی بود که متکلمان خردگرای مسلمان را از شاگردان ارسطو جدا می‌کرد.
۵. انسان آفرینندهٔ کارهای خود و مسئول آنهاست.
۶. بنا بر اصل کلی «قاعدهٔ لطف» بر خدا واجب است که عادل باشد و در قبال ناملایماتی که بشر تحمّل می‌کند، در این دنیا یا در جهان دیگر به او پاداش بدهد، بدین سان آنها اختیار نامحدود خدا را؛ لایسثل عمّا یفعل، تحت ضابطه درآوردند و خدای فعال مایشاء که در عمل خود آزادی کامل دارد و برای بهشت و دوزخ هیچ ضابطه و قاعده‌یی قابل نیست از میدان عمل خارج کردند. به قول غولد، دانشمند مجارستانی: «معتزله عقیدهٔ عدالت الهی را تا جایی تکامل دادند که انسان آزاد را در برابر خدایی نهادند که در کارهایش اختیار نام نداشت.»
۷. معتزله به «بید مطلق» قابل بودند و خرد را ترازوی سنجش خوب و بد می‌شمردند. نه ارادهٔ خدایی را، پس «خوب» نه از آن جهت نیکوست که خدا دستور داده، بلکه چون خود نیکو بود، خدا بدان دستور داده است.
۸. به نظر شیخان مکتب کلاسیک، خدا بینا، شنوا، خشمگین و خندان است، می‌نشیند، می‌ایستد و از دستها، پاها و گوشهایش، در قرآن و حدیث و متون دیگر گفتگوی بسیار شده است.

۹. نام مفسران قدیم، که می‌گفتند خدا گوشت و خون و اعضای دیگر دارد همه می‌شناسند. اینها به همین اندازه قانع بودند که بنا بر نص قرآن: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ = چیزی مانند او نیست (شورا ۴۲:۱۱). نباید اعضای او را مانند اعضای آدمی تصور کرد. به نظر آنها نمی‌توان موجودی تصور کرد که ماده و جوهر نباشد، خدا را «عقل خالص» فرض کردن، به نظر آنان کفر و زندقه می‌بود.

در باره باورهای شیعی مآبانه، هیچ تصویر مستند به قرآن از خدا، به سادگی تصویری که در آیه قیامت ۲۴:۷۵ هست، دیده نمی‌شود که: روز رستاخیز نیکوکاران، خدا را رودر رو خواهند دید، این برای معتزله پذیرفتنی نبود... آن‌هم با آن تفسیر صاف و پوست‌کنده که در حدیث آمده است: همچنانکه ما چهاردهم را می‌بینید... بنا بر این مسأله دیدن مادی خدا به چشم سَرِّ، که معتزله به وسیله تأویلهای مجازی از پذیرش واژه گریانه‌ی آن شانه خالی می‌کردند. هسته اصلی اختلاف ایشان و مخالفانشان گردید.

۱۰. شیخان قدیم: قرآن را قدیم، ازلی و نامخلوق می‌انگاشتند، درحالی که معتزله معتقد به مخلوق بودن قرآن بودند. نتایج شوم
تحلیل عقیده

به قول غولد دانشمند سبجارتانی: «هیچیک از بدعتهای معتزلی به این اندازه به کشاکش تند نیفتاد و آثرش از مرزهای مدرسه و دانشجویان به زندگی نوده‌ها کشیده نشد. مأمون خلیفه عباسی به طرفدارانش پیوست و همچون پادشاهی خودکامه که در عین حال پیشوای بزرگ مذهب است دستور پذیرش باوَر «مخلوق بودن قرآن» را صادر کرد و منکرانش را به کیفرهای سخت تهدید نمود. سپس معتصم و واثق از این نظریه پیروی کردند. متکلمان شیعی و جز ایشان که نخواستند تسلیم این فکر شوند رنج فراوان دیدند... جستجو و تحقیق از پیروان مذهب تسنن و بازرسی و شکجه ایشان و امتحان کسانی که به اندازه کافی آمادگی برای قبول خلق قرآن نداشتند برعهده برخی قضات و روحانیان نهاده شد که برای باوَرسی با (انگیزسیون) آمادگی داشتند، هیچکس بدون اقرار صریح، از دست آنان رها و درامان نبود...» (گرفتاری احمد حنبل را قبلاً شرح دادیم).

... قاضی مصری بنام محمد بن ابی‌اللیث، در دوران واثق، ریش آنها را که نمی‌خواستند از عقیدت خود (که قرآن خلق نشده است) دست بردارند می‌تراشید و ایشان را بر الاغی سوار کرده

تجدید عقاید
در مصر

در خیابانها می گردانیدند...

محقق مجارستانی غولد در مورد معتزله می نویسد: «درست است که اندیشه ایشان خردگرا، برخوردش و نیرومند بود، لیکن ما نمی توانیم از کسانی که زویش و مذهبشان مآلاً مایهٔ یخش و گسترش چنان تعصبات بوده است همچون مردان آزادبخواه و نرمش جو باد کرده نامشان را بلند آوازه گردانیم.»

مخالفت با علم کلام سنت گرایان با علم کلام و هر نوع بحث و استدلالی. مخالف بودند. شعار کهنه پرستان آن روزگار چنین بود: از علم کلام به

هر شکلش، همچنان بگریز که از شیر!

احساسات ایشان را يك حدیث یا گفتار کینه توزانه منسوب به امام شافعی آشکار می سازد. که: «به نظر من باید مردان علم کلام را با تازیانه و کفش زد به دور انجمنها و قبیله ها گردانید و جار کشید که این است کيفر کسانی که دانشهای قرآن و سنت را کنار نهاده به علم کلام می بردازند [چنانکه در «المقیده للحمویة الکبری» از ابن تیمیه، در مجموعه الرسائل الکبری ۱: ۴۶۸ در پایان آمده است.]

مؤمن باک دین نباید در برابر «خرد» سر فرود آورد. برای شناخت مسائل مذهبی نیازی به خرد نیست اینها در قرآن و سنت آمده است، میان علم کلام و فلسفه ارسطو فرق نیست، هر دو به انحراف و زندقه می انجامد.

شخصیت فرهنگی و شیوه تفکر غزالی

مجتبی مینوی دربارهٔ مقام و شخصیت غزالی می نویسد: غزالی طوسی در پرتو تحصیل علم از پست ترین مقام به عالی ترین درجات علمی رسیده بود، و در سایهٔ حسن ذوق و حسن انتخاب و اندیشه بلند، دستگاهی در دین اسلام تأسیس کرده بود. که بعد از پیغمبر اسلام، از برای کسی دیگر توفیق چنان ابتکاری حاصل نشد. نزدیک به هشتصد و شصت سال از وفات او می گذرد و در آن روزگار او را حجة الاسلام لقب دادند و این نه از آن لقبها بود که در عصر ما معنی خود را از دست داده و بسیار فراوان شده است، وقتی که او را حجة الاسلام گفتند این را نیز گفتند (و این را یکی از بزرگان علم و ارکان دین، تاج الدین سُبُکی گفته است) که اگر پس از محمد بن عبدالله پیغمبری به دنیا آمدنی بود آن پیغمبر بجز غزالی نمی بود.

غزالی در عالم اسلام مقامی خاص دارد هم از لحاظ تصوف و دین و هم از وسعت

اطلاعات و معلومات و هم از کثرت تأثیر در افکار دینی و تعقلات در غرب و شرق. از همان حدود سی و هشت سالگی که در بغداد تدریس می‌کرد، همت بر این گماشته بود که در شرعیات و الهیات اسلامی اصلاح عمده‌ای بنماید. در بغداد بیش از سی و پنج کتابخانه بود و در نظامیه بغداد، طب و فلسفه نیز تدریس می‌شد و نتیجه آن، آزادفکری و تساهل و تسامح نسبت به مخالفین بود، غزالی که کتابهای فلاسفه را خوانده و در دو کتاب خود مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه، رأی ایشان را باطل خوانده بود به تدریج خود، در تحت نفوذ فکری فیلسوفان قرار گرفته بود.

کتاب منطقی، برای طریقه استدلالی شرعی نوشته بود مبتنی بر اصول منطقی ارسطویی با اصطلاحات تازه‌ای غیر از اصطلاحات منطقی یونانی و نزدیکتر به الفاظ و تعبیرات شرعی. برای خود نوعی فلسفه دینی هم تأسیس کرده و ترتیب داده بود غیر از فلسفه یونانی، ولی به هر حال فلسفه بود، اقوال متکلمین و حکمای الهی از برای او تحصیل یقین علمی نمی‌کرد، صرف قبول تعبدی اقوال بزرگان دین هم او را قانع نمی‌نمود، ولی الهیات را هم نمی‌توانست بر عقل تنها بنا نهد... به نظر او عبادت تعبدی تعلیمی، نوعی معامله است:

خداوندا من ترا می‌پرستم، نماز می‌خوانم و روزه می‌گیرم و حج می‌گذارم و اعمال نیک می‌کنم، تو مرا در بهشت خود، منازل و درجات عطا فرما...

تصوف ارتباط مابین دوستان است، به قول رابعه عدویه آتش زدن در بهشت و آب ریختن بر دوزخ است تا خدا را به خاطر محبت فیما بین، بی طمع بهشت، و بیم دوزخ بپرستند، صوفی خداوند را دوست می‌دارد و می‌داند که خداوند او را دوست می‌دارد باطن خود را از صفات مکروه پاکیزه می‌کند تا لایق محبت و دوستی او گردد.

پیش از عهد غزالی، اهل شرع و اهل تصوف نسبت به یکدیگر بیگانه بودند و عناد می‌ورزیدند. دستگاه خلافت بغداد، خلّاج صوفی را به فتوای اهل شرع بر دار کشید و جسدش را سوزانید و خاکسترش را در دجله ریخت. متشرعین معتقد بودند که عموم صوفیه از شرع و دین روی‌گردانند... غزالی را چنانکه می‌گویند اندیشه وفق دادن مابین شریعت و طریقت، از آن بیماری سخت جسمانی و عذاب روحانی که در ۳۹ سالگی در بغداد به آن مبتلا شد، نجات داد و شفا بخشید... شیوه تفکر و تعقل غزالی در اسلام یکلی تازگی داشت و منحصر به خود او بود، و نظیر آن شیوه را قرن‌ها بعد از او دیکارت در اروپا پیش گرفت. امتیاز غزالی در میان علمای دین اسلام درین بود که در کسب دانش و در شک کردن در آنچه به عنوان علوم یقینی تعلیم می‌شد منتهای جرأت و دلیری را

داشت، مثل طلاب علوم در مدارس جدید اروپایی معتقد بود که هیچ امری را مسلم و بدیهی نباید شمرد مگر آنکه حقیقت آن به دلیل علمی و برهان عقلی ثابت شده باشد و آن مسلم شده نیز همواره باید در مظنه شك و تردید باشد و راه بحث درباره آن باز باشد تا به مجردی که خطا بودن آن ثابت شد از عرصه مسلمات اخراج گردد. بنابراین هیچ دستگاه دینی و دولتی و دیوانی و هیچ مؤسسه علمی هرگز نباید مانع اظهار عقیده‌ای برخلاف امور مسلمه بشود، و از انتقاد مطلبی که به عنوان حقیقت پذیرفته شده است جلوگیری کند. و موافقت هم نباید بنماید که دستگاه دیگری چنین منعی بکند. انسان در آنچه مربوط به انسانیت است باید آزاد باشد، در همه انواع علوم باید تحقیق و بررسی شود. باید سبب و دلیل هر امری را جستجو کرد - قبول عقاید، برحسب قول اولوالامر بزرگترین مانع وصول به حقیقت است، کورکورانه به قول گذشتگان نباید متکی شد. خود او بدین جهت به بررسی عقاید موروثی و اکتسابی خویش پرداخت و ملاحظه کرد که ما نمی‌توانیم به دریافتن حقیقت امیدوار باشیم مگر در اموری که برهان‌شان همراه خودشان است. یعنی در ادراک حسی و ادراکاتی که مبتنی بر اصول ضروریه تفکر باشد، ولی ادراک حسی هم مورد اعتماد نیست و انسان را غالباً فریب می‌دهد، حتی در صحت اصول ضروریه تفکر هم شك است. پس بر عقل نیز اعتماد نیست. حسن بنا به شهادت عقل مردود است. به عقل هم اطمینان نمی‌توان کرد، پس شاید بالاتر از عقل حکم یا قاضی دیگری باشد.

پس احتمال این را می‌دهد که زندگی در این دنیا، به قیاس با دنیای دیگر خواب باشد و پس از مرگ، اشیاء بر انسان به نحو دیگری جلوه نماید، وضع دیگری خارج از این خیز زمان و مکان وجود داشته باشد و آن را می‌توان یا قوه دیگری غیر از وجدان معمولی ادراک کرد. قوه‌ای مثل قوای صوفیه و پیغمبران و بالاتر از ادراک عقلانی، قوه‌ای که آن را می‌توان وحی و الهام نامید.^۱

مخالفت فلاسفه با اندیشه‌های غزالی

«... در دنیای اسلام شاید هیچ طایفه‌ی به قدر فلاسفه، در تخطئه غزالی دقت و اهتمام معقول نشان نداده‌اند، چنانکه وقتی از مخالفان غزالی سخن می‌رود اولین نام برجسته‌ی که به خاطر

می‌آید فیلسوفی است به نام ابن رشد. وی که پانزده سال بعد از وفات غزالی، در قرطبه اندلس به دنیا آمد و نودسال پس از مرگ وی وفات یافت، با آنکه خود يك قاضی و فقیه

۱. نقد حال: «غزالی طوسی»، نوشته مجتبی مینوی، ص ۲۸۱ به بعد.

مالکی بود. فلسفه ارسطو را شرح کرد. و اگرچه به فارابی و ابن سینا هم مکرر در طی شرح خویش دربیچید، باز در دفاع از ارسطو، حمله به غزالی را لازم یافت و اجتناب ناپذیر. - ابن رشد (۵۹۵ - ۵۲۰) نه فقط کتابی به نام تهافت‌التهافت در رد تهافت‌الفلاسفه غزالی نوشت بلکه در بعضی آثار دیگر خویش و از جمله در کتاب «فصل‌المقال» و «رساله‌الکشف عن مناهج‌الادله» نیز بر وی تاختها برد، و او را غالباً به کتابیه یا تصریح‌مُتلون و بی‌مایه خواند. وی يك جا بر غزالی اعتراض دارد که دانش او نه آن مایه است که بر فلان مسأله احاطه تواند یافت و جای دیگر از وی انتقاد می‌کند که خود با آنکه دایم از مخالفت با فلسفه دم می‌زند در بسیاری سخنان با آنها توافق دارد جایی هم وی را به جهل و شرارت منسوب می‌دارد و سرزنش می‌کند، که نمی‌باید حق فلاسفه را مخصوصاً در مورد جمع و تدوین منطق که خود غزالی به اهمیت آنها واقف هست نادیده گرفته باشد. - در فصل‌المقال خاطر نشان می‌کند که غزالی در فیصل‌الفرقه خود اعتراف دارد که نمی‌توان کسانی را که در تأویل آیات قرآن سخنانی خلاف قول دانشمندان دیگر گفته‌اند تکفیر کرد، و با این حال خود او دو تن از فلاسفه اسلام را به خاطر قولی که در مسأله قدم عالم، علم به جزئیات و معاد جسمانی به آنها منسوب می‌دارد تکفیر می‌کند، در صورتی که این اقوال آنها نیز ممکن هست که ناشی از تأویل، تلقی شود. به‌علاوه در انتساب این اقوال به آن فلاسفه، غزالی به خطا رفته است و سخنان آنها نه به آن معنی است که ابوحامد بدانها نسبت داده است، و آن را درخور تکفیر شمرده - نیز در پایان کتاب تهافت، ابن رشد، با لحن اعتراض آمیز می‌گوید: غزالی پنداشته است که فلاسفه خشن اجساد را منکر بوده‌اند و این درست نیست، از این گذشته، حکماً در امتثال اینگونه تعالیم دینی، هرچه را بیشتر موجب تشویق به کارهای نیکوست بر سایر کارها، برتری می‌داده‌اند. چنانکه اعتقاد به معاد جسمانی را چون بیش از اعتقاد به معاد روحانی سبب تحریص عامه به پارسایی و نیکی است بیشتر با مذاق خویش موافق یافته‌اند، همچنین ادعای غزالی که می‌گوید، در نزد فلاسفه خداوند به جزئیات علم ندارد، قول حکماء نیست چنانکه قول آنها به قدم عالم هم که غزالی آنها را بدان سبب کافر شمرده است نه به آن معنی است که غزالی می‌بندارد. به‌علاوه ابن رشد، در نقد کلام غزالی خاطر نشان می‌کند که وی معاد روحانی را یکجا رد می‌کند، ولی می‌گوید: هیچکس از مسلمین به آن قایل نیست و باز جای دیگر می‌گوید صوفیه به معاد جسمانی قایلند و می‌گوید که خود وی این اعتقاد را جایز می‌شمارد.

این اتهام تناقض‌گویی و فقدان صمیمیت را، یک فیلسوف دیگر اندلس به نام «ابن طفیل» نیز بر غزالی وارد کرد. ابن فیلسوف معاصرین رشد که در فلسفه قرون وسطا، مُعرف نمایلات عرفانی

**اتهام تناقض‌گویی
بر غزالی**

و نوافلاطونی و در ادبیات اروپا، طلابه «ژان زاک روسو» و دانیل دفو بشمار است و در زمان فلسفی خود موسوم به حی بن یقظان می‌گوید که غزالی چون برای عامه مردم کتاب نوشته است، به اقتضای مصلحت، امری را گاه ناگشودنی نشان داده است، و گاه آن را حل کرده است، به علاوه وی پاره‌یی وقتها، مطالبی را در یک کتاب خویش درست می‌شمارد و در کتاب دیگر همان را نادرست می‌یندارد. چیزی را در یک جا کُفر و ناروا می‌انگارد و در جای دیگر همان را جایز و روا می‌داند. چنانکه در کتاب تهافت الفلاسفه قول حکما را که به گمان وی معاد جسمانی را انکار می‌کردند کفر می‌شمارد و در کتاب میزان العمل همین قول را به صوفیه منسوب می‌شمارد. و باز در کتاب المنقذ من الضلال به صراحت اعتراف می‌کند که با صوفیه، در همه عقاید همدستان است. برخلاف ابن‌رشد، استاد وی ابن طفیل، در عین حال به عظمت غزالی اعتراف دارد و افسوس می‌خورد که چرا آثاری که وی در علم مکاشفه دارد و به ناهلان ارزانی نیست به نظر وی نرسیده است. نکته اینجاست که آنچه امثال ابن‌طفیل و ابن‌رشد از تضاد و تناقض، در سخنان غزالی یافته‌اند ناشی از تحوّل فکری اوست و اینها غالباً با این تحوّل فکری را در نظر داشته‌اند یا آن را، چنانکه باید، مهم نشمده‌اند. عجب این است که غزالی خود با فلاسفه کشمکش آشتی‌ناپذیر دارد و با این حال عده‌یی از فقها و متشرعان وی را به اتهام همدستانی با فلاسفه، به سختی انتقاد کرده‌اند. درحالی که شافعیها و سایر اشاعره، مخصوصاً در خراسان، غزالی را به عنوان حجة الاسلام و امام و استاد، تکریم می‌کردند و او را امام فقها و زهنمای اُمت و امام مرشد می‌خواندند. حنفیها در خراسان و در همه جا، وی را با سب و طعن، نقد و زد می‌کردند. در مغرب، که آثار غزالی خاصه کتاب احیاء علوم‌الدین شهرت و آوازه عظیم یافت، فلاسفه بر وی اعتراض داشته‌اند که بیهوده بر اهل فلسفه تهمت می‌زند و در عین حال، خود از ظاهر شریعت که فلاسفه از آن عدول را جایز نمی‌شمارند عدول می‌کند. اما فقیهان مالکی در همان سرزمین بر غزالی می‌ناختنند که چرا بر اقوال فلاسفه تکیه دارد. آنچه هر دو دسته را از غزالی ناراضی می‌ساخت، در واقع تحوّل فکری او بود که هم با مذاق فلاسفه ناسازگار بود هم با طرز فکر فقیهان - در مغرب و در شرق.

عقیده دیگر
مخالفان غزالی

البته فلاسفه همه جا، در رد اقوال وی از تمام مخالفان، تندروتر بودند، شهروزی در روضة الارواح خویش آنچه را که وی در نهافت الفلاسفه در رد حکمت یونانی نوشت مأخوذ از آرای یحیی نحوی حکیم مسیحی اسکندریه می‌شمرد و ابن رشد در رد اعتراضاتی که وی بر فلاسفه وارد آورد نهافت‌النهافت را با لحنی بسیار تند و کوبنده نوشت. شاید در بین تمام آنچه مخالفان غزالی در رد او نوشته‌اند هیچ چیز به قدر این رساله ابن رشد قوت و تأثیر نداشت. اما لحن بیان او بیش از آنچه فلسفی باشد، مُتکلمانه بود، و حاکی از تعصب درواقع بیشتر کسانی که در باب عقاید، با غزالی به معارضه برخاستند، لحن تعصب آمیز دارند و همین نکته است که سیلاح آنها را در مبارزه با وی گُند می‌کند. طرفه آن است که در این تعصب‌گویی‌ها حتی بعضی همراهان غزالی نیز با وی به ستیز برخاسته‌اند از جمله ابن‌الصلاح شهروزی که خود مثل غزالی مذهب شافعی داشت، در حق وی طعن می‌کرد که چرا منطق را مقدمه تمام علمها خوانده است و برای چه در مقدمه کتاب المستصفی هر که را که از دانش منطق بی‌بهره است علم او را در خور اعتماد نهموده است. همچنین ابوعبداله مازری (۵۲۶) فقیه مالکی که خود مثل غزالی طریقه اشعری داشت بر وی حمله می‌کرد که برای چه در بعضی موارد بر اقوال اشعری اعتراض دارد و در همه چیز، يك اشعری تمام عیار نیست.

در مغرب، مالکیها، از جمله ابن‌تاشفین (۵۳۷) قاضی عیاض (۵۲۴) و ابن‌حرازم (۵۵۸) کتاب‌احیاء غزالی را به آتش افکندند به این بهانه که بیشترش مُبتهی بر تعلیم اهل فلسفه است.

در بغداد و شام حنبلیها با شدت بسیار بر غزالی می‌تاختند و او را مخصوصاً به اتهام گرایش به صوفیه ملامت می‌کردند.^۱

ابوالفرج الجوزی رساله‌یی به نام اعلام‌الاحیاء فی اغلاط‌الاحیاء نوشت و نشان داد که آن احادیث غالباً بی‌پایه است و آنچه در باب صوفیه در آن هست گراف است و ناروا - ابن تیمیه (۷۲۷) مخصوصاً بر وی اعتراض داشت که چرا در اول کتاب المستصفی منطق را برای هر علمی لازم شمرده است و برای چه، کتابی را که به نام «القطاس المستقیم» نوشته است به تعلیم انبیا منسوب کرده است درحالی که تمام تعلیم آن مأخوذ است از ابن سینا و ارسطو - در مورد باطنیها و شیعه نیز، که غزالی در رد آنها کتاب نوشت و با آنها مخصوصاً باطنیها، مبارزه آشکار کرد نظیر همین حال پیش آمد...»^۱

۱. فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، دکتر زرین کوب، ص ۲۷۴ به بعد.

تهمت الحاد
به غزالی

در بین تهمنتهایی که به غزالی زدند، اتهام الحاد بود و گرایش به طرز فکر فلاسفه، مسأله نور و ظلمت و حجاب نورانی و ظلمانی را که وی در تفسیر آیات تور و احادیث مربوط به حجاب بین انسان و خدا، بیان کرده بود دستاویزی کردند برای اتهام وی به مذهب مجوس به علاوه بر وی تهمت نهادند که در حق امام مالک و قاضی و باقلانی طعنه‌ها کرده است و انتقادهای فتنه‌جویان که می‌خواستند درس وی را به هر بهانه‌ای تعطیل کنند، به قدری در بدگویی مبالغه کردند که سنجر نسبت به وی بدگمان شده و وی را به درگاه خواست، اما غزالی که حتی در هنگام قبول تدریس نیز از رفتن به درگاه سنجر معذرت خواسته بود این دفعه که احتمال آزار و اهانت هم در حق خویش می‌داد البته نمی‌توانست خویش را به این رفتن راضی کند، از این رو مؤذبانه از رفتن به آنجا عذر خواست...^۱

غزالی و فلسفه
مبارزه با فلسفه برای وی که خود را همچون موحی و مدافع شریعت می‌دید وظیفه‌ی موروث بود. پیش از وی نیز فقها نسبت به حکمت یونانی روی ترش می‌کردند، به علاوه برای یک اشعری، فلاسفه هم مثل معتزله بودند، گمراه و مایه گمراهی، درست است که بعضی از حکما خود از جهت عقیده و عمل، در واقع از هرگونه ایراد و ملامت دور بودند، اما تعلیم آنها در نزد کسانی که پایبند شریعت و احکام آن بودند، مایه خطر و فساد بود، آیا نگرانی آنها از این نکته بود که حکما بیش از حد، به عقل و برهان عقلی و بر آنچه مبتنی بر شهادت حس است تکیه می‌کردند و بسا که آن را از نقل و از ایمان قلبی که مبنای وحی بود برتر می‌شمردند... آنچه غزالی را بر فلاسفه خشمگین می‌داشت، عشق مبالغه آمیزی بود که به عقل داشتند و شبیه می‌شد که آنها نه وحی را به درستی درک کنند نه هیچ ملامک دیگری را، در جستجوی حقیقت، معتبر بشمارند. این نکته موجب پیدایش شك در عقاید می‌شد و مایه تزلزل در افکار.

به علاوه، تعلیم فلاسفه که امثال ابن سینا و فارابی آن را در بین مسلمانان منتشر می‌کردند بعضی حرفها داشت که با وحی و قرآن نمی‌ساخت، در این صورت عجب نبود که ابو حامد در پریشانیه و گرفتاریهایی که دنیای اسلام را تهدید می‌کرد، فلاسفه را نیز در ردیف دهرها قرار دهد و باطنیها. آیا درین زمان از دهریه هم کسانی به نام و نشان وجود داشتند؟ در واقع چندی بعد در کتاب المنقذ، غزالی از دهریه به عنوان یک دسته از فلاسفه

چنان سخن می‌گوید که به نظر می‌آید شاید در زمان او کسانی به همین نشان وجود داشته‌اند. اما از قول اسفراینی (۴۷۱) يك تن از استادان عصر وی، برمی‌آید که ذهریه در آن زمان در شمار کسانی بوده‌اند که قبل از دولت اسلام می‌زیسته‌اند، در هر حال در محیط فکری عصر، شاید بوده‌اند کسانی که زمان را بی‌آغاز می‌شمرده‌اند و به قول غزالی مدعی بوده‌اند که برای این جهان خالقی نمی‌توان قایل شد، حیوان از نطفه به وجود می‌آید و نطفه از حیوان، حاصل این اندیشه هم، رهایی از قید هر نوع شریعت و اخلاق بود.

درست است که سخنان محمدبن زکریای رازی و ابن‌الراوندی و امثال آنها درین زمان آشکارا جایی تعلیم نمی‌شد، اما صدای آکنده از طعن و شک فیلسوف معرّه از طریق شعر و ادب، هنوز در گوشه‌های اهل مدرسه گه‌گاه انعکاس داشت، که از درون خلوت تاریخ خویش، همه را غرق در ظلمت می‌یافت و در شرارت و فساد بی‌انتها، آیا همین شاعر نابینا نبود که نوحه و ندبه بر گمراهی اهل شریعت می‌کرد هم یهود را گمراه می‌یافت هم ترسایان را، مسلمانان را نیز در این ورطه خطا، سرگشته می‌دید و با خود می‌اندیشید که گویی مردم دو دسته‌اند، آنها که عقل دارند و دین ندارند و آنها که دین دارند و از عقل بی‌بهره‌اند... حرف بیغمیران را نباید راست شمرد، مردم خاطر آسوده‌یی داشتند، اینها آمدند و با سخنان بیهوده خویش عیش آنها را تیره کردند، در بین الحادگرایان دهان به دهان نقل می‌شد، در مجالس عشرت فاسقان پنهانی زمزمه می‌شد و مایه افزونی ستمگرها می‌شد و بیدادها، حتی از عمر خیام، که ابوحامد خود با وی آشنایی داشت و به هر حال خواجه نظام‌الملک در حق وی با حرمت و تکریم سلوک می‌کرد، گه‌گاه سخنانی نقل می‌کردند که بوی الحاد داشت و زندقه...^۱

سپس دکتر زرین کوب در شرح احوال و دیگرگونه‌های فکری غزالی می‌نویسد: در دورانی که وی در جستجوی علم و کشف حقیقت تلاش می‌کرد «... تنها به فقه سرفرود نمی‌آورد، به مسائل عقلی بیشتر رغبت نشان می‌داد و شاید به همین سبب بود که به روایت حدیث، چندان تمایل نداشت، و حتی بعدها هم نزد اهل حدیث چندان مقبول نشد. با شوق و علاقه‌یی که وی به جستجوی آنچه حقیقت است نشان می‌داد، البته نمی‌توانست در فقه و حدیث و اصول متوقف شود، شوق معرفت‌جویی بر تمام وجودش غلبه داشت، به هر علمی علاقه می‌ورزید، هر دری را به امید آنکه شاید منجر به دریافت یقین شود می‌کوبید. بعدها در خراسان و بغداد، مکرر با فقها مباحثه کرد، مکرر با

فلاسفه و متکلمین و با باطنیها گفت و شنود داشت، اما هیچیک از اینها نمی توانست دلی را که جز با یقین قطعی آسوده نمی شد تسکین دهد. سالها طول کشید تا در پایان جستجوهای روحانی خویش به تصوف روی آورد، چیزی که از کودکی با آن آشنایی یافته بود...»^۱

«در قرنی که غزالی می زیست: ابن عقیل (متوفی به سال ۵۱۳) تحدید عقاید و افکار معروفترین متکلم حنبلی بغداد بوده است. در سال ۴۶۱ شریف ابوجعفر، وی را متهم کرد که از تعلیمات ابن ولید معتزلی (متوفی به سال ۴۷۸) شاگرد قاضی عبدالجبار و ابوالحسن بصری پیروی می کند، اتهام دیگر وی هواداریش از عقاید حلاج بود. بالاخره در سال ۴۶۵ ابن عقیل به طور علنی اظهار ندامت نمود و توبه کرد. ابن عقیل در توبه نامه ای که متن آن محفوظ باقی مانده و اصیل به نظر می رسد، روابط خود را با معتزله قطع و از معاشرت با ابن ولید اظهار بشیمانی می کند و مشروعیت قضاوت علمای شرع را در مورد محکومیت حلاج به رسمیت می شناسد. در این توبه نامه ابن عقیل به طور کلی، هرگونه بدعتی را محکوم می نماید و با این حدیث همزمان می شود که «هرکس از بدعتگذار یا مبلغ بدعت متابعت کند به انهدام اسلام کمک کرده است.» ابن عقیل تمام انتقاداتی را که علیه او شده قبول کرد و اعلام داشت که توبه اش آزادانه و بی آنکه تحت فشار قرار گرفته باشد، انجام شده است. از خلیفه نیز خواست تا اگر مجدداً نسبت به تسنن مرتکب خلاقی شود او را توبه نماید...»^۲ (ابن عقیل ۴۲۶ - ۴۴۱) - در کتاب «تهافت» همه اهتمام غزالی این است که برای فلاسفه مدلل نماید که برهان فلسفی هیچ چیزی را اثبات نمی کند اما متأسفانه مجبور شده است که این مطلب را با برهان فلسفی اثبات نماید. او با شدت به نظریه آنان، در مورد ابدیت عالم حمله کرده است...»^۳

یکی از خدمات فرهنگی غزالی به نظر شبلی نعمانی ناقل از عهد غزالی «... فقها و محدثین، منطق و فلسفه را به نظر نفرت نگاه می کردند... غزالی آموختن منطق را فرض کفایی قرار داده و نسبت به فلسفه تصریح نموده

۱. همان کتاب، دکتر زرین کوب، ص ۴۴ به بعد.

۲. سیاست و غزالی، هانری لائوس، ترجمه مظفری، ص ۶۴.

۳. مأخوذ از تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه اسدالله شهبازی.

که به استثنای چند مسأله، بقیه آن برخلاف مذهب نیست. از برکت این اقدام، فلسفه سند قبولی به دست آورد. تعلیم فلسفه و مذهب در يك ردیف قرار گرفت و در سایه آن مردانی چون امام فخر رازی، شیخ الاشراق، علامه آمدی و عبدالکریم شهرستانی پدید آمدند که صدرنشین انجمن معقول و منقول بوده‌اند.

امام غزالی، در ابتدا از طریقه اشعری حمایت می نمود لیکن در آخر بر این عقیده شد که طریقه اشعریه فقط برای جمهور ناس خوب است و از آن تشفی حقیقی حاصل نمی شود و خلاصه آن که دردی را دوا نمی کند و عقیده غزالی این بود که آشراش شریعت را به طور عام نمی شود ظاهر ساخت و بنابراین او کتابهایی که انتشار داد، با عقیده اشاعره مطابقت داشت، برعکس کتبی که مطابق مشرب و مذاق خود تألیف نموده بود از انتشار آن خودداری می نمود و تأکید می کرد که این کتابها را در دسترس عموم قرار ندهند...^۱

دوران غزالی ویل دورانت می نویسد: «در آن اثنا که علوم در راه تکامل پیش می رفت... کشاکش علم و دین، خلیها را در عقاید دینی به

تردید افکند و بلکه بعضیها را به کفر و الحاد کشانید. غزالی، متفکران را سه دسته کرده است که همه به نظر او کافر بوده‌اند: الهیون، ربانیون طبیعیان و مادیون، الهیون به خدا و بقای روح ایمان داشتند ولی خلق و بعث اجساد را منکر بودند و می گفتند بهشت و جهنم حالات روحانی است. دسته دوم به خدا معتقد بودند، اما بقای روح را انکار می کردند و به اعتقاد آنها جهان دستگاهی است که خود به خود به کار است. و مادیون اصلاً منکر وجود خدا بودند. يك فرقه نسبتاً منظم لادریان بودند که به هیچ چیز اعتقاد نداشتند و عده‌یی از اتباع آن اعدام شدند، از جمله پیروان این مذهب اصفهان بن قره بود که در یکی از ایام رمضان به يك نفر روزه دار پارسا گفته بود: «بی جهت خود را رنج می دهی، انسان هم مثل دانه می روید و نما می کند و پس از درو ابدالذهر فانی می شود... بخور و بیاشام.»

عکس العمل این نهضت شکاک، ظهور ابو حامد غزالی بزرگترین علمای دین اسلام بود که فلسفه و دین را باهم جمع کرده بود و در میان مسلمانان، همانند اگوستین (Augustine) و کانت (Kant) در میان اروپاییان بود... غزالی هفت قرن پیش از «هیوم» عقل را تا حدود قانون علیت و قانون علیت را بر صرف توالی اشیا تنزل داد و گفت تنها چیزی که ما درک می کنیم این است که الف همیشه تابع «ب» است ولی نمی دانیم که آیا علت آن نیز هست؟ می گفت فلسفه و منطق و علوم، به هیچ وجه

نمی‌تواند وجود خدا، یا بقای روح را ثابت کند و تنها الهام مستقیم یا علم حضوری می‌تواند این دو عقیده را که بدون آن نظم اخلاقی استقرار نمی‌یابد و تمدن به وجود نمی‌آید، اثبات کند...^۱

به نظر غزالی «... نقش عقل در مسائل کلی به ملاحظه آنکه می‌بایست در میدان امور مشکوک، صحیح را از سقیم بازشناسند. نقشی خطیر است و فقط بر اثر بررسی و معاینه و پژوهش دقیق در جزئیات فراوان است که حقیقت مؤثق رضایت‌بخشی به دست می‌آید. به نظر غزالی، کافی نیست که به پیغمبر تنها از لحاظ معجزاتش ایمان آوریم و بگزویم؛ زیرا ساحران و جادوگران نیز فراوانند که کارهای خارق‌العاده و شگفت می‌کنند، نیز کافی نیست که بر پیامبر از جهت آنکه سخنانی قصبیح و حکیمانه دارد بگزویم زیرا در این مورد هم دانشمندان و عقلایی را می‌شناسیم که نصایح حکیمانه نغز گفته‌اند، اما اگر همه این وجوه و خواص را روی هم در نظر آوریم آنگاه است که در می‌بایم پیغمبر مقامی والا و حصین و تقادی ناپذیر دارد (المنقذ صفحه ۹۰)... غزالی بی‌بروا اقرار می‌کند که بعضی از پیامبران نه از راه تعقل و استدلال بلکه به وسیله زور و شمشیر مورد تصدیق مردم قرار گرفته‌اند یا به مفهومی کلی‌تر با درهم شکستن و درهم کوفتن تاریخ خویشتن را تثبیت کرده‌اند...»^۲ البته غیر از غزالی متفکران و صاحب‌نظران دیگری نیز در عالم اسلام و کشور ایران ظهور کرده‌اند که چنین نظریاتی ابراز داشته‌اند.

«از امام محمد غزالی خواسته‌اند که اسرار و دقائق هر دین و مذهب و روح عقاید هر طایفه را بی‌بروا بیان کند: نو چگونه خود را از پیچ و خمهای ادیان و مذاهب عالم نجات دادی و به چه وسیله خود را از حسیض تقلید به اوج تحقیق کشیدی و بالاخره از آن همه تحقیق به چه نتیجه رسیدی و چه حاصلی از کار درآوردی.

نخستین بار از علم کلام چه سود برگرفتی، و دوم مرحله از طریق تعلیمیه (یعنی باطنیه، زیرا خود غزالی در جاهای دیگر از همین کتاب، اصطلاح تعلیمیه را در مورد فرقه باطنیه به کار برده است.) که در درک حقایق جمود بر تقلید امام ناطق دارند، چه فهمیدی

۱. تمدن اسلامی، ص ۳۰۲ به بعد.

۲. فرقه اسماعیلیه، ترجمه بدره‌ای، ص ۳۵۶ به بعد.

و سوم بار مقام فلسفه و نفلسف را که بدان رسیده بودی چرا از نظر افکندی و آن راه دور انداختی و آخر کار چرا رشته تصوف را پسندیدی و آن را از همه اهواء و عقاید برگزیدی. از حقایق آراء و عقاید مختلف که بشر بدانها پای بند است، چه دریافتی و در نتیجه بازرسی به حقایق مذاهب، چه نوع مطالبی بر تو کشف شد.

چه شد که با آنهمه طالبان علم و مُستفیدان که در بغداد داشتی از تدریس و نشر علوم و معارف سر باز زدی و نیز پس از آنکه مدتها دست از تعلیم و تدریس برداشته بودی چه شد که دوباره به نیشابور برگشتی و به تدریس نشست؟ این بود خلاصه آنچه از غزالی پرسیده بودند.

ترتیب سئوالها، مراحل سیر و سلوک و تحولات فکری غزالی را نشان می‌دهد و معلوم می‌سازد که غزالی نخست مردی متکلم بود و آخر کار صوفی شد و در این میانه مراحل تعلیمیه و فیلسوفی را پیموده است.

غزالی در جواب پرسشها می‌فرماید: اختلاف مردم در ادیان، و عِلل اختلاف اُمم و اقوام در مذاهب با آنهمه تفاوت و تباینی که میان طُرُق و مسالک آنها وجود دارد دریایی است زرف و بی‌پایان که چونندگان بسیار در آن غرق شده‌اند و کمتر کسی جان به سلامت در برد.

درین ورطه کشتی فرو شد هزار نیامد از آن تخته‌یی بر کنار هر فرقه‌یی تنها خود را ناجی و دیگران را گمراه و هالک می‌داند، کُلّی حزب بمالدهیم فرحون (هر گروهی به معتقدات خود دل بستگی دارد)... من از آغاز جوانی تاکنون که عمرم از پنجاه سال در گذشته است همواره درین دریای زرف غوطه‌ور و درین بحر بیکران شناور بوده‌ام. در عقاید هر فرقه کنجکاوی کردم، اسرار و رموز مذهب هر طایفه را جستجو و به نکات و دقائق آن غوررسی نمودم، برای آنکه حق را از باطل و سُنت را از بدعت تمیز دهم، از دین ظاهریه گرفته که تنها به ظواهر شرع مُتبعید و جامدند و از این مرحله گامی فراتر نمی‌گذارند تا کافر زندیقی که به همه ادیان و شرایع عالم پشت پا زده است، همه را بازرسی کردم. در حقایق مذهب ظاهریه و باطنیه و حکما و مُتکلمین و صوفیه و زهاد و مجاهد و کُفّار و زنادقه بی‌جویی عمیق کردم، همه جا در پی کشف رموز و دقائق بودم. می‌خواستم علل و اسباب اصلی عقاید مختلف را کشف کنم تا بدانم که همه طبقات از عابد گرفته تا مُلحد چه می‌گویند و روح عقیدتشان چیست.

عشق تحقیق و کنجکاوی در نهاد من سرشته بود. تشنگی به ادراک حقایق از آغاز

جوانی با من همراه بود. من ذاتاً غریزه تقلید و تبعید نداشتیم و روحم به تقلید آرام نمی‌گرفت... اطفال یهود و نصارا و کوردکان مسلمان را می‌دیدم که همگی در مذهب پدر و مادر نشو و نما دارند و به عقاید موروثی پرورده می‌شوند... من می‌خواستم به حقایق امور، علم پیدا کنم، پیش خود گفتم من باید نخست بدانم که حقیقت علم چیست، سپس دنبال علم بگردم. این نکته بز من آشکار شد، که علم آنگاه علم حقیقی، یقینی و اطمینان‌بخش است که شك و شبهه و غلط و پندار را به هیچ وجه در آن راهی نباشد... مثلاً علم به اینکه ده بزرگتر از سه است علم یقینی است که هیچ احتمال و تردید در آن راه ندارد... درباره حقیقت علم به این اساس که شنیدی پی بردم، سپس دانستم که هرچه در معلومات من به این درجه از قطع و یقین نرسیده باشد، درخور وثوق و اطمینان نیست... چون بازرسی کردم دیدم غیر از ضروریات و جسییات، هیچ علم دیگری که بدان پایه از یقین باشد در دست من نیست (مقصود از ضروریات، بدیهیات اولیه است مثل اینکه ده بزرگتر از سه و کل اعظم از جزء است و نفی و اثبات باهم جمع نمی‌شوند). از هرچه غیر از این دو، سرمایه امیدم بریده شد و حل مشکلات را منحصر به همین امر میبادی ضروریات و جسییات یافتم... پس با خود گفتم که نخست باید درین دو اساس هم درست دقت کنم که آیا این وثوق و اطمینان یجا و مورد است یا اینکه این علوم هم از جنس دانشهای تقلیدی و اطمینانی است... دریافتم که محسوسات هم جای شك و تردید است و این جنس دریافتهای نیز آرام‌بخش و اطمینان‌آور نیست. خطاهای حاسه بینایی، که قویترین حواس ماست به این معنی راهنمون گردید که محسوسات هم درخور اعتماد و اطمینان یقینی نیستند، چرا که حس باصره سایه را ساکن می‌بیند و تجربه و مشاهده، بعد ثابت می‌کند که سایه به تدریج در حرکت است و به هیچ وجه حال سکون و وقوف ندارد.

ستارگان آسمانی را به اندازه ذره‌یی خرد می‌بینم، اما براهین هندسی ثابت می‌کند که این اجرام بزرگتر از زمین‌اند... بالجمله به همان دلیل که امیدم از محسوسات بریده شد دستم از ضروریات هم بریده و اطمینانم از آنها سلب شد، زیرا گفتم حکومت عقل خطاهای حس را آشکار کرد. آیا ممکن نیست، حاکمی زبردست‌تر از عقل باشد تا اشتباهات عقول را آشکار سازد... این تخیلات بر من هجوم کرد، دیگر با عقل نمی‌توانستم کار کرد، زیرا اساس آن را واهی می‌دیدم. داخل وادی وحشتناک سوفسطایی شدم، نزدیک دو ماه در حالت سفسطه به سر بردم و این درد را درمانی نیافتم، تا آنکه به یاری خداوند از این مرحله بیرون آمدم و دوباره به حال صحت و اعتدال برگشتم، یعنی

ضروریات عقلی مورد اطمینان و وثوقم گشت...»^۱

به عقیده اشتاینر، غزالی چون مشاهده کرد که دین اسلام مورد تهدید علم قرار گرفته برای دفاع علمی از اسلام قیام کرد، و کوشش نمود به نیروی ادله و براهین، اسلام را براساس محکمتری مستقر سازد و بین فلسفه ارسطو و آراء اهل تصوف و اسلام سازشی برقرار کند.

دیترسی (Dieterici) درباره او چنین داوری می‌کند: «چون منکر وجود خدا بود، این ملحد ناامید مانند کسی که بخواهد خودکشی کند با یک جست و خیز پا به عالم وحدت وجود می‌گذارد تا بتواند تفکرات علمی را کلاً از بین ببرد.»^۲

مقام فرهنگی غزالی به نظر اقبال لاهوری، غزالی «یکی از بزرگترین شخصیت‌های عالم اسلام است. غزالی شکاک توانایی بود که پیش از دیکارت، به روش فلسفی او اندیشید و هفتصد سال قبل از هیوم با لبه تیز شیوه جدلی خود قید علت را گسست. غزالی نخستین کسی بود که کتاب منطقی در رد فلسفه نوشت، و متشرعان را از ترسی که نسبت به اهل فلسفه داشتند آزاد کرد. نفوذ او سبب شد که از آن پس مطالعه معارف دینی با مطالعه فلسفه همراه شود و زمینه نظام آموزشی شامخی که بزرگ‌مردانی چون ابوالفتح تاج‌الدین محمد شهرستانی ... و شهاب‌الدین یحیی سهروردی به بار آوردند هموار گردد... بعضی به غلط غزالی را یکی از اشاعره می‌شناسند ولی واقعاً چنین نیست و غزالی مذهب اشعری را فقط برای توده مردم شایسته می‌دید. مطابق نوشته شبلی، غزالی معتقد بود که سیر ایمان را نمی‌توان مکشوف کرد، به این دلیل خواستار ترویج الهیات اشعری شد و با ابرام تمام، شاگردان بلافصل خود را از انتشار نتایج تفکرات خصوصیش برحذر داشت. این نظر و نیز اصرار او در استعمال مصطلحات فلسفی، متشرعان را بدو بدگمان کرد. ابن جوزی و قاضی عیاض از این حد نیز پیش رفتند و فرمان دادند که همه آثار فلسفی و دینی غزالی را در سراسر خاک اسپانیا نابود گردانند... خدمت مثبت غزالی را به فلسفه ایران باید در کتاب کوچکی به نام مشکوة الانوار جست. غزالی کتاب خود را با آیهی از قرآن آغاز کرده است: الله نور السموات والارض... خدا نور آسمانها و زمین است، سپس به تیوت کهن ایرانی «نور و ظلمت» که پس از او به وسیله شیخ اشراق گسترش یافت بازگشته و اعلام داشته است که نور، تنها وجود حقیقی

۱. تلخیص از غزالی نامه، جلال همایی.

۲. مأخوذ از: تاریخ ادبیات، ادوارد براون.

است، و هیچ ظلمتی عظیم‌تر از ظلمت لاجود، نیست... جهان از ظلمت پدید آمد ولی خدا از نور خود بر آن پاشید... اجسام متفاوتند برخی تاریکند، برخی تار و بعضی روشن و پاره‌یی روشنی‌بخش، به همین ترتیب مردم با یکدیگر فرق دارند برخی از موجودات انسانی، دیگران را تصویر می‌کنند و از اینجاست که پیغمبر اسلام در قرآن «سیراج شبر» خوانده شده است. چشم جسمانی فقط تجلیات بیرونی مطلق یا حقیقی را می‌بیند، ولی در دل انسان چشمی درونی وجود دارد که برخلاف چشم بیرونی، خود را هم مانند غیر می‌بیند... اندیشه غزالی در مشکوٰۃ‌الانوار تخمی بود که رفته رفته روید و به هنگام خود بار داد - بار آن فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی بود...»^۱

مقایسه غزالی با مولوی

جلال همایی در مقام مقایسه غزالی با مولوی می‌نویسد: «تصوف غزالی را با مولانا جلال‌الدین بلخی صاحب متوی، تا وقتی می‌توان شبیه و همسنگ دانست که مولانا در تحت تربیت سیدبرهان‌الدین محقق نرمدی کار می‌کرد نه از آن تاریخ که به شمس تبریزی پیوست زیرا از آن تاریخ به بعد برای مولوی، در هیچیک از کاملان و رسیدگان این جهان، نظیر و همانندی پیدا نتوان کرد.

مولوی در این مقام سخنانی چنین می‌گفت:

عشق آنجایی که می‌افزود درد	یوحنیفه، شافعی درسی نکرد
هر کرا در عشق این آیین بود	فوق قهر و لطف و کفر و دین بود
گر جدا دانی ز حق این خواجه را	گم کنی هم متن و هم دیباچه را
عاشقان را شد مُدرس، حسن دوست	دفتر و درس و سبّشان روی اوست
درشان آشوب و چرخ و ولوله	نی زیادات است و باب سلسله
سلسله این قوم جعد مشکبار	مسأله دواراست اما دور یار
گر دم خُلع و میازا می‌رود	بد مبین ذکر بخارا می‌رود
با دو عالم عشق را بیگانگی است	واندرو هفتاد و دو دیوانگی است

۱. سر فلسفه در ایران، ترجمه لریان بور، از صفحه ۱۶۰ تا ۱۶۲ (به اختصار).

مطرب عشق این زند وقت سماع بندگی بند و خداوندی صداع
اما، امام قشیری و شهاب سهروردی و امثال آنها هنوز از آداب نماز و روزه و تخلی و
گرما به گفتگو می کردند.

غزالی می گفت تصوفی که از روی قرآن و حدیث مصطفی (ع) نباشد پایه اش استوار
نیست. در فهم قرآن و حدیث با دیگر علما و فقها و مفسران بی اندازه تفاوت داشت. وی
حقایق قرآن را به گونه بی می فهمید که از دریانت دیگران ممتاز بود... سنخ تصوف او
اصلاً با تصوفی که مولوی از کار در آورد متباین است. تصوف غزالی با نقشف همراه بود نه
با تعشق...^۱

به طور کلی غزالی در بعضی موارد تفکر علمی و منطقی داشت و در پاره‌ی موارد
در منجلا ب ایدالیسم و تفکر غیر علمی غوطه ور بود. «غزالی می گفت تحصیل علم منطقی
برای شناختن حدود برهان و شروط قیاس لازم است و از نظر فقهاتی هم تا آنجا که برای
فن کلام به کار می رود زبانی ندارد... این قیام و این صلاح می گفتند اگر منطقی درست
بودی بایستی صدیق و فاروق رضی الله عنهما نیز آن را خوانده و رعایت کرده باشند. اگر
بدون منطقی و توفیق به معلومات بشر میسر نیست پس باید به معلومات عمر و ابو بکر و
شافعی و ثوق نداشته باشیم...»^۲

«مخالفان غزالی نه تنها منطقی بلکه فلسفه را تحریم می کردند. - غزالی گاه در
ایدالیسم بر مخالفان خود پیشی می گرفت. مثلاً غزالی حکایت می کند که یکی از عرفا در
بیابان با درندگان بسر می برد تا مقام توکل خویش را بیازماید. یا می نویسد که مردان
خدا، گاه با سرمایه توکل، بی توشه و زاد، سفر بیابان می کنند. این قیام مخالف او، با
شگفتی به او اعتراض می کند و این حرکات جاهلانه را خلاف شرع و عقل می شمارد و از
این جهات، منطقی او قویتر از غزالی است...»^۳

غزالی به نظر
هانری کربن
هانری کربن، پژوهنده فرانسوی، ضمن بحث در پیرامون آراء و
عقاید غزالی می نویسد: «... چیزی که بیشتر مایه حیرت است
این که مردی که من حیث المجموع متقاعد شده بود که منطقی و
استدلال عقلی راه وصول به حقیقت نیست، معذک در مشاجرات خود، به آنها تکیه

۱. غزالی نامه، ص ۲۰۰.

۲. همان کتاب، ص ۲۲۵ به بعد.

۳. تلخیص از همان کتاب، ص ۲۲۲.

می‌کند...»

مبارزه غزالی
با فلاسفه

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه به جنگ و مبارزه با فلاسفه مشایی می‌پردازد و سعی می‌کند در مباحث گوناگون کتاب، تهافت، یعنی «تناقض‌گویی» آنان را از لابلای آثارشان بیرون

کشد. غزالی با خیال و پندار خود، فلاسفه و متفکرین بزرگی چون سقراط، افلاطون و ارسطو، ابن سینا و فارابی را با سلاح استدلال فرو شکسته و نارسایی و ناتوانی منطقی آنان را آشکار کرده است، تا از این راه به دین اسلام، که ظاهراً در قرن چهارم و پنجم هجری در اثر نفوذ اندیشه‌های مادی فلاسفه یونان رو به ضعف نهاده بود، کمک و یاری رساند. غزالی خود در مقدمه این کتاب از این که جمعی از مردم با تکیه بر هوش و فراست خویش «سز از چنبر دین بیرون کشیده و شعایر دین چون نمازها را کوچک می‌شمارند و تعبدات شرع و حدود آن را خوار می‌دارند و به قیود و حدود آن پای بند نمی‌شوند...»^۱ اظهار شگفتی می‌کند و منشأ این انحراف را اندیشه‌های فلاسفه یونان می‌داند و بر آن است که این گروه با تکیه بر علوم طبیعی و ریاضی و منطقی و هندسه «با وجود استواری خرد و فراوانی فضل، شرایع و مذاهب را انکار می‌کنند و تفاسیل ادیان و ملل را رد می‌کنند و معتقدند که این همه، قانونهایی است به هم بافته و نیرنگهایی است بزرگ ساخته... خود را به آن عقاید کفرآمیز می‌آرایند و به گمان خود در شمار فاضلان درمی‌آیند و در سبک آنان قرار می‌گیرند و می‌پندارند که بدین طریق بر توده مردم برتری می‌یابند. و از پذیرفتن و اکتفا کردن به آیین پدران سرپا می‌زنند...»^۲

سیس غزالی طی ۲۰ مسأله، آراء و نظریات فلاسفه را ذکر و بعد با ادله و براهینی چند، نظر آنان را رد می‌کند. از جمله در مسأله اول در ابطال قول فیلسوفان به «قدم عالم» می‌نویسد: «فیلسوفان در قدم عالم اختلاف کرده‌اند و آنچه رأی جمهور متقدمان و متأخران ایشان بر آن قرار گرفته، قول به قدم آن است، یعنی که «جهان» همواره با «خدا» موجود بوده... مانند همراهی معلول با علت، یا همراهی نور خورشید با خورشید...»
در مسأله دوم غزالی می‌گوید: عالم در نظر آنان (یعنی فلاسفه) همانطور که ازلی است و آغازی ندارد، همانطور هم ابدی است و فرجامی ندارد و فساد و فتنای آن به گمان نمی‌آید.

در مسأله سوم از تلبیس و نیرنگ فلاسفه سخن می‌گوید که خدا را فاعل و صانع

۱. ابوحامد محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۱ و ۲.

۲. ابوحامد محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، ص ۱ و ۲.

عالم می‌دانند ولی بطور مجازی.^۱ و ضمن طرح مسأله چهارم می‌گوید مردم دو فرقه‌اند: فرقه‌ی اهل حقتد و معتقدند که عالم حادث است. و بنا بر این می‌دانند که حادث به خودی خود ایجاد نمی‌شود، پس نیازمند صانعی است... فرقه دیگر ۵۰۰ هزار ساله است که معتقدند عالم قدیم بوده است، آن طوری که اکنون هست و برای آن صانعی اثبات نمی‌کنند، اما بعضی از فلاسفه ضمن اعتقاد به قدم عالم برای آن صانعی نیز اثبات می‌کنند...^۲

در فصول بعد غزالی نظریات فلاسفه را درباره خدا توجیه و تفسیر می‌کند و ضمن طرح مسأله سیزدهم می‌نویسد: اینکه فلاسفه می‌گویند خدای تعالی «آنچه شده و آنچه می‌شود و آنچه خواهد شد نمی‌داند»^۳ قولی است باطل و بالاخره در مسأله بیستم غزالی می‌نویسد که عقیده فلاسفه که منکر رستاخیز و برگشت جسم و جان، و وجود بهشت و دوزخ و حورعین هستند و همه این وعده‌ها را مثالهایی برای فهماندن ثواب و عقاب روحانی که برتر از ثواب و عقاب جسمانی است می‌دانند، به کلی باطل است.^۴ در پایان کتاب، غزالی در مقام نتیجه‌گیری برمی‌آید و می‌نویسد: اگر گوینده‌ی بگوید: مذاهب این قوم به تفضیل بیان گردید حال به‌طور قطع به کفر آنان فتوی می‌دهید، گوئیم: در سه مسأله از تکفیر آنها چاره نیست:

اول مسأله قدم عالم و قول آنان به اینکه همه جواهر قدیم‌اند.

دوم قول آنها به اینکه خدای تعالی بر جزئیات حادث از سوی اشخاص احاطه علمی ندارد.

و سوم انکار آنان به برانگیخته شدن تنها و خشر آنها، (پس از مرگ).

و این سه مسأله به هیچ روی با اسلام سازگار نیست و آنکه به این امور باور دارد، پیامبران را، صلوات الله علیهم و سلامه، به دروغ داشته است. چه فیلسوفان گفته‌اند آنچه را پیامبران گفته‌اند بر سیل مصلحت و جهت تمثیل و تفهیم مسائل برای توده‌های مردم بوده است، و این کفر آشکار است. چه هیچک از فرقه‌های اسلامی بدین اعتقاد نیستند (اگر غزالی زنده می‌ماند، و روزگار مردانی چون ابن تیمیه (درگذشته ۷۲۴ ه. ق) را درمی‌یافت، کسانی را می‌دید که بدین عقیده باور دارند یا دست کم به این عقیده نزدیک شده‌اند).

۱. همان کتاب، ص ۳۸.

۲. همان کتاب، ص ۵۲.

۳. همان کتاب، ص ۹۱.

۴. همان کتاب، ص ۱۴۲.

و اما آنچه غیر از این سه مسأله گفته‌اند از قبیل گفتار این گروه در صفات خدا و اعتقاد به توحید، مذهبشان به مذهب معتزله نزدیک است... پس هر کس که تکفیر اهل بدعت را از فرق اسلامی اراده کند، اینان را نیز تکفیر خواهد کرد، و آن کس که از تکفیر آن فرقه‌ها باز ایستد، باید تنها به تکفیر آنها در این سه مسأله اکتفا کند. و اما، ما اکنون غوررسی در تکفیر اهل بدعت را شایسته نمی‌دانیم و نمی‌گوییم که کدام برحق و کدام بر باطل‌اند. تا سخن از مقصود این کتاب خارج نشود.^۱

این بود چکیده‌ی از مطالب کتاب نهفت‌الفلاسفه ابوحامد محمد غزالی.^۲

غزالی در «عنوان اول» در شناختن نفس خویش، چنین نوشته
 خویشتن‌شناسی و است: «بدانکه کلید معرفت خدای تعالی معرفت نفس خویش
 شناختن نفس خویش است، و برای این گفته‌اند مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ وَ لِلَّهِ
 این گفت باری سبحانه و تعالی: عُنُرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآقَاتِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَّبِعِنَا لَهُمْ أَنَّهُ
 الحق، گفت نشانه‌های خود، در عالم و در نفوس به ایشان نماییم تا حقیقت حق، ایشان را
 پیدا شود. و در جمله هیچ چیز به تو نزدیکتر از تو نیست، چون خدا نیشناسی دیگری را
 چون شناسی؟ و همانا گویی: من خویشتن را شناسم! و غلط می‌گویی که چنین شناختن
 کلید معرفت حق را نشاید، که ستوران از خویشتن همی شناسند که تو از خویشتن: این
 سر و روی و دست و پای و گوشت و پوست ظاهر، بیش نیشناسی. و از باطن خود این قدر
 شناسی که چون گرسنه باشی نان خوری و چون خشم آید در کسی اُفتی و چون شهوت
 غلبت کند، قصد نکاح کنی، و همه ستوران اندرین یا تو برابرند. پس تو را حقیقت خود
 طلب باید کرد تا خود تو چه چیزی و از کجا آمدی و به کجا خواهی رفت و اندرین
 منزلگاه به چه کار آمده‌ای، و تو را از بهر چه آورده‌اند و سعادت تو چیست و در
 چیست و شقاوت تو چیست و در چیست و این صفات که در باطن تو جمع کرده‌اند،
 بعضی صفات ستوران و بعضی صفات دذگان و بعضی صفات دیوان و بعضی صفات
 فرشتگان است، تو از این جمله کدامی، و کدام است که آن حقیقت گوهر تست و دیگران
 غریب و عاریتند، که چون این ندانی سعادت خود طلب نتوانی کرد...»^۲ (مأخوذ از
 کیمیای سعادت به اهتمام احمد آرام ص ۹).

۱. همان کتاب، ص ۱۵۵.

۲. برون کارادود، متفکران اسلام، ج ۴، ترجمه احمد آرام، ص ۱۲۴.

متفکرین اسپانیا

اختلاف نظر ابن طفیل با محمد غزالی
 ابوبکر محمد بن عبدالمکمل بن طفیل در حدود سال ۵۰۶ ه. ق.
 در حوالی غرناطه متولد شد، مورخان برای ابن فیلسوف آثار
 گوناگونی ذکر کرده‌اند ولی شاهکار او رساله «عنی بن یقظان»

است که به زبانهای مختلف ترجمه شده است. ابن طفیل برای آنکه یکی از دوستان خود را با فلسفه مشرق زمین آشنا کند به تألیف این کتاب پرداخته است. او می‌نویسد: «حقیقتی که ما بدان رسیدیم و خود کمال علمی است از تتبع کلام غزالی و شیخ الرئیس و توجیه آنها با یکدیگر و آمیختن آن آراء، با آنچه در این عهد رواج یافته و گروهی از مدعیان فلسفه بدان شیفته و دلپسته‌اند، حاصل شده است...» حکیم پس از آنکه فارابی و غزالی و ابن باجه را مورد انتقاد قرار می‌دهد به نقل قصه‌ی فلسفی می‌پردازد که در مطاوی آن، فلسفه عصر خود را تشریح می‌کند. مونک می‌گوید: «ابن طفیل با روش خود می‌کوشد تا مسأله اتصال انسان را به عقل فعال و به «خدا» - حل کند، ولی روش غزالی را که مبتنی بر ذوق صوفیانه بود نپذیرفت، بلکه روش ابن باجه را ترجیح داد. ابن طفیل انسان نوزادی را تصور کرد که بدون پدر و مادر در جزیره‌ی معتدل از جزایر هند از وسط گلی که خشکیده بود خارج شده و برای طلب غذا شروع به گریستن می‌کند و به کمک ماده آهویی شیر می‌خورد و تکامل می‌یابد - پس از مرگ آهو، ابن یقظان به جستجو در درون او می‌پردازد و به قلب او و حفره طرف چپ آن توجه می‌کند. بخار گرم درون آن را قوه محرکه جسد یا روح تشخیص می‌دهد و پس از مطالعه، به این نتیجه می‌رسد که در تمام حیوانات روح واحدی وجود دارد و همه اعضا خادم روحند و بعد متوجه صور و اشکال گوناگون می‌شود و می‌بیند همه حادثند و بنابراین به موجودی نیازمندند - پس از درک این معنی که هر حادثی محتاج به مُحدثی است، شوق شناخت مُحدث در او پدید آمد، ولی آن را در عالم کون و فساد نیافت، اندیشه‌اش متوجه اجرام شماری شد، چون دریافت که آسمانها نیز محتاج به فاعلی مختار است پس به تحقیق بر وی منسلّم شد که جهان با این زیبایی و نظام، جز از فاعل مختاری که در نهایت کمال و فوق کمال است صادر نگردیده است.»^۱

ابن باجه
 ابو بکر محمد بن یحیی معروف به ابن باجه یکی از مشهورترین حکمای اسلامی در سرزمین اندلس در قرن پنجم هجری است. اندلس در این عهد در دست مؤرخدان بود. بعضی از افراد برجسته این خاندان به نشر علم دلیستگی داشتند و به دعوت علما و فلاسفه و دانشمندان همت گماشتند. ابویعقوب یوسف، به مذهب ظاهری توجه داشت و با اهل رأی و نظر مخالف بود و سعی می کرد مردم را به ظاهر قرآن و حدیث قانع کند. او طالب وحدت کلمه در عالم اسلام بود. فلسفه، در عهد سلطان بیروز، یعقوب بن یوسف رونق و رواج فراوان یافت و سلطان خود در رأس طلاب فلسفه قرار گرفت، کتب فلسفی را گرد آورد و مردان مُتفکّر و نامنداری چون ابن طفیل و ابن رشد را در حلقه یاران خود داخل کرد و از برکت وجود آنان فلسفه در قرن پنجم و ششم هجری مقام و موقعیت ممتازی در جهان اسلامی کسب کرد. با مرگ ابن رشد، نهال تفکر علمی و منطقی قبل از آنکه کاملاً بارور شود در زیر ضربات تعصب و جمود و ایدالیسم روی در تراجع نهاد. خوشبختانه دیری نگذشت که اروپا از جنگهای داخلی و قیود دست و پا گیر فنودالیسم رهایی یافت. صنعت و کشاورزی رو به تکامل رفت و شهرها و آبادیهای در گوشه و کنار ایتالیا، فرانسه و انگلستان پدیدار شد. با پیشرفت بورژوازی، زمینه برای رشد علوم و افکار در غرب فراهم گردید. اکنون نظریات علمی و فلسفی ابن باجه را مورد مطالعه قرار می دهیم:

ابن باجه، فیلسوف و از علمای طبیعی و ریاضی و طب و موسیقی بود. او نخستین متفکر اندلسی است که به گردآوری و انتشار کتب علمی و فلسفی همت گماشته، ابن طفیل در مقدمه کتاب «حی بن یقظان» به نارسایی دانش در دوران خود توجه نمود و دریافت که علم او محصول حواس نیست بلکه از ذات اوست و جوهر حقیقی انسان هموست و سعادت و شقاوت آدمی از این جوهر است. و ناشی از اتصال به خدا و یا دوری از اوست.

حی بن یقظان در جریان سیر و سلوک دید که میان او و حیوان غیر ناطق و اجسام سماوی و سپس موجود واجب الوجود شباهتی است. از این رو او می تواند به صفات این موجودات متصف شود، ولی بر مرد کامل واجب است که از هر عملی که او را از سیر به سوی خدا، جهت تشبّه و اتصال به او، باز می دارد سر برتابد، و از حس و تخیل دوری جوید و راه را برای تفکر باز نگهدارد تا اندیشه او متوجه واجب الوجود شود و در این حالت به خاطرش گذشت که او را ذاتی که با ذات حق مغایرت داشته باشد نیست و حقیقت ذات او ذات حق است و این به منزله نور خورشید است که بر اجسام می تابد و

اجسام را مرئی می‌سازد.

در اینجا ابن طفیل می‌خواهد دین و فلسفه را باهم آشتی دهد و بگوید آنچه حی بن یقظان به نظر عقلی و تأمل بدان رسید با تعالیم مُنزل دین متناقضی ندارد. چیزی که ابن طفیل را به این تلاش برانگیخت، اوضاع اجتماعی عصر او بود. زیرا میان دین و فلسفه مبارزه‌یی سخت پدید آمده بود و فقها، فلسفه را طرد می‌کردند و مردم را علیه فلاسفه برمی‌انگیختند و تلاش فلاسفه بر این بود که به مردم بفهمانند که فرا گرفتن حکمت موجب رشد عقل است و عقل نوری است از جانب خدا، و شریعت و شی است که آن نیز از سوی خداست، و در معنی، خدا هم مصدر و اصل دین است و هم مصدر و اصل فلسفه و محال است که عقل و دین مخالف هم باشند. زیرا ذات احدیت ممکن نیست مصدر دو چیز متناقض باشد.^۱ و خود او اشاره می‌کند و می‌گوید: مهندار که از فلسفه آنچه از کتب ارسطاطالیس و ابونصر فارابی و کتاب شفا به ما رسیده، مقصود مرا بیان تواند کرد، و تصور مکن که اهل اندلس در این زمینه‌ها بحث شافی و کافی کرده‌اند بلکه هر یک از پژوهندگان فقط گامی چند در راه مقصود برداشتند و اندکی از این راه ناهموار را هموار کردند چنانکه گویند:^۲

دانش به جهان زدو، برون نیست زان روی دلم همی پلرزد
حقی که کسی نیازدش جُست باطل که به جُستی نیرزد^۳

سپس ابن طفیل به فضایل و دانشهای «ابن باجه» اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که این مرد محقق و پژوهنده پیش از آنکه خزاین علم و دانش خود را آشکار کند، دست مرگ گریانش را گرفت و بیشتر تألیفات او ناتمام است.

به طوری که از آثار پراکنده ابن باجه برمی‌آید او خواهان فلسفه «سعادت عقلی» است که از عقل ففقال سرچشمه می‌گیرد. ابن باجه از جهانی به فارابی نزدیک است، زیرا مانند او غایت فلسفه را سیاست و اخلاق عقلی می‌شمارد و برای ایجاد مدینه فاضله‌یی که در آن عده‌یی از حکما و فلاسفه گرد آمده باشند می‌کوشد - تنها انسان از برکت فکر و اندیشه می‌تواند، اعمال خود را در جهت کمال و سعادت به کار اندازد. در مدینه فاضله او چون مردم، اعتدال و قناعت را کاملاً رعایت می‌کنند، بیمار نمی‌شوند و به پزشک نیازی ندارند. چون مردم به یکدیگر محبت می‌ورزند، مشاجره نیست و لذا به قاضی هم نیازی ندارند - ابن باجه به روح و جسم هر دو توجه دارد و به خوبی می‌داند ادامه حیات بدون

۱. همان کتاب، ص ۶۳۳.

۲. ابن دو بیت را مرحوم فروزانفر از عربی به شعر فارسی درآورده است.

توجه به سلامت جسم امکان‌پذیر نیست و روح و فکر آدمی نیز باید مراحل تکامل را طی کند تا به صورت «موجود الهی» درآید و مُتَصَف به صفات الهی گردد - برای حصول سعادت معنوی باید با اهل علم آشنا و مانوس گردید و حتی الامکان از مُصاحبت جاهلان احتراز کرد - ابن‌باجه، نخستین فیلسوف اندلس، و کسی است که آثار و افکار او در تکوین آرای ابن‌طفیل و ابن‌رشد سهمی بسزا داشته است.^۱

در قرن چهارم هجری، عده‌یی از حکما، برای نزدیک کردن دین جمعیتِ اِخْوَانُ الصِّفَا اسلام با حکمت یونانی، دست به تألیفات گوناگونی زدند که در رأس آنها جمعیتِ اِخْوَانُ الصِّفَا و جَلان الوفا را می‌توان نام برد، عده‌یی، آنها را از شعب شیعه فرقه اسماعیلیه شمرده‌اند و برخی معتقدند که نمی‌توان آنها را به مذهب خاصی منسوب داشت.

این جماعت برای اینکه بتوانند فارغ از مخالفت اهل دین، آراه و نظریات خود را اشاعه دهند، رسالتی بدون ذکر نویسنده منتشر می‌کردند، و در این آثار که به گفته‌های حکما و متفکرین ایرانی و یونانی و هندی استاد شده و در حقیقت دایره‌المعارف فلسفی و طبیعی آن زمان است، سعی و کوشش فراوان به عمل آمده است، تا شریعت اسلام و فلسفه یونانی را باهم سازش دهند و از این راه، دین را از آلودگیها و گمراهیها پاک نمایند.

چون این رسایل را بر ابوسلیمان منطقی سیستانی عرضه کردند، گفت: نزدیک کردن شریعت اسلام با فلسفه ممکن نیست، چه پایه فلسفه بر تعقل و چون و چراست، درحالی که دین بر اساس تعبد قرار گرفته و در آن چون و چرا راه ندارد. رسوخ فلسفه در دین موجب انشعاب و نشئت در بین پیروان آن خواهد شد. بعضی معتقدند پیروان این مکتب بیشتر از بین ملل تابع اسلامی برخاسته‌اند و در لباس اظهار عقاید مذهبی و فلسفی کوشیده‌اند تا احزاب و اجتماعاتی به منظور مبارزه با دستگاه خلافت به وجود آورند.

جلال همائی درباره این جمعیت چنین می‌نویسد:

«... در اواسط قرن چهارم هجری انجمنی پنهانی در بصره یا بغداد تشکیل شد. اعضای این انجمن، جمعی از علما و دانشمندان بزرگ اسلام بودند، نام این جمعیت اخوان الصفا و مرام اصلی یا اساسنامه آنها این بود که می‌گفتند دیانت اسلام به خرافات و اوهام آمیخته شده است و برای پاک کردن دین و مذهب از آلودگیهای ضلالت‌انگیز جز فلسفه راهی نیست. شریعت عربی آنگاه به کمال می‌رسد که با فلسفه یونانی درآمیزد و

۱. حنا الفاخوری، خلیل البحر: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه آبتی ص ۶۰۵ تا ۶۰۹ به اختصار.

مقصود ما همین است که دین را با فلسفه موافقت، و شریعت حقه را از آلائش اوهام و خرافات سستشو دهیم تا پایدار بماند و مورد قبول عقلا و دانشمندان ملل عالم قرار گیرد. يك نظر دیگر هم داشتند که در آغاز رسایل تصریح کرده‌اند، عبارت از اینکه فلسفه چون از زبانی به زبان دیگر آمده حقایق، نامفهوم و پیچیده گشته و تحریفات در آن راه یافته است و ما می‌خواهیم مقاصد اصلی فلاسفه را پوست باز کرده بیان کنیم تا درخور فهم گردد... اعضای انجمن، در انواع علوم و فنون که در آن عصر متداول بود و همچنین در معارف مذهبی و تاریخ ملل و شرایع و ادیان دست داشتند و گرد هم نشسته مسائل عقلی و دینی و اجتماعی را مطرح و با دقت و تبادل نظر در آنها خوض می‌کردند و در پایان بحث و کنجکاوی دقیق، هرچه به نظرشان پسندیده و درنت می‌آمد، بر آن اتفاق می‌نمودند، نتیجه افکارشان به صورت مقالات و رساله‌ها بیرون آمد که امروز هم در دست است. رسایل اخوان‌الرضا مشتمل بر ۵۱ مقاله است. پنجاه مقاله، هرکدام مربوط به یکی از فنون طبیعی و ریاضی و الهی و مسائل عقلی و اجتماعی و غیره و مقاله پنجاه و یکم در اقسام مسائل دیگر به ایجاز و اختصار سخن رفته و در ذیل مقالات، کیفیت معاشرت اخوان‌الرضا و خلاق‌الوفا و شروط داخل شدن در انجمن آنها نوشته شده است.

پاره‌بینی از مقالات به حدی یخته و استوار به قلم آمده که بعد از حدود هزار سال، اکنون هم مورد قبول و پسند علمای جهان است و حدود فکر و اطلاعات بشری پس از ده قرن واری و کنجکاوی، هنوز بجایی افزونتر از آنها نرسیده است. از روی اینگونه نمونه‌ها می‌توان به دست آورد که مسلمین به مدت دو سه قرن، تا چه پایه در معارف بشری پیشرفت کرده بودند. مؤلفان رسایل، نام خود را آشکار نمی‌ساختند اما در نشر افکار و عقاید خویش سعی بودند و مقالات آنها به مدتی حدود يك قرن در سراسر بلاد اسلامی انتشار یافت و فکرها را به خود متوجه کرد و در مجامع علمی و دینی گفت‌وگوها برپا ساخت. کسانی که با فلسفه سر و کار داشتند مخصوصاً معتزلیها در نشر این رسایل همت گماشتند و هر جا می‌رفتند پنهانی نسخی را همراه می‌بردند یا به رازداری سپرده به بلاد دوردست می‌فرستادند.^۱

دعوت به جمعیت
جمعیت اخوان‌الرضا به کسانی که مستعد درک مقاصد آنها بودند
می‌گفتند: «ما را کتابی دیگر است که در آن هیچ کس با ما
شریک نیست و کسی جز ما آن را نمی‌فهمد... اگر تو ای برادر نیکوکار رحیم، آهنگ

خواندن آن کتاب داری تا از آنچه در آن است آگهی یابی و معانی آن را دریابی و اسرار آن را بشناسی، روی به مجلس اخوان فاضل و صدیقان کریم خود نه تا سخنان ایشان را بشنوی و شمایل آنان را ببینی و خود ایشان را بشناسی تا مگر خوی آنان پذیری و به یاری آداب ایشان، مهذب گردی و نفس خود را از خواب غفلت و جهالت بیدار کنی. سینه تو باز، و ذهنت روشن و دلت آگاه گردد. آنگاه آنچه را که آنان به چشم دل دیده و به صفای جواهر نفوس خود مشاهده کرده‌اند خواهی دید و بر آنچه به نور عقل نگریسته‌اند نظر خواهی افکند.»

رسایل اخوان‌الصفاء، از مقولات مختلف گفتگو می‌کند: از مسائل مختلف ریاضی، هندسه، نجوم، موسیقی، جغرافیا، صنایع علمی و نظری و صنایع عملی و حرفه‌یی و غیره بحث شده و در رسایل جسمانیه طبیعیه راجع به هیولی و صورت، سما و عالم کون و فساد، تکوین معادن، ماهیت طبیعت، اقسام نبات، انواع حیوان و غیره گفتگو شده است. از رسایل اخوان‌الصفاء نسخ خطی متعددی در کتابخانه‌ها موجود است و عده‌یی از ارباب ذوق، با مراجعه به کلیه آثار این جماعت خلاصه‌یی از کتب آنان تدوین کرده‌اند. آثار اخوان‌الصفاء، چون کمابیش مبتنی بر علم و فلسفه بود، همواره مورد تعرض متعصیان کوتاه بین قرار می‌گرفت. به همین مناسبت افراد این فرقه توصیه می‌کردند که این کتب را به مردم نااهل نسپارند و در حفظ و حراست آنها دقت کنند. این جماعت چون با سعه نظر طالب حقیقت بودند، به هیچ یک از علوم و مذاهب به دیده دشمنی و تعصب نمی‌نگریستند، و می‌گفتند «وَأَيْنَا وَمَذْهَبُنَا يَسْتَفِرَّقُ الْمَذَاهِبُ كُلَّهَا وَيَجْمَعُ الْعُلُومَ جَمِيعَهَا»^۱

سازمان آنها تا حدی مخفی بود و برای تعلیم پیروان خود و بحث با آنها، در مواقع معین مجالس خاصی تشکیل می‌شد و کسی جز افراد این جمعیت حق شرکت در این جلسات را نداشت. در این محافل غیر از بحثهای علمی، اموری که جنبه سری داشت نیز مطرح می‌شد. اعضای جمعیت در انتخاب دوستان خود دقت می‌کردند، پس از آنکه از سوابق هر یک باخبر می‌شدند وی را مورد آزمایش قرار می‌دادند، تا از معتقدات او باخبر شوند، همین که کسی را شایسته دوستی می‌دیدند از بذل مال و جان در حق وی مضایقه نمی‌کردند. هر یک از افراد این جمعیت، کمال مطلوب و سعادت خود را در آن می‌دید که معلمی هوشیار و خوش قریحه و عاری از تعصب برگزینند و از گنجینه دانش او استفاده

کند.

اخوان، از لحاظ مراتب معنوی چهار مرحله را طی می‌کردند: ۱ - آخوان‌الابرار بعد از ۱۵ سالگی، اخوان‌الاخیار بعد از سی سالگی، اخوان‌الفضلاء الاکرام بعد از چهل سالگی، پس از طی این مراحل ممکن بود که انسان مستعد مشاهده حق گردد. این جمعیت با گذشت زمان موفق گردید که در میان طبقات مختلف، از اولاد ملوک و امرا گرفته تا اولاد صنعتگران و اهل جزف عده‌یی را در هر شهر و دیار در حلقهٔ یاران خود وارد کند و نماینده‌یی برای ارشاد و هدایت آنان به شهرهای مختلف گسیل دارد. این جماعت غیر از یکمان اسرار، موظف بودند که برحسب مال و دارایی خود به جمعیت و رفقای خود کمک و مساعدت کنند.

تعلیمات اخوان‌الصفا به نظر آنها حصول علم از سه راه حاصل می‌شود: ۱ - از طریق حواس پنجگانه که انسان و حیوان از خردسالی از آن استفاده می‌کنند. ۲ - عقل که خاص انسان است و استفاده از آن بعد از کودکی شروع می‌شود. ۳ - برهان که خاص اهل علم است و پس از مطالعات هندسی و منطقی حاصل می‌شود. هر چه حواس خمسسه احساس می‌کنند به قوهٔ متخیله می‌رسانند و این قوه، آنها را به قوهٔ متفکره منتقل می‌کند و در آنجا پس از تشخیص، به قوهٔ حافظه منتقل می‌شوند تا در موقع لزوم به یاد آیند. قوه ناطقه که مجرای آن زبان است به وسیلهٔ کلمات، از محسوسات و معلومات خبر می‌دهد.

مجموع کتب و رسالات اخوان‌الصفا به ۵۰ رساله بالغ می‌شود که بر شالوده علوم طبیعی استوار است. و در پس آن اغراض و مقاصد سیاسی نهفته است. به گفته «دی‌بور» این مذهب مربوط به یک جماعت کوشا و رنجبر است و همهٔ افراد، باید تا دم مرگ به این مسلک وفادار باشند. به عقیدهٔ آنها «مرگ در راه اصلاح اخوان جهاد واقعی است.» مرکز جمعیت در بصره، کوفه و بغداد بود و آنها با وسعت نظر می‌کوشیدند تا حکمت همهٔ امتهای و انبیای قبیل ابراهیم، موسی، عیسی، سقراط، افلاطون، زردشت، محمد(ص) و علی(ع) را جمع‌آوری کنند. آنها همان احترامی را که برای محمد(ص) و اولاد او قایل بودند برای امثال سقراط و زردشت نیز قایل بودند و می‌گفتند: هر شریعتی که به صلاح عموم افراد باشد، دارویی برای نفوس ناتوان خواهد بود.

سیاری از آراء و نظریات انتقادی آنها، در رسالهٔ «جانور و انسان» منعکس است. و نویسندگان آن، برای فرار از تکفیر روحانیون قشری، مطالب و مقاصد خود را از زبان

حیوانات به رشته تحریر درمی آوردند.

بعضی، جمعیت اخوان الصفا و قمرطیان را یکی می دانند ولی این معنی مسلم نیست. در هر حال، جمعیت اخوان الصفا، از نظر اصولی می گفتند، يك كیش عقلمی در بالای تمام ادیان و مذاهب وجود دارد که استباط و درک آن به عهده عقلاست. به نظر این جماعت اعتقاد به اینکه خدا بندگان خود را به آتش شکنجه می دهد و یا عقیده به خشم و غضب خدا و معتقدانی از این قبیل مورد قبول عقل نیست و هر چه هست در این دنیاست و نفس تبهکار باید دوزخ خود را در این جهان ببیند.^۱

جمعیت اخوان الصفا به علت کوششی که در راه تلیق علم و دین داشتند، از آغاز کار مورد بغض و نفرت اصحاب دین قرار گرفتند، تا آنجا که بعضی از پیشوایان دین در برابر منطق آنان مقاومت نکرده به سوزاندن رساله های خطی این جمعیت فتوا دادند. چون جمعیت اخوان الصفا به ظاهر قرآن توجه نداشتند بلکه به روح و حقیقت آن می نگریستند و باطن آن را تفسیر می کردند، مردم روشن بین، و کسانی که به جهات مختلف با سالوس و ریای خلفا و رهبران دین سر جنگ داشتند، به کتب و انتشارات آنان توجه و رغبتی شایان نشان دادند.

به طوری که نسخه های خطی این کتب، بین دسته های مختلف نظیر باطنیان، اسماعیلیان، خشاشین و غیره دست به دست می گردید و به کمک این جمعیت بسیاری از آرای مترقی فلاسفه یونان بین ملل اسلامی منتشر گردید.^۲

تعلیمات اخوان الصفا توسط مسلم بن محمد، اهل مادرید و نفوذ تعالیم اخوان الصفا
در اروپا
این رشد از طریق اسپانیا به اروپا راه یافت.
اخوان الصفا درباره مآخذ رسایل و کتابهایی که به رشته تحریر درآورده اند چنین می نویسند: «ما علم خود را از چهار کتاب به دست آورده ایم، اول کتبی از علوم ریاضی و طبیعی که علما و فلاسفه سلف تصنیف کرده اند، دوم کتب منزل مانند تورات و انجیل و قرآن و الواح دیگر، سوم کتاب طبیعت که عبارت است از صور اشکال مخلوقاتی که وجود واقعی دارند از ترکیب افلاک و تقسیم بروج افلاک و حرکت ستارگان و غیره تا استحاله ارکان و پیدایش کاینات از جماد و نبات و حیوان و انواع مصنوعات بشری... چهارم کتاب الهی...» یکی از جنبه های مترقی جمعیت اخوان الصفا این است که

۱. تاریخ فلسفه در اسلام، اثر دی بور، ترجمه تنوفی، ص ۹۹.

۲. تلخیص از کتاب سیر علوم، استاد ذیحح الصفا، از ص ۲۰۳ به بعد.

به هیچ دین و مذهب و ملتی تعصب خاص ندارند. به نظر آنها، «مرد کامل، و از لحاظ اخلاقی وارسته باید از شرق ایران برخیزد و ایمان عربی داشته باشد و تحصیلات او عراقی یعنی بابلی بوده و در زیرکی مانند یهودیان و در رفتار مانند عیسویان و در تقوا مانند یک راهب سُریانی و در علوم جزئی یک یونانی و در تعبیر اسرار، یک هندی و بالاخره در زندگی معنوی یک مُتصوِّف باشد...»^۱

اندیشه‌های علمی و فلسفی اخوان‌الصفا و ابن‌سینا و کیمیاگری خُرانی را نیز صریحاً پذیرفته‌اند و احياناً از جادوگری و علم اعداد نیز سخنی گفته‌اند.

عقاید دینی رسایل، چون بیشتر نوشته‌های متفکران اسلام است، با اندیشه‌های نوافلاطونی رابطهٔ نزدیک دارد. می‌گویند عقل فعال از علت اولی یعنی خدا به وجود می‌آید و دنیای اجسام و نفوس از عقل فعال به وجود می‌آید و همهٔ چیزهای مادی به وسیلهٔ نفس موجود می‌شود و به کمک آن عمل می‌کنند و نفس همچنان نگران و آشفته است تا به عقل فعال یا نفس جهان یا نفس کلی واصل شود و برای این وصول، نفس باید کاملاً تزکیه شود، اخلاق، فن تزکیه نفس است و علم و فلسفه و دین وسیلهٔ حصول آن است، باید در راه تزکیه نفس در امور عقلی، چون سقراط و در احسان به همهٔ خلق خدا چون مسیح و در بزرگی و تواضع چون علی (ع) یانیم. وقتی عقل به وسیلهٔ معرفت، آزاد شد، باید آزادی خویش را احساس کند و با فلسفه خو گیرد و عبارات قرآن را متناسب با فهم و درک مردم، تأویل و تفسیر کند، توان گفت که این پنجاه و یک رساله از همه توضیحاتی که دربارهٔ فکر اسلامی در دوران حکومت عباسی به ما رسیده کاملتر است و از همه رسایل دیگر در این زمینه مطمئن‌تر. عالمان بغداد این رسایل را الحادآمیز دانستند و به سال ۵۴۵ هـ. (۱۱۵۵ م) آن را بسوختند، معدک همچنان دست به دست می‌رفت و در فلسفه اسلام و یهود، نفوذی عمیق داشت، که اثر آن را در نوشته‌های غزالی و ابن‌رشد و بن‌جبرول و هلیوی توان دید. ابوالعلائی معری شاعر معروف نیز تحت تأثیر آنها بود، و شاید در ابن‌سینا نیز، که در زندگی کوتاه خود، در اندیشه عقلانی و اصالت نظر و عمق تفکر از این جماعت هم‌دل مؤتلف، سبق گرفت، بی‌اثر نبود.

نظر دانشمندان مصری در مورد جمعیت اخوان الصفا

«جمعیت اخوان الصفا و خُلان الوفا، در کتمان عقاید خود می‌کوشیدند، ازین رو تا سال ۱۳۳۴ هـ یعنی تا قبل از پیروزی آل بویه بر بغداد، نه از ایشان نامی و نه از رساله‌های آنان نشانی بود، ابتدا در بصره ظاهر شدند و از آنجا به دیگر بلاد پراکنده گشتند و در آنجاها داعیان و مجالسی داشتند. اینکه اخوان الصفا شیعه هستند، مسأله‌ی است که از رسایل و تعلیماتشان کمابیش مشهود است... این تیمیه ضمن رد نصیریه به افکار اخوان الصفا نیز اشاره می‌کند: ایشان (نصیریه) به هیچ یک از کُتب مُنزله ایمان ندارند و گاه اقوال خود را بر مذهب متفلسفه طبیعی، نه الهی مُبتنی می‌سازند. همچنان که صاحبان رسایل اخوان الصفا نیز چنین کنند.»^۱

اما روش اخوان الصفا در مخفیکاری و فرستادن داعیان به اطراف، درست مانند روش اسماعیلیه است. اقوال و تعلیم اخوان الصفا، لیریز از تمایلات شیعی است و از افکار اسماعیلیان و باطنیان و قرمطیان سخت متأثر است.^۱... اخوان دینشان فلسفی و عقلی بود و می‌خواستند دین را به نیروی فلسفه و علوم طبیعی تفسیر کنند، هرچیز را به طبیعت باز می‌گردانیدند و هر امری از امور دین را، در نظر ایشان، معنی خاصی بود... در مورد تشیع چنین می‌گویند: «بدان ای برادر، که هر نفسی را از مؤمنان در عالم ارواح ابونی است، همانگونه که در عالم اجساد، برای هر جسدی ابونی است، چنانکه رسول خدا(ص) به علی رضی‌الله عنه گفت: «ای علی! من و تو ابون این امت هستیم»... و این ابوت روحانی است نه جسمانی... اخوان در مطاوی سخنان به پیروان خود توصیه می‌کردند تا در نگهداری و تعلیم آن رسایل سختگیر باشند... و غالباً رسایل خود را بدین عبارت پایان می‌دادند: «ای برادر، خدا ترا در فهم این اشارات لطیف و اسرار خفی موفق کند و تو را و ما را و همه برادران را در هر زمان و هر جا که هستند به دُرُک آن توفیق دهد.» و در پایان رساله هشتم چنین می‌خوانیم: «بدان ای برادر که ما درین رساله غرضی مطلوب خویش را بیان کردیم، به ما بدگمان متشو و این رساله را بازبجه اطفال یا خرافه‌سرانی به حساب میاور که عادت ما بر این است که حقایق را در الفاظ و عبارات و

۱. حقا القاهوری، خلیل البحر: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه آیتی، ص ۱۹۳.

اشارات بیهوشیم، تا ما را از کاری که داریم باز ندارند...»^۱
در یکی دیگر از رسایل اخوان الصفا آمده است:

«ای برادر! بدان که نفس تو بالقوه، مَلِك و فرشته است، و تو می توانی بالفعل فرشته گردی اگر بر راه پیمبران رفته و بر مسلک آنان راه پیمایی و به وصایای آنان که در کتب ایشان است و به فرایض و واجباتی که در سُنن شرایع ایشان است عمل کنی. همچنین نفس تو بالقوه شیطان است، و امکان آن هست که روزی شیطان بالفعل شوی، اگر بر مسلک اشرار و کفار روی و به راه آنان در آیی.

پس ای برادر نگاه کن که برای نفس خویش چه انتخاب کرده‌ای و چه چیز برای خودت پسندیده‌ای. ای برادر بدان که فرشتگان ساکنان بهشتها و پهنه آسمانها و فضای افلاکند. و بدان که در قرآن از هشت بهشت نام برده شده است و آنها: جَنَّةُ الْفِرْدَوْسِ، جَنَّةُ التَّعْیِمِ، جَنَّةُ الْخُلْدِ، جَنَّةُ الْمَأْوَى، دارالسلام، دارالمؤمنین، دارالمقامة و دارالقرار می باشد که در ورای همه آنها عرش خداوند رحمن ذوالجلال والاکرام است. و بدان ای برادر که شیطانها ساکنان دوزخهایند که هفت طبقه است: جهنم، سقر، لظی، حطمة، سعیر، هاویه... بدان ای برادر، کلام ملائکه همه اشارات و ایماه است و کلام مردم، عبارات و الفاظ، اما معانی بین همه آنان مشترک است.

تو ای برادر در طلب معارف و علوم بکوش و به راه ربابیان و اخیار برو تا آماده قبول الهام ملائک گردی.» (اقتباس به اختصار از صفحات ۱۲۲ و ۱۲۳ جلد چهارم رسایل اخوان الصفا)^۲

«به نظر هانری کربن و همکاران او دکتر حسین نصر و عثمان یحیی، با اینکه نویسندگان دانشنامه یا دایرة المعارف «اخوان الصفا» صریحاً ذکر نشده است، از طریق چندین فیلسوف و مورخ، مثل توحیدی، ابن الففطی، شهرزوری نام بعضی از کسانی را که در تألیف این اثر همکاری داشته اند می شناسیم، ابوسلیمان بستی، مقدسی، علی بن هارون زنجانی، محمد بن احمد نهرجوری (مهرجانی) و عوفی.

در حقیقت، تنظیم این اثر فقط حاصل کار دسته‌ای از طرفداران تشیع نیست، بلکه حاصل کوشش جمعیتی است که افکار مشخص اسمعیلی داشته اند، هر چند کتاب طوری محتاطانه تنظیم شده است که جز «ارباب دل» هیچکس چیزی از آن در نیابد، هدف این کتاب مسلماً هدف تبلیغی بوده است.

۱. همان کتاب، ص ۱۱۶.

۲. فرهنگ قرآن، تألیف سریت سنگلی، (محمد باقر)، جلد اول، از انتشارات دانشگاه آذربایجان، ص ۱۰۸.

اما کلمه عامه به معنی خود به کار نرفته است. زیرا محتوای کتاب چنان نیست که برای عموم نوشته شده باشد. اگر رونوشتهایی از این اثر در آن زمان در مساجد پخش و توزیع می شد به این منظور بوده است که کسانی که استعداد شایستگی این معرفت را داشته اند، بیدار شوند و بدانند که بالاتر از شریعت و آیین ظاهری، چیزی دیگر وجود دارد، و شریعت فقط نفوس ضعیف و رنجور را به منزله پزشکعی عالیه قدر است. اما منظور از آنچه بالاتر از شریعت است، هدایت مردمان است به مذهب پاک روحانی و به معانی عرفانی. نیز در این مورد نباید چنانکه معمول ماست از «آشتی» بین مذهب و فلسفه سخن بگوییم. از نظر باطنیه، مراتب معنی، با حالات نسبی نفوس مطابقت دارد و تشکیلات مطلوب «برادران» بر این نکته مبتنی است.

... منظور برادران صفا این بود که پیروان را هدایت کنند تا با صفات خدایی زندگی نمایند. این فلسفه ابتکاری در عداد فلسفه نبوی است.

... رساله ها به چهار قسمت بزرگ دسته بندی شده است: چهارده رساله تعلیمات مقدماتی، ریاضیات و منطق را شرح می دهد، هفده رساله دیگر فلسفه طبیعی را که روانشناسی جزو آن است بیان می کند، ده رساله در موضوع ماوراء الطبیعه و ده رساله (که با رساله ضمیمه آن یازده رساله می شود) در مورد علوم خفیه و مسائل نجومی است.^۱

«... می دانیم که شعبه های شیعه ۱۲ امامی و شیعه اسمعیلیه از زمان امام هفتم از یکدیگر جدا شدند. اینک به یاد آوریم که نباید مفهوم «اختفاء و ستر» را که به معنی زمان زندگی امامان واسطه می باشد با مفهوم «غیبت» که مربوط به امام دوازدهم و عقیده شیعه امامیه است اشتباه کرد. امام احمد (نتیجه پسری امام اسمعیل) بین قرن دوم هجری و قرن سوم هجری «کبیر» شد. روایت اسمعیلی او را نیز در تألیف و اداره دایرة المعارف اخوان، به عنوان مؤلف یا مدیر سهیم می داند. برای حل مسأله توالی زمان تاریخی، می توان عقیده و ایوانف را پذیرفت که می گوید در زمان امام، هسته این کتاب وجود داشته است و بعدها با اضافات پیاپی به صورت رسایل اخوان الصفا در آمده است. اما درباره عقیده پابرجای اهل تسنن در مورد اخوان الصفا و رسایل آنان کافی است یادآوری کنیم که خلیفه مستجد (۵۵۴ هجری) فرمان داد تا کلیه نسخه های کتاب مزبور را که در کتابخانه های عمومی و خصوصی وجود داشت (با آثار ابوعلی سینا) بسوزانند، با این همه کتاب باقی ماند و به

فارسی و ترکی ترجمه گردید و کلیه متفکران و عارفان اسلامی را تحت تأثیری شگرف قرار داد.^۱ ۲

اندرز اخوان الصفا
در گزینش دوستان

اخوان الصفا نه تنها در افکار و اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی و دینی، شیوه به‌گزینی و تلفیق را پیش گرفته بودند، بلکه در جریان زندگی نیز تنها کسانی را که شایستگی داشتند، به‌عنوان برادر و دوست انتخاب می‌کردند. نویسنده کتاب الرسائل چنین اندرز می‌دهد: «شایسته است برادران آیدهم‌الله، اخلاق او را بیازمایند، از مذهب و عقاید او بپرسند، تا بدانند که صداقت و صفا و موکد و حقیقتِ اُخوت را شایسته است یا نه. بنابراین اگر خواهی دوست یا برادری برگزینی، باید چنانکه درهم و دینار را می‌سنجی او را نیز بسنجی و چنانکه خاک زمینی را که می‌خواهی در آن درختی بنشانی واری می‌کنی، او را نیز واری کنی و مانند اهل دنیا که به هنگام انتخاب زن جهت ازدواج و خریدن برده و سایر کالاها به آزمایش و تجسس می‌پردازند، تو نیز در موقع انتخاب دوست و برادر باید از آزمایش و سنجش خودداری نکنی.»^۳

شرایط عضویت در
جمعیت اخوان الصفا

بدینسان کسی که درخور پیوستن به جمعیت اخوان بود که در دین و مذهب خود معتقد به مهربانی و شفقت به همه مردم باشد، برای گناهکاران دل بسوزاند و آمرزش بخواهد و به هر ذی‌روحمی محبت ورزد و صلاح و مصلحت همه را بخواهد... بنابراین مردان خودپسند و لاف‌زن و بی‌خیر و لجوج و دُرُسخوی و ستیزه‌جو و خسود و بخیل و سُناق و ریاکار و نرسو و سهل‌انگار و نظایر اینها شایسته اینسلاک در سلك اخوان نیستند...»^۴ در رساله چهارم از «رسایل ناموسیّه شرعیّه» نویسندگان رساله خطاب به برادران خود مطالبی می‌گویند که گویی هشت قرن بعد با مختصر تکاملی بر زبان منتسکیو، ولتر، دیدرو و دالامبر جاری شده است: «... شایسته است که با هیچ علمی دشمنی نکنند، و از هیچ کتابی دوری نگیرند، و بر هیچ مذهب تعصب نورزند، چه اندیشه و مذهب ما، همه آنها را دربر دارد... همه از يك مبدأ هستند. و همه را يك علت است، عالم واحد است و نفسی واحد بر جواهر مختلف و اجناس مباین و انواع گوناگون و جزئیات متغایر آن.

۱. همان کتاب، از ص ۱۷۱ تا ۱۷۴ (به اختصار).

۲. الرسائل، ج ۴، ص ۱۰۷-۱۰۹ و ۱۱۰.

محیط است.^۱

سیاست و اجتماع نظریات اخوان الصفا در زمینه‌های اجتماعی نیز جالب است: «تو قادر نیستی که به تنهایی زندگی کنی، جز آنکه زندگانت با ناخوشی توأم باشد، زندگی خوش را جز با یاری و همکاری اهل شهر و ملازمت قانون نخواهی یافت. ای برادر یقین بدان که زندگی جز به یاری صنایع مختلف فراهم نشود و یک نفر هرگز نتواند همه آن صنایع را به خوبی فرا گیرد، چه عمر اندک است و صنایع بسیار... حکمت، ایجاب می‌کند که جماعتی به صنعتها بپردازند و جماعتی به بازرگانی و جماعتی به ساختن بناها و جماعتی به تدبیر سیاسات و جماعتی به امر تعلیم و تربیت و جماعتی به خدمتگزاری برای همه...»^۲ ... بدان که جسد مورد سیاست نفس است، پس هر نفسی که در سیاست روح و جسمش چنانکه باید رنج برد، سیاست و اداره خاندان و خادمان نیز برایش امکان یابد، و هرکس بتواند خاندان خود را با سیرتی عادلانه اداره کند، می‌تواند قبیله‌یی را اداره کند، و آنکه بتواند قبیله‌یی را راه برد، می‌تواند زمام سیاست مردم شهری را به دست گیرد و آنکه بر این کار توانا باشد، تواند که ناموس الهی را تدبیر کند، و آنکه به تدبیر ناموس الهی قادر باشد امکان صعود به عالم افلاک یابد...»^۳

۱. همان کتاب، ص ۲۰۱.

۲. حفا الفاخوری، خلیل‌الجبر تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه آیتی، ص ۲۲۴.

۳. همان کتاب، ص ۲۲۶.

تلاش روشنفکران در راه بیداری مردم

مقایسه جمعیت اخوان الصفا با اصحاب دایرة المعارف در فرانسه

تلاش جمعیت اخوان الصفا در راه گردآوری علوم و اطلاعات بشری، در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) شباهت زیادی به کوشش اصحاب دایرة المعارف فرانسه در قرن ۱۸ میلادی دارد. چه نویسندگان این کتاب علمی بزرگ بر آن بودند که تحت سرپرستی دیدرو و دالامبر با همکاری متفکرین بزرگی چون ولتر، منتسکیو، کنه، روسو و دیگران دایرة المعارفی مُستدل، شامل علوم و صنایع و حرف و عالیترین نظریات فلسفی گرد آورند. چون انتشار این کتاب پرده از روی اندیشه‌های خرافی بشر برمی‌داشت و آدمیان را با اصول و حقایق مسلم علمی آشنا می‌کرد زوئیتهای (یکی از فرق مسیحیت) که در آن روزگار هنوز قدرت و نفوذ فراوان داشتند، مدتها از انتشار آن جلوگیری می‌کردند. همانطور که در عالم اسلام نیز اشاعره و روحانیان قشری در قرن چهارم با انتشار رسایل جمعیت اخوان الصفا مخالفت می‌کردند، به همین علت نویسندگان آن رسایل از اعلام نام خویش خودداری می‌کردند.

در مبارزه‌یی که بین روشنفکران فرانسه و زوئیتهای درگرفته بود، سرانجام «دیدرو» و یاران او پیروز شدند و چاپ پنهانی کتاب دایرة المعارف به پایان رسید و در ۱۷۸۰ پنج مجلد ضمیمه و دو جلد فهرست به آن افزوده شد. همانطور که انتشار کتب اخوان الصفا به بیداری مردم دانش‌پژوه در قرون وسطا کمک می‌کرد انتشار دایرة المعارف فرانسه نیز به علت حملات شدیدی که علیه زورمندان زمان، و قوانین و نظامات ظالمانه مذهبی و غیرمذهبی آن عصر شده بود، عامل مؤثری در انقلاب کبیر فرانسه و تنویر افکار عمومی به‌شمار می‌رود.

رسایل اخوان‌الرضا نیز شامل رشته‌های علوم ریاضی، طبیعی، الهی و اقسام منطق و حکمت عملی است یعنی ۱۴ رساله در ریاضی، ۱۷ رساله در طبیعی و ۱۰ رساله در علوم نفسانی، ۱۲ رساله در نوامیس و اخلاق نوشته‌اند. به گفته ابن‌القفطی در تاریخ‌الحکما این رسایل به منظور آشنا کردن عامه مردم مخصوصاً مستعدان به مبانی فلسفه جمعیت اخوان‌الرضا نوشته شده است. متأسفانه روی کار آمدن حکومت‌های فاسد و ارتجاعی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی، مخصوصاً زمامداری سلسله خوارزمشاهیان، که اکثر گردانندگان و سیاست‌مداران آن از عقل سلیم بی‌نصیب بودند، منتهی به حمله خانان‌سوز مغول گردید و چراغ علم و فرهنگ را در ایران خاموش کرد و در قرون بعد مخصوصاً بعد از حمله غزها و تاتارها، چنانکه خواهیم دید، شخصیت علمی بزرگی چون رازی و ابن‌سینا در ایران و کشورهای خاورمیانه ظهور نکرد.

ویژگی‌های عصر غزالی و نزدیکی افکار او با جمعیت اخوان‌الرضا

غزالی یکی از بزرگترین صاحب‌نظران عهد سلجوقی است. او شش قرن قبل از دکارت، دریافت که برای کشف حقیقت، باید نخست چیزهای کوچک را مورد بررسی و تحقیق قرار داد، و هرگز نباید هیچ فکر و هیچ نظریه‌یی را از راه تعبد و تقلید قبول کرد. غزالی تعلیم و تربیت و آموزش و پرورش آدمیان را برای درک حقایق، ضروری می‌دانست و برخلاف بسیاری از روحانیان قشری با موسیقی و آواز و رقص و پایکوبی مخالف نبود و اینگونه امور را، چون بازی و تفریح مباح می‌شمرد. وی در کیمیای سعادت مواردی را ذکر می‌کند که پیشوای اسلام به حکم طبیعت بشری از شادی پای بر زمین زده و به نشاط و شادمانی برخاسته است. سپس چنین نتیجه می‌گیرد که آنان که می‌گویند رقص حرام است... «خطا می‌کنند، بلکه غایت این است که «رقص» بازی باشد و بازی نیز حرام نیست...»^۱

به نظر غزالی، مخالفت کردن با آهنگهای موسیقی و آواز و طرب و نشاط مخالفت کردن با سلامتی روح است. غزالی مانند مولوی معتقد بود که يك مسلمان واقعی نباید

۱. نگاه کنید به کیمیای سعادت غزالی و جلد اول دائرةالمعارف فارسی، مصاحب، فرانکلین، ص ۹۵۸ و ۱۰۸۰.

بیرون دیگر مذاهب را کافر بخواند. به نظر غزالی يك مسلمان حقیقی غیر از اجرای فرایض مذهبی باید از کار و کوشش و آموزش و پرورش غفلت نوردد. وی می‌گفت آن کس که کار می‌کند کمتر از آنکه کار نمی‌کند موردِ اغوایِ ایلیس^۱ قرار می‌گیرد. غزالی موقعی سخن از کار و کوشش می‌گفت که طبقهٔ ممتاز در ممالک اسلامی تن به کارمیت نمی‌دادند و از طفیل تلاش دیگران گذران می‌کردند.

غزالی می‌گفت برای کشف حقیقت باید به پژوهش و تحقیق پرداخت و مرحله به مرحله پیش رفت و با این بیان نشان داد که به آنچه ارسطو گفته نباید چشم بسته گردن نهاد، بلکه باید به کمک عقل و منطق به امور مجهول پی برد. به عقیدهٔ ادوارد توماس انگلیسی، غزالی نخستین کسی است که با ابراز این نظریات در زندان مغز دانشمندان غرب را گشوده و به آنان راه تحقیق و مطالعه را آموخته است. انتشار کتاب مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه غزالی در اروپا و مطالعهٔ پاسخهایی که این رشد در کتاب تهافت التهاافت^۲ به وی داده است ایمان متفکرین غرب را به گفته‌های ارسطو سست کرد. با این حال ضمن مطالعه در آثار و افکار غزالی به مواردی برمی‌خوریم که وی برای حمایت از دین، عقل و استدلال را محکوم می‌کند.

در کتاب «تهافت الفلاسفه»، غزالی سعی کرده است بسیاری از عقاید و نظریات علمی فلاسفه را رد کند. به نظر او ادعای فلاسفه «دایر بر دایمی و ابدی بودن دنیا، انکار وقوف خدا بر جزئیات امور، و انکار معاد جسمانی، مردود و غزالی آنان را محکوم به کفر و بی‌ایمانی و خروج از اجتماع اسلامی می‌کند. در موارد دیگر، غزالی فلاسفه را فقط به عنوان يك راقضی تلقی کرده و می‌گوید «اگرچه نظریاتی که اینها ابراز می‌دارند اشتباه است ولی این اشتباه به قدری خطرناک نیست که موجب محروم کردن آنان از اجتماع شود.» در عین حال ادعاهای آنان را دایر بر اینکه دنیا پایانی ندارد یا ادعای اینکه آسمانها موجودات زنده‌ای هستند که از روی اراده به سوی مقصد معینی در حرکت می‌باشند، و کارهای خارق‌العاده و معجزه، یا این نظر که آشفته‌گی جریان طبیعت غیرممکن است. رد می‌نماید و از نظر مذهبی صحیح نمی‌داند.

... در مورد خدا... معتزله یعنی روحانیونی که تحت تأثیر فلسفه قرار گرفته بودند دارای افکاری مبتنی بر اصالت عقل بودند و هرگونه وجود مشخص و متمایز از جوهر هستی مطلق را، از قبیل صفاتی مانند دانستن، دیدن، شنیدن، صحبت کردن و اراده کردن

و غیره را برای خدا انکار می نمودند... علاوه بر این، فلاسفه می گفتند... فقط معاد روحانی برای ارواح وجود دارد و هیچ گونه عذاب جسمانی یا لذایذ جسمانی بعد از مرگ وجود ندارد... به نظر آنها بشر اصلی، همان روح است و جسم فقط لباس موقت روح، یا به تعبیر بعضی از افراطیون، قبر و مدفن روح است...^۱

به طور کلی غزالی سخت دلبسته دین بود و هر وقت تعارضی حمایت غزالی از دین بین فلسفه و عقل با دین پیدا می شد، غزالی دین و قرآن را برمی گزید «این مرد دانشمند در حالیکه سعی می کند دو فرضیه متفاوت قرآن و فلسفه را با هم ترکیب دهد... هر وقت که دریافتهای وی از علوم یونانی با دین تضاد و مغایرت پیدا نمی کرد، غزالی آماده قبول علوم یونانی می شد و از هواخواهان جدی رشته های مختلف این علوم، مثل اصول، منطق و قیاس و غیره حمایت می کرد...»^۲ وی در کتاب المنقذ من الضلال خطاب به یکی از برادران دینی، علاقه فراوان خود را به کشف حقایق علمی بیان می کند و می گوید من متوجه شدم که علم یقین، علمی است که شک را برطرف ساخته و امکان اشتباه، حتی تصور اشتباه را نیز از بین می برد. اگر کسی بگوید عدد ۳ بیشتر از عدد ۱۰ است بدلیل اینکه من طناب را تبدیل به مار می کنم، اگر عملاً هم اینکار را بکنم من هرگز در مورد علم خود، که عدد ۱۰ بیشتر از عدد ۳ است تردید نخواهم کرد...^۳ غزالی بیشتر اصول فلسفه مشایی را سست و غالب عقاید فقهای ظاهری را نادرست می دانست و در تألیفاتش به ابطال آنها می پرداخت، معتقد بود که عقل را با شرع و دین را با فلسفه موافقت توان داد اما نه آن علوم عقلیه سست بنیادی که در دست فلاسفه است و نه آن علوم شرعی خشک که علمای ظاهری دارند. خود در فلسفه و دین عقاید نازه داشت، ظواهر عبارات آیات و اخبار و کلمات صوفیه را گاه چنان تأویل می کرد که با آراء جمهور به کلی مخالف بود و از این رهگذر در تهمت کفر و بددینی را بر خویشتن می گشود یعنی کلمات منصور حلاج و بایزید بسطامی و امثال آنها، و همان سخنان را که دستاویز تکفیر و لعن و قتل آنها شده بود تفسیر و تأویل کرده می گفت شاید مرد عارف در حالت استغراق و فنا فی الله، بگوید شعبانی ما اعظم شانی... این احوال نسبت به دارنده حال، بزبان مجاز «اتحاد است و به زبان حقیقت توحید و بالاتر از این نیز حقایقی است که رسیدنی است نه گفتنی؛ از کلمات اوست: اگر عالمی بزرگ را دیدی که یکی از

۱. امام محمد غزالی، به قلم مونتگمری، ترجمه اصفهانی زاده، از ص ۹۶ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۳.

۳. همان کتاب ص ۷۷ به بعد.

امور دینی را انکار کرد، افکار او را شگفت مدار و دلیل صادق مگیر چه ممکن است که رونده راهی در راه، خطا کند.

و نیز از اوست، ایمان سه قسم است: یکی ایمان عوام که تقلیدی محض است، دیگر ایمان اهل کلام که استدلالی است، دیگر ایمان اهل عرفان و آن شهود یقینی است... غزالی در اخلاق و فلسفه و عرفان و تعلیم و تربیت و اصول و فروع مذهب، آراء و عقاید تازه و مخصوص دارد که از مراجعه به تألیفاتش مانند احياء والمُتَقَدِّم و مشکوة و جواهر معلوم می‌شود... وی با آنکه فقیهی مُتَقَدِّم بود، سماع و وجد و جامه خرقه کردن را که فقهای ظاهری بحرمتش فتوا داده‌اند جایز شمرده است... مخالفان غزالی این جنس سخنان را دیده و گفته‌اند که: «وی از احکام قرآن سرتافته و از زبانی فقها و ائمه دین بیرون رفته و به اباطیل صوفیه گرویده است.» غزالی هم در استنباط احکام، اعتماد به قرآن و اسناد مذهبی داشت...^۱

به عقیده جلال همائی «... همه اختلافات، ناشی از اختلاف در فهم و دریافت افراد بشر است، می‌توان به یک نظر همه را مُصِیب یا همه را مُخَطِی یا بعضی را صواب کار و برخی را خطاکار پنداشت. ادراکات بشر به منزله شیشه‌های رنگارنگ است، هرکس از پشت شیشه‌ی جهان و موجودات مُحَقِّق و مُخِیِّل را به رنگ و گونه‌ی می‌بیند و دیدار دیگران را ناصواب می‌انگارد، از این میانه تشخیص صواب و خطا اگر محال و مُتَمَنِّع نباشد بی‌اندازه دشوار می‌نماید زیرا خود قاضی و مشخص نیز ناگزیر در آینه خانه وجود شیشه‌ی پیش چشم دارد و در نهانخانه روانش شگفت آفرینشی است...»^۲

عقیده صاحب‌نظران درباره نویسندگان این دایرة‌المعارف بین صاحب‌نظران اختلاف است. «ابوحیان درباره زیدبن رفاعه، یکی از نویسندگان (جمعیت اخوان الصفا) چنین می‌نگارد: «او رابطه معینی با هیچ‌یک از مکاتب ندارد، و می‌داند چگونه مواد مکتب خود را از اطراف و اکناف جمع‌آوری نماید... بنظر آنان (یعنی اخوان صفا) تکامل ایمان در اتحاد بین فلسفه یونانی و شرع اسلام است و با این نظر، آنها پنجاه رساله در تمام شعب فلسفه نگاشتند»

بحث درباره هویت نگارندگان رسایل اخوان صفا به مذهب و مسلک آنان نیز کشیده شده و منجر به اختلاف بین مُحَقِّقان دوره قدیم و جدید شده است. ابن‌القفطی،

۱. غزالی نامه، ص ۳۹۳ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۳۹۵.

از يك سو، اخوان را از پیروان مکتب معتزله که دارای روشی کاملاً استدلالی بودند می‌شمارد، در حالیکه این تیمیه، فقیه قشری حنبلی آنان را جزو فرقه نصیریه، که در واقع عقایدشان مخالف معتزله بود می‌داند. بین این دو نقطه نظر متقابل، نظریات متعددی در طی قرون متمادی درباره اخوان اظهار شده است از قبیل این که رسایل اخوان صفا نوشته حضرت علی (ع) یا امام جعفر صادق (ع) یا علاج یا امام غزالی یا دعاة اسماعیلیه بوده است، اگر در نظر بگیریم که اسماعیلیه احترام خاصی برای این رسایل داشته‌اند و آنها را در یمن و معالک دیگر اشاعه داده‌اند، و بنا به قول بعضی از محققین هنوز این مجموعه جزو کتب باطنی اسماعیلیه محسوب می‌شود، جای تعجب نیست که جمهور دانشمندان معاصر، این مجموعه را از تألیفات اسماعیلیه بشمارند. مثلاً «نامر» دلایل بسیار برای اسماعیلی بودن رسایل آورده و مطالب آن را (فلسفه اسماعیلی) می‌نامد.^۱

آنچه مسلم است اینکه این جماعت به عقلای یونان و فلسفه ایران و هند توجه داشته‌اند و «نام هرمس، فیثاغورث، سقراط و افلاطون و ارسطو، غالباً در این رسایل آمده است و از آنان تکریم شده. از جمله نویسندگان این رساله‌ها ابوسلیمان محمدبن معشریستی معروف به مقدسی، ابوالحسن علی بن هارون زنجانی، ابواحمد سهرجانی، ابوالحسن علی بن رامیناس عوفی و زیدبن رقاعه را نام برده‌اند، این قوم با یکدیگر به صداقت و طهارت و بکرنگی بسر می‌بردند، رسایل آنان شامل کلیه مسائل علوم منطقی و ریاضی و طبیعی و الهی و حکمت عملی است.»^۲ با کمال تأسف باید گفت که مراد اخوان الصفا از مطالعات علمی، تحقیق و بررسی در پدیده‌های گوناگون طبیعی و کشف رابطه علت و معلولی قضایا و استفاده از دانشهای گوناگون برای حل مشکلات زندگی روزمره مسلمانان نبود، آنها در مقام این نبودند که از علم هندسه برای راه‌سازی، خانه‌سازی و دیگر امور حیاتی بهره‌برداری کنند، بلکه علم را نیز در خدمت ماوراءالطبیعه و ایدآلیسم به کار می‌برند: «... در هندسه نیز با پیروی از فیثاغورثیان برای اشکال هندسی فضایل و صفات و خصایص مشخص قایل بودند، غایت قصوای علم هندسه، آماده ساختن روح انسان برای تفکر و تعقل حقایق است، بدون توجه و احتیاج به عالم محسوسات، تا در نتیجه روح متمایل گردد تا ترک این عالم کند و با معراج آسمانی به عالم معقولات و

۱. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، از دکتر حسین نصر، (از انتشارات دانشگاه، ص ۴۶ به بعد).

۲. فرهنگ فارسی معین، ۱-ع، ص ۱۰۷.

زندگی آژلی به پیوندد.^۱ به این ترتیب می بینیم که در قرن چهارم هجری و قرون بعد همواره فکر و اندیشه دانشمندان، در خدمت دین بود اگر کسی در زمینه های علمی و تجربی وارد تحقیق می شد و کشفیات او با گفته های مذهبی سازگاری نداشت فوراً مسیر فکری خود را عوض می کرد و قبل از آنکه ضربه پتک تکفیر را بر مغز خود احساس کند به جهل و اشتباه خود اعتراف می کرد.

به این ترتیب متفکران صاحب قریحه نمی توانستند چنانکه باید در میدان مشاهده و تجربه قدم گذارند و از عقل و استعداد و استدلالات خود برای حل مسائل زندگی کمک بگیرند. به نظر پرهیز دانشمندان از نتایج علمی علم خداوند متعال، جهان را چنان ترتیب داده است که اکثر موجودات طبیعت به دسته های چهارگانه تقسیم شده اند، مانند چهار طبع که عبارتند از گرمی و سردی و خشکی و تری و چهار عنصر که عبارتند از آتش و هوا و آب و خاک و چهار خلط که عبارتند از خون و بلغم و صفرا و سودا و چهار فصل... و جهات اصلی چهارگانه... و بادهای چهارگانه... و چهار مرکب که عبارتند از فلزات و نباتات و حیوانات و انسان... در نظر اخوان، اعداد نه تنها دارای رابطه ای درونی با کتاب طبیعت است، بلکه با کتاب وحی نیز رابطه دارد...^۲

اخوان علوم را به سه قسم که عبارت از علوم اولیه (ریاضیات)، علوم دینی و علوم فلسفی است تقسیم کرده اند. در علوم اولیه: خواندن و نوشتن، لغت و نحو، حساب و معادلات، شعر و عروض، فالگیری و اصول سحر و غزایم و کیمیا و فیزیک و غیره را مورد مطالعه نظری قرار می دادند.

در علوم دینی از علم تنزیل و وحی و تفسیر و تأویل و روایات و فقه و جز اینها سخن می گفتند و در علوم فلسفی، از ریاضیات و منطق، علوم طبیعی و علوم الهی و جز اینها بحث می کردند. در میان سلسله علوم و معارف بشری، به نظر اخوان حساب بر سایر علوم برتری

۱. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، دکتر حسین نصر، ص ۶۷ و ۶۸.

۲. همان کتاب، ص ۶۹.

دارد:

«کدام يك از این چهار فن (حساب و هندسه و موسیقی و هیات) را باید در وهله اول آموخت؟ بدیهی است آن علمی که طبیعتاً قبل از دیگران وجود داشته و بر دیگران برتری دارد و به منزله مبدأ و ریشه و مادر آنهاست... علم حساب است که تمام علوم دیگر را منسوخ می‌سازد، در حالیکه خود به وسیله علوم دیگر منسوخ نمی‌شود...»^۱

دی بور، خاورشناس هلندی، می‌نویسد که «جمعیت اخوان الصفا تاثیر محیط در اندیشه‌ها برای روشن شدن اذهان عمومی ناچار بودند پاره‌یی از عقاید و نظریات خود را در پرده و به نحوی مرموز بیان کنند، تا مورد تکفیر معاندان قرار نگیرند. از جمله در رساله «حیوان و انسان» آنان، عقاید و ادیان موروثی را مورد حمله قرار می‌دهند و به انواع وسایل می‌کوشیدند تا اذهان عمومی را بیدار کنند: اخوان دو دین زرتشتی و مسیحیت را نزدیکترین ادیان به کمال می‌دانستند. به عقیده آنها حضرت محمد (ص) برای هدایت قومی بیابانگرد فرستاده شده است که در صحرائی خشک می‌زیستند و از زیباییهای زندگی دنیا چیزی درک نمی‌کردند... تعبیرات حسنی که در قرآن مجید آمده است با فهم این قوم تناسب داشت، برای کسانی که از حیث فرهنگ و معارف بالاتر از ایشانند، شایسته چنین است که آنها را تأویل نمایند تا مفهوم عالی روحانی این قبیل آیات را دریابند.»^۲ «از نظر اخلاقی نیز اخوان الصفا می‌گفتند برای آنکه کسی نمونه و مظهر کمال باشد باید برگزیده‌ترین صفات اخلاقی ملل و نخل مختلف را فرا گیرد. بنابراین کمال مطلوب برای مرد کامل آن است که نسب فارسی، دین عربی، آداب عراقی، زیرکی عبرانی، سلوک مسیحی، برهیز شامی، دانش یونانی، بینش هندی، سیرت صوفی، اخلاق ملکی، رای رتانی و معارف الهی داشته باشد.»^۳

اندروز این‌سینا - ابن‌سینا مانند جمعیت اخوان الصفا در آخر کتاب اشارات خطاب به یاران و هم‌فکران خود می‌گوید: «ای برادر! من در کتاب اشارات شیر و عصاره حقایق را نوشته‌ام، زنهار آن را به مردم نادان و یا کسانی که هوش و استعداد کافی ندارند میاموز، و از متفلسفان و خرمگسان بساط دانش مخفی دار - اگر کسی را یافتی که اندرونش پاك و عاشق حق و حقیقت بود مستودل او را اجابت کن و از این جگم اندك اندك به او بیاموز،

۱. مأخوذ از همان کتاب.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه شوقی، ص ۹۹ تا ۱۰۱ (به اختصار).

۳. مأخوذ از همان منبع، به اختصار.

نیک بنگر تا لقمه بزرگتر از حوصله‌اش به او نخورانی و با او پیمان ببند که او نیز در تعلیم دیگران از روش تو پیروی کند و از این رویه درنگ‌درد. اگر این علم را به نااهل آموزی یا از اهل، دریغ داری، خدای بزرگ بین من و تو داوری کند.»^۱

چون هدف و نیت جمعیت آخوان‌الصفاء، در ستور افکار و آشنا کردن مردم با حقایق علمی، شباهت زیادی با برنامه‌های علمی، فرهنگی و اجتماعی اصحاب دایرة‌المعارف در اروپا دارد، اجمالاً به روش و سیاست فرهنگی نویسندگان دایرة‌المعارف در غرب تیز اشاره می‌کنیم:

سابقه تاریخی دایرة‌المعارف در اروپا

کلمه دایرة‌المعارف یا «آسیکلپدی» ریشه یونانی دارد و از آن زبان ترجمه شده است و از شاخه‌های مختلف دانش بشری، یعنی از علوم، هنرها، حرفه‌ها و مشاغل گوناگون، و آثار و نتایج آنها بحث و گفتگو می‌کند.

برای اولین بار «رابله»^۲ نویسنده و طبیب فرانسوی (۱۵۵۳ - ۱۴۹۰) که مورد احترام فرهنگ‌دوستان و «اومانیستها» بود در نیمه اول قرن شانزدهم کلمه «دایرة‌المعارف»^۳ را از یونانی ترجمه و در آثار خود به کار برده است.

در آغاز قرون وسطا «مارسیانوس کاپلا»^۴ در یک مجلد شش رشته از علوم، یعنی گرامر، دیالکتیک^۵، رتوریک^۶، ژنومتری^۷، آسترولوژی^۸، آرت متیک^۹ و موزیک را گردآوری و تألیف کرد.

۱. تلخیص از اشارات به اهتمام حسن طیبی با مقدم نصراله تقوی ص «ع»

2. Rabelais

3. Encyclopedie

4. Marcianus Capella

5. Dialectique

6. Rehetorique

7. Geometrie

8. Astralagie

9. Arithmetique

از اواخر قرون وسطا در کار تنظیم دایرةالمعارف و علم اشتقاق^۱ پیشرفت مختصری حاصل شد. در قرن سیزدهم کشیشی به نام ونسان دُپوه^۲ به فرمان شاه (سنلوی) با استفاده از کتب و منابعی که در اختیار داشت در زمینه تاریخ طبیعی و دیگر رشته‌های فرهنگی آثاری به یادگار گذاشت.

در ۱۶۰۶ یک استاد ناحیه «پرم»^۳ به نام مایتاس مارتین^۴ تصمیم گرفت که یک دایرةالمعارف کامل گردآوری کند و در این راه قدمهایی برداشت. بعد از او، دایرةالمعارفی به همت فرانسیس باکون^۵ با رعایت اصول الفبائی (آلفابتیک) آماده و منتشر گردید.

با انتشار این دایرةالمعارف، نخستین قدم اساسی برای تنظیم دایرةالمعارف برداشته شد.

و بعدها دیگران با رعایت این اصول به تنظیم دایرةالمعارف در رشته‌های مختلف علوم همت گماشتند، در میان پژوهندگان غرب دانشمندان انگلستان در تنظیم دایرةالمعارف پیشقدم بودند، بعد از آنها عده‌ای از دانشمندان فرانسه با توجه به مطالعات محققان انگلیسی، زیر نظر دیدرو^۶ و دالامبر^۷ اثری بدیع و بنیادی پدید آوردند اولین جلد این کتاب گرانقدر اول ژوئیه ۱۷۵۱ منتشر شد که در مقدمه آن دالامبر و دیدرو شرح جالبی از سیر تکاملی فرهنگ و دانش بشری در طی قرون، به رشته تحریر درآورده‌اند.

از ۱۷۵۱ تا ۱۷۷۲ هفده جلد از این دایرةالمعارف منتشر شد بعداً در ۱۷۷۷ یازده جلد دیگر با پنج جلد ضمیمه به همت دانشمندان، برای تکمیل مجلدات قبلی در دسترس اهل علم قرار گرفت که در تألیف آن «دیدرو» دخالتی نداشت.

پنج هزار نفر از دانش‌دوستان فرانسه، این شاهکار فرهنگ بشری را پیش‌خرید کردند و هر یک ۹۵۶ لیور (واحد پول فرانسه) به عنوان پیش‌پرداخت به ناشر دادند. انتشار این کتاب، با موانع و مشکلات گوناگون مواجه گردید، چون مطالب و مندرجات آن جنبه علمی داشت مرتجعین زمان و مخالفان رشد فرهنگ و دانش بشری،

1. Etymologie

2. V.de Beauvais

3. Brene

4. Mathias Martins

5. Francis Bacon

6. Diderat

7. D'Alembert

مخصوصاً ززونیتهای و دیگر فِرَقِ متعصب به مخالفت برخاستند. برخلاف این گروه، ترقیخواهان و اهل علم با کمک مقامات رسمی، مخصوصاً با کمک مادام دویمادور و مارگیز دار زانسون^۱ و با جانبداری جدی مالزرب^۲ مدیر کتابخانه، به این خدمت بزرگ فرهنگی ادامه دادند.

غیر از خدمتگزارانی که نام بردیم، مرد فرهنگ‌پروری به نام زکور^۳ تمام دارانی و مساعی خود را در راه انجام و انتشار این کار علمی بکار برد.

ادبا، دانشمندان، فلاسفه و هنرمندانی چون ولتر، منتسکیو، روسو و دیگر شخصیت‌های فرهنگی به شرح زیر در تألیف و پیدایش این دایرةالمعارف شرکت جستند:

در رشته فلسفه: هلوتیوس^۴ و لابه کوندیللاس^۵

در حکمت الهی و علم کلام: لابه مورله^۶

در شیمی: بارون هلیاخ

در تاریخ طبیعی: دوبانتن^۷

در انتقاد ادبی: مارمونتل^۸

در صرف و نحو و «گرامر» دومارسه^۹

در اقتصاد سیاسی: کته^{۱۰} و توگو^{۱۱}

به این ترتیب برای اولین بار یک فرهنگ یا دایرةالمعارف که حاوی علوم و هنرهای مختلف بود با تحمل مشکلات و رفع موانع گوناگون در فرانسه منتشر گردید، انتشار این شاهکار فرهنگی تأثیری عمیق و مداوم در انقلاب فکری و اجتماعی ملت فرانسه و دیگر ملل غرب باقی گذاشت.

سیر تکاملی دایرةالمعارف در فرانسه:

1. Le Marquis d'Argenson
2. Males Herbes
3. Jaucourt
4. Helse tius
5. L'abbe de candillac
6. Theologien l'abbe Marebiet
7. Daubentan
8. Marmontel
9. Dumarsaius
10. quesnay
11. Tugot

- ۱ - از ۱۸۳۳ تا ۱۸۴۵ دایرةالمعارفی بنام دایرةالمعارف «دیزان دوموند»^۱ که مجمع فرهنگی بود در ۲۲ جلد منتشر شد.
- ۲ - از ۱۸۴۶ تا ۱۸۵۱ دایرةالمعارفی در ۳۰ مجلد و دوازده جلد تکمیلی در اختیار علاقمندان قرار گرفت.
- ۳ - در قرن نوزدهم یعنی از ۱۸۳۶ تا ۱۸۵۹ دایرةالمعارف دیگری در ۷۵ مجلد منتشر گردید.
- ۴ - بعد از چندی دایرةالمعارف یا «دیکسیونر لاروس» از ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۶ در ۱۵ مجلد قطور بضمیمه دو جلد تکمیلی^۲ چاپ و منتشر شد.
- ۵ - از ۱۸۸۵ تا ۱۸۹۲ دایرةالمعارفی در ۳۱ مجلد زیر نظر مارسلن برتولو^۳ در اختیار علاقمندان قرار گرفت.
- ۶ - در عصر ما، سنت تنظیم دایرةالمعارف را نویسندگان لاروس^۴ جدید ادامه دادند. نخست از ۱۸۹۶ تا ۱۹۰۴ لاروس بزرگی در ۷ مجلد منتشر کردند.
- ۷ - در قرن بیستم دانشمندان فرانسه با تهیه مقدمات از ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۲ موفق شدند بیست مجلد (گراند لاروس ایلوستره) در اختیار اهل علم قرار دهند.
- در روسیه قبل از انقلاب، دایرةالمعارفی در ۸۲ جلد در «سن پترزبورگ» بین سالهای ۱۸۹۱ تا ۱۹۰۴ منتشر گردید. بعداً ممتمی در چهار مجلد بر آن مجموعه افزوده شد که گردآوری و تألیف مطالب آن از ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۷ بطول انجامید.
- پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ عده‌ای از دانشمندان به تألیف دایرةالمعارفی جدید در ده مجلد در مسکو مشغول شدند (از ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۲) که درحقیقت تلخیصی از دایرةالمعارف مشروح قبلی بود^۵.

غیر از دایرةالمعارفهای عمومی که شامل تمام دانشهای بشری است، امروز به همت علما و پژوهندگان، در هر یک از رشته‌های مختلف فرهنگ و دانش، دایرةالمعارفهای تألیف و تصنیف شده که از آن میان می‌توان به دایرةالمعارفهای که در رشته‌های ادبی، کشاورزی، تاریخی، جغرافیائی، طبی، هنری، دارونی، موسیقی و جز اینها نوشته شده

1. des gens du mond

2. juplement

3. Marcelin Berthelot

4. Nouveau Larousse

۵. ترجمه و تلخیص از لاروس بزرگ فرانسه جلد چهارم صفحه ۵۷۷ ستون سوم.

است اشاره کرد.^۱

در دایرةالمعارف فارسی، در پیرامون نقش آموزشی و فرهنگی دایرةالمعارفهای مهم اروپا و جهان اسلامی چنین آمده است:

دایرةالمعارف - یا به اصطلاح اروپائی انسیکلوپدی یا دیکسیونر مستدل علوم، صنایع و جزف، در کشور فرانسه به سرپرستی دیدرو و دالامیر و با همکاری عدهای از متفکرین عصر که به «اصحاب دایرةالمعارف» مشهور گردیدند - تألیف و در سالهای (۱۷۵۱ - ۱۷۷۲) در ۲۸ مجلد منتشر شد. نقشه اولیه این بود که دایرةالمعارف «جیمبرز» ترجمه شود، ولی به سبب بروز اختلافاتی که روی داد این نقشه متروک شد، و ناشر موافقت کرد که دیدرو و دالامیر کتابی تازه فراهم سازند. مجلد اول آن با مقدمه معروف دالامیر - و با همکاری ف. کته، منتسکیو، ولتر، ژرژ. روسو، تورگو، و دیگران در ۱۷۵۱ انتشار یافت. به سبب نفوذ ززوتیها، دولت اجازه چاپ کتاب را لغو کرد (۱۷۵۹) و دالامیر کناره گیری نمود. ولی دیدرو، به یاری مالزرب، مقاومت و ایستادگی کرد. سرانجام چاپ پنهانی کتاب را به پایان رسانید (۱۷۷۲). در ۱۷۸۰، پنج مجلد ضمیمه و دو جلد فهرست به آن افزوده شد. دایرةالمعارف مظهر افکار روشنفکری بود، و اگر چه ناشر در بسیاری از مقالات آن که جنبه آزادفکری داشت تصرفات فراوان کرد. و آنها را «مثله» نموده بود، این امر، از نفوذ بی انتهای دایرةالمعارف نکاست، دایرةالمعارف به سبب تأکید در «دترمی نیسم»^۲ علمی و حمله هائی که به زیاده رویهای مقامات قانونی و قضائی و روحانی کرده بود، عامل عمده در آماده کردن زمینه فکری برای انقلاب فرانسه بشمار می آید. برای آشنایی بیشتر خوانندگان، با خصوصیات اجتماعی آسیا و اروپا قبل از انقلاب فرانسه، نظر مورس داماس و همفکران او را نقل می کنیم:

جمود تفکرات فلسفی
صنعتی» یکی از عواملی که شرق را از غرب متمایز می سازد،
در شرق طرز زندگی و خصوصیات روانی آنان است، «تحولات اروپا».

تا حدی زاینده دوران اصلاحات مذهبی و دوران رنسانس می باشد. در اروپا، عصر

۱. ترجمه و تلخیص از جلد چهارم لاروس بزرگ «انسیکلوپدیک» فرانسه صفحات ۵۲۷ و ۵۲۸ مأخوذ از

Grand Larousse Encyclopedique "4" Desf. - Filao P. 527-528

۲. Determinisme عقیده ای است فلسفی که آثار را محصول علل و اسباب می داند، که هرچه آدمی بکند، آن حوادث روی خواهد داد (اعتقاد به قضای محتوم).

«گوتیک» جای خود را به عصر «پرومتهای» داد و فلسفه درون گرا، واپس نشست و عقب نشینی کرد. بدین معنی که بجای اصرار در صوفی منشی و رفتار منفی چینی - هندی و دوران اولیه مسیحی، نسبت به جهان، - اروپا کوشید تا واقعیت را بشناسد و از طریق اصلاحات مناسب اجتماعی، بهشت را در این جهان تحقق بخشد. این کار یسی بالاتر از کشف و شهود و درک جهان شناسی يك تمدن ورشکسته بود. - مذهب که از سیاست جدا شده است، فقط در پهنه روح افراد فعالیت دارد (لوتر). - به تدریج مفاهیم فردی و ملی جای مفاهیم همگانی را گرفتند، سیاست، تکیکی برای تضمین تفوق دولت بر فرهنگ گردید. (ماکیاول). - انسان از بردگی جهان دست کشید تا ارباب آن گردد.

همانطور که فیدهام اظهار می دارد، پیدایش يك اقتصاد سرمایه داری و تولید و بازرگانی، مناسب با روحیه عمل و اقدام است. و کلیه عقاید خرافی و درک اساطیری زمان، مکان و علم هبشت را درهم می ریزد، و حصول این تغییرات را به نفع بورژوازی امکان پذیر می سازد - از آن پس سرمایه داران اطلاعات خود را با ارقام يك شکل و معتبر در سراسر دنیا اعلام نمودند. نتیجه این کارها بخش اطلاعات ریاضی، همراه با دستاوردهای زیست شناسی بود. در چنین موقعیت اجتماعی و اقتصادی است که کاربردهای عملی علم، پیشرفت چشمگیری نمود و بشر امیدوار شد که نیرویی به جنگ آورد که از نیروهای تهدید کننده طبیعت بسیار برتر باشد.^۱

در دایرة المعارفهای يك قرن اخیر به تلاش دانشمندان در این زمینه اشاره شده است و ما در سطور زیر به کوشش شرق شناسان، در راه تنظیم دایرة المعارف اسلامی اشاره می کنیم:

دایرة المعارف اسلامی - عنوان مشهور فارسی دایرة المعارف است الفیانی، شامل مواد راجع به جغرافیا، تاریخ، نژاد شناسی، عقاید و مذاهب و زندگی نامه مشاهیر اقوام مختلف اسلامی، که مقالات مختلف آن را در هر موضوع، غالباً شرق شناسان معروف متخصص در آن موضوع، نوشته اند. تهیه این دایرة المعارف، تحت مراقبت اتحادیه بین المللی آکادمیها و تا حدی به کمک آکادمی سلطنتی هلند و با نظارت هیأتی از مستشرقین آغاز شد، و طبع اول آن به زبانهای انگلیسی، فرانسوی، آلمانی تحت نظر عده ای از شرق شناسان معروف مثل هوتسما، آرنلد، بارسه، هارتمان، ونسینگ، گیب، هفنینگ، ولوی پروونسال در سالهای ۱۹۱۳ - ۱۹۳۶ منتشر شد، و ضمایم آن نیز در

۱. مورس داماس و دیگران، تاریخ صنعت و اختراع، جلد اول، «بیانی تمدن صنعتی» ترجمه عبدالله ارگانی، ص

سالهای ۱۹۳۴ - ۱۹۳۸ انتشار یافت. در تألیف مقالات این چاپ، عده‌ای از شرق‌شناسان بسیار معروف مثل بارتلد، ماگولیو، گولد سیهر، هوار، نیکلسون، بروکلیمان، کارادووو، ماسینیون، مینورسکی و دیگران شرکت کردند، و از مزایای آن مخصوصاً ذکر مراجع مختلف بود. در ذیل مقالات، که در تکمیل اطلاعات مندرج در مقالات فواید بسیار دارد. شهرت این دایرةالمعارف، سبب شد که به زودی نسخ آن تمام گشت و در فاصله بیست سال، تجدید چاپ آن ضرورت یافت. از این رو در ۱۹۵۳ منتخبی از مقالات راجع به احکام و عقاید آن تحت عنوان دایرةالمعارف ملخص اسلام انتشار یافت. و از چاپ جدید آن نیز که مقدمات آن قبلاً تدارک شده بود، جلد اول به سال ۱۹۶۰ منتشر شد. دایرةالمعارف اسلام متضمن مقالات سودمند در باب مباحث راجع به اسلام و اقوام اسلامی است، و با آنکه مقالات آن - به تفاوت مراتب فضل و کمال و دقت و جامعیت نویسندگان آنها - غنّ و سمین دارد، مرجع معتبری برای هر محقق است که بخواهد در باب اسلام و تاریخ آن تحقیق و مطالعه کند.

ترجمه دایرةالمعارف اسلام به السنه عربی، ترکی، و اردو از چندی پیش آغاز شده است و هنوز به اتمام نرسیده. در ایران هم به اهتمام سیدحسن تقی‌زاده و عده‌ای از فضلاء معاصر و با همکاری وزارت فرهنگ ترجمه آن آغاز شد اما سرنگرفت و متوقف گشت.^۱ امروز دانش‌پژوهان و علاقمندان رشد و تکامل فرهنگ ایران، با بی‌صبری منتظرند که مجلدات دایرةالمعارف اسلامی، که در پیدایش و تنظیم آن، از قرن سوم هجری به بعد علما و دانشمندان ایرانی، نظیر زکریای رازی، ابن سینا، حجة الاسلام غزالی، فخر رازی و عده‌ای دیگر طی قرون نقش فعال و مؤثری داشته‌اند، هرچه زودتر با تشویق و مباشرت و کمک مادی و معنوی وزارت فرهنگ، و وزارت ارشاد جمهوری اسلامی چاپ و منتشر گردد، تا دانش‌جویان و پژوهندگان ایرانی و خارجی از این منبع عظیم و گرانقدر دانش بشری بی‌نصیب نمانند. و انتشار این قبیل آثار مخصوصاً تألیف و تدوین نخستین دایرةالمعارف نوین فارسی، سند و نموداری، حاکی از توجه و عنایت جمهوری اسلامی به امور و مسائل فرهنگی باشد.

تنظیم دایرةالمعارف در اروپا - در اروپا، دایرةالمعارف عنوان عمومی هر یک از کتابهایی است که حاوی زبده‌ای، کمابیش مختصر، از همه رشته‌های دانش انسانی، یا از

۱. دایرةالمعارف فارسی زیر نظر دکتر غلامحسین مصاحب و با همکاری عده‌ای از فضلاء معاصر، جلد اول (۱) صفحات ۱۵۷ و ۱۵۸.

رشته معینی از دانش بشری است.

تفاوت اساسی آن با لغت نامه‌ها در این است که لغت نامه اساساً ناظر به «لغات» است، و حال آنکه دایرةالمعارف، اساساً ناظر به اطلاعاتی در باب «موضوعهای مختلف» و بحث کمابیش مختصری از آنهاست. اگرچه در بسیاری موارد، نمی‌توان حد قاطعی بین کتاب لغت و دایرةالمعارف معین کرد.

ظاهراً ارسطو نخستین کسی بود که اقدام به گرد آوردن مجموعه اطلاعات بشری کرده است، و پس از وی کسانی دیگر در مغرب زمین به تقلید از وی پرداختند.

بعضی کتاب تاریخ طبیعی «هلینی قهین» را نخستین دایرةالمعارف شمرده‌اند.

بسیاری از دایرةالمعارفهای شرقی، خاصه مجموعه‌های حجیم چینی، بیشتر جنبه گلچینی داشته‌اند. بعضی از فضلالی قرون وسطا، در راه گرد آوردن دایرةالمعارف گونه‌هائی به تکاپو برخاستند، از آن جمله ایسیدوروس سویلی (۵۶۰ - ۶۳۶م) که کتاب اشتقاقات وی مجموعه‌ای از دانش عصر اوست. در اروپا تحول از روش تنظیم مطالب دایرةالمعارف برحسب رشته‌ها، به تنظیم آنها به ترتیب الفبائی در قرن هفدهم میلادی و اوایل قرن هیجده میلادی واقع شد. از نخستین نمونه‌های دایرةالمعارفهای تاریخی و زندگی‌نامه‌ای می‌توان فرهنگ بزرگ تاریخی (لیون، ۱۶۷۴) اثر لونی مویرری^۱، کشیش فرانسوی را نام برد که به انگلیسی، آلمانی، اسپانیولی و ایتالیایی ترجمه شده، و گویند اساس کتاب فرهنگ تاریخی و انتقادی (۱۶۹۷) بیریل قرار گرفت.

نخستین دایرةالمعارف معتدبه و قابل توجه انگلیسی و مرتب، به ترتیب حروف الفبائی دایرةالمعارف فنی (۱۷۰۴) جان هریس^۲ (۱۶۶۷ - ۱۷۱۹) است ولی کتابی که در تکامل فن دایرةالمعارف‌نویسی در انگلستان نقش بسیار مهمی داشته است، کتاب دایرةالمعارف (۱۷۲۸) چیمبرز (چیمبرز ویلیام) می‌باشد که چاپ بعد آن براساس فرهنگ بروکهاوس فراهم شد، و در تهیه دایرةالمعارف معروف فرانسوی (دایرةالمعارف به عنوان اسم خاص) مورد استفاده قرار گرفت.

از دایرةالمعارفهای معروف کنونی به زبان انگلیسی که سابقه معتمدی دارد یکی دایرةالمعارف بریتانیک و دیگری دایرةالمعارف آمریکاناست.

در فرانسه، در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی دو دایرةالمعارف در پاریس به چاپ رسید که هنوز هم در بعضی مسائل ارزش فراوان دارد: یکی دایرةالمعارف بزرگ (۳۱)

1. Lui moreti

2. J. Haris

جلد، ۱۸۸۶ - ۱۹۰۲) و دیگری دیکسیونر عمومی فرانسوی بزرگ قرن ۱۹ میلادی (از لاروس، جلد، ۱۷، ۱۸۶۶ - ۹۰). پیش از جنگ جهانی دوم، طرحی برای انتشار دایرة المعارف فرانسوی در ۲۱ جلد، ریخته شد، که پیش آمد جنگ، سبب انقطاع آن گردید.

بعضی از مفصلترین دایرة المعارفها، حاصل مساعی آلمانهاست. از آنجمله است دایرة المعارف تسدلر، Tesdler که در (۱۷۳۲ - ۵۰) در ۶۴ جلد به چاپ رسید و هنوز مفید است. دیگر فرهنگ بروکهاوس است. از دایرة المعارفهای معروف، دایرة المعارف بزرگ شوروی (سویت) چاپ اول در ۶۵ جلد (۱۹۲۶-۱۹۴۷) است.

برخی از دایرة المعارفها، اختصاص به موضوع خاص دارد، مثل دایرة المعارف اسلام، دایرة المعارف یهود (۱۲ جلد در تاریخ ۱۹۰۱ تا ۱۹۰۶) دایرة المعارف کاتولیکی (۱۸ جلد، ۱۹۰۷ - ۱۹۲۲) و دایرة المعارف هیستینگز. دایرة المعارف یاولی - واسووا^۱، مشتمل بر معارف و تاریخ و ادب کلاسیک، از مفصلترین دایرة المعارفهای عصر حاضر است.

در بین مسلمین، تعریف کتابهای جامع مشتمل بر مسائل و مباحث علوم و فنون مختلف سابقه نسبتاً مفصل دارد چنانکه مفاتیح العلوم خوارزمی، جامع ستینی فخر رازی، ذرة التاج قطب الدین شیرازی، و نفایس الفنون آملی، هر یک به وجهی نوعی دایرة المعارف بشمار است، و کشف اصطلاحات الفنون تهانوی، بحق شایسته این عنوان تواند بود.

نیز معجم البلدان، ذخیره خوارزمشاهی، در بین دایرة المعارفهای اسلامی مخصوصاً دایرة المعارف بستانی و دایرة المعارف فرید وجدی را باید ذکر کرد.^۲

نخستین دایرة المعارف فارسی، پس از تهیه مقدمات و سالها سعی و تلاش جمع کثیری از فضلاء معاصر در فروردین ماه نوین فارسی ۱۳۴۵ هجری شمسی با سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب

و با معاونت و همکاری احمد آرام و محمود مصاحب و ۴۲ تن دیگر از فضلاء معاصر، که نام و رشته تخصصی آنان در صفحه ۶ و ۷ جلد اول این دایرة المعارف ذکر شده است، صورت عمل و انجام پذیرفته است و چنانکه در دیباچه و مقدمه این شاهکار گرانقدر فرهنگی آمده است: «تألیف کتاب حاضر کار يك فرد نبوده است، بلکه، «ایر و باد و مه و

خورشید و فلک» در کار بوده‌اند تا این کتاب فراهم شده است. جمعی از فضلا و محققین و مترجمین به تهیه مقالات کتاب همت گماشتند. چند تن از مردان فاضل و محقق، که هیئت تحریریه دایرةالمعارف را تشکیل می‌دهند، مدت چند سال، تمام اوقات روزانه خود یا لاقط نیمی از آن را صرف بررسی و تنظیم مقالات و اجرای سایر مراحل کار کرده‌اند و به علاوه خود، مؤلف یا مترجم بیش از نصف مقالات کتاب نیز بوده‌اند.

... کار فراهم ساختن این دایرةالمعارف چندی پس از آغاز آن از صورت ترجمه خارج و جنبه تألیف و در بسیاری از موضوعها، جنبه تحقیق یافت. شرح مشکلات متعددی که در این راه با آنها مواجه بوده‌ایم (از قبیل انتخاب عناوین ضبط تلفظها، چگونگی ضبط فارسی اعلام خارجی، فراهم کردن اصطلاحات علمی، تألیف مقالات و غیره) از حوصله این دیباچه خارج است ولی با کمال خوشوقتی می‌توانیم بگوئیم که گره همه این مشکلات با مساعی جمیله جمعی از همکاران فاضل و محقق ما، گشوده شده است... چون دایرةالمعارف نویسی به سبک جدید در زبان فارسی امری بی سابقه بوده است ما ناچار بوده‌ایم که نظام و روشی برای مراحل و مسائل مختلف مربوط به آن از قبیل ضبط عناوین، تنظیم مقالات، ضبط تلفظها، نقطه گذاری و جز اینها وضع کنیم و در سراسر کتاب از آن پیروی نمائیم.

لزوم پیروی کردن از یک نظام منطقی در هر کتاب جدی، خاصه در کتابهای مرجع، از ضروریات است.

بطوریکه از دیباچه جلد دوم این دایرةالمعارف برمی آید، مؤسسه انتشارات فرانکلین در دی ماه ۱۳۵۰ از آقای رضا اقصی دعوت می‌کند که سرپرستی تهیه مقالات بازمانده، و همه امور مربوط به چاپ جلد دوم این کتاب را عهده دار شوند و ایشان با قبول این مسئولیت به انجام این کار خطیر فرهنگی مشغول می‌شوند. متأسفانه با آنکه تمام مقالات تا آخر حرف «ی» آماده چاپ است، چاپ و انتشار بقیه این کتاب مرجع که به شدت مورد نیاز دانش پژوهان ایران است، هنوز انجام نیافته است. اکنون که خوشبختانه سازمان آموزش انقلاب اسلامی جانشین مؤسسه فرانکلین شده است، علاقمندان پیشرفت و ترقی فرهنگ ایران، منتظرند که هرچه زودتر با علاقه و دلسوزی مسئولین امر، این دایرةالمعارف یا گنجینه فرهنگی در اختیار پژوهندگان و اهل علم قرار گیرد.

حال که تا حدی از سیر تکاملی دایرةالمعارف در ایران و جهان غرب آگاهی یافتیم، بار دیگر به معرفی فلاسفه و متفکرین ایرانی و آثار و افکار آنها می‌پردازیم:

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا

ابوعلی سینا یکی از دانشمندان بزرگ قرون وسطاست، وی در سال ۳۷۰ هجری (۹۸۰ میلادی) در حوالی بخارا متولد شد. از کودکی به کسب علم راغب بود، از ده سالگی با قرآن، اصول دین، ادبیات، نحو و صرف، معانی و بیان، آشنا بود و نزد یک نفر بقال بخارایی، علم حساب را آموخته است و در ۱۷ سالگی نوح‌بن منصور سامانی را معالجه کرد و این امر باعث راه یافتنش به کتابخانه سلطنتی گردید و در ۱۸ سالگی کَلْبَةُ علوم معموله عصر خویش، مخصوصاً رشته طب را فرا گرفت و آثار گرانبهای اقلیدس، اَلْمَجَسْطِي و بَطْلَمْيُوس را مورد مطالعه قرار داد. بعدها به مطالعه آثار مناقب‌زیکي قُدما (مابعدالطبیعه) سرگرم می‌شود.

ابن سینا به این قانع نبود که در طبیعیات سرآمد، و در طب مرجع بلند آوازه دوران خویش باشد. بی‌گفتگو، این نکته را می‌دانست که تا شخص دانشمند، فیلسوف نباشد دانشش به کمال نمی‌رسد. به قول خودش، چهل بار کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را می‌خواند ولی مطالب آن را کاملاً درک نمی‌کند تا روزی به حکم تصادف کتابی در اغراض مابعدالطبیعه از مؤلفات ابونصر فارابی به دستش می‌افتد و با مطالعه آن، به درک گفته‌های ارسطو توفیق می‌یابد.

جهان بینی ابن سینا «... ابن سینا عقلی مبتنی بر منطق داشت، بر تعریفات دقیق اهمیت می‌داد و از برکت کتابها و دانشهای فراوان و متنوعی که از خود به یادگار گذاشت مُدتهای دراز علما و دانشجویان قرون وسطا را به خود مشغول داشته بود، ابن سینا به این سؤال که آیا کلیات (چون انسانیت، فضیلت و سرخی) مستقل از جزئیات وجود دارد، جواب داده و می‌گوید اولاً کلیات پیش از خود اشیاء در عقل خدا وجود داشت و اشیاء از روی آن به وجود آمد، ثانیاً کلیات در اشیاء به وسیله صورت نوعی آن وجود دارد، و بعضی از اشیاء در عالم طبیعی به صورت معانی انتزاعی در عقل انسانی وجود دارد ولی منفصل از اشیای جزئی وجود ندارد. از پس یک قرن جدل و مناقشه، متفکرین غرب چون آبلار و اکتیناس نیز همین جواب را دادند... ابن سینا به قدم عالم معتقد بود و می‌گفت «وجود خداوند بر وجود جهان تقدم ذاتی دارد نه زمانی» یعنی جهان در هر لحظه بر علّت مُبقیه احتیاج دارد که همان خداست... خداوند ماده نیست بلکه از

جسم میراست. چون عقل است. یکی است و دویی در آن نیست و چون همه مخلوق را عقلی هست، بالضروره خالق آن نیز عاقل است... افعال و حوادث مستقیماً از خدا بوجود نمی آید بلکه اشیاء در نتیجه عمل غایی داخلی تکامل می یابد. شر از خدا به وجود نمی آید، بلکه وجود شرّ غرامتی است که در قبال آزادی اراده می پردازیم و ممکن است شرّ جزئی از لحاظ کلی خیر باشد... نفس غیرمادی است... هر نفس و هر عقلی مقداری آزادی و قدرت خلق و ابداع دارد که نظیر قدرت علت اولی است. چون نفس و عقل نیز از علت اولی به ظهور آمده است. نفس پاك، پس از مرگ به عقل کلی واصل می شود و سعادت صلحای نیکوکار همین است.

ابن سینا کوشش فراوان کرده است تا نظریات فلسفی خود را با عقاید عامه مسلمانان توافق دهد. وی نه مثل لوکرسیوس (Lucretius) بود که بخواهد، دین را به خاطر فلسفه از میان ببرد و نه مثل غزالی که يك قرن بعد از ابن سینا آمد و می خواست فلسفه را به خاطر دین نابود کند، بلکه وی همه قضایا را تنها به روش عقلی و کاملاً مستقل از قرآن، مورد بحث قرار می دهد. وحی را براساس قوانین طبیعت توضیح می دهد ولی به تأکید می گوید که وجود انبیاء برای مردم لازم است تا قوانین اخلاق را به صورت استعاره و مجاز که مردم فهم کنند و در آنها مؤثر شود توضیح دهند... به همین دلیل بود که پیغمبر از معاد جسمانی سخن می گفت و احیاناً بهشت را به صورت مادی وصف می کرد. فیلسوف ما، در خلود جسمانی تردید دارد و معتقد است که پر نمبر اگر بهشت را فقط به صورت روحانی وصف می کرد، مردم به سخنان او گوش نمی دادند و از آنها يك ملت نیرومند و منظم به وجود نمی آمد. کسانی که می توانند خدا را براساس محبت، آزاد و فارغ از امید و بیم عبادت کنند انسان کاملند ولی این مرحله عالی را برای همه پیروان خود فاش نمیکنند، بلکه فقط با کسانی که عقلشان کامل است و نفوسشان اوج گرفته، از آن سخن می گوید.

آثار ابن سینا

کتاب شفا و قانون ابن سینا اوج کمالیست که تفکر قرون وسطا بدان دست یافته و در تاریخ تفکر انسانی، از تحقیقات معتبر

بشمار است. وی در غالب مباحث خود، از ارسطو و قارابی مایه می گیرد، چون ارسطو که در بسیاری از مباحث خود، مایه، از افلاطون می گرفت، اما این قضیه از منزلت او نمی کاهد... بعضی از سخنان ابن سینا به نظر عقل ممکن الخطای ما یاوه و پوچ می رسد، ولی همین قضیه درباره گفتار افلاطون و ارسطو نیز صادق است... ابن سینا اندیشه شکاک

و روح نقاد و وسعت نظر و آزادمنشی بیرونی را ندارد و اشتباهات وی، از بیرونی بیشتر است... این سینا در وسعت آفق علمی و فلسفی از همگان خود ممتاز است. نفوذ وی بسیار دامنه‌دار بود و از دیار شرق گذشته به اندلس رسید، و در فلسفه ابن‌رشد و ابن‌میمون اثر گذاشت و به دنیای مسیحی لاتینی و فیلسوفان مدرسی نیز رسید. تأثیر فراوان افکار ابن سینا در فلسفه البرتوس ماگنوس (Magnus) و توماس اکیناس (Aquinas) حیرت‌انگیز است.

روجر بیکن انگلیسی، او را بزرگترین استاد فلسفه بعد از ارسطو، لقب می‌دهد. با مرگ ابن سینا تقریباً دوران فلسفه در مشرق به سر رسید، زیرا تمایلات سُنیگری سلجوقیان و بیم رجال دین از افکار جسورانه فلسفی، و پیروزی تصوف غزالی، خیلی زود اندیشه فلسفی را از میان برد.

منابعی که هنوز مورد مطالعه قرار نگرفته است
 متأسفانه اطلاعات ما دربارهٔ سه قرن از (۱۳۳ - ۴۴۲ هجری ۷۵۰ - ۱۰۵۰ میلادی) که فکر اسلامی در انتای آن شکوفا شد بسیار ناقص است، زیرا هزاران نسخهٔ خطی عربی در علوم و ادبیات و فلسفه همچنان در کتابخانه‌های دنیای اسلام نهان مانده است. تنها در اسلامبول سی کتابخانه در مسجدها هست که از نسخه‌های خطی آن اندکی منتشر شده است. در قاهره و دمشق و موصل و بغداد و دهلی، مجموعه‌های فراوانی هست که حتی فهرستی برای آن آثار تنظیم نشده است. در سکوریال، نزدیک مادرید، یک کتابخانه مفصلی هست که هنوز نسخه‌های خطی آن را در علوم و ادبیات و دین و فلسفه اسلام شمار نکرده‌اند. اطلاعاتی که دربارهٔ ثمرات فکر اسلامی در این سه قرن داریم اندکی از باقیماندهٔ آثار آنهاست... اگر علما، این میراث فراموش شده را کشف کنند به احتمال قوی قرن دهم مشرق اسلامی را در تاریخ علوم عقلی انسانی، به صف قرون طلایی خواهیم برد...^۱

فلسفه بوعلی
 بوعلی، فلسفه را به دو قسمت نظری و عملی تقسیم می‌کند. فلسفه نظری او از سه بخش طبیعیات، ریاضیات و الهیات سخن می‌گوید و فلسفهٔ عملی بوعلی شامل سه بخش اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن می‌باشد.

بوعلی مانند فارابی موجود را به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌کند و

جهان را معلول و مخلوق ذات باری می‌داند. فرق واجب‌الوجود با ممکن‌الوجود در آن است که برای واجب‌الوجود هستی ضرورت دارد ولی در ممکن‌الوجود چنین نیست. و از این پندار چنین نتیجه می‌گیرد که همه چیزهای جهان ممکنند و نیازمند علتی هستند که آنها را به وجود آورد یا نیست و ناهود گرداند و با این بیان وجود خدا را اثبات می‌کند. به نظر او، خدا بسیط و هستی و ذات او یکی است. صفات خدا عین ذات اوست، خیر و کمال مطلق است. بوعلی جسم و روان را از هم جدا می‌داند و معتقد است که روان، که جوهری اندیشنده است، پس از مرگ باقی می‌ماند. روان و تن لازم و ملزوم یکدیگرند. روان ساده، بسیط و بخش ناپذیر است.^۱

این سینا در جهان‌شناسی خود و آفرینش جهان نشان می‌دهد که چگونه کثرت از وحدت به وجود می‌آید و پیدایش کثرت از وحدت به دستیاری فرشته صورت می‌گیرد. در فلسفه ابن سینا، جهان‌شناسی، کاملاً به فرشته‌شناسی متصل است. فرشته هم در جهان‌شناسی و هم در سیر سلوک معنوی و وصول به معرفت، وظیفه‌دستگیری و نجات‌بخشی دارد.^۲

حکمت عملی ابن سینا براساس سیاست مُدُن و تدبیر منزل و تهذیب نفس قرار دارد. به نحوی که تعریفات آنها قبلاً آمده است، فایده این علم آن است که فضایل و طریق کسب آنها و رذایل و راه اجتناب از آنها را به ما می‌آموزد و ما را از کمالات انسانی برخوردار می‌سازد. خداوند، مردم را از حیث عقول و آراء متفاوت خلق کرده است و به همین سبب اختلاف در طبقات اجتماع حاصل می‌شود. اگر همه مردم از زمره ملوک و فرمانروایان و یا جملگی از اهل کسب و حرفه بودند، جامعه، قوام و دوام نمی‌یافت و نظام آن می‌گیسخت، اگر همه غنی بودند هیچ کس به دیگری در امور اجتماعی مُعاونت و برای او کار نمی‌کرد و اگر همه تهی دست بودند از زبان و نومیدی هلاک می‌شدند، ولی اگر بعضی ثروتمند و غافل و دور از عقل و ادب باشند و دسته‌بی عقلا و تهیدست و بعضی ملوک، اما صاحب امراض و مصایب، ناچار هر دسته‌بی نیازمند دیگری و محتاج فوایدی هستند که از یکدیگر می‌برند.

۱. نگاه کنید به تاریخ مختصر فلسفه، دکتر موجد، ص ۹۲ به بعد.

۲. حکیم مسلمان، دکتر نصر، ص ۳۹.

پادشاهان حاجتمندترین مردم به سیاستند، زیرا امور رعیت بدانان تفویض شده است و همچنین ولات و صاحبان ثروت و قلم که هر کدام در خدمت خود، گروهی از قوم و نزدیکان را دارند- فقیران تهیدست هم محتاج به سیاست و حسن تدبیرند، بلکه در پاره‌یی امور از پادشاهان نیز بدان محتاج‌ترند، زیرا پادشاهان یاران و کارگزاران، برای مساعدت و همراهی خود دارند اما فقیر در معاش و مقام اجتماعی باید تنها بر نفس خودش اعتماد کند و نفس انسانی صرف نظر از ثروت یا مقام اجتماعی صاحب خود، محتاج سیاست است.

هرکس، از مردم میانه حال گرفته تا پادشاهان، برای حفظ خواربار و سایر لوازم حیات محتاج منزل است و برای حفظ منزل و بقای نسل نیازمند زن و خدمتگزاران خانه است و از این راه خدمت‌گزارانی فراهم می‌آیند که ترتیب امور و وظایف آنان، لازم است و در این امر شاه و گدا و مخدوم و غنی و فقیر همه یکسانند.

نخستین چیز از انواع سیاست که انسان باید بدان شروع کند، سیاست نفس خود است که نزدیکترین و سزاوارترین چیزها به عنایت و توجه است و باید جمیع معایب آن را بشناسد و آنرا به صلاح آورد و نباید هیچ عیب را فرو بگذارد، زیرا چون آن را به حال خودش گذارد، نیرو می‌گیرد و اصلاح آن دشوار می‌شود، چون آدمی به نفس خود مغرور است یا آن تسامح می‌کند.

پس باید دوست عاقل و امین انتخاب کند تا به منزلت آینه‌یی برای وی باشد، و نیک و بد احوال وی را بدو نماید.

بهترین راه اصلاح نفس، تحقیق در اخلاق مردم و مقایسه آن با ملکات خویش است تا هرچه را نیک یا بد، بدان کار کنند و از هرچه بد است اجتناب ورزد. برای رام کردن نفس باید آن را در برابر کارهای نیک تشویق و برای اعمال بد تنبیه کرد، یعنی در صورت اول او را از بعضی لذات برخوردار داشت و در صورت دوم، از آنچه دوست دارد منع کرد.

هرکس، مگر آنان که از طریق ارث و تجارت و کسب سابق خود، مالی در دست دارند، برای طلب روزی محتاج کسب مال است و کسب مال ممکن نیست، مگر از طریق تجارت و صنعت که دومی از لحاظ بقا بر اولی رجحان دارد.

صناعتی که با مروت مقارنت بر سه دسته می‌شوند: اول آنها که از عقل برمی‌خیزند و نتیجه صحت رأی و حسن تدبیرند مانند صنعت پادشاهان و وزیران و والیان و امثال آنها. دوم آنها که مُتَبِعَت از ادب و دانش است چون کتابت و بلاغت و علم فلک و طب. سوم صنعتی که از شجاعت برخیزد چون پیشه جنگجویان و سباهیان.

اختلاف بوعلی
با ارسطو

این سینا با اعتراف به مقام علمی ارسطو، در پاره‌یی موارد به آراء و عقاید او اعتراض می‌کند و می‌گوید: «... با آنکه به عقیده سلف فاضل خود (ارسطو) معترفم و می‌دانم که او بدانچه از تمیز اقسام علوم دریافته بودند در رسید و دانشها را بسی بهتر از آنان ترتیب و نظم داد و در بسیاری امور به ادراک حق توفیق یافت و به اصول صحیح و واقعی اکثر علوم مطلع شد... حق آن بود که آیندگان هر رخنه‌ای که در بنای او یافتند ترمیم، و اصولی را که او پدید آورده بود کامل کنند ولی هر کس که بعد از او آمد نتوانست خود را از عهده آنچه از وی به ارث برده بیرون آورد و عمر وی با در فهم آنچه ارسطو نیک دریافته بود و با در تعصب بر خطاهای وی گذشت و لیکن ما هرچه را پیشینان گفتند به آسانی در آغاز تحصیل دریافتیم... و آنگاه همه آنها را حرف به حرف با علمی که یونانیان منطقی می‌نامند... برابر نهادیم و آنچه را که با موازین این علم سازگار و یا با آن مغایر بود شناختیم و وجه حقیقی هر چیز را جستیم تا حق از باطل آشکار گشت، اما چون مشتغلین به علم، شدیداً از مشایین یونانی پیروی می‌کردند مخالفت با جمهور را تیک ندانستیم و جانب آنان را گرفتیم...»^۱

باید دانست که بوعلی نه از حکمت مشاء به تمام معنی پیروی می‌کرد و نه از کلام و نه از آراء افلاطونیان جدید، بلکه از مکاتب مختلف، آنچه را ملایم طبع و روش خود می‌دید برمی‌گزید. به همین جهت مورد حمله فرق مختلف قرار گرفته و اهل دین او را در شمار ملحدین دانسته‌اند.

مبارزه با
تعبد و تقلید

چیزی که ابن سینا را از سایر متفکرین عصر خود ممتاز می‌سازد این است که وی اهل تعبد و تقلید نبود و چنانکه خود گفته است در مطالبی که مورد اختلاف اهل بحث بود، همواره تعصب، هوای نفس و عادت و انس را کنار گذاشته، به مخالفت با آراء نحیف و غیر معقول برخاسته است، با اینکه او ارسطو را برجسته‌ترین افراد حکمت مشایین میدانند معتقد است کسانی که بعد از ارسطو در میدان علم قدم می‌گذارند باید خطاهای او را اصلاح نمایند. سپس می‌گوید:

«... بعضی چنان سرگرم میراث علمی گذشتگانند که فرصت مراجعه به عقل

خود ندارند و اگر فرصتی بدست آورند حاضر نیستند که اشتباهات و لغزشهای آنان را اصلاح و جبران نمایند.^۱ اینان مردم بی ذوق و کم فهمی هستند، زیرا که تحقیق و انتقاد آثار گذشتگان را بدعت می دانند و مخالفت با آراء متقدمین را کفر و ضلال می شمارند. سپس ابن سینا می نویسد: «... ما اینک گرفتار دسته ناهمی از این جنس مردم شده ایم که به چوب خشک می مانند. اینها تعمق نظر را بدعت می دانند و مخالفت با آنچه را که نزد آنها مشهور است ضلالت می شمارند. این جماعت در روش خود مانند خنپلیها هستند...»^۲

به این ترتیب می بینیم که در قرن چهارم و پنجم هجری، که مطابق با قرن دهم و یازدهم میلادی است، در ایران دانشمندان و متفکرینی پیدا شدند که بر خلاف علمای غرب و پیروان منطق اسکولاستیک به جای تعبد و تقلید، خود در مقام اعلام نظریات جالبی برآمده و حکومت عقل را به نظریات متفکرین جامد و قشری ترجیح داده اند. چنانکه اشاره کرده ایم بوعلی سینا به تمام رشته های علوم زمان خود واقف بود و در حقیقت دایرة المعارف عصر محسوب می شد. او بزرگترین طیب، بهترین فیلسوف و حیوان شناس و زمین شناس زمان خود بود و در منطق، شعر، موسیقی و سایر رشته های علمی عصر خود وارد بود، به همین مناسبت در تاریخ تمدن و فرهنگ جهانی، مقام بزرگی احراز کرده است و آثارش از قرن ۱۲ تا اواسط قرن ۱۷ میلادی چندین بار به زبان لاتین و سایر زبانها طبع شده و مورد استفاده دانشگاهها و اهل علم قرار گرفته است.

بوعلی سینا به اقتضای زمان، مجبور بود که يك ارتباطی بین افکار مادی خود با نظریات مذهبی برقرار کند به همین علت گاه در آثار و افکار او با اختلاف و تضاد مواجه میشویم. با این حال طرز تفکر و نحوه تحقیق او نمونه مترقی ترین افکار علمی شرق در آن ایام است. او برخلاف «ذکم» و اصول ثابتة آن عصر که به ایجاد عالم عقیده داشتند، دنیا را ابدی می دانند و برخلاف اصحاب دین به زندگی ابدی روح معتقد نیست. همین نظریات بدیع، سبب گردید که بعضی او را کافر خواندند، چنانکه خود او در یکی از رباعیاتش به این معنی اشاره می کند:

کفر چو منی گیزاف و آسان نیؤد مُحکَمتر از ایمان من ایمان نیؤد
در دهر چو من یکی و آنهم کافر پس در همه دهر، يك مسلمان نیؤد
در رباعی دیگری خطاب به مردم جاهل و پرمدها می گوید:

۱ و ۲ مجله یادگار (تاریخ طب دکتر قاسم غنی)، سال اول، شماره ۵، ص ۱۸ و تاریخ علوم عقلی دکتر ذبیح الله صفا، ص ۲۷۰.

با این دو سه نادان که چنان می‌دانند از جهل، که دانای جهان آناند
خر باشند، که این جماعت از فرط خری هر کوه خراست کافرش می‌دانند

مرگ بوعلی سرگردانی دایمی و گذراندن قسمتی از زندگی را در زندان،
بی‌خوابی شیها، اشتغال به کارهای دولتی، و فعالیت‌های مداوم
علمی و شهنشورانی زیاد، سبب گردید که این دانشمند نامی، به قولی در ۵۷ سالگی بدرود
حیات گوید.

از قعر گیل سیاه تا اوج زُخُلِ کردم همه مشکلات گیتی را خُل
بیرون جستم ز قید هر مکر و جیل هر بند گشاده شد مگر بند اجل

انسان باید معاش خود را از شریفترین راهها که از عیب و عار و
تعالم اقتصادی این سینا طمع بسیار و آبروریزی و آلودن عرض بر کنار باشد طلب کند،
دخلی که از این راهها، به دست می‌آید، بعضی باید در راه حوایج، صرف و بخشی برای
روز حاجت ذخیره شود. برای کارهای نیک نیز باید قسمتی از مال را خرج کرد و در همه
این احوال، رعایت اعتدال و اجتناب از بخل شرط است.^۱

مقام زن: به نظر ابن سینا «زن نیکو، شریک مرد در دارایی و نگهدار مال و جانشین
وی در خانه است. بوعلی، زن خوب را مایه آرامش دل و سکون خاطر مرد می‌داند و
می‌گوید بهترین زنان، زنیست که عاقل، دیندار، شرمگین، زیرک، زاینده، کوتاه زبان و
مطیع و نیک‌دل و امین و گران سنگ و خادم شوی باشد، و مال اندک را از طریق
صرفه‌جویی، فزونی دهد و با خوی خوش غمهای او را بگسازد و اندوه او را تسکین دهد،
احترام زن، و رفع حوایج و تربیت او به عهده مرد است. ابن سینا تشبیه جسمی را با
شرایطی تجویز می‌کند و معتقد است که تربیت فرزند از روز ولادت بر عهده پدر است.»^۲

۱. تاریخ علوم عقلی، از دکتر ذبیح‌الله صفا، ص ۲۶۰ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۲۶۲.

حکیم عمر خیام نیشابوری

ابوالفتح غیاث‌الدین عمر بن ابراهیم نیشابوری (متوفی به سال ۵۱۵ ه.ق) حکیم و ریاضی‌دان و شاعر معروف ایران در قرن پنجم و ششم هجری قمری است. به موجب روایتی غیرمعتبر با نظام‌الملک و حسن صباح هم‌شاگرد بود. غیر از رسالات متعدد علمی در جبر و مقابله، رباعیات خیام، که حاوی تعالیم فلسفی، چگمی و عرفانی است، از دیر باز مورد توجه بوده است. «تعداد رباعیات منسوب به او که در مجموع مآخذ نسبتاً قدیم به ۳۰۰ رباعی نمی‌رسیده است، رفته‌رفته از هزار تجاوز کرده است. شهرت فوق‌العاده رباعیات خیام، در ادوار اخیر، چه در ایران چه در جهان، تا حد زیادی مدیون ترجمه معروف انگلیسی «ادوارد فیتز‌جرالد» است که قبول و استقبال مردم از آن، خیام را در اروپا به عنوان یکی از گویندگان بزرگ عالم مشهور کرد^۱ و منتهی شد به اینکه رباعیات او به زبانهای مختلف، مکرر ترجمه و در دسترس علاقمندان قرار گیرد. مضمون عمده غالب رباعیات او شک و حیرت و توجه به بی‌ثباتی جهان و بهره‌جویی و اغتنام، از ایام و ساعات عمر است «از بعضی جهات افکار او با عقاید ابوالعلاء معری، شاعر عرب، که خیام به احتمال قوی با وجود قُرب عهد، با افکار و اندیشه‌ها و آثار او آشنایی داشته است، شباهت و هم‌آهنگی دارد و این موارد شباهت قابل توجه است.»^۲ بعضی از صاحب‌نظران انتساب رباعیات را به حکیم عمر خیام منکر شده‌اند، و خیام ریاضی‌دان و خیام شاعر را دو تن پنداشته‌اند، اما برخلاف این تصور، از قدیم‌ترین مآخذ که در آنها از رباعیات خیام ذکری رفته است، تاریخ‌الحکمای شهرزوری و مرصاد‌العباد نجم‌الدین رازی است و پس از آن، جهان‌نگشای جونی و تاریخ‌گزیده و مونس‌الاحرار را می‌توان ذکر کرد. اگرچه در کتب قدیمتر هم اشاراتی به شعر فارسی او هست.^۳

از رباعیات خیام، که باعث شهرت او شد، تاکنون نسخه جامع و کامل موثقی در دست نیست و بسیاری از آنچه پدو منسوب است مجهول و منحول^۴ و هر رباعی که مضمونش با بعضی از افکار خیام متناسب داشته به او نسبت داده‌اند.^۵

۱ و ۲. دایرة‌المعارف فارسی، ج اول، ص ۹۲۹

۳. سخن یا شعر دیگری را که به خود بسته باشند.

۴. نگاه کنید به لغت‌نامه دهخدا، ص ۹۷۲.

با توجه به تحقیقات جامع پروفیسور ادوارد براون، معلوم شد که اولاً لقب او در غالب کتب عربی که متضمن ترجمه حال اوست و نیز در رساله جبر و مقابله او، خیامی است با یای نسبت و در غالب کتب فارسی و در رباعیات خود او همیشه خیام بدون یای نسبت آمده است و در دو شکل صحیح است.

قدیمترین کتابی که ذکری از عمر خیام نموده چهار مقاله عروضی سمرقندی معاصر خیام بوده و در سنه ۵۰۶ هـ. ق در بلخ در مجلس انس، به خدمت او رسیده است و در سنه ۵۳۰ هـ. ق در نیشابور قبر او را زیارت کرده است.

در اشعار خاقانی و در آثار شیخ نجم‌الدین ابوبکر رازی معروف به دایه یعنی در کتاب «مرصاد العباد» با نظری انتقادی در مورد آثار و افکار خیام چنین داوری می‌کند:

«... آن بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هر دو مقام محرومند و سرگشته و گم‌گشته، تا یکی را از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست و معرفت مشهور است و آن عمر خیامی است، از غایت حیرت در نیه^۱ ضلالت وی را این بیت می‌باید گفت:^۲

دارنده چو ترکیب طبایع آراست باز از چه قیل فکند اندر کم و کاست
گر زشت آمد پس این عیب کراست ورنیک آمد خرابی از بهر چراست^۳
بعد از انتشار ترجمه فیتز جرالد، تاکنون اقبال عمومی مردم از عوام و خواص به رباعیات عمر خیامی و طرز خیالات و مسلک و فلسفه او روز به روز در تزايد است، تا اینکه در این اواخر انجمنی به نام عمر خیام در لندن منعقد شد و مؤسسان آن از فضلا و ادبا و بعضی ارباب جراید بودند در سنه ۱۸۹۳ میلادی. انجمن مذکور با رسوم و تشریفات شایان اهمیت، دو عدد بونه گل سرخ بر سر قبر فیتز جرالد، مترجم رباعیات عمر خیامی نشانیده و سر لوحه‌ای که حاوی کتیبه ذیل بود در آنجا نصب کردند. این بونه گل سرخ که در باغ گیو(باغی است بزرگ در لندن) پرورده شده و تخم آن را «سیمپسن» از سر مقبره عمر خیامی در نیشابور آورده است، به دست چندتن از هواخواهان «ادوارد فیتز جرالد» از جانب انجمن عمر خیام غرس شد.

در هفتم اکتبر ۱۸۹۳ میلادی اشعار بسیاری که اعضای انجمن مذکور به مناسبت مقام او انشا نموده بودند در این موقع خوانده شد و همچنین ترجمه بسیاری از رباعیات خیام به زبان انگلیسی قرائت شد، از جمله آنها این رباعیات بودند:

۱. تیه: بیابان بی آب و علف.

۲. همان منبع، ص ۹۷۸.

هفتادو دو ملتد در دین کم و بیش
چه کفر و چه اسلام چه طاعت چه گناه
از ملتها عشق تو دارم در کیش
مقصود تویی بهانه بر در از پیش

هان صبح دمید و دامن شب شد چاک
می نوش دلا، که صبح بسیار دمند
برخیز و صبح کن چرایی غمناک
او روی به ما کرده و ما روی به خاک

سنت بکن و فریضه حق بگذار
غیبت مکن و مجوی کس را آزار
ای دل تو به اسرار معانی نرسی
اینجا به می و جام بهشتی می ساز
وان لقمه که داری ز کسان باز مدار
در عهده آن جهان منم، باده بیار
در نکته زیرکان دانا نرسی
کانبجا که بهشتت رسی یا نرسی
اما بوته گل شرخ مذکور که بر سر قبر فیتز جرالد غرس نمودند يك وقایع نگار
انگلیسی فرستاد (از حواشی چهار مقاله به قلم محمد قزوینی به اختصار).^۱
در سالهای اخیر در آرامگاه خیام به کوشش انجمن آثار ملی بنایی زیبا و باغی
دلگشا ساختمانند.

زندگی در نظر خیام «آیا زندگی غایتی دارد؟ به طور قطع آنچه اهل عرفان و اخلاق
می گویند نزد حکیم، نمی تواند غایت و هدف زندگی باشد. آیا
زندگی کردن برای آن است که انسان مدارج کمال را طی کند و خدا را بشناسد و به او
انصال بیابد؟ اما موجودی که خود را نمی شناسد و هدف و غایت خود را نمی داند چگونه
می تواند لاف، از اتصال و ارتباط با خدا بزند؟ درست است که زندگی باید غایتی داشته
باشد، اما برای آن، يك غایت برونی نمی توان فرض کرد، غایت زندگی غایتی درونی
است. خود زندگی است که غایت و هدف زندگیست، از این روست که باید زندگی را، با
هر آنچه سبب توسعه و افزایش آن است جستجو کرد و همان را غایت زندگی دانست،
همین فکر است که سیره لذت جویی و اصالت لذت را نزد خیام موجه می کند و عقل و
حس وی را به سوی زندگی متوجه می کند، حقیقت آنچه حس و عقل به وجود آن گواهی
می دهند زندگی است، همین زندگی گذران و بی ثبات که از درد و رنج و حماقت و اشتباه
آکنده است، همین است که حقیقت دارد باقی هر چه هست مبهم، مشکوک و نامعلوم است.

گردن نهد، در تمام آدوار تاریخ، هوشمندان جهان یا زهرخند استهزا به خرافات و عصبیه مذهبی نگریسته‌اند، در تاریخ دیرننده فرهنگ ایران، دو تن تا حد اظهار نظرهای فوق‌العاده جسورانه در این زمینه پیش رفته‌اند. یکی از آنها خیام و دیگری خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی است که با طنزی دلاویز و رمزی آشکار شکایات خطرناک خود را در آثار خویش منعکس کرده‌اند.

نظر ارنست رُنان
ارنست رُنان مورخ فرانسوی در سال ۱۸۶۸ به مناسبت انتشار ترجمه‌ای از خیام به فرانسه، درباره‌ی او مقاله‌ای نگاشت و از

آن جمله در آن مقاله، خیام را بدرستی چنین توصیف کرده است:

«این خیام يك نفر عالم ریاضی و شاعر بوده است که در نظر اول ممکن است، صوفی و اهل اسرار پنداشته شود، ولی در حقیقت رندی هوشیار بود که کفر را با الفاظ صوفیانه و خنده را با استهزا آمیخته است. و اگر برای فهم این امر، که يك نابغه ایرانی در زیر فشار عقاید مذهبی به چه حالی ممکن است بیفتد کسی را بجوییم که در احوال او بخواهیم تحقیق کنیم شاید بهتر از خیام نیابیم.

چیزی که بسیار شگفت آور است آن است که چنین دیوانی، در يك کشور محکوم به عقاید مذهبی، رایج و ساری گردد، حتی در آثار ادبی هیچیک از ممالک اروپا کتابی نمی‌توان سراغ داد که نه تنها عقاید ناقض مذهبی را بلکه معتقدات اخلاقی را نیز با طنز و طعن و استهزایی چنین لطیف و چنین شدید نفی کرده باشد.

آزاداندیشی و شکاکیت خیام از دیر باز بر محققین، روشن بود. به عنوان نمونه ارزیابی شیخ نجم‌الدین ابوبکر رازی معروف به دایه از مشایخ معروف صوفیه در قرن هفتم هجری را که در اثرش مرصاد العباد (تالیف ۶۲۰ هـ) ذکر شده است قبلاً نقل کردیم.

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست آن را نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌زند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن ز کجاست

خیام در مقدمه کتاب جبر و مقابله خود، سخت از متظاهران علم فروش عصر، نالیده است و می‌نویسد: «اگر مشاهده کنند که کسی متوجه طلب حق است و شیوه او راستی است و در ترک باطل و دروغ و خودنمایی و مکر و حیل، جهد و سعی دارد، او را استهزا و تحقیر می‌کنند (نقل از کتاب جبر و مقابله خیام، با حواشی و ملحقات، نوشته دانشمند فقید: مصاحب).

حافظ نیز وضعی به از این، نداشت، آثار او منجر به صدور فتوای قتلش شد از بیم

(ناراستی کار) و «عذر اهل عصر» به جمع آوری دیوان خود تعابلی نشان نمی داد. زیرا خود می دانست که این دیوان انباشته از کفریات است، باید نحیر ارنست رُنان را در مورد دیوان حافظ به نحو مضاعف ابراز داشت زیرا این دیوان در دیار اسلام نه تنها مطرود نشد بلکه در کنار قرآن، به رایجترین و محترمتترین کتب مبدل گردید.

وسعت نظر حافظ همین افق وسیع حافظ است که او را در دیده صاحب نظران چنین گرانقدر ساخته است تا آنجا که گوته شاعر نابغه آلمانی در (دیوان شرقی و غربی) او را کسی شمرده است که بی آنکه زاهد باشد مقدس است و در وصف او این کلمات پرشور را نوشت:

ای حافظ، سخنان تو همچون ابدیت بزرگ است، زیرا آن را آغاز و انجامی نیست، کلام تو چون گنبد آسمان، تنها به خود وابسته است زیرا همه آنها آیت جمال و کمال است. اگر روزی دنیا به سر آید، ای حافظ آسمانی، آرزو دارم که تنها با تو و در کنار تو باشم همراه تو باده نوشم و چون تو عشق ورزم زیرا این افتخار زندگی و مایه حیات من است»^۱

همانطور که شادروان صادق هدایت توجه داشت حافظ از بیروان خیام و برجسته ترین پیرو اوست. این نکته درباره شکاکیت ولادریث (اگوستیسیسم) و شیوه خوشباشی (هدونیسم) حافظ صدق می کند. ولی حافظ، تنها چنانکه ممکن است بپندارند یک شاعر غنایی عادی نیست، بلکه با توجه به مسائلی که با پیگیری و با استدلال در غزلیاتش مطرح شده است یک شخصیت ویژه فلسفی است و در جهان بینی، او عوامل عرفانی نقشی دارد، که در جهان بینی خیام، هرگز آن نقش را نداشته است و این خود حتی است جداگانه.

برای نشان دادن آزاداندیشی خیام و حافظ و بی باوری آنان، به تلقینات مذاهب، یک رشته از مسائل مطروحه، در اشعار این دو متفکر، یعنی مسأله انکار جاودانی بودن روح، و رستاخیز بهشت و دوزخ با تردید در آنها، در واقع یکی از اصول مهمه دین (اصل معاد) را مورد تردید قرار می دادند، و در واقع نتیجه می گرفتند که مواعید مذاهب درباره زندگی فردا، مشکوک است و باید قدر زندگی این جهانی را دانست، و از فضایل و لذات آن برخوردار شد و به دام زهد و ورع و ریاضت و احتراز از امور دنیوی نیفتاد و فریب ریا و سالوس کاهنان جهالت پرست را نخورد... خیام و حافظ تعالیم مذاهب را درباره جهان

۱. منتخبات دیوان شرقی و غربی گوته، ترجمه شجاع الدین شفا (کتابخانه سقراط).

پس از مرگ باور نداشتند. خیام با کمی احتیاط و حافظ یا جسامتی بیشتر، که هر دو به هر جهت مایه حیرت است. خیام می‌گوید: هنگام بهار صحرا و دشت مانند بهشتِ غیر سرشت سبز و خرم است، لذا باید آن را برگزید و از «کوثر صلصال و سلسبیل» بهشت، کمتر سخن گفت، باید در این سرای سنج از باده گلرنگ بهره‌مند شد، زیرا مسلم نیست، که ما را به شراب طهور بهشتی دسترس باشد. نباید از می‌گساری و عشق‌بازی هراسی داشت، زیرا اگر بنا باشد عاشقان و باده‌گساران، دوزخی شوند، پس هرگز احدی روی بهشت نخواهد دید. وانگهی کسی را از افسانه آنسوی مرگ خبری نیست، زیرا از جمله رفتگان این رایه‌دراز، کسی باز نیامده است تا از آنچه که بروی گذشت چیزی بر ما آشکار کند، پس بر سر این دو راهه آرزو و نیاز چیزی از مال جهان و آرزوی زندگی باقی نگذار که بازگشتی نخواهی بود. بهشت و کوثر و جوی می و شیر و شهد و شکر همه و همه نسیه است، باید نقدینهٔ حیات را بر نسیه مذاهب رجحان داد. به علاوه اگر سروکار ما در دنیای دیگر با حور عین بهشت و می انگبین است: چه باکی است که ما همان را که عاقبت کار است امروز برگزیده‌ایم.

ما پس از مرگ، از روح جدا می‌شویم، در پردهٔ اسرارآمیز عدم جای می‌گیریم، لاف‌چال معلوم نیست به کجا می‌رویم، زیرا در این دایره‌یی که آمدن و رفتن بشر در آن است و آن را آغازی و انجامی نیست، کسی دم به درستی نروده است تا معلوم شود آمدن از کجا و رفتن به کجاست و خردمندان نیست که به عشق امید می‌هم امری مسلم، متروک گردد. برای نمونه چند رباعی از خیام که افکار فوق در آن پرورده شده نقل می‌کنیم:

چندانکه نگاه می‌کنیم هر سوی
در باغ روانست ز کوثر جویی
صحرا چو بهشتت، ز کوثر کم کوی
بنشین به بهشت با بهشتی روی

ای دل تو به اسرار معما نرسی
در نکتهٔ زیرکان دانا نرسی
اینجا، به می لعل بهشتی می‌ساز
کانجا که بهشت است رسی یا نرسی

ایکاش که جای آرمدن بودی
یا این ره دور را رسیدن بودی
کاش از پی صد هزار سال از دل خاک
چون سبزه امید بر دمیدن بودی

می خوردن و گرد نیکوان گردیدن
به زانکه به زرق، زاهدی ورزیدن
گر عاشق و مست، دوزخی خواهد بود
پس روی بهشت کس نخواهد دیدن

از جمله رفتگان این راه دراز باز آمده‌ای، کو، که به ما گوید راز
هان بر سر این دو راهه راز و نیاز تا هیچ تمنای که نمی‌آیی باز

گویند بهشت و حور و کوثر باشد بجوی می و شهد و شیر و شکر باشد
پر کن قدح باده و بر دستم نه نقدی، ز هزار نسیه بهتر باشد

گویند بهشت و حور عین خواهد بود آنجا می و شیر و انگبین خواهد بود
گر ما می و معشوق پرستیم رواست چون عاقبت کار همین خواهد بود

ولی حافظ با بی‌بروایی بیشتر و ریزه‌کاری فلسفی دقیقتری همین مطالب را تکرار
می‌کند. با اینکه مذاهب از مناظر سحرانگیز بهشت نقلهای افسانه آمیز می‌کند. حافظ بر
آن است که دست مصلای آب رکن آباد. از آن دیار افسانه آمیز بهتر است. اگر راهد به قد
و بالای طوبی دلخوش است حافظ به قامت رسای دلبر خویش دلپسته است. چه باید
کرد. فکر هرکس به اندازه همت اوست.»

حافظ بر سر آن است که اگر شیخ عاقل است باید بر خمخانه رندان بیاید. در آنجا
شرابی بتوشد که در کوثر رضوان از آن اثری نیست... حافظ به طنز می‌گوید: «قصر
فردوس» را به پاداش غفل می‌بخشند. ما که رند و لایالی و گدا هستیم، بهتر است روی به
میکده مستان و دیر معان بگذاریم. به همین جهت حافظ از بار خویش می‌خواهد که از
کوی خود، او را به بهشت نفرستد زیرا، درگاه بار از همه جا خوشتر است. وی می‌گوید که
نمی‌تواند باغ بهشت و سایه طوبی و قصور دلنشین جنت و حوربان بهشتی را با خالک
کوی دوست برابر کند و لذا واعظ، بهتر است از نصیحت شوریدگان عشق دست بردارد و
آنها را مانند کودکان، به سیب بوستان و شهد و شیر تقریب. این اظهار نظر حافظ
فوق‌العاده صریح است. درست است که او فقط زاهد را مخاطب ساخته ولی در واقع هدف
او کسانی است که این معانی را ساز کرده‌اند. اینک ابیاتی منتخب از غزلیات حافظ:

بده سانی می بانی که در جنت نخواهی یافت کنار آب رکن آباد و گلگشت مصلای را

نو و طوبی و ما و قامت یار فکر هرکس به قدر همت اوست

بیا ای شیخ و در خمخانه ما شرابی خور که در کوثر نباشد
 باغ بهشت و سایه طوبی و قصر خلد با خاک کوی دوست برابر نمی‌کنم
 چو طفلان، تا به کی زاهد فریبی به سیب بوستان و شهد و شیرم
 من که امروزم بهشت نقد حاصل می‌شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم

ولی آزاداندیشی حافظ در چارچوب انکار و تردید در معاد و مبارزه با ریاکاران
 عقاب محدود نمی‌ماند بلکه وی اصولاً همه مقولات آمیخته به تعصب را مورد طنزی گزنده قرار می‌دهد، و سرپای غزلیاتش از طعن شیخان و زاهدان دروغین و ابراز اشمئزاز از ریاکاران، انباشته است و پیر مغان را که نزد حافظ مظهر اندیشه‌های عارفانه و رندانه است بر این ریاکاران ترجیح می‌دهد.
 مرید پیر مغانم، ز من مرنج ای شیخ چرا که وعده تو دادی و او به جا آورد

بنده پیر مغانم که ز جهلم برهاند پیر ما هرچه کند عین عنایت باشد
 و همین پیر مغان است که حتی در مقابله با صانع، گویی مقامی والاتر دارد و نظرش وسیعتر است و خطاهای صنّع را با وسعت نظر و کرامت روحی خود: پوشیده می‌دارد.
 پیر ما گفت خطا بر قلم صنّع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد
 روح بی‌باور و شکاک حافظ، نسبت به اصول مذاهب به صورت طعنه‌آمیز بروز می‌کند، گویی ابراز بی‌باوری و شک در جزئیات مذهب، همیشه در نزد شکاک، موجی از طنز و ریشخند را برمی‌انگیزد و این چیزی است که در آثار ولتر و آنا تول فرانس که به نوبه خود با «مذاهب» همین معامله را داشتند بروز کرده است. مثلاً حافظ می‌گوید: اگر از مسجد به خرابات رفتم، بر من خرده نگیرید زیرا مجلس وعظ دراز بود وقت باده‌گساری می‌گذشت.

گر ز مسجد بخرابات شدم خرده مگیر مجلس وعظ درازست و زمان خواهد شد
 و یا اگر رشته تسبیحم گسسته است بپذیر زیرا دستم در دامن ساقی سیمین ساق بود
 و اگر در شب قدر که قرآن آن را خیر من آلف شهر (بهرتر از هزار ماه) خوانده است جامی زده‌ام عییم مکتید زیرا یار من مست و سرخوش، از راه در رسید و جام می در کنار طاق

بود.

دستم اندر دامن ساقی سیمین ساق بود / رشته تسبیح اگر بگسست معذورم بدار

سرخوش آمد بار و جامی بر کنار طاق^۱ بود / در شب قدر، از صبحی کرده ام عییم مکن

دام تزویر مکن چون دگران قرآن را / حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی

نان حلال شیخ ز آب حرام ما / ترسم که صرفه ای نبرد روز دادخواست

که می خرام ولی به ز مال اوقاف است / فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد

زهی سجاده تقوی که يك ساغر نمی ارزد / به کوی می فروشانش به جامی بر نمی گیرند

که ساز سرع از این افسانه بی فانون نخواهد ماند / خدا را محنت ما را به فریاد دف و نی بخش

من اگر مهر نگاری بگزینم چه شود / واعظ شهر جو مهر ملک و سخنه گزید

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند / جنگ هفتاد دو ملت همه را عذر بنه

ما نیستیم معتقد شیخ خودبستند / گه جلوه می نمایی و گه طعنه می زنی

مرو به صومعه، کانجا سیاه کاراند / بیا به میکده و جامه ارغوانی کن

تسبیح شیخ و خرقه زند شرابخوار / ترسم که روز حشر عنان در عنان رود

وین زهد خشک راه می خوشگوار بخش / صوفی گلی بحین و مُزَقع به خار بخش

تسبیح و طبلسان به می و میگسار بخش / طامات و سطح در ره آهنگ جنگ نه

- زهد گران که شاهد و ساقی نمی‌خرند در حلقهٔ چمن، به نسیم بهار بخش
- ز کوی میکده دوشش به دوش می‌بردند امام شهر، که سجاده می‌کشید به دوش
- دلا دلالت خیرت کنم به راه نجات مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش
- احوال شیخ و قاضی و شرب‌الیهودشان کردم سوال صبحدم از پیر میفروش
- گفتا نگفتنی است سخن، گرچه محرمی در کیش زبان و پرده نگه‌دار و می‌بنوش
- دور شو از بزم ای واعظ و بیهوده مگویی من نه آنم که دگر گوش به تزویر کنم
- واعظ ما بوی حق نشنید، بشنو این سخن در حضورش نیز می‌گویم نه غیبت می‌کنم
- اگر فقیه نصیحت کند که عشق مبارز بیالهای بدوش گو دماغ را تر کن
- بگو به خازن جنت که خالک این مجلس به تحفه بر سوی فردوس و عود و میجرم کن
- ما را به رندی افسانه کردند پیران جاهل، شیخان گمراه
- از دست زاهد کردیم توبه و ز فعل عابد، استغفراله
- ما شیخ و زاهد کمتر شناسیم یا جام باده یا قصه کوتاه
- روزه، هر چند که مهمان عزیز است ولی رفتش موهبتی‌دان و شدن انعامی
- مرغ زیرک به در صومعه اکنون نبرد که نهادند به هر مجلس و عطی دومی
- گیله از زاهد بدخو نکتم رسم اینست که جو صبحی بدمد از پیش آفتد شامی
- این حدیث چه خوش آمد که سحرگه می‌خواند بر در میکده‌ای با دف و نی ترسایی
- گر مسلمانی از این است که حافظ دارد وای اگر از بی امروز بود فردایی
- حافظ و گوته قرن‌ها پس از خیام و حافظ، شاعر بزرگ آلمانی و ستایندهٔ حافظ
- «گوته» اندیشه‌های نرپد در مواعید مذاهب را که این دو
- نابغهٔ ما، با آن فصاحت و بلاغت بیان داشته بودند در منظومهٔ کبیر خود «فاوست» بدین

شکل افاده کرده است:

من به جهان آنسوی مرگ لاقیدم، و هنگامیکه این جهان ویران گردد با آن جهان آنسی ندارم، زیرا من فرزند یتیم رنج یا شادی را تنها در این جایگاه ادراک می‌کنم، و در آن دم تلخ که ترکش می‌گویم برای من یکسان است که حتی گیاهی از گورم برنمد.
زیرا مرا با جهان دیگر کاری نیست.

هیجانان آن جهان، هر نامی که داشته باشد، کنجکاو نیستیم که حدود و ثغور آن کجاست ومانند آنجا در آن سامان نیز فراز و فرودی هست یا نه، اکنون در زمان گوته که هنوز پاپ روم قدرت تکفیر داشت و «کتب ضاله» را در سیاهه سیاه خود می‌گنجانید، گفتن این کلمات آسان نبود، در دوران خیام و حافظ، به طریق اولی دشوار بود.

شیکل شاعرانه‌ای که خیام و حافظ به این اندیشه‌های فلسفی می‌دادند آنها را ناچار نرمتر و در خور تحمل می‌ساخت ولی به هر جهت حقایقی در این اشعار بیان شده که برای آن ایام مخوف بود.

در دورانی که معرفت انسانی در حسیض است، نوده‌ها، بردگانِ دلیل قدرتمندانند، شیوه استبدادی در اوج است، خرافات تسلط بلارقیب دارد جسارت بیان این حقایق جسارت عظیمی است و از این جهت خیام و حافظ را نباید تنها متفکر بند گسل و آزاد اندیش دانست، بلکه مردان مجاهدی که به اتکای روح نیرومند خود از افشای حقایق باک نداشتند، به ویژه حافظ، خود نیک می‌دانست که حامل چه افکار طغیانی است، چه سوزی در درون دارد و چه خطری او را تهدید می‌کند.

فاش می‌گویم از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

ما در درون سینه هوایی نهفته‌ایم بر باد اگر رود سر ما، زان هوا رود

ما امروز در جهانی به سر می‌بریم که مظاهر حیات انسانی نسبت به زمان خیام و حافظ از بیخ و بن دگرگون شده، معرفت انسانی به سوی اوج می‌رود، مردم رشته سرنوشت خود را به دست می‌گیرند. مستبدین و جهالت پروران در منگنه تاریخ فشرده می‌شوند، علم روز به روز بیشتر حاکمیت می‌یابد، در این دوران، ذکر حقایق عقلی مانند گذشته دشوار نیست، به جاست که در این دوران ما به جانهای روشنی درود بفرستیم که

کلامشان در نیمه شب تاریخ، علیرغم زوزه خشم ظلمت پرست، با تلاوت حقایق
می درخشد...»^۱

تاریخچه و اهمیت کتب خطی

در گذشته کتب خطی به روشی خاص و با دقت فراوان نوشته می شدند و این روشها در طول زمان تغییراتی را در خود ایجاد کرده اند. در ابتدا کتب خطی به روشی ساده و بدون تزئینات نوشته می شدند و تنها به انتقال متن می پرداختند. اما در طول زمان، هنر خطاطی به یک رشته تخصصی و هنرمندانه تبدیل شد و کتب خطی به آثار ارزشمند و نفیس تبدیل شدند. این کتب خطی در طول تاریخ، نقش مهمی در انتقال دانش و فرهنگ داشته اند و به ما کمک می کنند تا با گذشته خود ارتباط داشته باشیم.

یکی از مهم ترین دلایل اهمیت کتب خطی، قابلیت ماندگاری آنهاست. کتب خطی در مقایسه با کتب چاپی، به دلیل استفاده از مواد باکیفیت و روشهای مناسب، می توانند به مدت طولانی در اختیار ما بمانند. این کتب خطی به ما کمک می کنند تا با سبک زندگی و تفکر گذشته خود آشنا شویم و از تجربیات آنها بهره مند شویم. همچنین، کتب خطی به ما کمک می کنند تا با تغییرات فرهنگی و اجتماعی در طول زمان، آشنایی بیشتری داشته باشیم. این کتب خطی به ما نشان می دهند که چگونه انسانها در طول تاریخ، با چالشها و مشکلات خود مقابله کرده اند و چگونه به پیشرفت رسیده اند.

در نهایت، کتب خطی به ما کمک می کنند تا با هویت خود ارتباط بیشتری داشته باشیم. این کتب خطی به ما نشان می دهند که چگونه انسانها در طول تاریخ، با هویت خود مقابله کرده اند و چگونه به پیشرفت رسیده اند. این کتب خطی به ما کمک می کنند تا با تغییرات فرهنگی و اجتماعی در طول زمان، آشنایی بیشتری داشته باشیم. این کتب خطی به ما نشان می دهند که چگونه انسانها در طول تاریخ، با چالشها و مشکلات خود مقابله کرده اند و چگونه به پیشرفت رسیده اند.

ادامه فتوحات علمی در ایران و جهان اسلامی در قرون وسطا

به نظر فرای، پژوهنده امریکایی، با تولد عمر خیام که به سال ۴۳۶ هجری (۱۰۴۴ میلادی) روی داد، دوره زرین علم ایرانی به پایان رسید. نام خیام نزد مردم انگلیسی زبان، چنان از جنبه دیگری شهرت دارد که لازم می‌دانم برای برقراری موازنه، عقیده دو تن از هم‌میهنان خیام را درباره او در اینجا نقل کنم:

زوزنی، وی را بزرگترین ریاضی‌دان و مُتجمعی بی‌بدیل می‌داند. حاجی خلیفه در فاتحه‌الکتاب، خیر خیام را بهترین اثر وی می‌شمارد اما نظر او درباره ریاضیات با آنچه دوست سال پیش از او بود تفاوتی نداشت. وی این علم را تا جایی دنبال می‌کرد که برای نجوم و مُعیری اراضی و معاملات بازرگانی و قانون‌آرث مفید بود و به کار می‌رفت. مطالعات ریاضی را خیلی از مرحله‌ای که خوارزمی در آن متوقف شده بود جلوتر برد. کار اصلی او راجع به معادلات درجه دوم بود. از تقاطع مقطعهای مخروطی برای حل مسائل جبری استفاده کرد. شکل‌های مختلف معادلات درجه سوم را به نحوی کامل طبقه‌بندی کرد و برای هر یک، یک راه حل هندسی یافت و ساخت... کار اساسی او در حل معادلات درجه سوم است و این امر، عمر خیام را بزرگترین و با ابتکارترین ریاضی‌دان زمان خود ساخته است... البته پیش از خیام، دیگران هم به این مسائل پرداخته بودند مثلاً ماهانی (۲۴۶ هـ) سعی کرده بود گره را به دو قطعه به نسبت معین تقسیم کند (مسئله ارسیمیدسن) این منظور با عبارت $cx^2 = ax^2 + b$ که معروف به معادله ماهانی است بیان می‌شود... وی به حل این معادله توفیق نیافت و معادله را ابوجعفر خازنی حل کرد. وی در حدود ۴۴۹ هجری از خراسان برخاست و مسئله را به کمک قطوع مخروطی حل کرد. اندکی بعد محمد بن لیث (۳۹۱ هـ) به معادلات درجه سوم و ساختن هفت ضلعی منتظم و معادلات درجه چهارم علاقه‌مند شد و تصادفاً به حل این معادلات دست یافت.

در مثلثات، نخستین پیشرفت‌ها، نصیب صاحبین گردید و به وسیله آنان انجام شد. اولین نام ایرانی که در مبحث مثلثات در یک رساله مختصر، قابل ذکر است نام ابوالوفاست (۳۲۹ تا ۳۸۷ هـ) وی منجمی عالیقدر و یکی از بزرگترین ریاضی دانان اسلام بود. نجوم وی بالاتر از نجوم بطلمیوس نبود... اما شاید نخستین کسی بود که تعمیم قضیه جیبوب (سینوسها) را به مثلثات کروی به اثبات رسانید. ابوالوفا روش جدیدی برای تنظیم جدول جیبوب پیش گرفت و با آن جیب زاویه ۳۰ درجه را تا هشت رقم اعشاری حساب کرد. به روابطی نظیر روابط $\sin(a \pm b)$ فعلی وقوف داشت. ظل (تانژانت) زوایا را هم مورد مطالعه مخصوص قرار داد و جدولی برای ظل‌ها تنظیم نمود و قطر جیب تمام و قطر ظل تمام (سیکانت و کوسیکانت) را هم جزو نسبت‌های مثلثاتی وارد ساخت به روابط ساده، بین نسبت‌های مثلثاتی که امروز غالباً برای شناساندن آنها به کار می‌برند واقف بود.

خواجه نصیرالدین طوسی (که جای دیگر نیز از وی یاد خواهیم کرد) کارهای ابتکاری بیشتری کرد اما اگر یک قرن زودتر زندگی کرده بود، شهرت جهانی می‌یافت، چون مقارن زندگی او دوره تجدید حیات علمی و هنری و ادبی (رنسانس) در اروپا در حال طلوع بود، و هنوز کارهای علمی نصیرالدین فرصت معروف شدن نیافته بود که به سبب تلاش فوق‌العاده سریعی که در مغرب زمین می‌شد، کاروان فرهنگی شرق عقب افتاد. آخرین نامی که از علمای ایرانی به اروپا رسیده نام بهاء‌الدین آملی بود (۱۵۴۷ م) که کار پرارزشی به انجام نرسانیده است...^۱

علم نجوم: به عقیده سیویل الگود مطالعه در احوال کواکب، مجزئی از برنامه تحصیلی هر ایرانی درس خوانده قرون وسطا بود و همانطور که ریاضیات در خدمت نجوم بود، علم احکام نجوم، به طب خدمت می‌کرد... نظامی عروضی سمرقندی معتقد بود که پادشاه باید چهار دسته از مردمان را در بارگاه خود نگاه دارد. منجم، طیب، شاعر و دبیر، اما همه با این عقیده همداستان نبودند و ابوطاهر خسروانی، شاعر عصر سامانی از چهار دسته از مردم سخن می‌گوید که کمتر سودی از وجودشان انتظار می‌توان داشت و آنان عبارتند از طیب و زاهد و منجم و جادوگر. منجمان هم مانند ریاضی دانان مطالب بسیار از هندوستان اقتباس کردند. ابراهیم فزاری (متوفی به سال ۱۶۱ هـ) و فرزندش در ترجمه و گردانیدن آثار هندی به عربی تلاش کردند. در عهد آل‌بویه ابوالحسن صوفی، معلم

عضدالدوله، کتابی دربارهٔ کواکب نوشت. این کتاب با کتابهای ابن یونس و آلف بیگ، سه شاهکار اسلامی در علم رصد کواکب بشمار می‌روند.^۱

دانشمندی از اهل «مَرُو» به نام حیث حاسب، اولین کسی است که وقت را از روی ارتفاع خورشید اندازه گرفت و جدولی هم برای ظل (نازانات) زوایا تنظیم کرد. در همان اوقات منجمی به نام فرغانی به وجود آمد که کتابهایش در افکار اروپائیان تأثیر بسیار داشته است. وی قطر زمین و قطر سیارات دیگر و فاصله آنها را از یکدیگر حساب کرد و رساله‌یی هم دربارهٔ ساعت آفتابی نوشت. در زمان مُعتضد خلیفه، فضل نیریزی آثاری از جمله جداول نجومی و رساله‌یی در باب اُسْطُرلاب کروی و کتابی دربارهٔ ظواهر جو و تفسیرهایی بر کارهای بطلمیوس و اقلیدس از خود به یادگار گذاشت.

در ایران پیش از اسلام، سال به دوازده ماه سی روزه تقسیم می‌شد و به ۱۲ ماه، ۵ روز می‌افزودند تا همهٔ روزهای سال منظور شود. به عبارت دیگر سال ایرانی، سال شمسی بود. اعراب فاتح تا جایی که نتوانستند به جای سال شمسی سال قمری خود را متداول کنند. رسیدن نجوم هندی به دربار خلافت. روش محاسبهٔ دیگر را متداول ساخت که بر اثر نوشته‌های خوارزمی جنبه رسمی یافت... خوارزمی... نوروز قدیمی ایرانیان را در تقویم وارد ساخت، یعنی سال شمسی را پذیرفت و به دوره پیش از اسلام بازگشت و در نتیجه با مخالفت اهل سنت و اجماع مواجه شد... وضع به همین صورت بود تا آنکه به سال ۴۶۷ هـ (۱۰۷۴ م) ملک‌شاه سلجوقی به احداث رصدخانهٔ جدیدی فرمان داد و در آن از عمر خیام و چند دانشمند دیگر برای برقرار ساختن تاریخ جدیدی استفاده کرد. برای اجرای این منظور «در سال ۴۶۷ نظام‌الملك هشت نفر از اعیان مُنجمین و ریاضیون را گرد آورد. ایشان را امر کرد که سال را تعدیل نمایند، یعنی نوروز را که اول فروردین ماه باشد در اول فصل بهار و موقع تحویل خورشید به برج حمل قرار دهند، و محاسبه ماه و سال را چنان ترتیب دهند، که این وضع برجا بماند. اسم چهار تن از این علمای ریاضی که در تعدیل سال شرکت داشتند، در کتب مذکور است که عبارت باشند از حکیم عمر بن ابراهیم خیامی نیشابوری و حکیم ابوالعباس لوگری و حکیم ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی... ایشان سال را تعدیل کردند و تاریخی وضع کردند که با سال شمسی حقیقی مطابق بود و نوروز را که در این سال در نیمهٔ برج حوت بود به اول حَصل آوردند و این تعدیل از سال ۴۷۱ مُجری گردید و مقرر شد که نوروز همواره در روز اول بهار باشد،

و به این علت است که آن را نوروز سلطانی می‌نامند و در تقویم و کتب، به سال و ماه جلالی (که از لفظ جلال‌الدوله، لقب ملک‌شاه، گرفته شده است) اشاره می‌کنند.
سعدی می‌گوید:^۱

اول اردیبهشت ماه جلالی بئیل گوینده بر منابر قضیان^۱

کار عمر خیام به وضع تاریخ جدیدی به نام «جلالی» منتهی شد که از ۲۵ اسفند ماه ۴۵۷ ه. ش - ۱۵ مارس ۱۰۷۹ م) آغاز گردید. این کار علمی به قدری دقیق بود که هر پنجهزار سال فقط یکروز در حساب ایام اختلاف حاصل می‌شود. در صورتی که در تقویم گرگوری در هر ۳۳۳۰ سال یکروز اختلاف به وجود می‌آید. این تقویم بی‌منازع ماند تا وقتی که زیج نصیرالدین طوسی وضع گردید^۲ ... یکی از شاگردان این طوسی، قطب‌الدین شیرازی است (۶۳۴ تا ۷۱۱ ه. - ۱۲۳۶ تا ۱۳۱۱ م) که در کتابی به نام «المنظر» دربارهٔ بدیدهٔ بینایی و رنگین‌کمان بحث کرده است. توضیحی که وی داده است عیناً مانند توضیحات دکارت است. به وسیله یکی از شاگردان او بود که کتاب «المنظر» ابن‌هیثم به اروپا راه یافت و تأثیر عمیق در کارهای راجریکن و لئوناردو داوینچی و یوهان کپلر بخشید.

... علم نجوم بر میانی و بی‌هایی که طوسی ریخته بود پیشرفت کرد. در زمان پادشاهی میرزا الغ بیگ تیموری (که به سال ۸۵۳ ه. به دست پسر خود کشته شد) تکان تازه‌ای به این علم داده شد. سهمی را که این پادشاه در این باره داشته، بهتر است از زبان یکی از نویسندگان ایرانی هم عصر او بشنوید:

نخستین پادشاه دانشمند

«در حق سلطان ماضی الغ بیک گورگان رَحْمَتُ اللّٰهِ عَلَیْهِ باید گفت که ری پادشاهی عالم و عادل و قادر و قاهر بود، و در نجوم مرتبتی بلند و در منطق، نظری موشکاف داشت. در زمان سلطنتش قدر دانایان به مقامی بلند و در کشف حمایتش منزلت دانشمندان به مرتبتی ارجمند رسید. در هندسه مظهری از دقایق و رموز بود،

۱. شاخه‌های درخت.

۲. نقد حال، پیشین، خواجه نظام‌الملک، ص ۲۱۴.

در هیأت، المجسطی را شرح و تفسیر می فرمود. همه عالمان و فیلسوفان در این عقیده همداستانند که نه تنها از صدر اسلام بلکه از زمان اسکندر ذوالقرنین تاکنون پادشاهی که مانند میرزا الغ بیک جامع فلسفه و علوم باشد بر اریکه پادشاهی تکیه نکرده است. حضرتش را در دانش ریاضی دستی دراز بود به حدی که در ارساد کواکب، علمای عصر از قبیل قاضی زاده رومی و مولانا غیاث الدین جمشید رامد می داد، اما این دو عالم متبحر پیش از به نمر رسانیدن کار، بدرود حیات گفتند و سلطان همه همت شاهانه را صرف انجام این مهم کرد و اِزْصادات و مطالعات آنان را کامل نمود و زیج سلطانی را به وجود آورد و خود مقدمه ای بر آن نوشت. جداول این زیج امروز معمول است. و فیلسوفان، بر آن قدر قایلند و برخی آن را از زیج ایلخانی نصیر الدین طوسی برتر می دانند.»

پس از وفات الغ بیک، اشخاص سرشناس در علم نجوم کمیاب شدند. غیاث الدین جمشید از کاشان به سمرقند خوانده شد تا در مدرسه بی که در آن شهر ساخته شده بود به تدریس و تعلیم پردازد. از دانشمند دیگری هم به نام «کاشانی» یاد می شود که طیب الغ بیک بود، کار ابتکاری او تصرفی بود که در کار «کرخی» متوفی به سال (۴۲۰ هـ) کرد و آن را بهتر نمود. کرخی مجموع توان سوم اعداد: $m^3 + m^2 + m^3 + 2^3 + 3^3 + 4^3 + \dots$ را به دست آورده بود. غیاث الدین جمشید کاشانی پیشرفتی کرد و مجموع توان چهارم را به دست آورد.

با سقوط امپراتوری تیموریان انحطاط عمومی در ایران آغاز شد و از نجوم تعلیمی آنچه باقی ماند، محاسبه خسوف و کسوف و رویت هلال بود و احکام نجوم تا مرحله سحر و جادو تنزل کرد...^۱

ابن خلدون که معاصر تیمور لنگ بود ضمن بحث در پیرامون فرهنگ اسلامی می نویسد: «از شگفتیهایی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام، خواه در علوم شرعی و چه در دانشهای عقلی یجز در موارد نادری، غیر عرب اند و اگر کسانی از آنان یافت شوند که از حیث نژاد عربند، از لحاظ زبان و مهد تربیت و مشایخ و استادان عجمی هستند با اینکه صاحب شریعت متمدنی عرب است...»^۲

۱. همان کتاب، ص ۴۶۱ به بعد.

۲. مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۱۱۵۳.

فرهنگ غرب در قرون وسطا
 اروپاییان در دوران قرون وسطا یعنی از قرن پنجم تا دهم میلادی در مراحل ابتدایی تمدن زیست می‌کردند ولی از قرن یازدهم و دوازدهم میلادی به بعد، در نتیجه بهتر شدن وسایل تولید و آشنائی با فرهنگ و تمدن اسلامی، و رشد صنعت و کشاورزی وضع عمومی مردم بهتر شد و تمدن و شهرنشینی رو به کمال رفت.

به نظر اروپاییان قرون وسطا، بهبود و پاکیزگی جسم، مانع رستگاری و توفیق و تعالی روح می‌گردد و به همین جهت سنت پاکیزگی یونانی و اسلامی را خوش نداشتند. از این رو اروپاییانی که در جنگهای صلیبی شرکت می‌کردند چندان آلوده بودند که مسلمین از گفتگو و معاشرت با آنان مُشمئز می‌شدند. برکناری و پرهیز اروپاییان از آب و شستشو، که تا قرنهای پانزدهم و شانزدهم میلادی دوام آورد با پیشرفت فرهنگ صنعتی جدید و اختراع وسایل نظافت و پاکیزگی، بهداشت و سلامت عمومی بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت...^۱

با گذشت چند قرن و با رشد ماشینیسم و بورژوازی و استقرار رژیمهای دموکراتیک، اروپاییان از استبداد و حکومت فردی رهایی یافتند و ملل اروپای غربی یکی بعد از دیگری به آزادی و حکومت ملی دست یافتند و از برکت دموکراسی و رشد علوم و افکار در حیات اقتصادی و اجتماعی آنان پیشرفتهای کلی حاصل شد. و به تدریج فرهنگ و تمدن غرب بر شرق پیشی گرفت.^۲

رشد علوم و افکار در عهد عباسیان

پس از آنکه حکومت صدساله بنی‌امیه پایان یافت و حکومت بنی‌عباس آغاز گردید، بغداد دارالخلافه و پایگاه ملت اسلام شد و «اعراب با مملوکان و موالی (که بیشتر ایشان از ایرانیان بودند)، با پیوندهای زناشویی، آمیخته شدند، اقتباس ایشان از علم و تمدن اقوام غیرعرب رو به فزونی نهاد و عشق و علاقه ایشان به احکام نجوم و آگاهی یافتن بر کتبی که در این باره نوشته شده بود پیوسته زیادتر شد... و این گفته در میان مردمان رواج یافت که دانشها سه است: فقه برای دینها، پزشکی برای بدنها و تنها، و نجوم برای زمانها...»^۳

۱. زمینه جامعه‌شناسی، آریان‌پور، از ص ۱۸۲ به بعد.

۲. تاریخ نجوم اسلامی، پیشین، ص ۱۷۴ به بعد.

سیر علوم بعد از اسلام

دکتر سیریل الگود (Cyril Elgood)، پزشک و یکی از دانشمندان انگلستان، در زمینه علم ایرانی مطالعاتی کرده است و ما خلاصه‌یی از تحقیقات او را در اینجا نقل می‌کنیم:

ریاضیات: «لطمه‌یی که اسکندر مقدونی به ایران وارد ساخت چنان بزرگ و سنگین بود که پس از پایان آن، آنقدر اثر باقی نماند که بتوان از روی آنها به پایه دانش ریاضی مادها و ایرانیان قدیم پی برد. هرودت از یکی از کارهای مهندسی آن زمان یاد می‌کند و می‌گوید که یک مهندس ایرانی به نام آرتاکانیس (متوفی در سال ۴۸ ق.م) در شبه جزیره آتوس (Athos) ترعه‌یی حفر کرد تا ناوگان خشایارشا از آن عبور کند. از زمان ساسانیان هم قراین و آماراتی باقی نیست تا بتوان از روی آنها حکم صحیحی داد. عملاً تاریخ ریاضیات ایرانی از دربار خلافت مأمون عباسی که مادر و همسرش هر دو ایرانی بودند آغاز می‌شود. (مأمون ۱۷۰ تا ۲۱۸ هـ - ۷۸۶ تا ۸۳۳ م) به ریاضیات نظری و عملی هر دو کمال علاقه را داشت، مثلاً در مورد ریاضیات عملی امر کرد که در دو زلزله مساحی و نقشه برداری انجام شود تا بتوان طول قوس یک درجه نصف النهار را حساب کرد، هم در دوران خلافت وی بود که «مُجْرُتَبَکَه» کامل شد از جنبه نظری مقرر داشت که کلیه متون ریاضی یونانی و هندی به زبان عربی گردانده شود. از مترجمان نامی آن زمان یکی یعقوب بن طاروق است که گذشته از ترجمه همه کتابهای ریاضی از زبان هندی، خود نیز درباره تقویم و محاسبات نجومی آثاری بجا گذاشته است. دیگری ابویحیی البطریق که بیشتر آثار بطلمیوس را به عربی ترجمه کرده است و محمد ابراهیم قزازی، که باید در مبحث نجوم از او بیشتر صحبت بداریم. این مردان و مردان دیگری که نامشان در ترجمه‌های احوال دیده می‌شود مانند القفطی و ابن ابی‌اصیبه، بی‌هایی ریختند که کاخ

علوم ریاضی نسلهای بعدی بر آنها برپا گردید. از آغاز، باید توجه داشت که ایرانیان از راهی به ریاضیات نزدیک شدند که با راه یونانیان تفاوت داشت. یونانیان فلسفه محض و ریاضیات کاملاً نظری را با دیده تحسین می‌نگریستند و هدفشان در زندگی، فکر به وسیله تحقیق نظری و تصور بود. خلفای اسلامی بعکس همواره خواهان نتایج عملی بودند. از ایرانیانی که در دربار مأمون بودند، همیشه خواسته می‌شد که نتیجه مطالعات نظری خود را در نجوم و نقشه برداری و معماری و فن کشتیرانی به کار بندند، حتی از آنان انتظار می‌رفت که به نکات کوچکتری توجه و عنایت داشته باشند، مانند کامل کردن تقویم و تعیین استوا و قبله و دقت در اندازه‌گیری وقت برای جلوگیری از قضا شدن نماز. به این ترتیب دیده می‌شود که محرک ایرانیان در تتبعات ریاضی، عطش وصول به علم دقیق بود. بلکه به کار بستن «دقیق علم» بود. در طب نیز چنین شکافی بین طرز فکر ایرانی و یونانی وجود دارد... بزرگترین ریاضی‌دان دربار مأمون محمد بن موسی الخوارزمی بوده است. زادگاه وی «خیوه» بود، از این روی می‌توان وی را ایرانی شمرد... احتمال می‌رود که کلمه «جبر» از وی به یادگار مانده و از عنوان کتاب (الجبر والمقابله) او که معنی آن علم صرف و تحول آن است، گرفته شده باشد... خوارزمی دانشهای یونانی و هندی را باهم تلفیق کرده است. تأثیر او در افکار ریاضی دانان از هر یک از دانشمندان دیگر قرون وسطا بیشتر بود. خدمت اصلی وی به کار بردن اعداد هندی در حل عددی معادلات بود، کمک دیگری هم که به حل معادلات درجه اول کرد عبارت بود از پذیرفتن اصول موضوع مربوط به نقل جمله‌ها از یکطرف معادله به طرف دیگر و تبدیل کسرهای غیر صریح به کسرهای صریح، راه‌حلهای او برای معادله درجه دوم $x^2 + Px + 9$ هر دو مبتنی بر روشهای یونانی است. هم او امتحان با عدد ۹ را تبیین کرد و بعدها، ابن سینا آن را تعمیم داد، اما خوارزمی به وجود ریشه منفی، واقف نبود و نویسندگان بعد از وی نیز چنان بودند و درحقیقت اینگونه ریشه تا سده هفدهم مجهول بود، هر چند قرآن دال بر آن است که خوارزمی به اصطلاح «توان سوم» یا مکعب، کاملاً آشنا بود. وی به حل معادله درجه سوم توجهی نداشته است...^۱

خوارزمی به سال ۲۳۶ هجری (۸۵۰ میلادی) درگذشت. وی را نباید با هموطنش ابو عبدالله محمد خوارزمی که در حدود سال ۳۶۶ هجری (۹۷۶ میلادی) کتابی به نام مفاتیح العلوم تألیف کرده بود، اشتباه کرد. این خوارزمی به تبعیت از

علاقه مخصوص ایرانیان به جدول بندی، علم را به «عربی» و «غیرعربی» تقسیم کرد و علم غیرعربی را به علوم طبیعی و ریاضی تقسیم نمود و در زمره علوم ریاضی به بحث و فحوص درباره هندسه و حساب و اصول جبر و جبرائقال با فصلی درباره تعادل مایعات پرداخت. هم عصر با این کتاب، کتاب دیگری منتسب به يك جمعیت سری معروف به «اخوان الصفا» منتشر شد. این جمعیت در حدود پنجاه کتاب علمی درباره موضوعات مختلف ریاضی و نجوم و شیمی منتشر ساخته و نیز به مطالعه پدیده های طبیعی مانند جزر و مد و زلزله و خسوف و کسوف پرداخته و به مسائلی از نوع «چرا صداهایی که يك زمان در هوا یا آب منتشر می شوند با یکدیگر مختلط و مشتبه نمی گردند؟» توجه داشته است. تصور می رود، که اکثر اعضای جمعیت اخوان الصفا ایرانی بوده اند. «... ابوریحان بیرونی... در موضوعهای گوناگون به مطالعه و تحقیق پرداخت، طولها و عرضهای جغرافیایی را به دقت اندازه گرفت و درباره اینکه زمین حول محور خود دوزان می کند یا نمی کند بحث کرد. وزن مخصوص صحیح ۱۸ سنگ گرانبها را به دست آورد و طرز کار جشمه های طبیعی و جاههای آبفشان «آرتزین» را توضیح نمود و حتی به بحث درباره وضع دره سند پیش از تاریخ و در مورد عجایب خلقت آدمیان مطالعاتی کرد.»^۱

منابع طبی در
عالم اسلام

حنین بن اسحق می نویسد، جالینوس در کتابی که به عنوان «فی الصناعة الطیبه» در صنعت پزشکی به رشته تحریر درآورده، مطالب مختصر و مفیدی در پیرامون علم طب بیان کرده است.

که نه تنها به حال دانشجویان، بلکه برای دانش آموختگان این رشته سودمند است. نوآموزان جزء جزء مسائل طبی را در این کتاب مطالعه می کنند و شرح و تفصیل مطالب را در کتابهای مشروح تر مورد بررسی قرار می دهند. در کتاب نبض، دانشجویان به اقسام نبض پی می برند و به سببهای تغییر نبض اعم از سببهای طبیعی و غیرطبیعی آشنا می شوند. این کتاب به زبان سرنانی و عربی ترجمه شده است.

جالینوس در کتابی که خطاب به اغلوقن نوشته، نخست از مشخصات بیماریها سخن گفته، دلایل تبها و مداوای آنها را توصیف کرده و تبهای خالی از عوارض، و تبهایی که همراه با عوارض غریبه اند بیان کرده است. به نظر جالینوس، پزشك قبل از شناختن

بیماری، بی به درمان آن نخواهد برد. این کتاب به زبان عربی ترجمه شده است.^۱ در کتاب «فی العظام» مربوط به استخوانها، جالینوس به تشریح حال هر یک از استخوانها می‌پردازد و در کتاب عضله‌ها، جالینوس در تشریح غضب و «عروق ضوارب و غیرضوارب» و وضع جمیع اعصابی که در هر یک از اعضاست به تفصیل مطالبی می‌نویسد و نشان می‌دهد که از کجا آغاز می‌شود و کار هر یک چیست. این کتاب به همت محمدبن موسی به زبان عربی ترجمه شده است.

در کتاب «فی القصب» جالینوس بیان می‌کند که چند جُفت غضب از دماغ و نخاع می‌روید و آنها چه نوع و چگونه هستند، هر یک از آنها چه تقسیماتی دارند و عمل آنها چیست.

در کتاب عروق (رگها) وضع رگهای زنده و رگهای غیرزنده مشخص شده. غرض او در این کتاب این است که چند رگ از کبد می‌روید و تقسیمات آنها چیست و چند شریان از قلب می‌روید و آنها چه نوع و چگونه‌اند.

در کتاب «أسطقسات علی زای بقراط» از ترکیب بدنهای حیوان و انسان و نبات و اجسامی که از دل زمین زاده می‌شوند سخن به میان آمده و از چهار رکن خاک و آب و هوا و آتش و از اخلاط چهارگانه یعنی خون و بلغم و صفرا و سودا مطالبی گفته شده است.

همچنین جالینوس در زمینه بیماریها و عارضه‌ها و در شناسایی بیماریهای اعضای پنهانی و در روزهای بحران مرض و در چاره و راه بهبود و در تشریح حیوان مرده و تشریح حیوان زنده مطالبی می‌نویسد و در پیرامون علم بقراط به تشریح می‌گوید: «... بقراط حاذق به علم تشریح بود. و برای اثبات این مدعا از همه کتابهای او شاهد آورده است.»^۲

غیر از آنچه گفتیم کتابهایی در تشریح رجم و تشریح چشم، و حرکت سینه و ریه و عامل تنفس و اعضایی که به پیدایش «صوت» کمک می‌کنند نوشته شده است، علاوه بر این در آدویه مُسهله و آدویه مغره و در «اثنیلا» و ورمها و آماسها و زغشه و تشنج و منی و اثبات اینکه تولد همه اعضای بدن از «منی» است و در زمینه «نیروی غذاها» و ترکیب داروها و تریاک و در «رعایت بهداشت» و راه جلوگیری از بیماری و انواع ورزش و محاسن چوگان بازی و گزارشی از انواع زخمها و کتابی در پیرامون اپیدمی (Epidemy) و کتابی در پیرامون هوا، آب و مسکن، و کتابی در طبیعت جبین و کتاب دیگری در طبیعت انسان، و

۱. رسالهٔ حنین بن اسحق دربارهٔ آثار جالینوس. به نقل از بیست گفتار... مهدی محقق. از ص ۳۶۸ به بعد (به اصرار).

۲. همان، ص ۳۸۵.

کتابی در اینکه «نیروهای نفس» تابع مزاج بدن است»^۱ به رشته تحریر درآورده است. این بود فهرست مختصری از کتابهای گرانقدر جالینوس که به همت حنین بن اسحق ترجمه شده است و در اختیار فرهنگ اسلامی قرار گرفته است.

بعضی از صاحب نظران قرون وسطا معتقد بودند که *العلم علمان*: علم الآدیان و علم الآبدان و با این بیان علوم مربوط به مسائل مذهبی و دانشهای طبی و پزشکی را، اساس و سرچشمه فرهنگ و دانش بشری بشمار می آورند، ولی با گذشت زمان و سیر تکاملی علوم و افکار، بطلان این اندیشه به ثبوت رسید. و از قرن شانزدهم و هفدهم میلادی به بعد روز به روز رشته های مختلف علوم وسعت و اهمیت بیشتری کسب کرد.

پزشکی رایگان «در سرای وزیر عیسی بن اسحق و خلف بن عباس الزهرای، دو طبیب که بواسطه تالیفات مُحققانه خود مشهور بودند، مجالس درس برای کسانی که به علوم طبیعی، نجوم و ریاضی علاقه مند بودند، داشتند و هر دو طبیب را نام «عبدالرحمن» بود، و از جانب دیگر آنان چندان متقی و نیکوکار بودند که در سرایشان شبانروز باز بود و صحن سرای آنان از فقرایی که برای معالجه می آمدند پر بوده است.» (عبدالرحمن در سال ۹۶۱ میلادی وفات یافت).

جراح عرب «ابوالقاسم زهرای خلف ابن عباس القرطیسی در تاریخ طب، بزرگترین نماینده و مُعَرِّف جراحی عرب است و کتب او از مراجعی است که جراحان قرون وسطا به آن استناد می جستند با شهرت تام وی، اطلاعات کمی در باب او به ما رسیده است.»^۲ وی تشریح را از ضروریات عمل جراحی می داند و محققان اروپایی او را از پیشگامان فن جراحی می شمارند. چون طب اسلامی کمابیش متأثر از طب یونانی است، بی مناسبت نیست شمه ای از نظریات طبی بقراط (که او را پدر علم طب شمرده اند) ذکر کنیم.

مجموعه ابقراطی پیر روسو نیز در تاریخ علوم از مقام علمی ابقراط (هیپوکرات) Hippocrate یاد می کند «این مرد در ۴۶۰ ق.م در جزیره کرس متولد شد و پس از آنکه اطلاعات طبی پدر خویش را فرا گرفت، برای گردآوری اطلاعات

۱. همان کتاب، از ص ۴۱۲ به بعد.

۲. لغت نامه دهخدا، ابوسعید - اثبات، ص ۷۵۲.

پزشکی به تمام کشورهای سواحل مدیترانه مسافرت کرد. «در باره میزان واقعی تألیفات او اطلاعی در دست نداریم، در ابتدای قرن سوم ق. م هایتی از دانشمندان، ۵۹ کتاب طبی را به نام «مجموعه ابقراطی» جمع آوری کردند و همه آنها را از تألیفات او دانستند، اما طبق نظر ماکس ولمان (Max Weltmann) که در این باره متخصص است فقط دو یا سه کتاب از بین آنها مال اوست و بقیه که اهمیت کمتری دارند گویا از مریدان و پیروان مکتب او باشد.

در زمان ابقراط نظریه چهار عنصری مورد قبول بود و گمان می کردند، بدن انسان از چهار عنصر خاک و آب و هوا و آتش تشکیل یافته است و به این چهار عنصر، چهار کیفیت گرم و سرد و خشک و مرطوب را نسبت می دادند. این چهار کیفیت، چهار طبع را به وجود می آوردند: صفرا (حاصل از کبد) سودا (حاصل از طحال) بلغم و دم. بقراط کاملاً بر این عقیده بود که:

چهار طبع مخالف سرکش چند روزی شوند باهم خوش
چون یکی زین چهار شد غالب جان شیرین بر آید از قالب

لا بد میل دارید بدانید چگونه طبیب می توانست از غلبه یکی از این طبایع، بر طبایع دیگر جلوگیری کند؛ به وسیله پرهیز در خوردن غذا، امساک، حجامت، تجویز مواد مهوع و قصد یعنی همان علم طبی که قرن‌ها بعد حتی در دوره «مولیر» نیز رایج بوده است، پیداست که خود ابقراط به این وسایل معالجه ایمان کامل نداشته است و توصیه می کند: «گاهی اوقات بهتر است مریض را به حال خود بگذارید و هیچ کاری انجام ندهید به این طریق، اگر بیماری او را درمان نکرده باشید، لااقل تجویز بدی هم نکرده‌اید.»

... تنها قسمتی از آثار ابقراط که تقریباً جنبه علمی دارد زوش حدس و احتمال او از روی آثار و قراین است. وی که هیچگونه اطلاعات تشریحی نداشت و از شیمی و فیزیولوژی بی بهره بود، نه میزان الحراره در دست داشت و نه دستگاه گوشی اطباء، و بالاخره از ملاحظات مربوط به تنفس نیز بی اطلاع بود و «تب» را اصولاً مرض جداگانه‌یی می دانست مجبور بود که مریض را با دقت خارق العاده‌یی معاینه کند و صورت، چشمها، زبان، دستها، حالت عمومی، اخلاط و مدفوعات را به دقت واریسی نماید. خود او چنین می نویسد:

«باید هر چه را که می توان دید، شنید و احساس کرد، مورد مطالعه و دقت قرار داد. قضاوت طبیب به وسیله چشم و گوش و دست و بینی به عمل می آید، باید نگاه کرد، گوش کرد، لمس کرد، بو کشید و چشید» و همه این مسائل، موضوع کتابیست که درباره

درمان مرض از روی آثار و قراین نوشته است. در کتابی به نام «آبها، هراها، مکانها» از تأثیر هر یک از این عوامل در کیفیت مزاج انسان با استادی تمام گفتگو می‌کند. بالاخره در کتابی به نام «مرض مقدس» از حقله صرع گفتگو می‌کند که در آن زمان مبادی ماوراءالطبیعه برای آن قابل بودند. ابقراط علیه این عقیده قیام می‌کند و می‌گوید به نظر من در این مرض هیچ عامل مقدسی بیش از امراض دیگر دخالت ندارد. این مرض نیز مانند سایر امراض، علل طبیعی دارد. در اینجا نمی‌توان از ایمان این استاد به کار خود و روش منطقی و استدلالی و علت و معلولی که پیش گرفته بود تمجید و ستایش نکرد.^۱

«... بعد از مرگ ابقراط دربارهٔ اختراعات او راه اغراق پیمودند. مکتب طبی آن که در سال ۳۸۰ قبل از میلاد دایر گردید از مردان او تشکیل شد... که به روش عملی و تجربی او توجه چندانی نداشتند. اما این افتخار برای شخص «دیوکس»، که یکی از شاگردان اوست، محفوظ است که هیچ‌وقت کورکورانه از تعالیم استاد پیروی نمی‌کرد و نتایج شخصی داشت و کتابی دربارهٔ نباتات طبی نوشته است و به این ترتیب اولین کسی است که تحقیقات مربوط به نبات‌شناسی را معمول کرد.»^۲ اکنون برگردیم به سیر پزشکی در جهان اسلامی.

دیگر سرچشمه‌های
طب اسلامی

«هریک از اُمم عالم به دانش و فنی خاص، اشتهار دارند: چنانکه شهرت یونانیان به طب و فلسفه و استادی رومیان قدیم به سیاست و کشورداری بود. به گفته ناصرخسرو:

عرب بر ره شهره دارد سوار
پزشکی گزیدند مردان یونان
ره هندوان سوی نیرنگ و افسون
ره رومیان زی حسابست و الحان
مصور نگار است مر چینیان را
چو بغدادیان را صناعات ألوان

دانشمندان اسلامی سیر علوم یونانی را از یونان به اسکندریه و از اسکندریه به ایران و انطاکیه و حران و سپس به بغداد، به تفصیل یاد کرده‌اند. در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، علم طب به اوج ترقی خود رسید و ترجمه‌های یونانی و سریانی از کتب طبی تبدیل به کتابهای مستقل و مُنقح گردید. ایجاد بیمارستانهای متعدد در مراکز بلاد اسلامی مانند ری و بغداد، علم را به عمل، و قیاس را به تجربه نزدیک ساخت. ابوبکر محمد بن زکریای رازی طبیب و فیلسوف معروف ایرانی نمونه کامل و برجسته‌ای از

۱. بیروسیو، تاریخ علوم، ترجمه حسن صفاری، از ص ۵۲ به بعد.

۲. همان کتاب، از ص ۵۲ تا ۵۴.

پرورش‌یافتگان آن دوره بودند، که علوم یونانی با تمدن اسلامی، که ملتهای مختلف در تشکیل آن شرکت داشتند، آمیخته شده و با سعی و کوشش دانشمندان اسلامی مراحل ترقی و تکامل خود را پیموده بود. رازی در بیمارستان بغداد، روش خاص خود را در معالجه و مداوای بیماران به کار می‌برد و با پزشکان و علمای طب دارالخلافه به بحث و تبادل نظر می‌پرداخت وی پس از چندی به زادگاه اصلی خود یعنی «ری» مراجعت کرد و کتاب «الطب المنصوری» خود را تألیف کرد.^۱ در همین ایام یعنی در سال ۲۹۰ هجری گفتگوهایی بین صاحب نظران در گرفت در اینکه نخستین طبیب که بوده است و آغاز طب از کجاست و پایه آن بر قیاس است یا بر «تجربه»، قاسم بن عبدالله وزیر، از اسحق بن حنین می‌خواهد که کتاب مختصر و موجزی در این باب تألیف کند. اسحق، این مسئول را اجابت کرد. از میان طبیبانی که نامشان در کتاب اسحق آمده بقراط و جالینوس بیش از دیگران شهرت و اعتبار دارند و در کتب اسلامی از آن دو، به عنوان نمونه طبیب کامل نام برده می‌شود...

قسمت اعظم طب اسلامی مأخوذ از منابع یونانی است که به همت مردانی چون حنین بن اسحق بختیشوع، جورجیس، سرجس و حبیش و ایوب به زبان سریانی یا عربی ترجمه شده و در دسترس دانشجویان و پژوهندگان رشته طب قرار گرفته است «از میان آثار حنین، یکی رساله‌یی است که به علی بن یحیی نوشته و در آن، آثار جالینوس را که به زبان سریانی و عربی ترجمه شده یاد کرده است.»^۲

سیر تکاملی علم طب چون ریشه اصلی طب اسلامی از یونان است باید نخست از رشد تدریجی این علم در یونان قدیم یاد کنیم. در آغاز قرن هفتم قبل از میلاد مسیح و حتی در دورانی که تمدن ایونی رونق داشت، هنوز علم طب در چنگال اوهام و خرافات اسیر بود، اشخاصی از بیماران مراقبت می‌کردند ولی «این توجه و مواظبت عیناً نظیر معالجات سابق اهالی مشرق زمین بود، یعنی مراسم مذهبی، و تشریفات به عمل می‌آوردند تا روح خبیثی که وارد بدن بیمار گردیده است خارج شود... روحانیان پرستار، از بس که دعا و دوا به خورد مردم دادند، کم‌کم درباره نتیجه نسبی این داروها اندیشه و تفکر کردند و متوجه شدند که تأثیر یکی از اینها بیش از دیگری است...

۱. دکتر مهدی محقق، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی...، از ص ۱۵۹ به بعد.

۲. دکتر مهدی محقق، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، رساله حنین بن اسحق درباره آثار جالینوس، ص ۳۴۷.

نتیجه همکاری روحانیان پرستار با صاحبان میدانهای ورزشی، این شد که در علم معالجه بدن ترقی بسیار حاصل گردید... کمتر اتفاق می افتاد، که این اطیای اولیه از خدایان کمک بگیرند، بلکه به تدریج آنها را بکلی فراموش کردند، به طوری که در آغاز قرن ششم قبل از میلاد یعنی زمان «طالس» خدایان بکلی اعتبار و اثر خود را در طب اولیه یونانی از دست داده بودند و می دانیم که در این موقع فیزیولوگها در مطالعات نظری خود نیز، توجه به خدایان نداشتند^۱ در یکی از مدارس این دوران شخص شجاعی به نام الکتون^۲ تدریس می کرد که فقط به مشاهده وضع خارجی حیوانات راضی نشد و درصدد برآمد از ساختمان داخلی آنها نیز مطلع گردد و بنابراین به کار «تشریح» پرداخت و عصب چشم و مجرای مابین گوش وسطا و قسمت پایین گلو را کاملاً وصف کرد. بعد از او ابقراط، چنانکه گفتیم، به تحقیقات و مطالعات وسیعی دست زد.

در باره مقام و ارزش فرهنگ اسلامی پی بر دوهم (P. Duhem) ارزش فرهنگ اسلامی چنین می نویسد: «بدون شك علمی به نام علم عرب وجود ندارد، و ما هیچ تئوری جدیدی را مدیون بغداد نمی باشیم، با این حال اگر آنان فقط اکتفا به این کرده بودند که قسمتی از ثروت دنیای عتیق را از مهلکه نجات دهند می بایست نسبت به آنان فوق العاده خشناس باشیم، و حال آنکه بر این ثروت، گنجینه های دیگری نیز افزودند. اگر مابین آنان آرشمیدس و هیپارک و بقراط وجود نداشت در عوض مردان لایق و دانشمندان متعدد کم نبود. سه قرن بعد از مرگ پیغمبر(ص)، شهر قرطبه «Cordoue» یک میلیون جمعیت، هشتاد مدرسه عمومی و کتابخانه یی شامل ۶۰۰ هزار جلد کتاب داشت و زبان عربی زبان علمی جهان شده بود.

در این هنگام، اشاعه علم از نو شروع شد، زکریای رازی (۹۲۳ - ۸۵۰) مرض آبله و همکار او ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی (۱۰۰۳ - ۹۱۳) سلعه (سرشکستگی) و امراض ستون فقرات را کاملاً توصیف کرد. ابن سینا (۱۰۳۷ - ۹۸۰) سرآمد عالمان، دانش طب را در دنیای اسلام، چنان رونق داد که یکی از پادشاهان کاستیل که آب آورده بود، برای معالجه، به شهر قرطبه نزد دشمنان خود رفت. ابن سینا و ابن رشد اندلسی (۱۱۹۸ - ۱۱۲۰) در قرون وسطا شهرت فراوان داشتند، (زیرا اقوام اروپایی خود را در اطلاع بر آثار ارسطو، مدیون آنان می دانستند). زکریای رازی و بخصوص جابرین حیّان،

۱. پیر روسو، تاریخ علوم، ترجمه حسن صفاری، ص ۴۹ به بعد.

که از احوال وی اصلاً اطلاعی در دست نداریم... در کیمیاگری کوشش کردند و خواب و خیال مصریان را که تهیه طلا بود، تعقیب نمودند و اگر موفق نشدند که آن را به دست آورند در عوض خواص خلل اسید سولفوریک را کشف کردند و آلیاژها و ملقمه‌های مختلف به وجود آوردند و توانستند الکل بسازند.^۱

مسلمانان که جانشین آخرین دانشمندان یونان و اسکندریه بودند افکار و تخیلات آنان را نیز به میراث بردند و همراه با کیمیاگری به تنجیم نیز اهمیت فراوان دادند. خلفا برای اطلاع از سرنوشت و تقدیر خاص خود، رصدخانه‌های بزرگ بنا نهادند. در این رصدخانه‌ها اندازه‌تعمایل منطقه البروج را بر سطح استوا ۲۳ درجه و ۳۵ دقیقه معین کردند، و طول سال را به دست آوردند و ابعاد کره زمین را طبق روش اراتوستن حساب کردند. آثار احمد بن قسیر قرغانی (وفات در ۸۲۳) جز خلاصه‌یی از مجسطی نیست، در عوض تألیفات محمد بن جابر بن سنان البتانی (وفات ۹۲۹ م) موجب افتخار کشور اوست. البتانی مردی بزرگ و از جمله اشراف بود و به بطلمیوس ارادت می‌ورزید، خود او از لحاظ دقت در مطالعه تقویم اعتدالین، از بطلمیوس نیز بیشتر رفت و اول کسی بود، که در علم مثلثات سینوس (جیب) را جانشین «وتر» ساخت و از این تغییر، تمام مثلثات جدید نتیجه شد. ثابت بن قرة حمرابی (۹۰۰ - ۸۳۵) تغییرات تمایل منطقه البروج را ثابت کرد. ابوالوفا (۹۹۸ - ۹۳۹)، که یکی از خلفای حامی علم، او را به ریاست رصدخانه بغداد معین کرد، جداول مثلثاتی ذی‌قیمتی به دست داد، و علاوه بر حرکتی که بطلمیوس کشف کرده بود، توانست یک حرکت کوچک دیگر ماه را نیز معلوم نماید. و بعدها «تیکو براهه» در آن تدقیق بیشتری کرد... در همین ایام بود که بزرگترین فیزیک‌دان عرب حسن بن هیشم (۱۰۳۹ - ۹۶۵)، زندگی می‌کرد و کتاب او درباره نور، برای اولین بار توصیف صحیحی از ساختمان چشم انسان به دست می‌دهد و قسمتهای مختلف آن، از قبیل مخاط خارجی و قرنیه و شبکیه و عنبیه و علاوه بر این اصول اطاق تاریک را شرح می‌دهد. این شخص هنگام مطالعه در انعکاس نور بدون آنکه مستقیماً به مسأله انکسار توجهی کند چنین اظهار می‌دارد که مابین زاویه تابش و زاویه انکسار نسبت ثابتی وجود دارد...»^۱

در فاصله بین بقراط و جالیتوس. طبیبان بزرگ اسکندریه به طب عملی و تشریحی

۱. تاریخ علوم، پیر روسو، ترجمه حسن صفاری، ص ۱۱۸ به بعد.

خدمت شایانی کردند. بیمارستانهای بزرگی در شهر اسکندریه ساخته شد و چون نعلی مردگان زیاد بود پزشکانی که تشنه کشف حقیقت بودند «... شروع به تشریح آنها کردند. خوشبختانه دیگر خرافات، مانع این کار نمی شد. مشهور است که طیب نامداری به نام هروفیل (Hérophile) حتی تشریح زنده‌ها را نیز (البته در مورد اشخاص جانی و واجب‌القتل) شروع کرده بود.

هروفیل که در حدود سال ۳۰۰ ق. م متولد شد اول کسی بود که تشریح عمومی را معمول کرد. وی اعلام داشت که مغز مرکز هوش است و شریانها را که دارای ضربان هستند و وریدها را که ضربات خفیفی دارند مشخص و معلوم ساخت و تعداد ضربات نبض را با کمک ساعت شنی معین کرد... او زندگی را محصول چهار نیروی اساسی می دانست: نیروی غذایی، نیروی حرارتی، نیروی متفکره و نیروی احساساتی که محل آنها به ترتیب عبارت بود از کبد و دستگاه هضم، قلب و مغز و اعصاب... همکار او «اراسیسترات» (Erasistrate) نیز به وظایف الاعضا اهمیت قراوان می داد و اول کسی است که گردش خون را بیان کرده است. وی گمان می کرد که خون منشاء حیات است و هوا بعد از تنفس وارد در شریانها شده و نیرو و انرژی را نیز با خود همراه می برد. مکتب او با مکتب هروفیل شروع به رقابت نمود و این رقابت به توسعه و پیدایش شعب مختلف، در علم طب کمک کرد. در این دوره، علم امراض زنانه، مداوای بیماریهای چشم، داروشناسی و دیگر رشته‌ها، کمابیش مورد مطالعه پزشکان اسکندریه قرار گرفت.

جالینوس در سال ۱۳۰ میلادی متولد شد و با تحقیقات و تتبعات خود مکتب دوم اسکندریه را به مقامی رفیع رسانید... آثار جالینوس نیز همچون آثار بطلمیوس و ارسطو مورد پشتیبانی و حمایت روحانیان مسیحی قرون وسطا قرار گرفت و مدت هزار سال مبنای عقاید، و مرجع انکای طبیعی دانان بود، تا آنکه کوششهای کسانی از قبیل «وزال» و «سنروه» و «فالوپ» زنجیر سنگین استبدادی که طب قدیم جالینوسی به وجود آورده بود پاره کرد. قطع نظر از افکار ایدالیستی او، می توان «جالینوس را یکی از بنیانگذاران علم فیزیولوژی دانست. وی خوک و گوسفند و گاو و قیل را تشریح کرد و متوجه شباهت مابین ساختمان بدن انسان و میمون شد و استخوانها و استخوان بندی را توصیف کرد و عمل اعصاب را در بدن انسان تشخیص داد و حتی با قطع کردن عصب، موفق شد که فلج مصنوعی ایجاد کند و ثابت کرد که رگها پر از خون هستند نه «باد» و تفاوت بین خون وریدی و خون شریانی را شرح داد.

متأسفانه او نیز از جمله کسانی است که این عقیده غلط را رواج داد که هوا مستقیماً وارد قلب می‌شود و مابین قلب و ریه ارتباط مستقیمی وجود دارد.^۱ این بود مختصری از سیر تکاملی طب در یونان باستان، اکنون؛ سیر دانش طب را در جهان اسلامی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

سیر دانش پزشکی و سازمانهای وابسته، در ایران و جهان اسلامی

حکیم ابومنصور موفق بن علی الهروی در کتاب «الابنیه عن حقایق الادویه»، که در حدود سال ۴۴۷ نوشته شده است، به خوبی نشان می‌دهد که پزشکان عهد باستان و دوران قرون وسطا برای اغذیه و ادویه مفرده خواص و نتایجی قایل بودند و برای اشخاص و داروها و اغذیه مختلف، چهار طبع و چهار خاصیت ذکر می‌کردند.

در مقدمه کتاب سابق الذکر می‌خوانیم: «چنین گفت حکیم ابومنصور موفق بن علی الهروی مرا، که کتابهای حکیمان پیشین و عالمان و طبیبان مُجَرَّب همه بچشم و هرج گفته بودند به تأمل نگه کردم اندر ادویه و اغذیه مفرد و غیرش نیز، و کردار هر دارویی... و منفعتها و مضرت‌هایشان و طبعهای ایشان اندر چهار درجه... سپس می‌نویسد: «... حکیمان روم همی گویند که بعضی دارو یا غذا، گرم است اندر درجه اول و خشک است اندر درجه دوم و اندرین، ایشان به غلط افتاده‌اند و حکیمان هند بر صوابند و من راه حکیمان هند گرفته‌ام از آن جهت که دارو آنجا بیشتر است و عقاقیر آنجا نیزتر و خوشتر...»^۲

شماره پزشکان
و وضع بیمارستانها

«احمد بن محمد الطائی که در آغاز خلافت معتضد عهده‌دار خرج و دخل مملکت بود، در صورت تفصیلی مخارج مملکت مبلغ قابل ملاحظه‌یی را که برای اطبای بزرگ و شاگردان ملازم آنان (پزشکیاران) و همچنین تهیه دارو اختصاص داده ذکر می‌کند. (الوزراء ص ۲۴). در اوایل قرن چهارم، چند بیمارستان در بغداد احداث شد که مهمترین آنها عبارتست

۱. تاریخ علوم، پیشین، ص ۹۰ و ۱۱۳.

۲. نگاه کنید به کتاب الابنیه هروی، به تصحیح بهمنیار و کوشش اردکانی، از ص ۱ به بعد.

از:

۱. بیمارستانی که ابوالحسن علی بن عیسی در سال ۳۰۲ در ناحیه حرّیه از نواحی بغداد احداث و ابوعثمان سعید بن یعقوب دمشقی را عهده‌دار آن کرد.
۲. بیمارستانی که به نام مادر مقتدر معروف بود... و نفقه و هزینه آن هر ماهی ششصد دینار بود.
۳. بیمارستانی که مقتدر به اشارت سنان در باب الشّام (دروازه شام) ساخت. شاید علت تأسیس این سه بیمارستان بزرگ در مدت ۴ سال، این بود که در سالهای ۳۰۱ و ۳۰۲ بیماریهای عفونی و امراض دموی ناگهان شیوع یافت، خواستند کوتاهی و قصوری که در قرن سوم در امر تأسیس بیمارستانها شده جبران شود... مسلماً رازی در مدتی که در بیمارستان ریاست داشته در یکی از دو بیمارستان اخیر به امر معالجه و مداوای بیماران اشتغال داشته و اطبای بسیاری تحت نظر او نکات پزشکی را می آموخته‌اند. در این زمان علم پزشکی چنان ترقی کرد، که چند سال پس از مرگ رازی، مقتدر به علت تشخیص نادرستی که یکی از اطبای داده بود دستور داد که محتسبان، پزشکانی را که امتحان به «سنان» نداده‌اند از معالجه بیماران منع کنند. امتحان انجام شد، و تعداد امتحان‌دهندگان افزون از ۸۶۰ نفر بود، با اینکه پزشکان خلیفه و طبای مشهور، از این امر مستثنی بودند...»^۱ (اخبارالحکما، ص ۱۳۱).^۲

بیمارستان عضدالدوله
در بغداد

ساختمان بیمارستان عضدالدوله در بغداد سه سال طول کشید و در سال ۹۸۲ میلادی پایان یافت. ابوسعید عبیدالله در این مورد می‌نویسد: «عضدالدوله پدرم را از شیراز فرا خواند و در بیمارستان خود در بغداد به کار گماشت و در عین حال او را پزشک خاص خود کرد، در آن بیمارستان کخالان زبردست، از قبیل ابونصر بن الدهالی و جراحانی چون ابوالخیر ابوالحسن بن النّقاء و دیگران نیز خدمت می‌کرده‌اند.»

قفطی می‌نویسد که تعداد کارکنان بیمارستان عضدی جمعاً هشتاد نفر بود، که از آن جمله باید از ابن مندویه اصفهانی نام برده شود. عبدالله بن جبرئیل، نام تعداد زیادی از طبای این بیمارستان را قید کرده است که از آن جمله ابوالحسن علی ابراهیم بن بکس (بکوس) است که درس داروسازی می‌داد...»^۲

۱. به نقل از مقدمه سیره الفلسفیه. به قلم دکتر مهدی محقق، ص ۹ به بعد.

۲. تاریخ پزشکی ایران، اثر الگود، تلخیص از ص ۲۲۷.

دارالایتام و دارالمجانین غیر از بیمارستان عضدی، مردان خیرخواه دیگری به ایجاد بیمارستان میادرت کردند از جمله «در سال ۱۱۱۳ میلادی شخصی به نام گماشتجین بیمارستان جدید دیگری بنا کرد و هشتاد سال پس از آن مستوفی عزیزالدین برای اولین بار یتیم‌خانه‌ای ساخت که در آن کودکان بی سرپرست تا رسیدن به سنی که بتوانند امور خود را اداره کنند نگاهداری می‌شدند، و مخارج آنها، از هر حیث تأمین می‌شد... و موظف بودند که درس هم بخوانند... در سال ۱۱۶۰ بنیامین یهودی از قریب به ۶۰ مرکز بهداشتی در شهر بغداد نام می‌برد و می‌نویسد: «در بغداد حدود ۶۰ مرکز بهداشتی وجود دارد که همه با بودجه خلافت اداره می‌شوند و دارای کلیه وسایل و تشکیلات مورد نیاز می‌باشد. هر بیماری که به آنها مراجعه کند با خرج خلیفه وقت، تغذیه شده و تا بازیافتن سلامتی کامل تحت درمان قرار می‌گیرد، علاوه بر این عمارت بزرگی در بغداد ساخته‌اند که دارالمجانین نامیده می‌شود و دیوانگان در آن نگاهداری می‌شوند، و آنهایی را که خطرناک هستند غل و زنجیر می‌کنند تا به دیگران آسیبی نرسانند... دیوانگان مانند بیماران، مرتباً توسط اطبا بازدید می‌شوند و تحت درمان قرار می‌گیرند...»^۱

عضدالدوله در شیراز نیز بیمارستان بزرگی بنا کرد که وابسته به دانشگاه آن شهر بود. در دانشگاه مزبور فلسفه، نجوم، طب، شیمی و ریاضیات تدریس می‌گردید.^۲

حمایت از بینویان ابوسعید نیز در محل حکمرانی خود بیمارستانی بنا کرد و بودجه‌ای برای اداره امور آن تخصیص داد. او محل‌های مناسبی برای نگهداری افراد کور و مالخولیایی بنا نمود. یکی دیگر از کارهای برجسته این شخص ساخت خانه‌ای برای پیرزنان بیوه بود که در نوع خود يك اقدام ابتکاری محسوب می‌گردید. کارهای عام‌المنفعه او بسیار است، یکی از اقدامات او ساختن محلی برای نگهداری بچه‌های سرراهی است که موقوفات کافی برای تأمین مخارج آن در نظر گرفته بود. در گرگان نیز بیمارستان خوبی توسط بهاء‌الدوله بنا شد که ریاست آن مدتی با جرجانی بود، و در همین سمت بود که او در یادداشتهای خود نوشت: «بعد از تصدی من به این مقام، تعداد مراجعین به بیمارستان آن قدر زیاد شد که دیگر وقتی برای اتمام تألیفتم باقی نماند...»^۳ ناگفته نماند که لغت «بیمارستان» که در سراسر مناطق عربی حتی

۱. همان کتاب، از ص ۲۴۸ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۲۴۹.

کشورهایی نظیر مصر و سایر ممالک آفریقای شمالی به کار برده می‌شود يك لغت فارسی، و یادگار عهد ساسانیان است.

بیمارستان سیار بیمارستانها بر دو نوع بودند، ثابت و سیار. بیمارستانهای سیار عبارت بودند از وسایل درمانی که با اسب و قاطر و شتر بطور مداوم از محلی به محل دیگر انتقال داده می‌شدند، و اگر ضرورت ایجاب می‌کرد مدتی توقف می‌نمودند. پزشکانی که همراه بیمارستانهای سیار حرکت می‌کردند، از هر نظر مشابه پزشکانی بودند که در بیمارستانهای ثابت خدمت می‌نمودند. سنن بن ثابت مدتی از عمر خود را در یکی از این بیمارستانها خدمت کرده بود. یکی دیگر از پزشکان معروفی که همراه با بیمارستانهای سیار حرکت می‌کرد «باحلی» بود که دستپاری به نام سدیدابوالوفا معروف به «موراخیم» داشت که علاوه بر طبابت، چشم پزشکی قابلی نیز بود... در زمان سلطان محمود یکی از بیمارستانهای متحرک به عهده مستوفی عزیزالدین (همان کسی که برای اولین بار اقدام به تأسیس یتیم‌خانه کرد) گذاشته شد، و او با دوران‌دیشی و کیفیت تام، کلیه وسایل و تجهیزات، دارو، جادر و اطبای مورد نیاز و وسایل حمل و نقل لازم را فراهم ساخت.^۱

نکته بسیار مهمی که مستوفی عزیزالدین در مقررات بیمارستان گنجانید و آن را به موقع اجرا گذاشت این بود که اسرا و سربازان زخمی دشمن نیز می‌توانستند متساویاً از تسهیلات آن استفاده کنند...^۲ «بعضی از بیمارستانها برای نگهداری بیماران مرد و برخی دیگر برای پذیرایی از بیماران زن تجهیز و آماده شده بود. هر بیمار دارای رختخوابی بود و همه‌روزه به وسیله پزشک معاینه می‌شد. پرستاران همه روزه چند بار از بیماران عیادت می‌کردند و دوا و غذای لازم در اختیار بیمار قرار می‌دادند در بیماریهای روانی و فکری نیز جای زنان از مردان جدا بود...»^۳

داروسازی مهمترین بخش بیمارستان، بخش داروسازی و داروفروشی آن بود، علم داروسازی را اعراب بطور کامل از ایرانیان آموختند و همانطور که می‌دانیم به علت وجود استادانی از تمام نقاط جهان در دانشکده

۱. همان کتاب، ص ۲۵۴.

۲. دکتر مظاهری، زندگی مسلمانان در قرون وسطا، از ص ۲۵۶ به بعد.

جندی شاپور، علم مزبور در آن دانشکده در سطح فوق العاده بالایی تدریس می‌گردید. داروها یا گیاهی یا حیوانی و یا معدنی بود. داروها اکثراً مایع بود به همین علت، بخش داروسازی بیمارستان را «شرابخانه» (محل نگاهداری شربت‌ها و مایعات) می‌نامیدند. داروهای مرکب عبارت بودند از معجون‌ها، ضمادها و مرهمهایی که توسط کارشناسان آگاه تهیه می‌شد.

بیمارستان، معمولاً یک رئیس افتخاری (از سران کشور) و یک رئیس واقعی (از پزشکان معروف) داشت که «متولی» نامیده می‌شد. رازی، اول متولی بیمارستان ری و بعد هم متولی بیمارستان کهنه بغداد بود. «جرجانی» نیز همین سمت را در بیمارستان خوارزم داشت.

رئیس بیمارستان، دو معاون داشت که آنها را مشیر و قوام می‌نامیدند. وظیفه آنها تنظیم امور مالی و اداری بیمارستان بود.

دانشجویان رشته طب ناگزیر بودند برای آمادگی علمی «کتاب فصول بقراط، مرشد، رازی، و مسائل خنبن و تفسیر ابوسهل بن عبدالعزیز نیشابوری ملقب به نیلی را که در تشریح و توضیح کتاب سابق الذکر نوشته است بخوانند و پس از فرا گرفتن این اطلاعات در سال دوم، کتاب ذخیره ثابت بن قره و کتاب المنصوری رازی و ذخیره سید اسمعیل جرجانی را می‌خواندند، به این کتب باید کتاب هدایه ابوبکر جونی و کفایه احمد بن خرج را نیز اضافه کرد.

غیر از اینها آنان که طالب کسب اطلاعات بیشتری بودند کتابهایی چون سینه عشر جالینوس، حاوی رازی، الملکی علی بن عباس اهوازی، صد باب ابوسهل، قانون ابن سینا و بالاخره ذخیره خوارزمشاهی سید اسمعیل جرجانی را نیز مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دادند؛ چون کتابهایی که نام بردیم عموماً خطی و کمیاب بود محصلین برای دسترسی و مطالعه آنها، رنج فراوانی متحمل می‌شدند.

اکنون به خوبی نمی‌دانیم که داوطلبان رشته طب و دیگر رشته‌های علوم، قبل از ثبت در مدارس و محافل علمی و تلمذ در محضر اساتید، امتحانی می‌دادند یا خیر و پس از پایان دوره تحصیل، مورد آزمایش و امتحان قرار می‌گرفتند یا نه، در هر حال مدارکی در دست است که بعضی از مدعیان طبابت پایه و مایه علمی و تجربی کافی نداشتند و گاه با داروها و معالجات خود، مردم بی‌گناه را به دیار نیستی می‌فرستادند.

غیر از پزشکان، عده‌بی به نام رگزن و فصاد، پزشکی و اصلاح سر و صورت (سلمانی) را باهم انجام می‌دادند. محل کار و دکه آنها غالباً نزدیک دکان عطارها

یا دوا فروشان بود. این گروه قبل از اشتغال به این کار، اطلاعاتی در زمینه عضلات و انواع رگها کسب می‌کردند و نزد محتسب سوگند می‌خوردند که جز با اجازه پزشک از حجامت اطفال و افراد سُن و مبتلایان به کم‌خونی و اشخاص علیل، خودداری کنند. حجامت و رگ‌زنی در ملاء عام صورت نمی‌گرفت. محتسب موظف بود که وسایل کار او را مورد بازرسی قرار دهد، معمولاً وسایل کار فصاد عبارت بود از نیشتر رگ‌زنی، شریان‌بند برای بستن دور بازو و جهت متورم ساختن رگ غالبه و بُخور برای بجا آوردن حال بیمار. يك كلاف ابریشم برای بستن روی محلی که از آن خون گرفته شده و خون آن بند نمی‌آید. علاوه بر این از يك قیچی و تیغ برای این کار استفاده می‌کردند و گاه داروهایی تجویز می‌کردند و به جراحیهای کوچک، نظیر بیرون آوردن تیغ ماهی، یا استخوان از گلو مبادرت می‌کردند...^۱ گاه متصدیان دکان سلمانی غیر از کارهای سابق‌الذکر به کشیدن دندان نیز اقدام می‌کردند و این کار تا نیم قرن پیش در ایران متداول بود. علاوه بر این عده‌ای به نام زالوانداز از دیرباز در شهرها و دهات گردش می‌کردند و کالای خود «زالو» را به نیازمندان عرضه می‌کردند.

دیگر از کسانی که غیرمسحیم در کار پزشکان مداخله می‌کردند عبارت بودند از عناصر شیادی که به کار جن‌گیری و دعانویسی، جادو جنبل و غیره متوسل می‌شدند و مردم بیچاره و بی‌خبر را با این اقدامات فریب می‌دادند و گمراه می‌کردند. زکریای رازی در مورد فعالیت وسیع شیادان پزشک‌نما در بغداد در عهد خود شرح مفصلی نوشته است از جمله می‌گوید:

«شیادان پزشک‌نما، به قدری عملیات گوناگون و هنرنماییهای جورواجور می‌کنند که اگر من تمام يك رساله را هم به آن کارها اختصاص دهم کافی نخواهد بود... سپس یکایک کارهای مُزورانه آنها را بیان می‌کند و نشان می‌دهد که چطور مردم ساده‌لوح و بی‌اطلاع فریب این دغلكاران را می‌خورند.

برای آنکه خوانندگان به حدو دانش طب در آن ایام بیشتر آشنا شوند توصیفی را که سنان بن ثابت از دست قطع شده «مقله» کرده است در اینجا نقل می‌کنیم:

«من او را در وضعی فوق‌العاده وخیم یافتم. دست قطع شده او را در پارچه‌یی خشین و زیر پیچیده و روی آن را با طنابی که از لیاف شاهدانه بافته شده بود بسته بودند، وقتی طناب را باز کردم و پارچه را برداشتم محل بریده شده را زیر پوششی از

پهن اسب دیدم که آن را نیز برداشتم، بالای محل قطع شده را با زسنی از شاهدانه، آنچنان محکم بسته بودند که طناب در گوشت فرو رفته بود و بخش زیرین آن کبود شده بود.

من به او گفتم که این طناب را نباید باز کرد، ولی به جای پهن اسب باید از مرهم کافور استفاده شود و لازم است که هر روز آن را با گلاب و کافور بشوید و روغن صندل به آن بمالد، آن گاه خود، بدون اینکه زسنی را که به دستش بسته شده بود، باز کنم با مرهمی از گلاب و کافور و روغن صندل آن را بستم و این کار درد او را اندکی تسکین داد...»^۱

کتابها و منابع پزشکی در قرون وسطا

ذخیره خوارزمشاهی^۲ یکی از مهمترین متون فارسی در رشته پزشکی کتاب مشهور و ارجمند ذخیره خوارزمشاهی تألیف اسماعیل بن حسن جرجانی از سادات اصفهان و پزشک دربار سلطان علاءالدین تکش خوارزمشاه است که، در سال ۴۳۴ هجری متولد و در سال ۵۳۱ هجری دیده از جهان فرو بسته است. این کتاب، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، یکی از منابع مهم دانش پژوهان قرون وسطا بشمار می‌رود، و بسیاری از مسائل پزشکی، مورد مطالعه قرار گرفته است، از جمله در کتاب نخستین، از حد طب و منفعت آن و مایه‌ها و مزاجها و خلطها و تشریح اندامهای منفرد و مرکب و در کتاب دوم از حال‌های تن مردم از تندرستی و بیماری و شناختن تبض و نفسه و هرچه از تن مردم بیرون آید. چون عرق و نف^۳ و بول و غایط و در کتاب سوم از تندرستی و تدبیر هوا و مشکن و طعام و شراب و تدبیر خواب و بیداری و تدبیر حرکت و سکون و به کار بردن روغن‌ها، و تدبیر قبی کردن و داروی مسهل خوردن و تدبیر فصد و ججامت و حقیقه^۴ و شیاف و تدبیر امراض نفسانی چون شادی و اندوه - و تدبیر پروردن طفلان و تدبیر بیران و تدبیر مسافران و در کتاب چهارم از تشخیص بیماریها و در کتاب

۱. تاریخ پزشکی ایران، تألیف الگود، ترجمه جاویدان، ص ۲۱۶.

۲. نف کردن، لب دهان.

۳. اِمَاله - تزریق.

پنجم از انواع طب و در کتاب ششم از علاج بیماریها از سر تا پای، و در کتاب هفتم از علاج آماسها و ریشها و تدبیر شکافتن و داغ کردن و تدبیر شکستگی و آزردهگی و ورم و در کتاب هشتم از پاکیزگی و آراستگی ظاهر تن و در کتاب نهم از زهرها و پادزهرها سخن رفته است.^۱

حرفه پزشکی
ابن اخوه، نویسنده «آیین شهرداری»، از اینکه در روزگار او مردم تعاملی بر فرا گرفتن دانش پزشکی نشان نمی دهند، اظهار نگرانی و ملال می کند و می گوید: چه بسا شهرهایی که طبیب ندارد جز اهل ذمه، که در مورد احکام طب شهادت آنان پذیرفته نیست، در این زمان کسی را نمی بینم که دانش پزشکی را فرا گیرد. اما در علم فقه بخصوص مسائل اختلافی و جدلی غور می کنند. و شهر پر از فقهای است که، سرگرم فتوا و پاسخ دادن به دعاوی هستند... سبب این غفلت جز این نتواند بود که علم طب مانند علم فقه وسیله به دست گرفتن قضا و فرمانروایی و صاحب مقام بودن و بر دیگران برتری جستن و غلبه بر رقیبان نیست، دروغا که، دانش و دین برافزاده است.^۲

وظایف پزشک
و مسئولیتهای او
به نظر ابن اخوه
طبیب باید به چگونگی و ترکیب بدن و مزاج اعضا و بیماریهای اعضا و علل و نشانه ها و داروهایی که آنها را بهبود می بخشد، آگاه باشد. و نیز تهیه دارو و روش مداوا را بداند... شایسته اینست که چون طبیب نزد بیمار آید، از سبب بیماری و درد بپرسد. سپس شریتها و داروهای گیاهی بر او مقرر دارد. و نسخه ای برای اولیای بیمار، به شهادت کسانی که نزد بیمار باشند، بنویسد؛ و فردای آن روز باز نزد مریض آید و معاینه کند و قاروره او را ببیند و از وی بپرسد که آیا مرض تخفیف یافته است یا نه؟ آنگاه به مقتضای حال دستورهایی دهد و نسخه ای بنویسد. روز سوم و چهارم و روزهای دیگر نیز چنین کند تا آنگاه که مریض بهبود یابد یا بعیرد - اگر بهبود یابد طبیب مزد و کرامت (تخفه) خود را بگیرد و اگر بعیرد اولیای وی نزد حکیم شهر آید و نسخه هایی را که طبیب نوشته است بر وی عرضه کنند. اگر با علم حکمت و طب مطابق باشد و طبیب

۱. ذخیره خوارزمشاهی، تألیف اسماعیل بن حسن الحسینی الجرجانی، جلد اول، به کوشش محمدتقی دانش پروزه و ابهرج افشار، از صفحه ۴ به بعد.

۲. آیین شهرداری، ص ۱۷۰ به بعد.

کوتاهی نکرده باشد، گوید: اجل فرا رسیده بود، و اگر بخلاف این باشد گوید: دینه این میت را از طیب بگیرند زیرا وی با نادانی و کوتاهی خود وی را کشته است... سپس می‌نویسد مستحب است که مُحْتَسِب از پزشکان تعهدی را که ابقراط از اطبا می‌گرفت بگیرد. (برای آشنایی با سوگند ابقراط به جلد اول تاریخ اجتماعی ایران، ذیل ص ۳۲۰ مراجعه فرمایند).

دامپزشکی در ایران باستان به حیوانات از جهات اقتصادی توجه مخصوص می‌شد «... در اوستا حیوانات به دو گروه تقسیم شده‌اند:

۱. حیوانات مفید و سودمند مانند اسب، گاو، گوسفند، شتر و ماکیان.
 ۲. حیوانات مُضِر و آسیب‌رسان نظیر مار، مگس، گرگ و غیره.
- در منابع مذهبی و تاریخی پیش از اسلام همانطور که از دستمزد پزشکان سخن به میان آمده از حق و دستمزد دامپزشکان نیز گفتگو شده است.

حمایت از حیوانات در دوران بعد از اسلام نیز کمابیش حیوانات و بیماریهای گوناگون آنها مورد توجه بوده است. یکی از وظایف مُحْتَسِب در شهرها و بلاد اسلامی این بود که مراقبت کند. حیوانات را بیش از طاقت آنها باز نکنند، و در هنگام استراحت بار را از پشت آنها بردارند، به طوری که در بعضی منابع آمده است حیوانات به ۳۲۰ نوع بیماری مبتلا می‌شدند.^۱

در میان حیوانات، راجع به اسب و انواع و اقسام آن و راه تشخیص اسب خوب و اصیل از اسب معمولی، و بیماریهای این حیوان نجیب رسالات گوناگونی نوشته شده است. گاه نعلبندها علاوه بر تراشیدن شُم و ساختن نعل مناسب، بر اساس تجارب و اطلاعاتی که داشتند به دامپزشکی نیز می‌پرداختند.^۱

به نظر این‌اخوه کسانی می‌توانند در رشته دامپزشکی دعوی شرط تخصص در دامپزشکی
تخصص کنند، که در فنون فصد (رگ زدن) و قطع و داغ کردن بعضی از اعضای بدن و نظایر آن صاحب اطلاع باشند. حکمای قدیم برای ستوران ۳۲۰ نوع بیماری برشمرده‌اند، که مهمترین آنها عبارتند از خنای زَطَب، خنای خشک، جنون، فساد دماغ، سردرد، آماسِ شِکَم، خود آماس، نوعی بیماری

۱. تلخیص از تاریخ پزشکی ایران، اثر الگود، ترجمه جاویدان، ص ۴۵۵ به بعد.

دل، خشام (افتادن غضروفهای بینی) درد کبد، درد دل، کرم شکم، درد شکم، مقصص (درد روده‌های کوچک)، بیماری شُرین، سردرد، شُرْفه سرد، شُرْفه گرم، خونریزی از دُبُر و نره، درد مفاصل، پیدایش آب گرم در چشم و سوراخهای بینی، شُستی گوش، کری و جز اینها... بیطار باید به معالجه این بیماریها و سبب پیدایش آنها، آشنا باشد...^۱

کحلان به نظر ابن‌اخوه، محتسب باید کحلان (چشم‌پزشکان) را با کتاب حنین بن اسحاق موسوم به (مقالات دهگانه در باب چشم) بیازماید. هرکس از عهده آزمایش برآید و تشریح طبقات چشم و غده‌ها و رطوبتهای سه‌گانه و امراض سه‌گانه و بیماریهایی که فرع آن است، و به ترکیب داروهای چشم و چگونگی عقاقیر آشنا باشد اجازه دهد که به معالجه چشم بپردازد. کحلان دوره‌گرد اغلب غیرقابل اعتماد هستند... تقلبات دارویی ایشان بسیار است و نمی‌توان برشمرد...^۲

شکسته‌بند شکسته‌بند به شرطی می‌تواند به شکسته‌بندی بپردازد که گفتار ششم از کتاب (کفاش فولیس) را که در باب شکسته‌بندی است فرا گیرد. و شماره استخوانهای آدمی را که دویست عدد است و هشتاد و چهار عدد آن بزرگتر است و نیز شکل و اندازه هر استخوانی را بداند تا به هنگام شکستگی یا در رفتن آن را به جای نخستین باز برد. محتسب باید این امور را در وی بیازماید.

حدود تخصص جراحان جراح باید کتاب جالینوس موسوم به (قاطاجانس) را که درباره زخمها و مرهمها است فرا گیرد و علم تشریح یکایک اعضای بدن انسان و عضلات و رگها و شریانها و اعصاب را بخوبی بشناسد و هنگام قطع بواسیر و غیر آن از بیمار مراقبت کند و نیز یک دست نیشتر و از آن جمله نیشتری که سَرش گرد باشد، و نیشتر مُورَب و نیز آَزه بریدن وانواع مرهمها و مرهمدان و داروی کُندر که برای قطع خون است در دسترس خود داشته باشد.

۱. تلخیص از کتاب آیین شهرداری با (معالم القریه)، ص ۱۵۵ به بعد.

۲. همان کتاب، از ص ۱۷۱ به بعد.

نظر طبی افضل کرمانی سؤال می‌کند با زخم و خونریزی که در زیر چشم دارم می‌توانم گوشت بخورم یا نه؟ افضل می‌گوید: «... اگر دو سه روز احتراز فرمایند، شاید^۱ تا قوت خون کمتر شود و ورم ساکن گردد، خواجه‌ای از خواجهگان درگاه مبارک ایستاده بود، گفت: ای خداوند، اگر کباب کنند و بوی آن به مشام اشرف رسد و نخورد همانا صواب باشد. امیر خود جواب داد: آری من کباب بی‌بوم و تو بخوری»^۲

پزشکان قرون وسطا در پنج مورد از فصد و خون گرفتن
فصد خودداری می‌کردند:

۱. پس از هم‌خوابگی، ۲. پس از استحمام، ۳. هنگام بُریِ معده و روده‌ها از فضلات، ۴. هنگام سرما و گرمای سخت، مُحْتَسَب باید از فسادان تعهد بگیرد که در فصد اشخاص زیر، جز با مشورت پزشکان اقدام نکنند: ۱. اشخاصی که بسیار ضعیف و لاغرند، ۲. کسانی که بدنی خشک دارند، ۳. صاحبان بدن مُتخلخل، ۴. کسی که بدنی سُست دارد، ۵. کسی که بدن زرد رنگ و بی‌خون دارد، ۶. کسی که در مرحلهٔ نقاهت است، ۷. کسی که سردمزاج است، ۸. هنگام درد سخت نیز باید از خون گرفتن خودداری نمود.

حجامت و ختنه
پزشکان قدیم حجامت را نیز بسیار سودمند می‌دانستند و معتقد بودند که حجام و فِصَاد باید سِک^۳ و خوش‌اندام و به کار خود مسلط و آگاه باشند تا به بیمار، درد و رنج نرسانند. حجام باید ابزار ختنه را نیز همراه داشته باشد و بر زن و مرد، ختنه، واجب است. ابوحنیفه این عمل را مستحب مُوَكَّد می‌داند.

مقررات و نظامات پزشکی
در قرون وسطا نیز برای حقوق و وظایف پزشکان مقرراتی وجود داشت که همهٔ متصدیان امور طبی مُلْزَم به تبعیت از آنها بودند. این مقررات بعداً مهمتر و کاملتر شد. در کتابهایی مانند المدخل تألیف ابن‌الحاج و کتاب معالم القُربه فی احکام الحِسْبَه تألیف ابن‌الاخوه نکاتی از

۱. شایسته است.

۲. آیین شهرداری، از ص ۱۶۶ به بعد.

۳. جابک.

اخلاق و آداب طبی آورده شده است... داستانهایی متعدد از پزشکانی نقل شده است که حق‌العلاجشان پرداخته نشده بود و آن را در دادگاه مطالبه می‌کردند.

بیماریهای گوش و گلو و بینی و چشم، مکتب طب اسلامی عملاً از یونانیان خیلی پیش افتاد، و به نسلهای بعد خدمات بسیار بالارزشی کرد. در میان مسلمانان کلمه «چشم‌پزشک» یا کتال معنی مبتذل و یستی را که در نوشته‌های جالینوس و دیگر نویسندگان سلف دارا بود نداشت، اما در چشم‌پزشکی و در رشته گوش و گلو و بینی، همه پزشکان ایرانی پیشرو و صاحب‌نظر نبودند، مگر زکریای رازی که کتابی درباره بینایی نوشت. رازی اولین کسی بود که درباره عمل آب‌فروارید شرحی نگاشت و درباره واکنش طبیعی مردمک چشم در مقابل نور گفتگو کرد. شاید بتوان برای ابن‌سینا هم، که معالجه مجرای اشک را با گذراندن میل طبی در آن متداول ساخت، سهمی و قدری قایل شد... در رشته جراحی به زحمت می‌توان گفت ایرانیان پیشرفتی کرده یا نکرده‌اند. کتابهای جراحی، چه عربی و چه فارسی، نادر و کم‌یابند و، درحقیقت، در اینگونه کتابها از موضوعهای عملی و فنی متنوع گفتگو می‌شود و درباره اعمال مختلف جراحی از سوراخ کردن مجامع تا بریدن شاهرگهای مُتَبَع بحث می‌شود... شاید پیشینیان در عمل سنگ، تخصص داشته و گاهی توانسته باشند سنگ را از کلیه خارج کنند. برای بهاء‌الدوله (اوایل قرن دهم هجری) باید این مرتبت را قایل بود که مدتها پیش از فاولر (Fawler) و پوتن (Potin) دریافته و نوشته بود که پس از عمل جراحی شکم، باید مریض را به حال نشسته نگاه داشت و مراقبت نمود - برای معالجه ورم صفاق نیز طرح اسبابی را ریخت که بدون باز کردن شکم بتوان لوله مخصوصی در آن داخل کرد که در يك انتهای آن يك نوک خیلی ظریف و در انتهای دیگرش کیسه محکمی که هوا از آن نگذرد تعبیه شده باشد و با مکیدن از سوراخی که در وسط لوله باشد چرك را از پرده صفاق بیرون کشید...^۱

مدنها پیش از آنکه گچ شکسته‌بندی (که به گچ پاریس معروف است) در اروپا شناخته شود به وسیله شکسته‌بندها از آن استفاده

می‌شد.

نردید دارم که ایرانیان در موقع زایمان غیرطبیعی از شکافتن پهلوئی زن باردار استفاده کرده باشند، البته فردوسی به يك چنین عملی اشاره می‌کند... بسیاری از پزشکان در مورد طب بالینی، برای ایرانیان پیش از آنچه درخور آنان هست سهم و اعتبار قایلند، همه کس می‌داند که رازی نخستین کسی است که سرخک را از آبله تمیز داده است.

تشخیص آبله
توصیفی که رازی از این بیماری کرده به وسیلهٔ انجمن سیدنهم (Sydenham) به انگلیسی ترجمه شده است، اما نمی‌توان مطمئن

بود که وی در حقیقت آنها، یعنی سرخک و آبله را دو بیماری جداگانه دانسته باشد... مسلماً رازی نمی‌دانست که آبله مُسری است. ایرانیان برای جلوگیری از مبتلا شدن به آبله از تلقیح بازو به بازو استفاده می‌کردند، ولی محتمل است که این امر را از چینیان اقتباس کرده باشند. پاره‌ای مطالعات ابتکاری را هم به این سینا نسبت می‌دهند. به نظر می‌رسد که وی متوجه تفاوت بین یَرَقَانِ دَمَوی و یَرَقَانِ مَسدودکننده، شده باشد. توصیفی که ابن سینا از بیماری ورم غشاء مغز (مِنْتَرِیْت) کرده موجب شده است که برخی از مورخان وی را متخصصی در بیماریهای اعصاب بدانند که بر زمان خود پیشی گرفته است، اما مطالعهٔ کتاب قانون وی، نشان می‌دهد که او از تمام عقاید نادرست معاصران خود متأثر بوده ولی پیروی وی از عقیدهٔ ابن‌هشیم دربارهٔ علل بینایی که مخالف معتقدات زمان بود و امروز صحت آنها به ثبوت رسیده است، موجب قدر و اعتبار ابن سیناست...^۱

نظریات پزشکی
جرجانی
به نظر می‌رسد که وقتی جرجانی (قرن پنجم هجری) متذکر شد که در برخی حالات، بزرگ شدن غده‌های ذرقی با ضریان شدید قلب توأم است به يك موضوع کاملاً تازه و ابتکاری پی برده

باشد... همچنین جرجانی بدین واقعیت علمی پی برد که برخی از امراض، دشمن بعضی دیگرند و ممکن است با مرضی، مرضی دیگر را درمان کرد. وقتی که امروز برای معالجهٔ فلج از حملهٔ مالاریای حاد استفاده می‌کنیم از این اصل پیروی کرده‌ایم. - کمی بعد بهاء‌الدوله (۹۰۶ هجری، ۱۵۰۰ م) که دانشمندی تیزبین و محقق دقیق بود قدیمی‌ترین تعریفی را که از سیاه‌سرفه شده است بیان کرد... تقریباً در همان سال عمادالدین شیرازی مختصری دربارهٔ بیماری کوفت (سیفلیس) نوشت که مقداری مطالب ابتکاری در آن بود... ولی مسلماً در آن موقع این بیماری را در اروپا می‌شناخته‌اند.^۱

بیشترت ایرانیان در معالجه امراض زیادتیر بود تا در تشخیص آنها. دارونامه‌های آنان مبتنی بر داروهای گیاهی یونانی بود، اما به آنچه از یونان به ارث برده بودند داروهای معروفی مانند ریوند چینی، سنا، کافور، جوز هندی، میخک، سَنَدَل، فلوس، نمبر و مهمتر از همه نپشکر را افزودند. گیاه‌شناسی و طب، دوشادوش یکدیگر پیش رفتند. برای ایرانیان باید این خدمت معتبر را هم شناخت که در داروسازی از حدود گیاهان طَبّی تجاوز کردند و به دارونامه‌های خود تعداد مُعتابهی دواهای شیمیایی افزودند که «سولفامید»های امروز وارث و جانشین آنها بشمار می‌روند.

رازی، پس از آنکه جیوه را در میمونها تجربه کرد، آن را به عنوان مُسهل تجویز نمود و عمادالدین از آن در معالجه کوفت (سیفلیس) استفاده کرد. همچنین رازی دانه‌های سفیدآب سُرَب را برای درمان چشم، به کار برد... کتابی هم در شیمی نگاشت که راه را برای مفهوم جدید اجسام شیمیایی هموار کرد. تا زمان او اجسام به جامد و نامی و حیوانی تقسیم می‌شدند اما او طبقه‌بندی «حیوانی، گیاهی و معدنی» را در علم وارد ساخت. سپس مواد معدنی را به جوهر و جامد و سنگ و زاج و بوره و نمک (بَلّح) تقسیم کرد و بین مواد جامد فَرّار و غیر فَرّار فرق گذاشت.

پس از رازی، نوبت به ابومنصور موفّق می‌رسد که اولین کتاب ابومنصور موفّق هروی طبی را به فارسی نوشت. این کتاب نه تنها از جنبه طَبّی بسیار مهمّ است بلکه از این نظر هم اهمیت بسیار دارد که اولین اثری است که از نثر فارسی (در ایران بعد از اسلام) بجا مانده است. از ۵۸۵ دارویی که در این کتاب از آنها یاد شده است ۷۵ قلم آن معدنی هستند. ابومنصور بین بی‌کربنات سدیم و کربنات پُتاسیم فرق گذاشته، اطلاعی هم از اکسید آرسنیک و اکسید مس و انتیموان داشته و از تأثیر سمّی ترکیبات مس و سرب و خاصیت آهک زنده برای ازاله مو یاخیر بوده است...

در منابع طَبّی و تاریخی بعد از اسلام کم و بیش به انواع داروها و طرز مداوای بیماران اشاره شده است از جمله در شاهنامه فردوسی از برخی از ادویه نپاتی سخن رفته است:

به نزدیک خاتون شد آن چاره‌گر	تیه دید بیمار او را چگر
بفرمود تا آب نار آورند	همان تره جویبار آورند
کجا تره کان کاسنی خواندش	طپش خواست کز مغز پشاندش

در کتاب «الابنیه عن حقایق الادویه» تألیف ابومنصور موفق بن علی الهروی که بین سالهای ۲۵۰ تا ۳۶۰ ه. ق. نوشته شده است چنین می‌خوانیم: آنچه در عالم است از چهار قسم بیرون نیست یا غذا هست، یا دارو یا زهر یا هم غذاست و هم دارو. بعد از خواص طبی سیر، مرداسنگ و دیگر ادویه یاد می‌کند. به نظر نویسنده این کتاب، طب هندی بر طب رومی رجحان دارد. در جای دیگر مؤلف این کتاب بخوبی نشان می‌دهد که پزشکان عهد باستان و قرون وسطا برای اغذیه و ادویه مفرده خواص و نتایجی قایل بودند و برای اشخاص و داروها و اغذیه مختلف چهار طبع یا چهار خاصیت ذکر می‌کردند، چنانکه در مقدمه کتاب سابق‌الذکر می‌خوانیم: «چنین گفت حکیم ابومنصور موفق بن علی الهروی کی مرا کتابهای حکیمان پیشین و عالمان و طبیبان مجرب همه بجستم و هرچ گفته بودند به تأمل نگه کردم اندر ادویه و اغذیه مفرد و غیرش نیز، و کردار هر دارویی... و منفعتها و مضرت‌هایشان و طبعهای ایشان اندر چهار درجه... سپس می‌نویسد: «... حکیمان روم همی گویند که بعضی دارو یا غذا گرم است اندر درجه اول و خشک است اندر درجه دوم و اندرین، ایشان به غلط افتاده‌اند و حکیمان هند بر صوابند و من راه حکیمان هند گرفته‌ام از آنجهت که دارو آنجا بیشتر است و عقاقیر آنجا تیزتر و خوشتر...»^۱

داروهای گیاهی
 بهاء‌الدین محمد بن مؤید بغدادی در کتاب «التوسل الی الترسل» ضمن رساله‌یی که در حبس شادباخ انشاء نموده و از مظالم روزگار شکایت کرده است. از عارضه قولنج و از داروهای که برای درمان درد خود به کار برده است سخن می‌گوید، از جمله می‌نویسد: «... علاجها را هم اثر مضمحل شده بود و داروها را خاصیت باطل گشته...»

گیاههای طبی
 «اسامی گیاههای طبی در شرح پهلوی یسنا و هلیلک که در کتب پهلوی آمده از سانسکریت اخذ شده، مانند تمر هندی و جوز بویا و ناتوره و امنله و اشنان و دارچین و زنجبیل و سنبل و فلفل و قرنفل و کافور و نارچیل و نیلوفر و نیل از هند آمده و حتی برنج و توت و ماش و هندوانه از نباتات ماکول نیز از آن دیار یعنی از هند است. «لویفر» از علمای مستشرق درباره اسامی ۵۴ نبات که از هند به ایران آمده و غالب لغات فارسی آنها هم از اصل سانسکریت است تحقیق نموده و برشمرده است... اسامی نباتات طبی یونانی در فارسی بی‌شمار است و آنها را در کتاب الابنیه عن حقایق الادویه موفق هروی و مخزن الادویه و تحفه حکیم مؤمن و مفردات ابن

۱. نگاه کنید به کتاب الابنیه هروی، به تصحیح بهمنیار و کوشش اردکانی، از ص ۱ به بعد.

بیطار و مفاتیح العلوم خوارزمی و کتب طبی بیشمار عربی و فارسی به سهولت می توان پیدا کرد مانند اَشْطَخَدُوس و غنبر پارس و غیره و غیره. اسامی گیاههای طبی در فارسی و پهلوی، کاشف از این است که طب در ایران قبل از اسلام هم وسعتی داشته و با وجود ترجمه هایی از کتب یونانی، لغات ایرانی هم در طب زیاد معمول بوده است...»^۱

در فرخنامه جمالی مربوط به اواسط قرن ششم هجری از بعضی بیماریها و داروی آنها یاد شده است، با اینکه اکثر تعلیمات طبی مندرج در این کتاب، فاقد ارزش علمی است، برای تفریح خاطر خوانندگان و آشنایی با اندیشه های خرافی آن دوره به ذکر چند مورد اکتفا می کنیم:

۱. «... اگر موی سر مردم را بسوزانند و خاکسترش به گلاب نفوذ خرافات در علم طب
ثر کنند و بر سر زنی نهند که دشوار زاید در ساعت فارغ شود.»^۲

۲. «اگر استخوان مرده را بسوزانند و بسایند و در بواسیر کنند ظاهر و باطن نیست گرداند و منفعت کند، ولیکن پنهان در وی باید دمید.»^۳

۳. «اگر متی مرد بستاند و با سبیده خایه بیامیزد و در میان جوی آب پنهان کند یا در میان درخت بید نهد شهوت بسته می شود...»^۴

۴. «اگر کسی بول مرد باز خورد هرگز جادوی بر وی کار نکند.»^۵

۵. «اگر خواهند که بداند کودک در شکم مادر، نر است یا ماده، زن را باید فرمود که شیر را در آب بدوشد، اگر بر سر آب آید کودک ماده است و اگر زیر آب رود دلیل نرینه است.»^۶

۶. «اگر قضیب گریگ خُرْد کند و به گاه مجامعت لختی به آب دهان تر کرده به قضیت درمالد، با هر که مجامعت کند، هرگز از وی نشکید.»

۷. «اگر خایه گوساله خشک کنند و بکوبند و بخورند بر جماع کردن بیافزاید.»

۸. «مغز سر هفت گنجشک با شکر بیامیزد و بخورد آب پشت بیافزاید و اگر بر قضیب مالد سخت شود و هم چنین مجامعت را قوت دهد.»

۹. «انار شیرین به گرمی میل دارد، لطیف بُود، سرفه بیژد و سینه را سود دارد و جگر را قوی کند، لکن آب پشت بکاهد و شهوت بنشانند، اما دماغ تر کند و بعضی

۱. مجله یادگار، سال پنجم، شماره ۶ و ۷، توجه ایرانیان به طب، نوشته تقی زاده، ص ۱۷.
۲ تا ۵. فرخنامه جمالی، به اهتمام ابرج اقتار، صفحات ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۲۶، ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۵۱، ۱۶۹، ۱۶۳، ۱۵۸.

گویند آب پشت بیافزاید، اما انار ترش سرد است و لطیف و شکم بیندد و صفرا بنشاند و تیش دل و معده و حرارت جگر را زایل کند.»

۱۰. «هر که پیاز خام بسیار خورد او را درد شقیقه پیدا آید.»

۱۱. «اگر روغن چراغ به جامه رسد و به آرد باقلای پخته بشویند پاک گردد.»

۱۲. «اگر نعناع با نان بسیار بخورند بلغم ببرد و پادها بنشاند.»

۱۳. «طبع کاهو سرد و ترست خواب آرد و در دسر بنشاند، سرفه ببرد و نزله و زکام ببرد و برای درد شکم و درد گوش و درد چشم که از گرمی بود نیک است چون شب از او بخورند آب پشت بیندد و چشم تاریک شود...»^۱

خاقانی شاعر نامدار قرن ششم هجری از پزشکان بیمایه و بی اطلاع و داروهای بی اثر آنان شکایت می کند:

ای طیبیان غلط گوی چه گویم که شما	نامبارک دم و ناساز دوا بید همه
ای کرامات فروشان، دم آسون شما	علت ^۲ افزود که معلول ریاید همه
بس جوانم، به دعا جان مرا در یابید	که چو عیسی ز بر بام دعایید همه
آه، کامروز تپم تیز ^۳ و زبان کند شدست	تب بیندید و زبانم بگشایید همه
بوی دارو شنوم روی بگردانم از او	هر زمان شربت نو در مفزایید همه
تم از آتش تب سوخته چون عود و نی است	چون نی و عود سرانگشت بخایید همه

انواع شربت
بیش از ۷۰ گونه شربت وجود دارد که اهم آنها عبارتند از
شربت گلاب، شربت نیلوفر، شربت گل سرخ تازه، شربت گل سرخ مکرر، شربت سیب ساده، شربت سیب رنگین، شربت سیب فتحی، انواع شربتهای لیمو، شربت سرکنگبین، شربت سکنجبین اناری، شربت آلو، شربت آلبالو، شربت میبه معطر... شربت پوست ریشه کاسنی، شربت انار شیرین، شربت شاه تره، شربت صندل سفید، شربت نمر هندی، شربت بارهنگ، شربت زرشک، شربت عتاب، شربت خشخاش، شربت مورد، شربت مارچوبه، شربت گشتنیز، شربت راوند یا شربت ربواس، شربت کافور پرورده، شربت نعناع، شربت سرکه، شربت نارنج، شربت قطام، شربت

۱. همان کتاب، ص ۱۵۸.

۲. بیماری

۳. شدید

فستقین، شربت شیرخشت، شربت توت، شربت پیاز، شربت گاوزبان و جز اینها. «... معجون‌ها نیز نام‌های بسیار دارند و همچنین است قرصها، و رُبها و داروهای مکیدنی و جوارشیات (مُعَرَّب گوارش) معجونی است مفرح و مقوی و مُحَلِّل ریاح و مصلح اغذیه^۱ جُوب ابارجات (برای لینت مزاج، مفید است... محتسب باید در تهیه مواد گیاهی، قرصها، معجونها و سفوفات (داروهای خشک کوبیده) نظیر زبره سیاه، تخم گشنیز، گز علفی و ترنجبین و جز آن) دَقَّت و مراقبت کند و کسی را که در این زمینه‌ها مطلع است، برای نظارت برگزیند...»^۲ جشبت و مراقبت در کار عطاران مخصوصاً مورد نظر ابن‌اخوه قرار گرفته زیرا بعضی از عطاران و داروسازان (طباشیر را با استخوان سوخته می‌آمیزند... و برخی از عطاران کندر را با صمغ و قلفونیه (یعنی صمغ صنوبر) می‌آمیزند... و تمره‌ندی را به تقلب با موم و نمک و سرکه می‌آمیزند و به نام عجین‌البلاد می‌فروشند...»^۳

طرز معاجله میرخواند
میرخواند مؤلف «روضه‌الصفاء» در اواخر عمر به ضعف و بیماری مبتلا شد و به طوری که خود نوشته است: «ضعف جگر و گزیده به مثابه‌ای بر راقم حروف استیلا یافت که قُوَّت حرکت بل مجال نشستن نماند و اطبای مسیحانفس به معالجه این غریب بی‌کس پرداخته به سلوک طریق پرهیز که در نظر بصیرت بسیار دشوار نمود، ارشاد نمودند، چنانکه قرار دادند که هر روز به دو سیر گوشت که نان اصلاً بدان مُنضم نشود و دو سیر شوربا و یک آنار در آخر روز قناعت باید نمود و اگر تشنگی غلبه کند مقداری عرق کاسنی به جای آب باید آشامید و چون نقد حیات تحفه‌ای عزیز و میوه نایاب است کمینه از اشارت آن جماعت تجاوز جایز ندانست و با وجود این ضعف قوا و احتیاط که در اکل و شرب فرموده بودند از کتابت منع نکردند و مخلص حقیقی، ابن معنی را فوزی عظیم دانسته به کار خود مشغول شد...»^۴

۱. مأخوذ از فرهنگ فارسی معین

۲. آیین شهرداری با (معالم القریه)، پنین، از ص ۱۰۹ به بعد.

۳. روضه‌الصفاء، ج اول، ص ۳۰۷، مقدمه.

www.Bakhtiaries.com

سیر تکاملی اندیشه‌های ادبی و فلسفی در اروپا

چون فرهنگ و معارف ایران از عهد فتحعلیشاه به بعد در نتیجه استقرار روابط سیاسی و فرهنگی با اروپا، تحت تأثیر فرهنگ و تمدن غرب قرار گرفته است، با رعایت کمال اختصار به سیر تکاملی فرهنگ غرب اشاره می‌کنیم.

سیر تکاملی فرهنگ فرانسه: فرهنگ و ادب فرانسه از قرن دهم به تدریج ترقی و پیشرفت نمود از ۱۱۲۰ تا ۱۲۷۰ میلادی که سال وفات سنلونی است فعالیت فرهنگی سیر صعودی داشت و تعدادی دانشگاه در پاریس و دیگر نقاط فرانسه تأسیس گردید. جنگهای صد ساله از ۱۳۳۷ تا ۱۴۵۳ سبب انحطاط فرهنگ و ادبیات در قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی شد. تا اواسط قرن سیزدهم ادبیات فرانسه شامل نظم بود ولی پس از آن دوره، نثر جای نظم را گرفت. اشعار غنایی در قرون دوازدهم و سیزدهم رواج یافت. ادبیات منثور با آثار وقایع نگاران و تاریخ نویسان آغاز شد و تا قرن شانزدهم دوام یافت. در دورهٔ رنسانس مخصوصاً در آغاز قرن شانزدهم دو واقعه مهم یعنی رنسانس و اصلاح دینی روی داد که هر دو در فرهنگ و ادبیات و اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی مردم، آثاری عمیق باقی گذاشت.

نهضت رنسانس: این نهضت ادبیات فرانسه را به جانب ادبیات ایتالیائی و کلاسیک متوجه کرد، تأثیر این ادبیات در اشعار «مارو» و در آثار «رابله» که یکی از نوایع عالم ادب بشمار می‌رود مشهود است.

نفوذ ادبیات ایتالیائی عکس‌العمل ایجاد کرد، که آثار «رونار» و گروه «پلنیدومالرب» گواه بر آن است، از نویسندگان معروف عصر رنسانس میتوان «مونتینی» را

نام برد، یکی از آثار عمده اصلاح دینی در ادبیات فرانسه این بود که متون مربوط به علوم الهی از زبان لاتینی به زبان فرانسه ترجمه شد.
در دوران فرمانروائی با تیات و مرقه خاندان بوربون، پاریس مرکز درخشان فرهنگ و تمدن مغرب زمین شد.

قرن هفدهم میلادی دوره ادبیات کلاسیک فرانسه است، کسانی چون گزنی، راسین و مولیر در رشته نمایشنامه‌نویسی - لافونتن و بوالو، در شعر غنائی و طنزآمیز - پاشکال، مادام دوپوینیه، بوسونه، و مادام دلافایت و چند تن دیگر در نثر، متعلق به این قرنند. قیلون و سن سیمون به این قرن و قرن هیجدهم تعلق دارند.

نویسندگان قرن هفدهم، از جهاتی با یکدیگر تفاوت دارند، اما جملگی در سبک روشن و متقن و در توجه خاص به ریزه کاریهای رفتار آدمی، مشترکند.

در قرن هیجدهم دوره روشنفکری فرا رسید، یکی از مشخصات ادبیات قرن هیجدهم این است که ناظر به احوال آدمی به عنوان عضو یک جامعه سیاسی است، و دارای جنبه‌ای فعال و مبارز است، اگرچه از جنبه ادبی صرف، از ادبیات قرن قبل پائین تر است. - شعر در ادب این عصر نقش فرعی دارد و نثر وسیله‌ی برای تبلیغ آراء و عقاید و نظریات گوناگون اجتماعی است.

بعضی از سودمندترین و محکم‌ترین آثار فلسفی و سیاسی مغرب زمین، در طی این دوره در فرانسه و دیگر کشورهای غربی بوجود آمده است، در این زمینه بالاخص باید از آثار ولتر، ژان ژاک روسو و منتسکیو نام برد.

اصحاب دایرةالمعارف، به رهبری دیدرو و دالامیر چنانکه قبلاً اشاره کردیم در حیات فکری فرانسه و کشورهای دیگر تأثیری عظیم داشتند.

آثار لوساز، پروود اگزیل و «برناردن دوسن پیر» به زبان فرانسوی مقبولیت بخشیدند، ولتر، ماریوو، و بومارشه با نمایشنامه‌های خود، صورتی تازه در «درام» پدید آوردند.

انقلاب فرانسه سبب شکوفائی سیاسی و بیداری دیگر کشورهای اروپا و آسیا، و ظهور خطیانی چون میرابو و دانتون شد.

قرن نوزدهم میلادی: این قرن را از لحاظ تاریخ تفکر و ادبیات فرانسه میتوان به سه دوره تقسیم کرد:

۱ - از ۱۸۰۰ تا ۱۸۵۰ که دوره رمانتیسیم است، از ۱۸۵۰ تا ۱۸۸۰ که دوره

ناتورالیسم است، و از ۱۸۸۰ تا ۱۹۰۰ که دوره عکس‌العمل بر ضد ناتورالیسم است. بعضی از نویسندگانی که در دوره انقلاب فرانسه به خارجه مهاجرت کرده بودند، بعد از ۱۸۰۰ به فرانسه بازگشتند، و به سبب آشنائی با ادبیات خارجی، آفاق ادبیات را توسعه دادند. از این جمله بالاخص باید: مادام دوستال و شاتوبریان را نام برد. چیزی از این قرن نمی‌گذرد که رمانتیسم غالب می‌شود.

افکار شاعرانه (۱۸۲۰) از لامارتین، آغاز واقعی شعر رمانتیک است. در ادبیات فرانسه، سرآمد و عالم نظری رمانتیسم «ویکتور هوگو» می‌باشد.

از شعرای رمانتیک مشهور دیگر: وینی، موسه، و گوتیه را میتوان نام برد. در تئاتر، ویکتور هوگو و دوما (بدر) - تئاتر رمانتیک را آغاز کردند. در زمینه رمان نویسی «رمانتیسم» سبب پیشرفت و تنوع رمان شد. از رمان‌نویسهای معروف ساند، دوما (بدر) سنتدال و مریمه را میتوان نام برد.

اگرچه «بالزاک» از تأثیر رمانتیسم خالی نبوده است، در درجه اول، مؤسس مکتب واقع‌پردازی جدید محسوب می‌شود. رمانتیسم، تحقیقات تاریخی را نیز احیاء کرد، از نویسندگان معروف در این زمینه می‌توان: تیری، میشله، گترو و تیر را نام برد. سنت بوو یکی از بزرگترین نقادان ادبی بشمار می‌آید. بالاخره در زمینه‌های مذهبی، لامنه و «لاکورد» از رمانتیسم متأثرند.

در دوره ۱۸۵۰ - ۱۸۸۰ تحولات تازه‌ای در ادبیات روی داد. شکست سیاسی انقلاب ۱۸۴۸ (انقلاب فوریه) عکس‌العمل بر ضد رمانتیسم را - که در ردیف لیبرالیسم بشمار می‌آید - تشویق کرد.

ژان و «آتن» ارباب فکر نسل جدید گردیدند. گروه «پارناسیان» پیدایش یافت، «لوکونت دولیل» زهیر این گروه بود و سولی و پرودوم بدان تعلق داشت - بوڈلیژ شعر غنائی را احیا کرد و پس از وی «ژمیو» و ورنن، نهضت آزادی‌بخشی به الهام شعری دادند و تکنیک شعر را تعقیب و عصر شعر نو را آغاز کردند.

در ژمان، واقع‌پردازی بالزاک به شاهکارهای «فلوبو» منجر شد. برادران گونکور راه را برای ناتورالیسم مهیا ساختند. بالاخره از مشخصات نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی توسعه مطبوعات و مداخله مردم، و تأثیر افکار عمومی در امور و مسائل سیاسی است. در دهه آخر قرن نوزدهم میلادی با دو جریان متقابل مواجه می‌شویم: ناتورالیسم، که سودای اعمال دقت علمی را در ادبیات دارد، و عکس‌العمل ناشی از تأثیر برگسون به گرایش به معنویات در آن مشهود است. مؤسس مکتب ناتورالیسم ا. زولا است. از ادبای

معروف کمابیش ناتورالیسم، مویسان و «دوده» و بعضی از نویسندگان دیگر مانند ب. بورژه، لوتی، و.م. بارس - از آغاز، با ناتورالیسم مخالف بودند.

آنتول فرانس، موقعیتی خاص دارد، و یادآور ظرافت و شکاکیت ولتر است. در شعر، (دوکادانها) در آغاز، راه «ورلن» را در آزادی بخشی به شعر، اختیار کردند. سپس، مکتب سمبولیسم در جستجوی زبان شعری تازه‌ای برآمد، سرآمد این مکتب «مالارمه» بود، و از پیروان آن می‌توان و مورآس، ه. دورنیه، ف. ژام، و ب. فور را نام برد. در تئاتر همان گرایشهای ادبی دیده می‌شود.

ه. یک ناتورالیسم، را وارد تئاتر کرد و مترلینگ تئاتر سمبولیسم فرانسه را ابداع کرد، اما آنچه مخصوصاً مقبولیت عام یافت، نمایشنامه‌های ساردو و دوستان بود.

قرن بیستم، این قرن را میتوان به دو دوره ۱۹۰۰ - ۱۹۱۸ و از ۱۹۱۸ به بعد تقسیم کرد. تا پیش از جنگ جهانی اول، شخصیت‌هایی چون بارس لوتی، بورژه، و آنتول فرانس نفوذ خود را حفظ کردند، اما بعداً جریانهای ادبی، بی حساب تنوع یافت، و هر نویسنده‌ای مدعی بود، که با حفظ علائق خود با گذشته، پیرو هیچ مکتبی نیست، «کلودل» که طبع شعرش هم‌زمان با گزودین وی در سال (۱۸۸۶) به آنتین کاتولیک بیدار شد، در اشعار غنائی خود از این آنتین الهام می‌گیرد. شارل پگی که در آغاز مخالف کشیشان و هواخواه «دریفوس» بود یک شکل خاص از آنتین کاتولیک را برگزید، و مقالات و اشعار خود را، وسیله بیان عقاید اجتماعی و مذهبی خویش قرار داد. آپولینر، شعر را از آخرین قیود عروض و قافیه رها ساخت، و تأثیر وی در این زمینه روزافزون بوده است.

ر. رولان به انقلاب فرانسه با تحسین فراوان می‌نگریست و عشق عمیقی به حیات و نوع بشر داشت جنگ جهانی اول در ادبیات فرانسه تأثیری فراوان داشت.

در شعر پ. والر، سُنِت «مالارمه» را ادامه داد، اما عکس‌العمل‌هایی در مقابل جنگ پدید آمد که از آن جمله دادانیسم، کویسیم، فوتوریسم و سوررئالیسم بود، هر نوع فکر و هنری که سُبُتین عدم ثبات در جهان بود و راه‌حلی برای آن عرضه می‌کرد، یا به معنایی برای تحرك عالم قائل می‌شد و از آن قواعدی برای رفتار آدمی نتیجه می‌گرفت، خواستار و طرفدار فراوان داشت.

قسمت مهمی از ادبیات پس از جنگ جهانی اول از افکار دو تن متفکر بزرگ معاصر - فروید و بروکسون، متأثر بوده است.

از نویسندگان بزرگ این دوره م. پروست، آژید، ژرومن، ژدوآمل، ژ. برنانوس، ف. موریاک، کولت، و آموروا بوده‌اند.

تئاتر در فاصله بین دو جنگ جهانی تحوّل عمیق یافت، اگرچه امروز تئاتر به کاری تجارّتی در جامعه مبدل شده است، کسانی بوده‌اند که برای احیای هنر دراماتیک سخت کوشیده‌اند.

در دوره بین دو جنگ، چهار درام‌نویس سرآمد دیگران بودند: زیرودو، سالاکرو (۱۸۸۹) کوکتو و آنونی (۱۹۱۰)

پس از جنگ جهانی دوم نیز ادبیات فرانسه درخشندگی خود را حفظ کرد، از لحاظ اهمیت و نفوذ فکری سارتر، از نمایندگان برجسته فلسفه اگزیستانسیالیسم (اصالت وجود انسان) - در درجه اول قرار دارد، که تئاتر و رمان را برای تبلیغ این فلسفه به کار گرفت. و نیز باید از «آ. کامو» یاد کرد که او را وجدان نسل جوانتر فرانسه لقب داده‌اند.^۱

رشد دانش پزشکی در اروپا

پزشکی یعنی علم و فن شناختن بیماریها، درمان آنها، و جلوگیری از بروز آنها. - این علم، چنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم، چون در ایام قدیم، بشر، به کشف میکروب توفیق نیافته بود علت حقیقی بروز بیماریها بکلی بر انسان مجهول بود، و غالباً علل بیماریها را عوامل مرموزی می‌شمردند و به سحر و جادو متوسّل می‌شدند، در عین حال در همان ایام استفاده از بعضی گیاهان برای معالجه بیماران نیز معمول بود و هرگاه دعا و طلسم و گیاهان دارویی، مؤثر نمی‌افتاد به جادوگران رجوع می‌کردند. مدارک باستان‌شناسی نشان می‌دهد که از چندین هزار سال قبل از میلاد حرفه پزشکی نزد سومریان و بابلیها وجود داشته و در قوانین حمورابی مقرراتی در این باب آمده است. یونانیان از عهد ارسطو به بعد به تدریج علم طب را از منجّلاب اندیشه‌های خرافی بیرون کشیدند و از راه مشاهده و تجربه و به همت ابقراط و جالینوس، این دانش، بر پایه‌ها و مبانی علمی قرار گرفت. جالینوس برای نخستین بار تشریح را معمول کرد، در ایران نیز از عهد ساسانیان به بعد طب یونانی کمابیش مورد توجه قرار گرفت و اطباء یونانی و سریانی به معالجه بیماران پرداختند. در قرن پنجم میلادی نسطورها که از خاک روم رانده شده بودند در ایران اقامت گزیدند و به تدریس طب پرداختند و مدرسه جندی شاپور، مشهورترین مدارس آن ایام است.

علم پزشکی
در یونان باستان

رشد تدریجی علوم تجربی

علم طب «ابقرات علم طب را از حوزه اسرارآمیز معید و تأثیرات آن آزاد ساخت و بر اساس علوم حیاتی متکی نمود، و مرض و حیات را تابع قوانین طبی دانست و نشان داد که فقط با مطالعه دقیق طبیعت، به آن قوانین می توان دست یافت و روابط علت و معلول را نشان داد. مطالعه و تجربه را اساس مباحث طبی شمرد و نظر و استدلال و منطق را راهبر و معلول مطالعه، تحقیق و تجربه قرار داد، این دو، یعنی تجربه و نظر را با هم توأم ساخت. به عقیده ابقرات انسان جزئی از طبیعت است با همان قوانین، هر موجود ذیحیاتی به طبیعت مرتبط است... البته معلومات و اطلاعات ابقرات در طب محدود بود، زیرا دست زدن به بدن انسان، معمول نبود، از علم تشریح اطلاعات کمی داشت، فیزیولوژی نواقص بسیار داشت... با این حال ابقرات روش علمی متینی طرح کرد، طب را از دیانت مُتفک و مُجدا ساخت، مطالعات بر بالین بیمار را اساس کار خود قرار داد. ابقرات مجموعه طبی بسیار مهمی که قدیمترین و گرانبهارترین میراث معلومات طبی قدماست به نام «مجموعه ابقراتی» باقی گذاشته که در آن از تمام قسمتهای نظری و علمی طب، بحث و تحقیق کرده است و همین مجموعه است که بزرگترین منبع طب اسلامی شمرده می شود...»^۱

«... جالینوس مخصوصاً در قسمت تشریح، یگانه عصر بود و نخستین استاد تشریح مُتجاوز از ۱۲ قرن، یعنی از قرن دوم میلادی تا آغاز قرن شانزدهم استاد مسلم این رشته شمرده می شد و همه اطباء قرون وسطا از جمله اطباء مسلمان با کمک کتب جالینوس با علم تشریح آشنا شدند و فقط در قرن ۱۶ است که طیب و کالیدشناس معروف بلژیکی وزال (Vesale) کتابی در تشریح نوشت و نواقص تشریح جالینوس را مُدلل داشت... به حکایت تاریخ، ضعف و فساد امپراتوری روم غربی سبب حمله قبایل وحشی بر ایتالیا گردید، در نتیجه، علم و هنر از پیشرفت و سیر تکاملی خود بازماند و بار دیگر عزایم و خرافات جای دارو و درمان را گرفت.

شیوع دین مسیح و رسمی شدن آن در روم شرقی نیز مشوق اهل علم نبود، برعکس، سران دین، فلسفه و علم را خلاف شرع می دانستند و پیروان علم و فلسفه را

۱. تاریخ مختصر علم طب، دکتر قاسم غنی، به نقل از مجله بادگار، سال اول، شماره ۵، ص ۱۱ به بعد.

کافر می‌شمردند، مثلاً در قرن پنجم میلادی کتیسه مسیحی، مدرسه شهر «أدس» را که مسلمانان، «رها» می‌گفته‌اند، و در محل فعلی شهر «اورفه» قرار داشت، بستند، و از فعالیت فرهنگی آن جلوگیری کردند، و نسطوریان را از آن مدرسه بیرون کردند و جماعتی از همین نسطوریان رانده شده، به ایران پناهنده شدند، و بعضی از آنها به ترقی مدرسه، جندی‌شاپور همت گماشتند و خدمات شایان دیگری انجام دادند.

... در اوایل قرن هفتم میلادی دیانت اسلام ظاهر شد... قرن اول هجری به فتح ممالک و تشکیل حکومت وسیع عرب گذشت، مسلمین بر ممالکی که مهد تمدن بود، دست یافتند، شهرهای بزرگی که مراکز علوم و فنون شمرده می‌شد از قبیل دمشق، قیصریه و اسکندریه مسخر گردید، در طی این فتوحات، مسلمین به تدریج به این نکته برخوردند که برای بقای حکومت و فرمانروایی خود باید تمدن و فرهنگ ملل مقهور را فرا گیرند. این نهضت، مخصوصاً با ظهور خلفای عباسی و نفوذ ایرانیان در اداره امور ممالک اسلامی، پیشرفت و ترقی کرد، بطوری که در جوار هر مسجدی مدرسه‌ای بنا شد، کتابخانه‌ها به وجود آمد، بیمارستانها تأسیس شد، در مدارس مسلمانان، همه علوم تدریس می‌شد مخصوصاً علوم دینی و طب و فلسفه.

بطوری که گفته شد، نسطوریها و حکمای اسکندری که به مشرق هجرت کرده بودند و یهودیان و قبطیان و سوریان، از دو قرن قبل از این نهضت، زمینه را بخوبی فراهم کرده بودند... اشخاصی که در بین مسلمین در راه علوم از جمله طب کار کرده‌اند ممکن است به دو گروه قسمت کرد. مترجمین و مولفین:

مترجمین و مؤلفین
مترجمین اشخاصی بوده‌اند که فن ایشان فقط ترجمه بوده است، در حالی که مؤلفین، آثار ترجمه شده را بخوبی فرا گرفته و به سلیقه خود تالیفاتی کرده‌اند. بطور کلی در قرنهای بعد، یعنی در دوره اوج ترقی علمی، در میان مسلمین، علمای بزرگی پیدا شدند که از مرحله ترجمه و شاگردی گذشتند، این گروه پژوهندگان، استقلال فکری داشتند و با آنکه اساس معلومات آنها از یونان گرفته شده بود در نوشته‌ها و گفتار آنها آثار مطالعه شخصی و گاهی نقد آثار قدما دیده می‌شود. اطبا آزمایشها و امتحانات تازه می‌کنند، تعلیمات طبی سودمندی در بالین بیماران در بیمارستانها، به عمل می‌آید... رازی، شکوک بر جالینوس می‌نویسد و کلیه آراء و نظریات او را تأیید نمی‌کند. همانطور که ابوعلی سینا در مقدمه «حکمةالمشرقیین» به نقد فلسفه مشاء می‌پردازد. بعضی از شهرهای اسپانیا و بغداد از مراکز مهم طب شمرده

می‌شود بطوری که تنها در کتابخانه قرطبه، به گفته مورخین، سیصد هزار مجلد کتاب خطی، در علوم مختلف گردآوری شده بود.

رازای در مقدمه کتاب شکوک می‌نویسد: «می‌دانم بسیاری از مردم شکوک رازی بر جالینوس خرده خواهند گرفت و در تألیف این کتاب، مرا ملامت خواهند کرد که چگونه در مقام مخالفت با مرد جلیل‌القدری چون جالینوس برآمده‌ام در حالیکه از همه خلق بیشتر بر من حق دارد... ولی علم و فلسفه زیر بار تسلیم صرف و تقلید محض و قبول اقوال اساتید، بدون دلیل و یتنه نمی‌رود... فیلسوف خود نمی‌پسندد که شاگردانش چشم بسته تسلیم گفته‌های او شوند...»^۱

علم پزشکی در عالم اسلام

پس از آنکه پزشکان ایرانی مخصوصاً اطباء جندی‌شاپور به حوزه قدرت مسلمانان راه یافتند نه تنها علوم و معارف ایرانی بلکه بسیاری از لغات و مصطلحات فارسی نیز بین مسلمانان شیوع یافت تا جایی که لغت «بیمارستان» و «مارستان» به مراتب بیشتر از لغت دارالشفا بر سر زبانها بود.

سازمانهای پزشکی
بعد از اسلام

شرایخانه (داروخانه) هر بیمارستانی داروخانه‌یی داشت موسوم به «شرایخانه» که آن را اعراب از لغت فارسی «شرایخانه» اقتباس کرده بودند. در دواخانه‌ها يك رئیس و عده‌یی داروساز مشغول خدمت بودند و در آنجا داروها، معجونها، مرهمها، مُرَبَّاهَا و عطریات و ظروف و آلات دواسازی موجود بود. در هر بیمارستان، يك رئیس عمومی بود که به تمام شعب بیمارستان ریاست داشت و تحت نظر او رؤسای امراض داخلی، رئیس قسمت جراحی، کَحَّالی و شکسته‌پندی به خدمت مشغول بودند. امور بیمارستان، تحت مراقبت «ناظر بیمارستان» اداره می‌شد. حقوق اطبا برحسب موقعیت علمی که داشتند از ۵۰ دینار تا ۱۰ دینار تغییر می‌کرد (يك دینار تقریباً معادل ۱۵ فرانك فرانسوی طلا بود).

۱. تاریخ مختصر علم طب، دکتر قاسم غنی، به نقل از مجله‌یادگار، سال اول شماره ۲، ص ۱۱ به بعد.

اولین بیمارستان را ولید بن عبدالملک اموی در ۸۸ هجری تأسیس کرد. وی دستور داد «مُجذامیها» را از دیگر بیماران جدا کنند و برای کورها و پیران سالخورده آسایشگاههایی در نظر گرفت. هر بیمارستان دو نوع بیمار داشت، یکی بیمارانی که از خارج می آمدند و پس از گرفتن دستورالعمل و دارو به منزل خود می رفتند، دیگر بیمارانی که در قسمت مخصوص خود بستری می شدند. در معاینه و معالجه بیماران شاگردان نیز شرکت می کردند. ابن الندیم از قول یکی از معاصرین زکریای رازی نقل می کند که رازی در مطب خود تمام شاگردان را جمع می کرد، همین که بیماری وارد می شد نخست شاگردان مبتدی اظهار نظر می کردند. اگر تشخیص آنها صحیح نبود دسته دیگر به تشخیص بیماری می پرداختند تا وقتی که بالاخره استاد، بیمار را معاینه می کرد و به بحث در پیرامون مرض و تشریح بیماری می پرداخت، و این همان روشی است که امروز در جهان متمدن معمول است.

مشاوره پزشکی در مواردی که تشخیص بیماری مشکل بود اطباء قسمتهای مختلف دور هم جمع می شدند و مجلس مشاوره تشکیل می دادند. اطباء بیمارستان به نوبت مشغول کار می شدند مثلاً جبرئیل بن بختیشوع در هفته دو شبانه روز در بیمارستان نوبت داشته است، هر بیمارستان کتابخانه‌یی داشت که هر کس به آسانی می توانسته است به کتاب مورد نظر دسترسی حاصل کند.

اجازه طبابت در آغاز تمدن اسلامی چندان دشوار نبود ولی بعدها داوطلبان شغل طبابت ناگزیر بودند پس از فرا گرفتن اطلاعات لازم، درباره رساله یکی از اطباء مقدم یا معاصر خود مطالعه کنند و امتحان بدهند، پس از پایان امتحان، به دانشجو گواهی نامه‌یی داده می شد.

در گواهی نامه‌یی مربوط به قرن یازدهم هجری پس از مقدمه‌یی نمونه‌یی از گواهی نامه‌های پزشکان چنین نوشته است: «چون شمس الدین محمد جراح، رساله فلان را به نظم در آورده و آنچه لازمه تحقیق و تدریس است معمول داشته پس از استخاره اجازه دادم که به معالجات جراحی و فصد و کشیدن دندان فاسد بپردازد.»

دوا فروشان: این گروه نیز مورد مراقبت بودند که میادا دواى دیگری، به جای دواىی که طیب تجویز کرده است، به عمد یا اشتباه، به بیمار بدهند، مأمون و افشین عده‌ای را برای مراقبت در احوال دارو فروشان برگزیدند. یکی از وظایف محتسب که شغلش امر به معروف و نهی از منکر بوده است، سرکشی به کار اطبا و کحلان و جراحان و شکسته‌بندها و دوا فروشها بود. «محتسب» اطبا را وادار می‌کرد که قسم یاد کنند که شغل خود را مطابق اصول شرافت انجام دهند و متعهد به عهد ابقراطی شوند و نیز وظیفه محتسب آن بوده است که اطبا را مطابق اصولی که حنین بن اسحاق در کتاب محنته‌الطیب نوشته امتحان کند. - کحلان را با کتاب چشم حنین بن اسحاق امتحان می‌کردند، شکسته‌بندها می‌باید از عهده امتحان مقاله ششم کتاب بولس الاجانظی که مخصوص شکسته‌بندی است برآیند، جراحان مطابق محتویات کتاب جالینوس که مخصوص جراحات و مرهم‌ها و تشریح و سایر مسائل جراحی بود، امتحان می‌شدند. «محتسب» با راهنمایی اطبا و متخصصین دواشناسی، در کار دوا فروشان و اطبا نظارت کامل داشته است.^۱ به نظر ادوارد براون، پژوهنده انگلیسی، زکریای رازی بدون شك بزرگترین پزشک بالینی و مشاهده‌ی اسلام است. او و ابن سینا در پیشرفت پزشکی در خاور و باختر بی‌نهایت تأثیر داشته‌اند... مهارت رازی در تجزیه و تحلیل علایم بیماری و روش درمان و معالجه او بی‌شبهت به پزشکان روزگار ما نیست؛ وی وضع عمومی یکی از بیماران خود را چنین توصیف می‌کنند:^۲

تشخیص بیماری
«عبداللین سواد، دچار تبه‌ای نامنظمی بود که گاه هرروز به وی عارض می‌گشت، و زمانی يك روز در میان و گاهی هر چهار روز و یا شش روز، و قبل از عارض شدن تب، لرز مختصری به او دست می‌داد و به دفعات بسیار بول می‌کرد، من این نظر را ابراز داشتم که یا این تبه‌ها می‌خواهد، به تب ربع میل شود، و یا این است که بیمار زخمی در گلیه دارد، پس از اندک مدتی در بول بیمار چرك پیدا شد، من به او خیر دادم که دیگر تب باز نخواهد گشت و چنین شد.
تنها چیزی که مانع آن بود که در نخستین بار نظر خود را درباره اینکه بیمار زخم گلیه دارد ابراز کنم، این بود، که پیش از آن به تب غب^۲ و تبه‌های دیگر مبتلا بود و گمان

۱. نقل و تلخیص از تتبعات دکتر قاسم غنی در مجله یادگار. (به مدیریت عباس اقبال آشتیانی)، سال اول، شماره ۹، از ص ۲۲ به بعد.

۲. يك روز در میان، يك روز در میان آمدن تب، تب نوبه‌ای که يك روز در میان عارض شود. (فرهنگ معین).

می‌رفت که تنهای نامنظم از التهاباتی باشد، که چون نیرو گیرد به تب ربع میل خواهد شد... چون بابل او چرک همراه شد به او داروهای مُیر خوراندیم تا مادهٔ چرکی از میان رفت و پس از آن به معالجهٔ وی با گُلِ مَخْتوم و کندر و خون سیاوشان پرداختم، از بیماری خلاص شد و در مدت دو ماه به سرعت شفای کامل یافت...»^۱

معاینهٔ بیماران توجه به وضع بیمار و معاینهٔ اعضای بدن او، از عهد رازی در ایران معمول بود. در عهد غزنویان سلطان سعید عین‌الدوله بهرامشاه

کنیزکی خرید صاحب جمال که پس از جندی بیمار شد. چون او را به ابوسعید موصلی نمودند گفت: «دلیش (یعنی قاروره و بول) را بیاورید تا ببینیم و به رنجوری واقف شوم.» چون قاروره بدید گفت: «این رنجور مرا نماید تا نبض و بشیره و زبان، و ته چشم او ببینم تا علت بهتر مرا معلوم گردد»^۲

از اقدامات خیر عضدالدوله اصلاح و تکمیل بیمارستانی است که بنام وی مشهور شده است. راجع به محل این بیمارستان، قبلاً با رازی مشورت کردند وی محلی را برگزید که از برکت آب و هوای مساعد، گوشت در آن دیرتر فاسد می‌شد. در این بیمارستان ۲۴ پزشک خدمت می‌کردند. تعیین مسئولین بیمارستان با روشی انتخابی و دموکراتیک صورت می‌گرفت، یعنی از بین بیش از صد طبیب ۵۰ تن را انتخاب می‌کردند. بعد از بین این عده ده تن که زنده‌ترین بودند برمی‌گزیدند و سپس از میان این ده نفر، سه نفر را انتخاب و به عضدالدوله معرفی می‌کردند وی رازی را که به حق، پزشکی عالیقدر بود به ریاست بیمارستان برگزید.

یکی از اقدامات بسیار جالب عضدالدوله ساختن دارالشفای دیوانه‌بی که دیوانگان در بغداد است. « هنگام افتتاح بیمارستان عضدالدوله بین دیوانه‌ها، قدم می‌زد و حال آنان را می‌پرسید، وقتی از یکی پرسید که حالت چطور است؟ جواب داد از حال تو بهتر است، دیوانه خواند

زیرا تو ظاهراً از ما دیوانه‌تری! عضدالدوله با لبخند از دیوانه پرسید، چطور من از شما دیوانه‌ترم؟ دیوانه جواب داد، برای اینکه پول مردم عاقل را می‌گیری و صرف ما دیوانه‌ها

۱. ادوارد براون، به نقل از حاوی‌رازی، ص ۵۲ به بعد.

۲. در بیرامون تاریخ بیهقی، به اهتمام سعید نفیسی، ج اول، ص ۲۳۱.

می‌کنی!»^۱

شرایط پزشکی در چهار مقاله نظامی عروضی در قرن ششم هجری، مختصات يك پزشك حاذق، چنین توصیف شده است: ... طیب باید که رقیق الخلق، حکیم النفس، جید الخدس باشد، آغنی که او را سرعت انتقالی بود از معلوم به مجهول... دلیل از نبض می‌باید گرفت و نبض حرکت انقباض و انبساط است و سکونی که میان دو حرکت افتد... و تفسره^۲ را نیز همچنان الوان و رسوب او نگاه داشتن و از هر سومی بر حالتی دلیل گرفتن، نه کاری خرد است... باید طیب منطقی بداند، و جنس و نوع بشناسد، و چون علت نشناسد، در علاج مصیب نتواند بود، و ما اینجا مثلی زنیم تا معلوم شود که چنین است که همی گویم: مرض جنس آمد و تب و صداع و زکام و سرسام و حصه و یرقان نوع، و هر یکی به فصلی از یکدیگر جدا شوند و از این هر یکی باز جنس شوند، مثلاً تب جنس است و حمی یوم و غب و شطرالغب و ربع، انواع، و هر يك به فصلی ذاتی از یکدیگر جدا شوند، چنانکه حمی یوم جدا شود، از دیگر تبها بدانکه درازترین مدت او يك شبانه روز بود و درو تکثر و گرانی و کاهلی وارد نباشد، و تب مطبقة جدا شود از دیگر تبها بدانکه چون بگیرد تا چند روز باز نشود و تب غب جدا شود از دیگر تبها بدانکه روزی بیاید و دیگر روز نیاید و تب شطرالغب جدا شود از دیگر تبها بدانکه يك روز سخت تر آید و درنگش کمتر باشد و يك روز آهسته تر آید و درنگش درازتر بود... چون طیب حاذق باشد و بداند که کدام تب است و مادّت آن چیست، مرکب است یا مفرد، زود به معالجت مشغول شود...»^۳

مولوی، در جلد چهارم متوی معنوی، به پاره‌ای معالجات و تلاشهای پزشکی مردم کوچه و بازار، برای نجات بیماران اشاره می‌کند، برای آنکه خوانندگان به حدود اطلاعات طبی توده مردم و خانواده‌ها در هفت قرن پیش، کم و بیش آشنا شوند بیتی چند از کتاب متوی مولانا جلال‌الدین رومی را نقل می‌کنیم:

آن یکی دباغ در بازار شد تا خرد آنچه ورا، در کار بود
چونکه در بازار عطاران رسید ناگهان افتاد بیهوش و خمید

۱. مقاله دکتر باستانی باریزی، راجع به شاهنشاهی عضدالدوله، به نقل از راهنمای کتاب، سال سیزدهم، شماره ۳ و ۴، ص ۲۸۲.

۲. پیشاب، بول.

۳. نظامی عروضی، چهار مقاله‌نصیح محمد معین، ص ۱۰۶ به بعد.

جمع آمد خلق بروی آن زمان
 آن یکی کف بر دل او می براند
 آن یکی دستش همی مالید و سر
 و آن بخور و عود و شکر زد بهم
 و آن دگر نبضش، که تا چون می جهد
 تا که من خورده است یا پتنگ و حشیش
 ... يك برادر، داشت آن دهاغ زفت
 گفت من رنجش همی دانم ز چیست
 ... هم از آن سرگین سگ داروی اوست

جملگان لاهول گو، درمان کتان
 وز گلاب، آن دیگری بروی فشاند
 وان دگر کهگل^۱ همی آورد تر
 وان دگر از پوششش می کرد کم
 وان دگر «بو» از دهانش می بستند
 خلق درماندند اندر بی هوشیش
 گریز^۲ و دانا^۳ بیامد زود تفت^۴
 چون سبب فانی دوا کردن جلی^۱ است
 که بدان او را همی معتاد و خواست

جانورشناسی
 غیر از رشته طب، که مورد علاقه عموم مردم است، در بخشهای دیگر فرهنگ بشری از جمله در جانورشناسی و صید نیز کتابهای زیادی به وسیله دانشمندان جهان اسلام به رشته تحریر درآمده است از جمله عجایب المخلوقات قزوینی، اوصاف الحیوان و منافعها تألیف ابن بختیشوع و منافع الحیوان ابن الدریهم و حیاة الحیوان دمیری، همه متفهای بزرگ جانورشناسی است.

زمین شناسی
 درباره زمین شناسی کمتر اثری به پای آثار بیرونی می رسد. وی طبیعت رسوبی حوضه رود گنگ را کشف کرده و درباره آن چنین نوشته است:

یکی از این دشتها، در هندوستان است که از جنوب به اقیانوس هند محدود است... اگر خاک هندوستان را با چشم خود ملاحظه کرده و درباره ماهیت آن به تأمل پرداخته باشید، اگر سنگهای گردی را در نظر بگیرید، که هر اندازه زمین را عمیقتر بکنید باز هم آنها را خواهید یافت، سنگهایی که در نزدیکی کوهها و آنجاها که رودها جریان سریعتر دارند بزرگتر است و هر چه از این کوهها دورتر شوید... کوچکتر می شود، و آنجا که رودها به مصب دریا نزدیک است این سنگها خرد می شود و به صورت دانه های شن

۱. کاه و گل

۲. حبله گر و دانا

۳. باعجله و شتاب

۴. معلوم و روشن

درمی آید - اگر همه اینها را در نظر بگیرید ناگزیر چنین معتقد می شوید که در روزگاری هندوستان دریا بوده است و این دریا به تدریج با رسوبات این رودها پر شده است. با این توصیف پخویی پیداست که بیرونی کاملاً به دگرگونیهای زمین شناختی که در گذشته صورت گرفته واقف بوده از فرایند و تغییرات تدریجی آن آگاهی داشته است. در کتاب نزهةالقلوب حمدالله مستوفی در زمینه جانورشناسی مطالبی آمده است. با آنکه ارزش علمی ندارد برای تفریح خاطر خوانندگان جمله بی چند از آن را نقل می کنیم: در ذکر حیوانات بزی و آن پنج است:

«وجه اول در ذکر حیوانات اهلی، از ایشان ده صنف، بر سبیل حروف یاد کنیم: ابل: شتر را به عربی بعیر... خوانند جانوری عجیب خلقت و بزرگ هیكل، کم خورش، یارکش و فرمانبردار است... به همه مذاهب ماکول اللحم است و گوشتش گرم و خشک به درجه اول، غذای سوداوی غلیظ دهد و شتر را زیرکی است که چون رنجور شود برگ پلوط خورد تا صحت یابد و چون آن را مار زهر زند، خرچنگ خورد زهرمار در او مؤثر نشود. جگرش دفع نزول ماءالعین (آب چشم) کند. و روشنی بصر دهد شحمش^۱ هر جا بتهند مار، از او بگریزد و بواسیر را مفید شود. مویش بر ران چپ بندند سلس البول باز دارد. او شتر چند نوع است لوك، بیسراك و بختی و بهترین به شکل و قیمت بختی و به بارکشی بیسراك و به تحمل تشنگی لوك بود...»

و ضمن بحث در خواص حمار می نویسد: کژدم گزیده، چون با شگونه بر او سوار شود و خر روان گردد، آلم تسکین یابد مغزش با روغن زیت آمیخته، موی دراز کند، دندانش زیربالبین نهند خواب آرد، جگرش تب ریع و صرع زایل کند و به ناشتا بهتر بود، سهرزش اشیر افزایش، شمش صرع و برص ببرد و چون با زیت پیامیزند خنا زیر و ناسور ببرد. اکل گوشتش دفع زهر و جذام کند، پیهش گذاخته جراحات و قروح به اصلاح آورد آب سرگین نازهاش در بینی چکانند رعاف «خون ریزی» بینی بشانند. بولش بر کشتی مانند ماهیان بر آن جمع شوند، خونش بواسیر ببرد و کودک بدخوی را خوش خوی گردانند. شیرش به غرغره کردن درد دندان بشانند و به خوردن، سرفه کهن ببرد...»^۲

۱. بیه و گوشت.

۲. غده بی است گلبول ساز.

۳. همان کتاب، ص ۱۲۲ به بعد.

تنوع موضوعات و مباحث علمی و فرهنگی در قرون وسطا

- طبقه‌بندی علوم
 آغاز شد و پس از آن اندک‌اندک این کوشش و تلاش افزایش یافت
 «در آغاز، مبنای این طبقه‌بندی تقسیم ارسطویی علوم به نظری، عملی و صناعی بود...
 این طبقه‌بندی بعدها رفته‌رفته کاملتر شد، علوم اسلامی بر علوم قدیمی افزوده شد و
 معرفت دینی و مابعد طبیعی به معنی عرفان بالاترین درجه را پیدا کرد. یکی از قدیمترین
 و مؤثرترین طبقه‌بندیها از فارابی است که در کتاب *إحصاء العلوم* بیان شده... و با جزئی
 تغییر مورد قبول ابن‌سینا، غزالی و ابن رشد واقع شده است.
۱. وی در *إحصاء العلوم*، علم زبان را به هفت بخش تقسیم می‌کند:
 ۱. علم الفاظ مفرد، ۲. علم الفاظ مرکب، ۳. علم قوانین الفاظ مفرد، ۴. علم قوانین الفاظ مرکب، ۵. علم قوانین درست نوشتن، ۶. علم قوانین درست خواندن.
 ۲. علم منطق را به هشت بخش تقسیم می‌کند و در آن از مقولات و قوانین مقولات و قوانین سنجش «قیاس» و قوانین برهان و گفتارهای جدلی *سَفَسْطَه* و قوانین خطابه و قوانین شعر سخن می‌گوید.
 ۳. علم تعالیم را به هفت بخش، یعنی علم عدد، علم هندسه، علم مناظر، علم نجوم، علم موسیقی، علم انتقال و علم جیل (که شامل جبر و مقابله و معماری و مهندسی و علم ساختن آلات نجوم و آینه‌ها و ظرفهای عجیب می‌شده است) تقسیم می‌کند.
 ۴. علم طبیعی را نیز به هفت بخش تقسیم می‌کنند شامل ۱. بحث در آنچه میان اجسام طبیعی مشترک است، ۲. بحث در اجسام بسیط و عناصر اجسام مرکب، ۳. بحث در پیدا شدن و نابود شدن (کون و فساد)، ۴. بحث در اعراض و انفعالات عناصر، ۵. بحث در اجسام ترکیب یافته از عناصر، ۶. بحث در معادن، علم گیاهان، علم جانوران.
 ۵. علم الاهی یا مابعدالطبیعه را نیز به سه بخش تقسیم می‌کند شامل: ۱. بحث در موجودات از لحاظ وجود، ۲. بحث در اصول و مبادی براهین، ۳. بحث در موجوداتی که جسم نیستند.
 ۶. علوم مدنی و فقه و کلام که شامل سیاست، مَدُن و علوم مدنی و علم فقه و علم کلام بود.

پس از نخستین کوششها، طبقه بندی علوم، توسط ابن سینا و جمعیت اخوان الصفا و فخر رازی دنیال شد و سرانجام دقیقترین تقسیم بندی به همت ابن خلدون صورت گرفت.

به نظر او علمی که در جهان اسلام تحصیل و تدریس می شود به قرار زیر است:

۱. علوم عقلی: شامل منطق و علوم طبیعی (طب و فلاحه).
۲. الهیات: شامل ساحری، طلسمات، علم اسرار حروف و علم کیمیا.
۳. علم مقادیر: شامل علم هندسه، حساب، موسیقی، علم نجوم.
۴. علوم نقلی: شامل علم قرآن و تفسیر، علم حدیث، علم کلام، علم فقه، علم تصوف، علم زبان عربی، مشتمل بر لغت نحو بیان و ادب.

البته علمی که در بالا برشمردیم در همه مؤسسات فرهنگی قرون وسطا بطور منظم تدریس نمی شد، بلکه هر یک از این رشته ها در سازمانهای رسمی یا خصوصی به اشخاص ذی علاقه تدریس و از نسلی به نسل دیگر منتقل می شده است. به همین جهت باید هر یک از آنها را جزئی، از حیات عقلی در جهان اسلامی بدانیم...^۱

غیر از هیأت و نجوم که دانشمندان اسلامی در راه آن تلاش کرده اند، جغرافیا نیز موضوع تألیفات و تحقیقات متعددی از طرف صاحب نظران بوده است.

اطلاعات جغرافیایی و وضع راهها و دریانوردی

بیرونی در کتاب تحدید نهایات الاماکن، نخست از دشواریهای مسافرت و تحقیق در روزگار گذشته سخن می گوید و سپس می نویسد: «تحصیل اطلاعات درباره جاهای مختلف زمین، اکنون بیرون از قیاس سهلتر و مطمئنتر شده است، اکنون گروهی از امکنه را می یابیم که در جغرافیای بطلیمیوسی در شرق امکنه دیگر قرار داده شده در صورتی که واقعاً در مغرب آن امکنه واقع است، و برعکس... تحقیقات جغرافیایی در میان دانشمندان مسلمان، نه تنها شامل سرزمینهای اندلس و شمال آفریقا و جنوب اروپا و قسمتهای مختلف قاره آسیا می شد، بلکه اقیانوس هند و دریاهاى مجاور آن را نیز شامل می شده است. مسلمانان نیز توانستند در قسمتهای دور از کرانه دریاها سفر کنند و به همین جهت

۱. نقل و تلخیص از کتاب علم و تمدن در اسلام، تألیف دکتر نصر، ترجمه احمد آرام، از ص ۴۵ به بعد.

بود که فن کشتیرانی و نقشه‌نگاری را که با اینگونه دریانوردی ارتباط داشت توسعه دادند، همچنین اسطربلاب را برای کشتیرانی تکمیل کردند. جغرافیا در میان مسلمانان نیز پیوند نزدیکی با علم نجوم داشت. رصدخانه‌ها به اندازه‌گیریهای جغرافیایی می‌پرداختند که از جمله آنها تعیین طول قوس یک درجه و محاسبه طول و عرض بلد بود... در قرن سوم... از برکت پیدا شدن دستگاه برید (چاپار) و نیازمندی به شناختن راههای ارتباطی استانهای مختلف با یکدیگر، یک رشته تألیفات به نام المسالك و الممالك (راهها و کشورها) پیدا شد که نویسندگان آنها کسانی چون کندی، احمد سرخی و ابن‌خرداد به بودند. در قرن بعد کسان دیگری همچون ابو زید بلخی و اصطخری و ابن‌حوقل، آثاری مشابه، به همان نام انتشار دادند.

کشتیرانی در اقیانوس هند و کشف خاور دور
 قرنهای سوم و چهارم، همچنین، زمان طلوع کشتیرانی در اقیانوس هند توسط ناخدایان مسلمان و اکتشاف خاور بوده‌است. نخستین توصیف جین در واقع از همان زمان است که سلیمان تاجر، گزارش سفر دریایی خود را به آن سرزمین نوشت. در قرن چهارم تألیف دایرة المعارف بزرگ ابن رشتیه، سفرنامه ابن فضلان و سورة الاقالیم ابو زید و احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم مقدسی و حدود العالم (که مؤلف آن معلوم نیست) به بسط اطلاعات جغرافیایی مسلمانان کمک شایان کرد.

در قرون بعد شروع الذهب مسعودی و سفرنامه ناصر خسرو و سیاحتنامه ابن جبیر و معجم البلدان یاقوت حموی، اطلاعات گوناگونی در زمینه اوضاع طبیعی و جغرافیایی ممالک اسلامی در اختیار مردم گذاشت.

نظریات یاقوت
 برای آنکه خوانندگان به حدود اطلاعات و طرز جهان بینی محققان اسلامی واقف گردند، جمله‌یی چند از تحقیقات آنان را نقل می‌کنیم. یاقوت در مقدمه معجم البلدان چنین می‌نویسد: «سپاس خدای را که زمین را گسترده و کوهها را چون میخها آفرید و از این راه برآمدگیها و فرورفتگیها و بیابانها و کشورها را برآکند و در این میان نهرها و سیلابها و رودها، روان ساخت و به بندگانش آموخت که برای خود خانه بنا کنند... پس بناها برافراشتند و شهرها آبادان کردند و در دل سنگهای کوهها، خانه‌ها تراشیدند و چاهها و آب‌انبارها ساختند... سپس می‌نویسد: «این کتابی است در نامهای شهرها و کوهها و رودها و جلگه‌ها و دهکده‌ها و محله‌ها و

جایگاهها و دریاها و برکه‌ها و تپه‌ها، در تالیف آن آهنگ شوخی و بازی نداشته‌ام و میلی یا ترسی مرا بر این کار نینگیخته است...»^۱

مسعودی در کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر، راجع به قسمت‌های مختلف زمین چنین اظهار نظر می‌کند: علمای ریاضی، زمین را به چهار ربع تقسیم کرده‌اند مشرق، مغرب، شمال و جنوب - تقسیم دیگر زمین به مسکون و غیرمسکون و آباد و غیرآباد است. آنان می‌گویند زمین گرد است و مرکز آن در مرکز آسمان قرار دارد و هوا از هر سو آن را فرا گرفته است. زمین در مقایسه با منطقه البروج حکم نقطه‌یی را دارد. آغاز قسمت حاصلخیز زمین را از جزایر خالدات می‌دانند... مسعودی در مورد خشکیها و دریاها می‌نویسد:

«فلسوفان درباره شکل دریاها، نظرهای مختلف دارند، بیشتر قدامت همچون ریاضیدانان هندی و یونانی، بر آنند که سطح دریاها مُحدَب است... ولی این فرضیه در نظر کسانی که سخت از وحی آسمانی پیروی می‌کنند مردود است. دسته اول برای اثبات رأی خود دلایل گوناگون اقامه می‌کند، اگر با کشتی سفر کنید خشکی و کوهها به تدریج از نظر پنهان می‌شود تا به جایی برسید که بلندترین قله کوه هم دیده نمی‌شود و بالعکس موقعی که به ساحل نزدیک می‌شوید به تدریج چیزهای واقع بر خشکی را می‌بیند، نخست کوهها را می‌بیند و چون به ساحل نزدیکتر می‌شوید درختها و دشتها را خواهید دید.

در مورد کوه دماوند نیز وضع بر همین منوال است... به علت بلندی آن، از یکصد فرسنگ مسافت، دیده می‌شود...»^۲

تاریخ طبیعی مطالعات تاریخ طبیعی در قرون وسطا، چه در جهان اسلام و چه در مسیحیت موضوعات مختلفی را از جغرافیا و زمین‌شناسی و گیاه‌شناسی و جانورشناسی و مردم‌شناسی گرفته تا تاریخ انبیا و اساطیر و علم تکوین، همه را شامل می‌شده است.

مورخان عربی جهان اسلام، همچون طبری و مسعودی، تاریخ نوع بشر را از هنگام آفرینش جهان آغاز می‌کردند و حالت وجود اجتماعی نوع بشر را وابسته به محیط کیهان

۱. یاقوت حموی معجم البلدان، ترجمه صفحه اول و دوم مقدمه، به نقل از کتاب علم و تمدن در اسلام، اثر دکتر نصر، ترجمه احمد آرام، از ص ۸۳ به بعد (نقل و تلخیص).

۲. همان کتاب، ص ۹۷ به بعد.

آن می‌دانستند. در واقع تاریخ طبیعی در اسلام در قالب تاریخ دینی رشد و تکامل پیدا کرده است... از برکت توسعه جهان اسلامی علمای تاریخ طبیعی مسلمان، توانستند از قسمت‌های مختلف زمین، اطلاعاتی به دست بیاورند، بسیار بیش از آنچه در کتابهای قدیمی یونانی و رومی همچون تاریخ طبیعی پلینی فراهم آمده بود. جهانگردانی همچون ابن جبیر، ابن بطوطه می‌توانستند از کرانه‌های اقیانوس اطلس تا قلب آسیا سفر کنند و مشاهدات خویش را درباره گیاهان، جانوران و سایر سیمای طبیعی این سرزمینها در تألیفات خویش بیاورند در این قبیل کتابها بعضی همچون آثار بیرونی و سیوطی، تاریخ با تاریخ طبیعی درهم آمیخته است در حالی که در بعضی دیگر ارزش تاریخی کتاب، بیشتر و در برخی دیگر همچون الفلاحة النبطیه تألیف ابن وحشیه و کتاب الفلاحة تألیف ابن عوام، کتاب، از یک موضوع واحدی، چون کشاورزی بحث می‌کند.

در کتاب الجواهر فی معرفة الجواهر بیرونی، موضوع بحث، معادن و کانیهاست در قرن دوم هجری اصمعی از ادبای بزرگ زبان عرب چند رساله در جانورشناسی، درباره شتر، گوسفند، اسب و جانوران دیگر، و تشریح بدن انسان تألیف کرده بود. جاحظ مانند اصمعی زبان‌شناسی را با جانورشناسی و سنتهای یونانی را با عربی در هم آمیخته است در رسایل اخوان الصفا نیز جسته‌جسته از زمین‌شناسی، کانی‌شناسی و گیاه‌شناسی و جانورشناسی سخن به میان آمده است در کتاب المرشد الی جواهر الاغذیه و قوی المفردات، احمد تمیمی اطلاعات فراوانی درباره گیاه‌شناسی و کانی‌شناسی آورده است.

غیر از کتبی که مسلمانان اندلس در قرن پنجم در زمینه کشاورزی و گیاه‌شناسی تألیف کرده‌اند کتاب الادویة المفردة غافقی اندلسی و کتاب الفلاحة ابن عوام هم وطن او، از مهم‌ترین کتبی است که در زمینه کشاورزی نوشته شده است.^۱

فیزیک در دوران قرون وسطا، بحث و تحقیق در فیزیک، چه در میان فلاسفه و چه در میان متکلمان بر پایه استدلال منطقی قرار داشت، و معمولاً وابسته به مشاهده مستقیم نبود. با این حال مردانی چون قطب‌الدین شیرازی و بزرگترین فیزیکدان عالم اسلام «ابن هیثم» و نیز ابوریحان بیرونی که وزن مخصوص کانیها را اندازه گرفت، و ابوالفتح خازنی که او نیز در اندازه‌گیری وزن مخصوص و نقل کار کرده است، در روش و برداشت کار خود شبیه به محققان جدید بودند و به مطالعه و

تحقیق روی پدیده‌های طبیعی توجه می‌کردند، ابن هیثم بخصوص در زمینه نور تحقیقات جالبی کرد. «او مانند اقلیدس فیزیکدان نظری و تجربی هردو بود. به منظور حرکت مستقیم‌الخط نور، یافتن خصوصیات سایه، موارد استعمال عدسیها، و خاصیت اتاق تاریک، تجربه‌هایی انجام داد... حتی چرخ تراشی داشت که با آن عدسیها و آینه خمیده را برای تجربه‌های خود تهیه می‌کرد...»^۱

در رشته شیمی و کیمیا، نیز صاحب‌نظران اسلامی پیشرفتهایی کرده‌اند. از جمله «کتاب سیرالاشرا» که مهمترین تألیفات کیمیایی رازی است. در واقع کتابی در شیمی است که با مصطلحات کیمیا، بیان شده است. در این کتاب ذکر فرایندها و آزمایشهایی از شیمی آمده که خود رازی آنها را انجام داده است که می‌توان کوششهای او را با اشکال معادل آن اعمال، در شیمی جدید، همچون تقطیر و تکلیس و تبلور و غیره مطابق دانست.

رازی در این کتاب و در آثار دیگرش بسیاری از آلات شیمیایی را همچون قرع و انبیق و قابله^۲ و آنال و دیگ و چراغ نفتی و اجاق و تایشدان و سنگ صلایه و نظایر آنها را شرح کرده است که بسیاری از آنها تا زمان حاضر، مورد استعمال دارد... وی خواص شیمیایی و دارویی مواد را شرح می‌دهد، و از این لحاظ بعضی کشفیات بزرگ همچون کشف الکل و بعضی اسیدها را به او نسبت داده‌اند. رازی با انکار خرافات و تفسیر باطنی اشیاء، جنبه‌های رمزی کیمیا را نیز حذف کرده و از آن علمی برجای گذاشته است که تنها با خواص خارجی اشیاء کار دارد و این همان علم شیمی است. اینک نمونه‌یی از سیرالاشرا او:

تعالیم عملی رازی
برای ذوب فلزات

گداختن فلزات: «گداختن آهن مشکلترین کارهاست زیرا هنگام گداختن، مانند آب روان نمی‌شود مگر آنکه آن را با داروی بخصوص به عمل بیاورند. روش گداختن آهن به شرح زیر است: براده آهن را به هر اندازه‌یی که بخواهی بردار. و بر روی آن یک چهارم وزنش زرنیخ سُرخ و نرم بریز و مخلوط نما و آن را در کیسه‌یی بریز دور آن را با گل بگیر و در تنور بگذار. سپس آن را بیرون بیاور و وزن کن و روی آن یک ششم وزنش نظرون بریز و

۱. همان کتاب، ص ۱۲۲.

۲. ظرفی که مایع قرع و انبیق در آن جمع شود.

به آن روغن زیتون مخلوط کن و این مخلوط را در بوتله‌ای که کف آن سوراخ است بریز و آن را بر روی بوتله دیگر بگذار و حرارت بده تا آنچه آبگون شده فرو ریزد، آن را بردار و دوباره بگذار با نوشادر و زاج شامی که هر دو کوبیده و با روغن زیتون مخلوط شده است مخلوط کن و از آن گلوله‌های کوچک بساز و هر چند بار که خواهی آن را ذوب کن و هر بار از آن مخلوط به آن اضافه کن تا سرعت ذوب شدن و سفیدی آن بیشتر گردد. هرگاه این عمل را چند بار تکرار کنی، مانند نقره به آسانی ذوب می‌شود. «روش گذاختن مس به شرح زیر است:

«مس را به پاره‌های کوچک بپُر و آنها را در بوتله‌ای بریز و در کوره بگذار و روی آن درون کوره زغال بریز تا بر شود و در کوره هوا بدم تا مس گذاخته شود سپس روی آن مقداری بوره زرگری بهاش... تا چشمش باز شود یعنی تا ببینی که آن جسم، متقلب شده است...»^۱ امروز با پیشرفت علوم، دانشمندان معتقدند که شیمی علمی است که از ترکیب مواد و تغییراتی که در شرایط گوناگون در ترکیب آنها دست می‌دهد، و قوانینی که این تغییرات تابع آنها هستند بحث می‌کند. تغییرات در ترکیب مواد، یا تغییرات شیمیایی، در مقابل تغییرات در حالت یا ساختمان جسم (تغییرات فیزیکی) است - مانند تبدیل یک قطعه جسم «صلب» به «گاز». یا تغییرات جسم از مایع به گاز که موضوع علم فیزیک است. معذک تعیین حد فاصل قاطعی بین علم شیمی و فیزیک مقدور نیست. در بعضی موارد، مثلاً در بررسی تأثیر یک اسید بر یک فلز از یک طرف، و اندازه‌گیری سرعت جسم ساقط از طرف دیگر، کار عالم شیمی با کار عالم فیزیک کاملاً از هم متمایزند، اما اگر مسائل دو علم را با نظر وسیع‌تری بنگریم، این تمایز از بین می‌رود. مثلاً انرژی و تغییرات آن را معمولاً در قلمرو علم فیزیک می‌شمارند و فعل و انفعالات شیمیایی را بخشی از علم شیمی. معذک بعضی از تغییرات شیمیایی (مانند ترکیب زغال سنگ یا نفت با اکسیژن) از منابع مهم انرژی هستند و معهداً فیزیکدان و شیمیدان هر دو باید به آنها عطف توجه کنند، خلاصه، اگرچه می‌توان برای شیمی، چنانکه در آغاز این مقاله گذشت، تعریفی آورد، باید توجه داشت که هر تعریفی از این علم، مبهم و ناتمام است...»^۲

به نظر، «نلینو» خاورشناس ایتالیایی، «تاریخ علوم برای کسی که بیندشد مایه عبرت است و برای کسی که بپذیرد اندرز است و درس اخلاق آموزنده‌ی است که ارزش دانش را در زندگی اجتماعی و لزوم پاسداری از کسانی را که به آن پرداخته‌اند به آدمی

۱. همان کتاب، ص ۲۹۳. به نقل از کتاب المدخل التعليمی رازی، ترجمه مهندس شبانی، ص ۸۳ به بعد.

۲. دایرة المعارف فارسی، جلد دوم، ص ۱۵۳۹.

نشان می‌دهد، و نیز همین تاریخ، رشته ارتباط عقلی بشر را از دورترین زمان گذشته تا دورترین زمان آینده به یکدیگر، به صورتی ناگسسته اتصال می‌دهد، چه هر نسلی همان گونه که از میراث علمی و اکتشافی نسلهای گذشته سود می‌برد، به همان گونه، بر وی واجب است که این میراث گرانها را حفظ کند و بر آن بیفزاید تا آیندگان از آن سود ببرند... فهم تاریخ علوم و روش پیشرفت و اسباب ترقی یا انحطاط آنها برای کسی حاصل می‌شود که بر اخبار دانشمندان آگاه باشد، و به شناختن اوضاع و احوال روزگاری که در آن می‌زیسته‌اند توجه کند. تاریخ علوم شامل دو قسمت است: قسمتی از آن شرح حال حکیمانی است که در فن مورد بحث صاحب نظر بوده و در آن تألیفاتی داشته‌اند و قسمت دیگر بیان اندیشه‌ها و اکتشافات و اختراعات ایشان است و کارهایی که برای کاملتر کردن دانسته‌های پیشینیان صورت داده‌اند...^۱

علم نجوم در تاریخ نجوم اسلامی اثر نلینو ضمن بحث در پیرامون حدود دانش اعراب در دوره جاهلیت و آغاز اسلام چنین آمده است:

«دوره خلفای راشدین از لحاظ علوم عقلی، تفاوتی با دوره جاهلیت نداشت چه زمان آشوبها و جنگهای داخلی و کشورگشایی و جهاد برای گسترش آیین اسلام و برافراشتن پرچمهای پیروزی آن در سرزمینهای دور دست بود. به همین جهت در این دوره مسلمانان جز به سیاست و جهاد و به دست آوردن غنیمت و امور دینی و شعر توجهی نداشتند و بازار علم به نهایت درجه، بی‌رواج بود. پس از تأسیس دولت امویان... خلفای بنی‌امیه پس از فراغت از امور سیاسی... تنها به احیای علوم جاهلیت و خوشگذرانی پرداختند... فقط خالد بن یزید بن معاویه را باید استثنا کرد. وی که حکیم آل مروان است، در مصر دانشمندان را به ترجمه آثار یونانی به عربی تشویق می‌کرد، شخصاً به طب، احکام نجوم و کیمیا رغبت تمام داشت و گویند نزد حکیمان اسکندرانی کیمیا تحصیل کرد و تألیفاتی به وی منسوبست»^۲. خلاصه آنکه مسلمانان در قرن اول و اوایل قرن دوم هجری از علم نجوم و دیگر علوم ریاضی و طبیعی دور بودند... و احادیثی وضع کرده‌اند که انسان عاقل نمی‌تواند بی‌ببرد و سخن را در خرافات به درازا کشانیده‌اند... از جمله مطهر بن طاهر مقدسی از علمای قرن چهارم در کتاب «البدء والتاریخ» می‌نویسد: ابو حذیفه، از عطاء نقل کرده است که گفت به من خبر رسیده است که طول و عرض خورشید و ماه نهصد فرسخ

۱. تاریخ نجوم اسلامی اثر نلینو، ترجمه احمد آرام، ص ۱۲ و ۱۵.

۲. دایرة المعارف فارسی، جلد یک، ص ۸۷۷.

در نهصد فرسخ است و ضحاک گفت که آن را حساب کردم و نه هزار فرسخ یافتیم... از عکرمه به ما روایت کردند که گفت بزرگی خورشید به اندازه دنیا و ثلث آن است و بزرگی ماه درست به اندازه دنیاست و از مقابل روایت است که گفت ستارگان به مانند قندیلها از آسمان آویزانند...»^۱

با گذشت زمان، افکار و اندیشه‌های خُرانی جای خود را به حقایق علمی داد. به عقیده نلینو «هر نسلی همان گونه که از میراث علمی و اکتشافی نسلهای گذشته سود می برد به همان گونه بر وی واجب است که این میراث گرانبها را حفظ کند و بر آن بیفزاید تا آیندگان از آن سود ببرند... تاریخ علوم سراسر داد و ستد است، آنچه را که قومی ابداع و اختراع کرده، قومی دیگر پذیرفته و بر آن افزوده است... آیا روزی که دو دانشمند ایتالیایی «ولتا» و «گالوانی» به راز برق پی بردند و پیلهایی را که به نام آنها معروف است اختراع کردند، چه کسی خیال می کرد که روزی همین برق در تمدن بشری مقامی را که امروز پیدا کرده است خواهد داشت و در پی آن، چه تغییرات عظیمی در زندگی پیدا خواهد شد و بشریت چه سود عظیمی از آن خواهد بُرد؟»^۲

وسایل و آلات مکانیکی در دوران بعد از اسلام

مکانیک
به نظر بارون کارا دوو^۳ در رشته مکانیک نگاهداری از دو اثر مهم علم یونانی را مدیون مسلمانان هستیم، یکی مکانیک هرون اسکندرانی و دیگر پنوماتیک^۴ فیلون بیزانسی. - از مسلمانان درباره مکانیک اندک چیزی به یادگار مانده است، در حالی که درباره علوم دیگر، همچون حساب و نجوم آثار فراوانی در دست است. نسخه کتاب احمد بن موسی در مکانیک در واتیکان و نسخه مضمون شده آن در برلین و گوتا موجود است... و در آن توضیحاتی درباره اشکال گوناگون قواره و چراغهایی که سطح روغن در آنها ثابت می ماند، و منابع آب با سطح ثابت همچون در ساعت‌های آبی آمده است.

۱. تاریخ نجوم اسلامی، اثر نلینو، ترجمه احمد ارام، از ص ۱۵ به بعد.

۲. تاریخ نجوم اسلامی، پیشین، ص ۱۷.

3. Baron Cara de vauz

4. pneumatique

از دانشمندان مسلمان در رشته مکانیک «بجزری» موقعت و مقام منازعی دارد. وی خود آلات مکانیکی ساخته و در کتابهای قدیمی مطالعه فراوان کرده و کتاب خود را به سال ۶۰۲ هـ (۱۲۰۵ - میلادی) به فرمان «قرا ارسلان» در دیار بکر تألیف کرده و در مقدمه کتاب هم از لحاظ ساختن آلات و هم از جهت عرضه کردن نظریه‌ها، مدعی اصالت و ابتکار اثر خود شده است: «این کتاب مشتمل بر رفع نقایص آثار گذشتگان و نظریه‌هایی است که از نتایج استنباط کرده‌ام، و قضایایی که خود واضح آنها بوده و گمان ندارم کسی پیش از من آنها را طرح کرده باشد، من یقین دارم همه کسانی که این کتاب را می‌خوانند از کوشش من قدردانی خواهند کرد.» در آثار اسلامی به ندرت می‌توان کسی را یافت که به این صراحت به سهم خود در پیشرفت علم اشاره کرده باشد. کتاب به شش بخش تقسیم شده است: ساعتهای آبی، ظرفهای شگفت‌انگیز، طشت، ابرق، حوضها و فواره‌ها، آسیابهای بالابرنده آب. این عناوین نشان می‌دهد که کتاب از گونه کتاب فیلون است. به میانجیگری این رساله و آثار فنی و اطلاعاتی که از مؤلفان دیگر در دست است می‌توان از آلات مکانیکی مورد استعمال در مشرق زمین، و ساعتهای آبی، اُرگها و آلات سوت‌زننده و خودکارها و تلمبه‌ها و فواره‌ها و آسیابهای آبی و بادی و ترازوها، اطلاعاتی به دست آورد. ایرانیان و اعراب، ساعت آبی می‌ساختند و ساعتی که هارون‌الرشید برای شارلمانی فرستاد مؤید این معنی است، و این بطوطه نیز، در سفرنامه خود از ساعت آبی و فواره‌یی در مسجد اموی دمشق سخن گفته است.^۱

در آثار دانشمندان اسلامی، نوشته‌های فراوانی درباره ترازو موجود است. فارابی فیلسوف در تقسیم‌بندی خود از علوم، مقاله‌ای درباره علم اجسام وزن دارد - ابن سینا علم اوزان را شاخه‌ای از علم هندسه شمرده است... مقاله‌های متعددی به ترازوی ایستایی «هیدرواستاتیک» اختصاص دارد که در آن جسم وزن کردنی مطابق روش «ارشمیدس» در آب فرو می‌رود - در آثار گذشتگان کارهای مربوط به مهندسی و راه‌سازی و پل‌سازی و کانال‌کشی و ساختن بناهای عظیم و دژها، بطور منظم و با روش علمی مورد مطالعه و تحقیق فرار نگرفته است.

پلی عظیم و تاریخی
یاقوت حموی ضمن توصیف آثار ساسانیان از پلی که به دستور
مادر اردشیر بنا شده سخن می‌گوید و آن دو پل است «یکی در

۱. هارون کارا دووو متفکران اسلام، ج اول، جغرافیدانان، علوم ریاضی و طبیعی، ترجمه احمد آرام، ص ۱۶۷ به بعد.

اهواز و دیگری که از عجایب دنیا است میان ایذج و ریاط قرار دارد و آن بر رودخانه خشکی است که جز در ایام بارندگی، آب ندارد، ولی در این هنگام همچون دریا خروشان می‌شود. گشادگی پل بر روی زمین هزار ذراع است و عمق آن ۱۵۰ ذراع و گشادگی پایین آن ده ذراع. برای ساختن پایه‌های پل، زمین را کتند و آن را با آهن و سرب پر کردند تا به سطح زمین رسید و هرچه بالاتر می‌آمد آن را تنگتر می‌کردند و میان پایه‌های پل و کنار وادی را تا ارتفاع ۴۰ ذراع با جوشهای آهن، آکندند و روی آن سرب گذاشته ریختند و آنگاه پل را روی آن پایه‌ها قرار دادند. یاقوت پس از آن می‌نویسد که این پل در دوره اسلام مدتی قابل استفاده نبود تا اینکه محمد بن احمد قمی و زیر حسن آل بویه سازندگان و مهندسان را فرا خواند و سخت در تعمیر پل کوشید. کارکنان در سبدهایی که بر قرقه‌ها آویخته بود پایین می‌رفتند تا به پایه پل برسند و چون به آنجا رسیدند سرب و آهن را گذاشتند و آنها را بر روی سنگها ریختند تا زدن طاق پل پس از چند سال میسر شد.^۱

«جرخها و دیگر دستگاههای آبگرد، در جهان اسلام، برای دو منظور به کار می‌رفت، یکی برای بالا کشیدن آب از چاهها و رودها به منظور آبیاری زمین یا سیراب کردن دامها، و دیگر برای به راه انداختن آسیابها^۲ - منابع مختلف مخصوصاً تاریخ سیستان، (تصحیح ملك الشعرای بهار) از وجود آسیای آبی و آسیای بادی در سیستان و دیگر نقاط خبر داده‌اند.

۱. همان کتاب، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

۲. همان کتاب، ص ۱۸۴.

www.Bakhtiaris.com

سیر تفکر و اندیشه‌های علمی و فلسفی در اواخر عهد سلجوقی

از اواخر دوره سلجوقیان، بازار فلسفه و تفکر علمی رو به کسادى نهاد و عناصر قشری و ظاهر بین بیش از پیش به تبلیغ عقاید خود پرداختند. راوندی مؤلف *راحة الصدور* در توصیف آغاز این دوران، در تاریخ آل سلجوق چنین می‌نویسد: «از برکت پرورش علما و علم دوستی و حرمت داشت سلاطین آل سلجوق بود، که در روی زمین خاصه ممالک عراقین و بلاد خراسان علما خاستند و کتب فقه تصنیف کردند و اخبار و احادیث جمع کردند و چندان کتب در محکم و مُتشابه قرآن و تفاسیر و صحیح اخبار با هم آوردند که بیخ دین در دلها راسخ و ثابت گشت، چنانکه طمّغهای بد دینان منقطع شد، و طوعاً اوکرهاً فلاسفه و اهل ملل منسوخ و تاسخیان و دهریان، بکلی سر بر فرمان شریعت، و مفتیان اُمت محمد نهادند و جمله اقرار دادند که الطَّرِيقُ كُلُّهَا مَسْدُودَةٌ بِالطَّرِيقِ مُحَمَّدٍ و هر بزرگی از علما، به تربیت سلطانی سلجوقی منظور جهانیان شد و به برکت قلم فتوی و قدم تقوی ایشان و نگاهداشت رعیت بر راه شریعت، مملکت آل سلجوق مستقیم شد...»^۱ پس از پایان حکومت سلجوقیان، در دوران قدرت خوارزمشاهیان، به علت بی‌توجهی سلاطین و امرا به امور فرهنگی، بیش از پیش بازار علم و فلسفه رو به کسادى نهاد.

نجم رازی، نویسنده *مرصاد العباد*، که در اواخر عهد خوارزمشاهیان می‌زیست، در شمار مخالفان و مُعاندان سرسخت فلسفه و تفکر علمی است. وی «... در موارد مختلف، در کتاب *مرصاد*، از ادیان غیر اسلامی، و فِرَقِ مَرْدُودَةِ جَزْوِ اسْلَام، از آن جمله از اباحیه (اباحیان)، اسماعیلیان (ملاحده) و اتحادیه و اهل تشبیه و اهل بدع و هوی، تاشخیه، دهریان (طباعیان) و مُعْظَلَه نام می‌برد و آنها را مردود می‌شمارد.

این مایه تعصب، علاوه بر اینکه دور از انصاف و فکر علمی است، خلاف سیره مشایخ و اولیاء است که جنگ ۷۲ ملت، همه را عنبر می‌نهند، و هرگز در این مباحث زنگهای گردن را به حجت قوی نمی‌داشتند... نجم رازی مانند اکثر مردم آن روزگار در اصول مذهب، پیرو اشعریان است و این مطلب در سراسر مرصاد العباد به خصوص در فصل چهارم، از باب چهارم آن به وضوح آشکار است... دشمنی میان فلاسفه که تنها «عقل» را وسیله ادراک حقایق می‌دانند و صوفیان که جانب «عشق» را می‌گیرند، نازگی ندارد، همانگونه که استاد فروزانفر در رساله «زندگی مولانا» روشن کرده است دشمنی صوفیان بیشتر از وقتی عمومیت یافت که امام محمد غزالی در کتابهای خود از جمله در تهافت الفلاسفه و المنقذ من الضلال فلاسفه را نکوهش کرد، و تکفیر بزرگان حکمت از جمله فارابی و ابن سینا را واجب شمرد. شاعران متصوف قرن ششم مانند سنائی و عطار و خاقانی و نظامی، از طعن و نکوهش در حق فلاسفه دریغ نکرده‌اند.

نجم الدین نیز، فلاسفه را به گناه پیروی از عقل، و تنها روی اظهار عدم احتیاج به شیخ، و به تهمت عدم متابعت از انبیاء و قول به اینکه «صانع عالم را در ایجاد فعل، اراده و اختیار نیست»، کافر و گمراه و دوزخی می‌شمارد و فلسفه و زندقه را یکسان می‌نهد: «طایفه‌ای که در معقولات به نظر عقل جولان کردند، و از مرتببات دل و دیگر مراتب خبر نداشتند، و به حقیقت، خود دل نداشتند، خواستند تا عقل با عقل را در عالم دل و سر و روح و خفی جولان فرمایند، لاجرم عقل را در عقیده فلسفه و زندقه انداختند»^۱

«فلاسفه را از اینجا غلط افتاد، که پنداشتند، صفت هوی و غضب و شهوت و شهوه و دیگر صفات ذمیمه بکلی محو باید کرد، سالها رنج بردند و آن بکلی محو نشد و لیکن نقصان پذیرفت، و از آن نقصان، دیگر صفتهای ذمیمه پدید آمد»^۲

«فلاسفه را از اینجا غلط افتاد که عمر در تبدیل اخلاق ذمیمه صرف کردند و متابعت انبیاء واجب نداشتند»^۳ نجم رازی تعصب را به جایی می‌رساند که «حتی برای حفاظت دین از آرایش فلسفه، مداخله تیغ بی‌دریغ را جایز می‌شمارد و تعصب آن «انمه متقی» را که فتوی قتل اساتذ عین القضاة و شیخ اشراق شهاب الدین شهروردی را صادر می‌کردند می‌ستاید، آنجا که گوید: «در دین انمه متقی بسیار بودند، پادشاهان دیندار که دین را از چنین آرایشها به تیغ بی‌دریغ محفوظ می‌داشتند تا درین عهد نزدیک چند کس را از

۱. مرصاد العباد، ص ۱۱۷.

۲. همان، ص ۱۸۲.

۳. همان، ص ۲۰۰.

مشهوران متفلسفه، به قتل آوردند و آن را جهاد اکبر شناختند.^۱ «... از میان فلاسفه، ختیم، صریحاً مورد طعن او قرار گرفته است و ظاهراً در مواردی نیز که بدون ذکر نام، به فلاسفه می‌تازد، امام فخر رازی را منظور دارد که معاند نیرومند و دشمن سرسخت عرفاً در آن روزگار بود و موجب دریدری بهاء ولد پدر مولوی گردید.»^۲

«و نیز به تفتین شاگردان او مجدالدین بغدادی را فرا آب دادند.»^۳

نجم رازی به جای آنکه ریشه مفاسد اجتماعی و علت پیروزی مغولان را در غلط بودن سازمان نظامی، سیاسی و اقتصادی کشور و ناتوانی و خیانت زمامداران ایران و خلیفه بغداد جستجو کند، همه بدبختیها را ناشی از رشد تفکر فلسفی و علمی می‌داند و می‌گوید: «این آفت امروز در میان مسلمانی بسیار شده است که بسی جهال خود را به تحصیل این علوم مشغول کرده‌اند و آن را علم «اصول دین» نام کرده، تا کسی بر خُبت عقیده و فسق معامله ایشان واقف نشود، و بسی طالب علمان... در تمنای طلب علم برمی‌خیزند و سفرها می‌کنند و از اتفاق بد و جذلان حق، با صحبت متفلسفی می‌افتند و از آن نوع علم در پیس ایشان می‌نهند و به تدریج آن کفرها به نظر ایشان می‌آیند و در دل ایشان تحصیل آن علم، و اعتقاد بدان کفر و ضلالت که «حکمت و اصول» نام نهاده‌اند، شیرین می‌گرداند و آن بیچارگان کار نآزموده و از حقایق دین و مقامات اهل یقین بی‌خبر بوده در آن می‌آویزند. نفس ایشان بدان مغرور می‌شود، که ما محققان خواهیم بود و از تقلید خلاص خواهیم یافت، محقق خواهند بود اما در کفر، و از تقلید بیرون آیند، اما از تقلید ایمان، و هر عامی بیچاره که با یکی از اینها صحبت می‌گیرد، از دمها و نفسهای مرده این قوم هزارگونه شك و نقصان و خلل در ایمان او پدید می‌آید، و بسیار است که نفسی مستعد آن کفرها دارند، به تقلید، آن کفرها قبول می‌کنند و بکلی از دایره اسلام بیرون می‌افتند و شومی آن اعتقاد بد ایشان در دیگران سرایت می‌کند، چون شتر گروک که در میان شتران افتد، هر روز دیگری گروک شوند، و هیچ پادشاه را درد دین دامن جان نمی‌گیرد که در دفع این آفت کوشد... در این عهد، ائمه متقی کم ماندند که غمخوارگی دین کنند... لاجرم خوف آن است که از دین قال و قیلی که در افواه مانده است از پیش برخیزد و جهان قال و قیل کفر گیرد، آنچه حقیقت مسلمانی بود در دلها بنماند... از شومی چنین احوال است که حق تعالی قهر و غضب خویش را در صورت

۱. همان، ص ۳۹۴.

۲. رساله زندگی مولانا، ص ۱۰.

۳. به نقل از مرصادالعباد نجم رازی، به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، مقدمه مصحح، ص ۳۲ به بعد.

کفار تار فرستاده است... اما نفاق هم بر تفاوت آمد، نفاقی است در اسلام و نفاقی است در کفر... اما نفاق در کفر چنان است که این فلسفیان و دهریان و طباعیان و تاشخیان و ماحیان و اسماعیلیان می‌کنند چون در میان مسلمانان باشند گویند، مسلمانیم و اعتقاد ایشان آن کفرها و شبهتها باشد که نموده آمد، و چون به ابناي جنس خویش رسند، اعتقاد خویش آشکارا کنند و گویند، ما بدین مقلدان استهزا می‌کنیم...»^۱

اگر نوشته‌های نجم رازی را مقرون به حقیقت بدانیم، ناچار باید قبول کنیم که مقارن حمله مغول نیز پیروان مکتب مادی و فرقه معتزله در سراسر ایران به صورت گوناگون و به طریقی منظم و با برنامه‌ی دقیق و حساب شده به تبلیغ نظریات خود مشغول بودند و سعی می‌کردند نسل جوان و مستعد را با اصول عقاید و افکار خود آشنا سازند، تا هیچ گفته و نوشته‌ی را به تقلید و تبعید نپذیرند، بلکه ضمن مطالعه و پژوهش، آثار و افکار و نظریات و تبلیغات دیگران را با منک عقل بیازمایند، و آنچه با مبانی علمی و عقلی سازگار است بپذیرند، هر چه با عقل و استدلال و حقایق اسلامی منطبق و هم‌آهنگ نیست به دست فراموشی سپارند.

نظر کلی به سیر تفکرات فلسفی از قرن سوم تا قرن ششم هجری

در فاصله بین طلوع محمدبن زکریای رازی پزشک و فیلسوف عالیقدر قرن سوم هجری و ظهور شیخ شهاب‌الدین شهروردی در قرن ششم، عالیم اسلام، از جمله کشور ایران، از نظر سیر علوم و افکار و اندیشه‌های فلسفی، دستخوش تحولات و دگرگونیهای فراوان شده است. پس از پایان حکومت صد ساله بنی‌امیه و روی کار آمدن خلفای عباسی، طی پنج قرن، کم و بیش بازار تفکرات فلسفی و منطقی رواج داشت و چنانکه به تفصیل گفتیم بعضی از خلفای عباسی به پیروی از روش مأمون با بحث و مناظره و طرح مسائل عقلی و فلسفی روی موافق نشان می‌دادند، چنانکه معتصم و واثق نیز بیرو مکتب مأمون بودند و از حکما و فضلاي زمان حمایت و جانبداری می‌کردند، و از بحث و گفتگو با آنان لذت می‌بردند. ولی از قرن پنجم به بعد، مخصوصاً پس از روی کار آمدن متوکل،

خلیفه فاسد عباسی، آزاداندیشان و معتزله که برای عقل و استدلال بشری مقام و ارزش فراوان قابل بودند از صحنه فرهنگ و سیاست خلفای بغداد، طرد شدند و اشاعیره و علمای قشری و ظاهرین به قدرت و حکومت رسیدند و با مخالفان عقیدتی خود به جنگ و مبارزه برخاستند.

در ایران نیز در عهد سامانیان و غزنویان و سلجوقیان نه تنها ایران به استقلال سیاسی دست یافت بلکه زبان و ادبیات فارسی، زنده و احیا گردید، و افکار و اندیشه‌های فلسفی در طی این چند قرن رو به رشد و کمال رفت و مردمانی چون زکریای رازی، فارابی، ابوریحان بیرونی و ابن سینا ظهور کردند و افکار و اندیشه‌های علمی و فلسفی خود را برای استفاده علاقمندان، به رشته تحریر درآوردند.

به این ترتیب قبل از استیلای مغول، بلاد ماوراءالنهر و خوارزم و خراسان از معتبرترین مراکز فرهنگی و دارای کتابخانه‌ها و رصدخانه‌ها و مدارس و علما و فلاسفه نامدار بودند. استیلای مغول، تمام این مراکز علمی و فلسفی را با خاک یکسان کرد، و از آن همه کتاب و آثار فرهنگی جز معدودی باقی نگذاشت. هجوم هلاکو، دو کانون دیگر فرهنگ و دانش ایران و جهان اسلامی، یعنی بغداد و الموت را نیز دستخوش فنا و نیستی نمود.

در جریان این افول فرهنگی، ناحیه فارس در جنوب ایران، و سیند (در هندوستان) و مناطق روم و مصر و شام کمابیش چون یناهگاهی جهت اهل علم و فلاسفه و ادبا، در ممالک اسلامی باقی و برقرار ماند.

پس از حمله مغول و در همان سالهای انقلاب و ویرانی، عده‌ی از خداوندان علم و دانش به دست این جلادان جان سپردند، ولی اقلیتی از فضلا و دانشمندان فرار را بر قرار ترجیح دادند و از مقابل سیل بلا، به جنوب ایران یا به هندوستان و شهرهای آسیای صغیر پناه بردند و در آن مناطق، به کار نشر فرهنگ همت گماشتند. در دوران قدرت ایلخانان، تا حدی دست عوامل خشین مغولی که جز قتل و غارت، هدف و انگیزه‌ی نداشتند از کارها کوتاه شد، و اداره امور کشور، با اسلام آوردن ایلخانان ایران، به دست وزرا و محال ایران دوست سپرده شد و دست تحریک عناصر مفرض و خشین مغولی، از کارها کوتاه گردید و این تغییر و دگرگونی، تا حدی موجب فراغت و آسایش خاطر مردم گردید، مخصوصاً در دوره ایلخانی غازان خان و اولجایتو و ابوسعید، وضع عمومی مردم نسبت به دوره‌های قبل به مراتب بهتر بود. و زمامداران مغول با گذشت زمان و آشنا شدن با تمدن و فرهنگ ایرانی، خلق و خوی دیرین را رها کردند و تحت تعلیمات خیرخواهانه وزرا و عمال ایرانی

نظیر خواجه رشیدالدین فضل‌اله، حمداله مستوفی و خواجه نصیرالدین طوسی. و عده‌ی دیگر، به ترمیم خرابیها و نشر دانش، تمایل و رغبت نشان دادند. به نظر عباس اقبال آشتیانی: «دورهٔ دوپست ساله حکومت مغول و بازماندگان آنها با آنکه یکی از شومترین دوره‌های تاریخی است، باز چون دنبالهٔ قرون درخشان نهضت علمی و فلسفی دورهٔ عباسی است، در تاریخ علم و حکمت و ادبیات ایران، یکی از معتبرترین دوره‌هاست، و از بسیاری جهات مخصوصاً از لحاظ تعدد نمایندگان درجه اولی که در این دوره می‌زیستند و در آن ایام تیره و سرد مشعلدار علوم و ادبیات و نظم و نثر فارسی بوده‌اند ممتاز است و یک عده از بزرگترین شعر او نویسندگان و حکمای ایران مثل مولانا جلال‌الدین رومی و اَفْضَحُ الْمُتَكَلِّمِینِ سعدی و لسان‌الغیب حافظ شیرازی و عظاملك جونی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر، و حمداله مستوفی و علامه قُطْبُ الدِّین شیرازی و خواجه نصیرالدین طوسی و عبدالکریم شهرستانی معاصر با این دوره بوده‌اند.»^۱

صاحب‌نظران این دوران

زندگی و آثار
عبدالکریم شهرستانی

عبدالکریم شهرستانی یکی از دانشمندان بزرگ ایران است که به واسطهٔ تألیفات عدیده به ویژه تصنیف کتاب بی نظیر «المیل و النحل» در شرق و غرب شهرت و اعتبار شایان کسب کرده است. وی به سال ۴۷۹ هجری در ناحیهٔ «شهرستان» خوارزم از بلاد خراسان متولد شده است. مولد عبدالکریم شهرستانی تا قبل از نهب و غارت «تُرکانِ غَز» خالی از اهمیت و اعتبار نبود، ولی پس از آن، رو به ویرانی نهاد، چنانکه شصت و اند سال بعد که «باقوت ختمی» از برابر سپاه خونخوار مغول می‌گریخت، این منطقه را فاقد باغ و بوستان شمرده است.

روزگار کودکی و آغاز جوانی شهرستانی در «شهرستان» و گرگانج (جرجانیه) صرف تحصیل سواد و کسب علوم مقدماتی شده است.

نیشابور در نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری یکی از بزرگترین مراکز علمی ممالک اسلامی محسوب می‌شد و وجود مدارس معروف و استادان مشهور آنجا در کلیهٔ رشته‌ها، برای

نیشابور اهمیت خاصی ایجاد کرده بود و از هر سو دانشجویان برای کسب دانش به مراکز فرهنگی خراسان به خصوص به «نظامیه نیشابور» روی می آوردند.

شهرستانی، یکی از صدها دانشجویی بوده است که به آرزوی تحصیل علم و کسب کمال به نیشابور آمده و چون ظاهراً پیرو عقیده شافعی و در اصول، متمایل به طریقه اشعری بوده است، از مراکز علمی و کتابخانه نیشابور استفاده شایان برده است.

به گفته خوارزمی، شهرستانی در نیشابور «علم فقه» را نزد «ابوالمظفر احمد خوانی از فقهای شافعیّه و ابونصر قنیری از علمای فقه و اصول فرا گرفت و اصول را در محضر ابوالقاسم انصاری آموخت و حدیث را نزد ابوالحسن مدائنی و غیر آنها تحصیل کرد.

چون سطح معلومات و دانش استادان بزرگ نظامیه بالا بود، فقط دانشجویان زبده و مستعد می توانستند از محضر آنان استفاده کنند و شهرستانی با معلومات وسیع و حافظه نیرومند و قوه بیان و زبان گیرا و کلام بلیغ و زسا و لطف سخن و وسعت نظر توأم با شجاعت اخلاقی و پختگی فکر و احاطه کامل بر ادب و لغت فارسی و عربی و تبحر در علوم معقول و منقول، در جمع طالبان علم، مقام ارجمندی احراز کرده است. تا آنجا که خوارزمی مؤرخ مشهور که با قلمی انتقادی و تعصب آمیز او را توصیف کرده می گوید: «اگر خبط در اعتقاد و میل به الحاد نداشتی، او «امام» یعنی حجة الاسلام» بودی.» اشتغال شهرستانی به علوم عقلی و فلسفی و طرفداری او از فلاسفه و عقاید ایشان سبب شد که علمای متبحر، او را مشغول به «ظلمات فلسفه» بدانند.^۱

ظاهراً هنگامی که شهرستانی در خوارزم اقامت داشت متهم به تمایل به فرقه تعلیمیّه یا «باطنیّه» یعنی اسماعیلیّه بود.

با بررسی مندرجات تفسیر «مفتاح الاسرار و مصباح الابرار» او که پایه تفسیر قرآن را بر تأویل گذاشته، و با توجه به سیاق عبارانش در بیان عقاید اسماعیلیّه در کتاب ملل و نحل و نیز با امعان نظر «در مجلس مکتوب» منعقد در خوارزم که به صراحت می گوید:

«بس قایمی بیاید تا مومن مُخلص از منافق مُرانی رباکار جدا باز کند و بهشتی از دوزخی جدا باز کند، امروز: ما کُنّا نعرف المؤمنین من المنافقین الا بحبّ علی و بغضه... شُوجِد از مشرک به لا اله الا الله با دید آمد، مسلمان از کافر به محمد رسول الله ظاهر گشته، مومن از منافق بحبّ علی و بغضه، به بهشت و دوزخ رسیده است.»^۱ با این قراین و امارات در شیعه بودن او تردید نمی توان داشت، و اگر در صحت قول خوارزمی و دیگر ارباب سنی

۱. شرح حال و آثار شهرستانی، متکلم فرن نشتم، نگارش سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۳۳، ص ۵ تا ۷.

و تواریخ در مورد تمایل شهرستانی به اِلْحَادِ «اهل قلاع» تردید کنیم و او را اسماعیلی مذهب ندانیم هر چند اسماعیلیان از فِرَقِ شیعه‌اند - در اعتقاد راسخس به اهل بیت پیامبر، جای هیچگونه شکّی نیست پس از آنکه شهرستانی در غالب رشته‌ها به درجه اجتهاد رسید در شهر خوارزم اقامت گزید. در آن زمان دو چیز در درجه اول، باعث شهرت اهل علم محسوب می‌شد: یکی وَعَظ و دیگری مُنَاطِرَه.

بیشرفتی که از این دو راه، نصیب غزالی شده بود، هر نامجویی را به تعقیب این دو فن ترغیب می‌کرد و شهرستانی درین دو رشته، سرآمد اقران شد. صاحب تاریخ خوارزم به نقل یاقوت دربارهٔ شهرستانی می‌گوید: «در میان ما گفتگوها و مفاوضه‌ها بود و او «شهرستانی» در یاری و طرفداری از عقاید فیلسوفان مبالغه می‌کرد، چه او اهل تبعید و تقلید نبود و برای هر مطلب و موضوعی که مورد بحث و مطالعه قرار می‌گرفت برهان و دلیل منطقی مطالبه می‌کرد. در چند مجلس از مجالس وعظ او حاضر شدم و در آنها از خدا و پیامبر سخنی نمی‌گفت و به مسائل شرعی پاسخی نمی‌داد...»

تاریخ بازگشت او از بغداد به خراسان در حدود سنه ۵۱۴ هجری بوده است. وی در این آمد و رفتها، در غالب شهرهای سَرِ راه، با بعضی از علما و افاضل و وعاظ و بزرگان معاصر، ملاقات و با آنها در مباحث فلسفی و علمی و کلامی مباحثه و مناظره می‌کرد و شاید مجالس وعظ و خطابه هم تشکیل داده است. هنگام بازگشت، شهرستانی با رجال دربار سلطان سنجر تماس پیدا کرد و با راهنمایی آنان بحضور سنجر معرفی شد. او در سال ۵۲۱ هجری یعنی سالی که کتاب «اللیل والنیل» را تألیف می‌کرد در دربار سنجر می‌زیست و مورد حمایت خاص نصیرالدین ملقب به «عین خراسان» بود، نصیرالدین که همواره جانب هنرمندان و عالمان و ادیبان را به وجه اَحْسَن رُعايت می‌کرد و خود نقاد و جوهرشناس ادب و حکمت بود، صحبت شهرستانی را مفتهم شمرد. در معرفی او نزد سنجر و توصیف فضایل او چنانکه باید اقدام کرد.

شهرستانی در دورانی می‌زیست که آزادی افکار و آراء و عقاید که از قرن دوم تا اواخر قرن چهارم، در سرزمینهای اسلامی حکومت داشت، تقریباً از میان رفته بود، یا لاقلاً بسیار محدود شده بود. اشتغال به علوم عقلی، اشتغال به «تَلْکَمَاتِ فلسفه» تعبیر می‌شد، علم کلام که متکلمان در آن به اصطلاحات فلسفی تمسک می‌جستند، مذموم و طالبان آن دانش، تخطئه می‌شدند، حتی بعضی از محدثین و فقها، مُتکَلِّمَان را به «زندقه» منسوب می‌داشتند. علمای ظاهر، به استناد اینکه محمد شافعی و احمد بن حنبل و پیروان آنها، به «علم کلام» توجه نداشتند، متکلمان را پیرو «ابلیس» می‌شمردند. بنابراین توجه و عمل

شجاعانه شهرستانی در چنین عصری به مسائل کلامی و فلسفی و علم مقالات و فراهم آوردن تألیفاتی در این موضوعات، از نظر فقها و محدثین قشری که افکارشان در چهارچوب ظواهر شرع دور می‌زد مذبوم شناخته می‌شد. ابن جوزی در مورد فلاسفه متقدم و متأخر در کتاب *نقدالعلم و العلماء* که نام دیگر آن «تلبیس ابلیس» است چنین می‌نویسد: «ابلیس در فریفتن فیلسوفان ازین جهت تواناست که آنها به آراء و عقول خود قناعت کردند و به مقتضای گمان خود سخن گفتند بی آنکه به انبیاء توجهی کنند، مثلاً صانع را منکر شدند و اکثر آنان علت قدیم برای عالم اثبات کردند و به «قدم عالم» معتقد شدند و زمین را سیاره در میان فلک فرض کردند و گفتند هر کوکب را عوایلی بسان زمین است و یا بعضی به عدم وجود صانع معتقد شدند. و قومی پنداشتند که چون صانع، عالم را پیدا کرد و استوار ساخت و اجزایش در سراسر عالم پراکنده شد، چنانکه همه قوه و ذات او در عالم موجود و از جوهر لاهوت است. و گفتند که خداوند مجز بر نفس خود علم ندارد و برخی مثل ابن سینا و معتزله گفتند: خدا بر نفس خود و بر کلیات علم دارد، نه بر جزئیات. اینان بحث اجساد و بازگشت ارواح را به آندان و بهشت و دوزخ جسمانی را منکر شدند و تصور کردند که اینها امتله است که برای عوام الناس زده شده تا ثواب و عقاب روحانی را درک کنند و نیز اعتقاد پیدا کردند که نفس، پس از جسم، همیشه باقی است و نفوس کامله در لذت کامل و نفوس مُتَلَوْنَه در آلم شدید بسر خواهند بُرد. پس از آن ابلیس دسته‌ای از امت ما را فریب داد و آنان را در شمار فرقه فیلسوفان درآورد و به آنها چنین وانمود کرد که طریق صواب بیروی از فلاسفه است.» همو درباره فیلسوفان مسلمان می‌گوید: «ایشان از شعار دین کناره گرفتند، از اطاعت اسلام سر بیچیدند و محذرهود و نصارا، مقبولتر از عذر ایشان است - چه ایشان به ادیانی اعتقاد دارند که مُعْجَزَات دلالیت بر صحت آنها می‌کرد و همچنین کسانی که بدعت در دین آورده‌اند از ایشان معذورترند، زیرا این قوم مُتَبَدَعَه دعوت به نظر و تأمل در اوله می‌کنند، اما برای کفر فلاسفه، دلیلی جز علم ایشان به اینکه فلاسفه از جمله حکما بوده‌اند وجود ندارد و می‌بینی که فکر نکردند، پیامبران از جمله حکما و بلکه بزرگتر و بالاتر از آنان بوده‌اند. - اکثر این فلاسفه وجود صانع را اثبات می‌کنند و نیوات را منکر نیستند، لیکن در تحقیق این مسائل اهمال ورزیده‌اند... ما گروهی از فلاسفه امت خود را دیده‌ایم که نتیجه تفلسف در آنان حیرت و سرگردانی شده است، چنانکه نه به مقتضای فلسفه رفتار می‌کنند و نه به مقتضای اسلام بلکه در میان ایشان اشخاصی یافته می‌شوند که در ماه رمضان روزه می‌گیرند و نماز می‌خوانند و بعد شروع به اعتراض بر خالق و نیوات و انکار

رستاخیز اجساد می‌کنند.^۱

این جوژی درباره تحریم علم کلام می‌نویسد: «گروهی از مسلمانان را اهلین از تقلید گریزان کرد و خوض در علم کلام و نظر در سخنان فلاسفه را در نظر ایشان بیاراست تا به زعم خود، از زمره عوام بیرون بیایند. احوال متکلمان بر چند گونه است و کلام در اغلب آنان به شکوک، و در بعضی از آنان به الحاد منجر شده است.»^۲

ظاهراً شهرستانی نخستین حکیمی است که گفتار بوعلی را در ترجمه ملل و نحل به همت خواجه افضل‌الدین و نقل کرده است. «خواجه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی» در سال ۸۲۳ هجری قمری به دستور «محمد شاه حاکم اصفهان» کتاب ملل و نحل را به فارسی ترجمه کرده و آن را: «تنقیح الادلة و الملل فی ترجمه کتاب الجبل و النخل» نامیده است ولی در این ترجمه، گفتار ابن سینا در منطق و الهیات و طبیعیات محذوف است و گویا «صدر ترکه» این قسمت را از آن جهت به فارسی نقل نکرده که نخواست است به نظرات او پاسخ زد بدهد.^۳

در سال ۱۳۲۱ هجری شمسی، که ترجمه خواجه افضل‌الدین به کوشش راقم این سطور «سید محمد رضا جلالی نائینی» به چاپ رسید قسمت محذوف تماماً به فارسی نقل و نقیصه ترجمه از این جهت مرتفع گردید.

کتاب ملل و نحل هر چند از حیث قطر، کتاب متوسطی است، اما از حیث انسجام کلام و نظم و ترتیب و نقل صحیح مطالب، کم نظیر می‌باشد، و اگر چه پیش از این تصنیف، درباره علم مقالات چند تالیف فراهم آمده است، ولی هیچیک اهمیت و اعتبار کتاب شهرستانی را ندارد. این کتاب بی‌همتا، در حقیقت دایرة المعارف مختصر ادیان و مذاهب و فرق است و مجموعه‌یی از عقاید و آرای فلسفی متعاقب به ماوراءالطبیعة شناخته شده تا عصر مؤلف می‌باشد.

این خصوصیات، و امتیازات کتاب شهرستانی، توجه و اعجاب بسیاری از دانشمندان شرق و غرب را به خود جلب کرده است، از جمله امام شکی در طبقات الشافعیه و «هاربروکر» در مقدمه ترجمه آلمانی، از محاسن و مزایای این کتاب مطالب جالبی نوشته‌اند.^۴

۱. نقدالعلوم و العلماء، تالیف ابن جوزی، صفحات ۲۵-۵۰، و تاریخ علوم عقلی دکتر صفا، صفحات ۱۴۱-۱۴۳.

۲. شرح حال و آثار شهرستانی، ص ۲۶ به بعد.

۳. همان کتاب، ص ۶۲ و ۶۳.

حاصل مطالعات فلسفی

سعی کنیم در انجمن
فلاسفه بر دانش خود
بیفزاییم

به قول کارل یاسیرس: «اگر ما وارد تالاری شویم که فیلسوفان
بزرگ در آن انجمن کرده باشند، آیا باید در صدد تهذیب اخلاقی
و صفای باطن خویش باشیم، یا در پی سرگرمی و طرب؟ آیا
باید آنان را آن گونه که در هنجار و روش پسندیده خویشند
مشاهده کنیم، یا باید با نظری سطحی که هیچگونه تغییری برای ما ایجاد نمی‌کند، با
آنان برخورد کنیم؟ آیا نباید در آن انجمن بر معرفت خویش بیفزائیم؟
آری باید در آن مجمع به تربیت و تهذیب خویش پردازیم و از آن نمونه‌های فکر و
انسانیت، سرمشق بگیریم و از فضایلشان بهره‌مند گردیم. فلاسفه، هنگامی در حد
امکانات ما، یا ما ارتباط می‌یابند که مطلوب و هدفشان را ادراک کنیم و به سیرت آنان
مُنخول گردیم و به آنان تکیه کنیم، اگر به وسیله این کتاب کسی وارد حوزه بزرگان گردد
می‌تواند اهمیت و عظمت آنان را احساس کند. هنگامی می‌توان به عظمت و تاریخی
بودن، و فوق تاریخی بودن آنان وقوف یافت که با آثارشان آشنائی دست دهد و از این راه با
خود آنان اَلْفَت میسر گردد، قلمرو قریحه و قدرت افکارشان را فقط بر حسب سلوک و
رابطه‌یی که با آنان برقرار می‌کنیم می‌توان دانست.»^۱

سیر نزولی افکار و اندیشه‌های علمی و فلسفی

می‌توان گفت پس از سیری شدن عصر مردانی چون مولانا جلال‌الدین رومی، سعدی
سیرازی، لسان‌الغیب حافظ، عظاملك جوینی، خواجه رشیدالدین فضل‌الله، حمداله
مستوفی، علامه قطب‌الدین سیرازی، خواجه نصیرالدین طوسی و عبدالکریم شهرستانی،
سیر تکاملی علوم و افکار و اندیشه‌های فلسفی متوقف گردید. و دوره انحطاط افکار
فلسفی و سیر نزولی علوم و ادبیات در کشور ما شروع شده و پس از حمله خونبار مغول،
آثار این انحطاط علمی، ادبی و فلسفی در دوران حکومت سلاطین صفویه و افشاریه به

متهای ضعف و پستی خود رسیده و در حقیقت آثار نکبت بار استیلای مُخَرَّب مغول و تیموریان ظاهر گردیده است.^۱ فی المثل جامی که در دوره تیموریان و معاصر سلطان حسین بایقرا و امیر علیشیر نوانی است برخلاف گویندگان عصر سامانی و غزنوی و سلجوقی، در قصیده لجة الاسرار، نه تنها به فلسفه و منطق یونانی، بلکه به این سینا که بیش از دیگران به عقل و استدلال گرایش داشت نیز حمله می‌کند:

فلسفه چون اکثرش آمد سَفَه پس کُل آن
هم سَفَه^۲ باشد که دارد حکم کُل آن چه اکثرست
فلسفی از کُج حکمت چون به فلسی ره نیافت
من ندانم دیگری راسوی آن چون رهبرست
حکم حال منطقی خواهی ز حال فلسفی
کُن قیاس آن را که اَضَر مندرج در اکبرست
حکمت یونانیان، پیغام نفس است و هوا
حکمت ایمانیان فرموده پیغمبر است
دست بُکُمل از شفای او که دستور شفاست^۳
بای یک سو نه، ز قانونش که کانون شرست^۴
در دیگر اشعار جامی نیز بسته و گریخته آثار مخالفت او با تفکر فلسفی مشهود است از جمله خطاب به فرزندش می‌گوید:

چون فلسفیان دین براند از
از فلسفه، کار دین مکن ساز
پیش تو، رُموز آسمانی
افسون زمینیان چه خوانی
یُشرب این جا، مشو جو دوان
اکسیر طلب از خاک یونان
در جای دیگر می‌گوید:

شد از حقایق عرفان دلم خزینة راز
گراف فلسفیان کی به نیم فلس خرم
عَلَم به عالم اطلاق زن ز باده لعل
مشو چو فلسفیان قید علت و معلول!

مخالفت ابن خلدون
با فلسفه و منطق
یکی از نمایندگان بزرگ فرهنگ اسلامی در عصر تیموریان
ابن خلدون مورخ و جامعه‌شناس قرن هشتم هجری است. این
مرد دانشمند و پژوهنده با اینکه ایرانی نبود، چون به فرهنگ و

تمدن ایران توجه مخصوص داشت، و نظریات اجتماعی و تحقیقات تاریخی او در محققان ایرانی و اسلامی اثری عمیق باقی گذاشته است، به ذکر آثار و افکار او می‌پردازیم:
ابن خلدون، محقق و پژوهنده تونسی متولد به سال ۷۳۲، با اندیشه‌های فلسفی موافقت

۱. نگاه کنید به تاریخ مغول، عباس اقبال، ص ۲۷۹.

۲. نادانی.

۳. سفا و سغب به معنی فته‌انگیزی است.

۴. دیوان کامل جامی، به اهتمام هاشم رضی، ص ۲۳.

نداشت، چه او در یکی از تاریکترین ادوار تاریخی بشر، یعنی پس از حمله مغول و تیمور، و محو و اضمحلال آثار فرهنگ و تمدن ملل خاورمیانه، قدم به عرصه وجود گذاشته و در عصر افول افکار و اندیشه‌های فلسفی به فراگرفتن علم و دانش همت گماشته است، به نظر او: «فیلسوفان گمان می‌کنند که همه چیز را می‌دانند ولی جهان بزرگ‌تر و پهناورتر از آن است که جز ما بتواند به آن احاطه باید. همچنین معتقد است که کائنات و اشیاء، چه بسا بیش از آن است و بی‌نهایت‌تر از آن است که ما بتوانیم بشناسیم و بدانیم... قیاسهای منطقی، غالباً با طبیعت اشیاء محسوس توافق ندارد. زیرا شناخت آنها میسر نمی‌شود مگر فقط با مشاهده، اینکه برخی چنین می‌پندارند که می‌توان تنها با به کار بردن قوانین منطقی به حقیقت رسید، خیالی است بوج بنا براین بر دانشمند واجب است که در نتایج آزمونهای حسی بیندیشد و نباید تنها به آزمونها و تجربه‌های شخصی خود اکتفا کند بلکه باید به تمام تجارب بشریت که به دست آمده است توجه کند و از آنها برگزیند.» به نظر ابن خلدون: «منطق، تولید معرفت نمی‌کند بلکه فقط راهی را که باید برای تفکر به پیماییم برای ما ترسیم می‌نماید. هوش ما را تیز می‌کند و ما را به دقت و تفکر برمی‌انگیزد. پس منطق، علمی است گمگی و سزاوار است در آموختش معدودی افراد شایسته همت گمارند و لکن آن اهمیت اساسی را که فیلسوفان درباره‌اش قایل‌اند دارا نیست.» او از برکت تعادل و توازن فکری خود با کیمیا، خرافات و اخترشناسی مبارزه می‌کند و تصوف و درون‌اندیشی را برای کشف حقیقت لازم نمی‌داند.

ابن خلدون در مقدمه معروف خود «تاریخ العبر» که عنوان کاملش کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخیر فی ایام الغزب و العجم و التیزر است، سعی کرده حتی الامکان رابطه علت و معلولی حوادث تاریخی را کشف کند و تاریخ را با لسان علمی توصیف و تشریح نماید...»^۱

در اینکه ابن خلدون در زمینه تاریخ، راه تازه‌ای گشوده و روش جدیدی در تحلیل وقایع تاریخی پیش گرفته است جای تردید نیست. بطور کلی علم تاریخ و گردآوری احادیث و اخبار درجهان

ابن خلدون و
تفکر فلسفی

اسلامی مورد توجه بود و از قرن سوم و چهارم به بعد، تاریخ، مانند دیگر شاخه‌های فرهنگ اسلامی به مبانی علمی و پژوهشی نزدیک شد. مطالعه مروج الذهب مسعودی تاریخ طبری و آثار الوزرای خهشپاری و تاریخ بیهقی و امثال اینها به خوبی نشان می‌دهد

که مورخان این دوره تنها به ذکر وقایع بسنده نمی‌کردند و ضمن بیان حوادث تاریخی به اوضاع اجتماعی و اقتصادی مردم نیز توجه می‌کردند و به علل بروز حوادث می‌پرداختند، علاوه بر این، بسیاری از سلاطین و خلفا و وزرای فرهنگ‌دوست از مورخان می‌خواستند که تاریخ گذشتگان را به رشته تحریر درآورند و علل پیروزیها و شکستها را توصیف و تشریح نمایند و راه دوام و بقای دولتها را نشان دهند. ابن خلدون که قسمت اعظم عمر خود را در فعالیتهای سیاسی و فرهنگی سپری کرده بود با استفاده از تجارب و مطالعات سیاسی خود و بهره‌گیری از ذخایر فکری مورخان کهن سعی کرده است که تاریخ را به حقایق علمی نزدیک کند.

«مقدمه (ابن خلدون) براساس انبوه مدارکی که تمدن اسلامی فراهم آورده تنظیم شده است، منتها وجه تمیز عمده ابن خلدون از سایر مورخین اسلامی در آن است که وی تنها به ادامه دادن راه قدما اکتفا نکرده بلکه فکر تاریخی را از مرحله‌ای بر مرحله دیگر گسترش داد و مقدمه او، نمودار این جهش فکر تاریخی است. برای اولین بار مورخانی علل عمیق بروز حوادث را در مجموعه شرایط اقتصادی و در سیر کلی نهادهای اجتماعی می‌جوید و نگرش تاریخی جدیدی عرضه می‌کند...»^۱ با این حال نباید فراموش کرد که عصر ابن خلدون عصر آشوب و انقلاب در شمال آفریقا و کشور مغرب است، در نتیجه جنگ دایمی بین بدویان و شهرنشینان و فقدان نظم سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ابن خلدون تحت تأثیر محیط اجتماعی، اندک‌اندک به ایده آلیسم نزدیک می‌شود. به قول ایولاکوست: «... گرایش ابن خلدون به تصوف از یک طرف و توجه او به مسائل عقلی از طرف دیگر موجب شده است که وی در «مقدمه» در بعضی جاها از اصالت عقل دفاع کند و در جاهای دیگر به حمایت از نظریات صوفیان برخیزد. از کتب ابن رشد و ابن سینا در جایی تحسین می‌کند، و در مواردی به شدت به باد انتقاد می‌گیرد و نظریات آنها را اسباب انحراف مردم از جاده صواب می‌داند و در این راه تا آنجا پیش می‌رود که اصولاً فلسفه را محکوم می‌کند و می‌گوید: «فلسفه با لذات علمی است توخالی و مباحثات فلسفی مضر و خطرناک...»

تناقض در نظریات
ابن خلدون
ابن خلدون برخلاف ایام جوانیش از منطق نیز روی برمی‌نابد و آن را برای اعتقادات دینی زیانبخش می‌داند زیرا «مسائل مربوط به وحی و اعتقاد را نمی‌توان با دلیل عقلی کشف نمود.»

۱. جهان‌پیش ابن خلدون، نوشته ایولاکوست، ترجمه دکتر مهدی مظفری، ص ۲۱۱.

با وجود آن که در ابتدای مقدمه اصل علیت را اساس کار تحقیق قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که «فقط به کمک اصل مذکور می‌توان به نظم و ارتباط کاملی که میان اشیاء و امور است، پی بُرد.» در جای دیگر «ابن خلدون به عنوان يك معتقد به ضوابط دینی، اصل علیت را در بعضی جاها نادیده می‌گیرد و تأثیر مشیت الهی را در کیفیت امور پذیرا می‌شود. ادعای فلاسفه رامبتنی بر آن که وصول به ذات اشیاء و موجودات از طریق براهین عقلی ممکن الخصول است، رد می‌کند و می‌گوید: منطق و فلسفه نمی‌تواند ذات اشیاء را به ما بنمایاند... و عالم بسی پهناورتر و غامض‌تر از آن است که در فکر بشر بگنجد. خداوند چیزهایی آفریده و به امور ترتیبی داده که بر ما مجهول است.»

شگفت اینجاست که وقتی ابن خلدون به کنکاش در مسائل تاریخی می‌پردازد، به روشنی و سهولت حاکمیت منطق و استدلال عقلی را می‌پذیرد، چنانکه می‌گوید: «عقل انسانی به استدراك حقیقت قادر است و با ذات اشیاء مطابقت دارد. جست‌وجوی کیفیت اموری که از طبیعت انسان ناشی می‌شوند صورت پذیر است، بالتلیجه، تجسس هر حقیقتی، توسط فکر انسانی به پیدایش يك علم جدید می‌انجامد.»

با این همه، فکر انسانی بدون کمک و ارشاد دین نمی‌تواند حق را از باطل بازشناسد این گفته‌ها نشان می‌دهد که ابن خلدون برخلاف نظر «محسن مهدی» آن چنان فیلسوف واقع‌گرای که راه فلاسفه مُقدم، و سنت ارسطویی افلاطونی و اسلامی را ادامه دهد نبوده است... تضاد میان گرایش عرفانی و اعتقادات الهی ابن خلدون، با روحیه باز و شیوه عقلی‌اش بارز و آشکار است، ولی کسانی که خواسته‌اند، اثر ابن خلدون را يك اثر کاملاً جدید تلقی کنند و او را پیش‌آهنگ مکتب عقلی معرفی نمایند وجود این تضاد را نادیده گرفته‌اند.

حقیقت آن است که ابن خلدون، نه دکارت است نه مونتسکیو البته می‌توان گفت که مسائل مربوط به طریقت تصوف و عرفان که در مقدمه، بدانها پرداخته است گرچه از نظر کمی، بخش‌های بزرگی از این کتاب را در برگرفته‌اند اما به لحاظ کیفی بر روی شیوه علمی ابن خلدون و تجسّسات تاریخی‌اش تأثیر بسیار قلبلی گذاشته‌اند، و مؤلف مقدمه، درست برای تفکیک مسائل علمی از مسائل دینی و عرفانی و فلسفی، بخش خاصی را به مسائل اخیر اختصاص داده است (کتاب سوم مقدمه).

این استدلال، هرچند در ظاهر مستحکم به نظر می‌رسد، اما در واقع درجه اهمیت مسائل غیر علمی، در اثر ابن خلدون آنقدر زیاد است که آن را به هیچ روی نادیده نمی‌توان گرفت.

نزدیکی افکار
این خلدون با غزالی

... این خلدون به همان نحو که در مقام موزّخ، به فلسفه عقلی توجه دارد، در مقام فیلسوف طرفدار جدی غزالی است؛ ضدیت این خلدون با فلسفه از ضدیت غزالی بیش تر است، زیرا که این خلدون را بطور کلی از میدان الهیات بیرون می راند، ولی همانطور که بارها گفته شد، عظمت و تازگی فکر این خلدون را نه در نگرش دینی اش و نه در نظریات کلامی اش باید جست، بلکه آن چیزی که وی را از سایرین متمایز می سازد نحوه برخوردش با مسائل علمی است و در این مقام این خلدون را می توان فیلسوف عقلی نامید... بعضی معتقدند که این خلدون آزاد فکر بوده و اعتقاد دینی نداشته است، منتها با توجه به مقتضیات زمانی و مکانی، عقاید باطنی خویش را پنهان نگاه داشته و یا حتی در بحث مسائل تاریخی که پای دین در میان است بحث را کوتاه کرده و با نقل اقوال مبهم و دربهلوی راویان، به مسأله خاتمه داده است.

این دسته، این خلدون را با این رشد مقایسه می کنند و می گویند هر دوی اینان تقیه می کردند. ولی این سخن با حقیقت وفق نمی دهد، زیرا این خلدون در هیچ موردی کوچک ترین مخالفتی با اصول اعتقادی دین نمی کند...»^۱

آنچه مسلم است، محیط اجتماعی، امکانات مادی و اقتصادی و وضع خانوادگی و شکستها و بیروزیهای فردی و اجتماعی، در نوع فکر افراد اجتماع اثر می گذارد. این خلدون، در طول زندگی سیاسی و خانوادگی خود، مکرر با حوادث و اتفاقات ناگواری روبه رو شده است، گاه به زندان افتاده و زمانی بر سریر وزارت و قضا تکیه زده، گاه مفضوب و زمانی محبوب سلاطین واقع شده است. زن و فرزندان این مرد، در حین مسافرت از تونس به قاهره، در دریا غرق شدند (سال ۱۳۸۴) و این فاجعه، این مرد محقق را سخت داغدار کرده است، مجموع این عوامل و محیط آشفته و درهم ریخته شمال آفریقا روز به روز این خلدون را از تفکر علمی دور و به افکار عرفانی و ایده آلیسم نزدیک می ساخت به نظر ابولاکوست... نظام فکری این خلدون در جمع، نظام فکری يك دست و هم آهنگ نیست و اصولاً متفکری که در قرن چهاردهم می زیست، نمی توانست مسائلی را که قرن‌ها بعد طرح شده اند، حل و فصل کند. انتخاب میان ایدآلیسم و مادی‌گری (مانریالیسم) از امور تازه و معاصر است و ما نمی توانیم از این خلدون توقع داشته باشیم که وی در قرون وسطا راه خود را براساس پیشرفتهای علمی امروز تعیین کرده باشد.

بنابراین فقط و فقط از دیدگاه ما، نظام فکری این خلدون متضاد و متناقض به نظر

می‌رسد، در صورتی که در قرنی که او می‌زیست، این مسأله اصولاً قابل طرح نبوده است. به همین منوال وقتی ما امروز در مقدمه می‌خوانیم که: «تفاوت عادات و رسوم و شیوین زندگانی ملتها، ناشی از اختلافی است که در شیوهٔ معاش (اقتصاد) خود پیش می‌گیرند.» از این جمله چنین نتیجه می‌گیریم که ابن خلدون يك نظام فلسفی خاص به خود، خلق کرده است. در حالی که در قرن چهاردهم، ذهن ابدأ متوجه تنظیم نظام فلسفی نبود. و جمله مذکور حاصل و عصارهٔ ملاحظات عینی بی‌شمار مؤلف است که پس از مقایسه و جمع‌بندی موارد بسیار، نتیجهٔ آن را به این صورت بیان داشته است. ناهماهنگی و تضاد در ملاحظات فکری، خاص به ابن خلدون نیست، این امر یکی از مشخصات متفکرین قرون وسطا اعم از یهودیان و مسیحیان و مسلمانان بوده است. آنچه موجب تعجب و شگفتی است آن است که ابن خلدون به رُغم سیر و سلوک عرفانی و واقع شدن میان دو سیر فکری متضاد، از کلیه متفکران قدیم و قرون وسطا، متمایز است. اثرش آنقدر جاوید و نو به نظر می‌رسد که گویی آن را مورّخی در قرن بیستم نگاشته است. مطالب و موضوعات بدیع و مهم این کتاب، از جمله جدیدترین و تازه‌ترین مسائل عصر ما به شمار می‌رود. همان سلسله مسائلی که فکر مورخ عصر حاضر را به خود مشغول داشته است، مورد توجه ابن خلدون بوده و همان شیوهٔ علمی امروزی را در قرن چهاردهم به کار برده است. وی به‌سان مورخین جدید، علل عمیق بروز حوادث را، در کیفیت نهادهای اقتصادی و اجتماعی جسته است...»^۱

پژوهش و تحقیق
برخلاف مورخان سنتی که به نقل وقایع و اتفاقات تاریخی اکتفا می‌نمایند، و حداکثر در باب راستی و ناراستی منقولات پژوهش می‌کنند، ابن خلدون درصدد فهم امور و کشف علل عمیق است و يك مورخ حرفه‌ای نیست... تضادی که در نظام فکری ابن خلدون وجود دارد يك تضاد ساکن و جامد نیست، تضادی است جدلی و فیاض... ابن خلدون در میان دو موج فکری قوی قرار داشته است: موج دین و اعتقاد، و موج عقل و فلسفه.

مقدمه ابن خلدون حاصل (سنتر) این دو عامل متضاد است، ولی باید توجه داشت که بخشهای علمی و عقلی مقدمه، محصول مرحله خاصی از تحول فکری ابن خلدون بوده

و در پایان عمر، موج اعتقادات الهی بر جهات عقلی غلبه کرده است...^۱

دوران ابن خلدون دوران ابن خلدون (قرن هفتم هجری - سیزدهم میلادی) از نظر آسویها و اغتشاشات، یکی از ادوار استثنایی است. مغولان ممالک اسلامی را تسخیر کرده و وارد قاره اروپا شده بودند و فساد و عدم ثبات در خاورمیانه سایه افکنده بود. در قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی) - یعنی عصر ابن خلدون، بحران سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ممالک اسلامی را فرا گرفته بود. ابن خلدون به اقتضای روح ناآرام و حادثه‌جویی که داشت، مدتها، خود را با مناصب و مشاغل گوناگونی سرگرم می‌کرد، در بسیاری از حوادث سیاسی با سلاطین و زمامداران دوران خود همراه و هم‌قدم بود. در جریان جنگی که بین سلطان مصر و امیر تیمور به وقوع پیوست ابن خلدون دستگیر شد و او را نزد امیر تیمور بُردند و مورد توجه او قرار گرفت. بطور کلی ابن خلدون در بسیاری از جریان‌های سیاسی عصر خود شرکت جست، ملتها و دولتهای بسیار دید، که بعضی در حال قدرت و تسلط بودند و بعضی در سرانجامی ضعیف و زبونی، و خود در این جریان‌ها و دگرگونیها سهمی بسزا داشت و پس از يك رشته مطالعات عملی ابن خلدون، از سیاست کناره گرفت و در قلعه‌یی، خلوت گزید و حاصل تجارب، مطالعات و اندیشه‌های سیاسی خود را در کتاب «مقدمه» که سبب اشتها علمی او شد تألیف و تدوین نمود. مقدمه ابن خلدون در عصری به رشته تحریر درآمد که اروپائیان در اثر دگرگونیهای اقتصادی و اجتماعی، ایجاد تمرکز و محو تدریجی فتوالبیسم و بهتر شدن وسایل تولید، راه ترقی و تعالی پیش گرفته بودند و ملل آسیا به خصوص کشورهای خاورمیانه در اثر عدم ثبات و جنگهای فتوالبی و بی‌توجهی و خیانت زمامداران رو به انحطاط و قهقرا نهاده بودند. ابن خلدون در نگارش مقدمه، کوشید تا به کشف «قوانین تاریخی» برسد، از این رو به ذکر حوادث تاریخی بسنده نکرد، بلکه سعی کرد با تحلیل وقایع تاریخی، اهمیت خاصی را که پدیده‌های اجتماعی دارند روشن کند.

«مقدمه» کوششی است در راه نقد تاریخ و حمله بر مورخان دیگر، که در نقل روایات به نظر انتقادی نمی‌نگریستند. جنبه مهم «مقدمه» جنبه اجتماعی آن، یعنی تعلیل پدیده‌های اجتماعی است. اجتماعات بشری در طول تاریخ، امری و پدیده‌یی واقعی هستند، از این رو باید در پیدایش و اختلافت موجود بین آنها و طریق معیشتشان به جستجو و تحقیق پرداخت. او در این جستجو کمابیش به تأثیری که محیط جغرافیائی،

مسکن، غذا و نوع معیشت در زندگی اجتماعی انسانها دارد پی برد و به تعلیل پدیده‌های اقتصادی و کشف قوانینی که بر آنها حاکم است پرداخت.^۱

به نظر ابن خلدون بدویت مرحله‌ی است که انسان برای تشکیل دولت و توسعه آبادانی و عمران از آن عبور کرده است. هر دولتی را مانند انسان، عمری است طبیعی، جز اینکه عمر هر دولتی از سه نسل در نمی‌گذرد، نسل نخستین بر قاعده بدویت و خشونت و اشتراک در عصیّت قومی، اما نسل دوم از حال بدویت به حال شهرنشینی گرایش می‌یابند و در ناز و نعمت فرو می‌روند و اندک‌اندک حال عصیّت در آنها رو به کاهش می‌رود و به سستی و فرمانبری متمایل می‌شوند، اما نسل سوم، عهد بدویت را بکلی فراموش می‌کنند و حلاوت عزت و عصیّت را از یاد می‌برند، و چون حادثه‌ی پیش آید قدرت مدافعت ندارند، پس رئیس دولت دست‌یاری به سوی قدرتمندان دراز می‌کند و در نسل چهارم دیگر از دولت خبری نیست. به نظر ابن خلدون طبیعت اعراب بدوی، با عمران و آبادی مخالف است، او با این نظریه که پیروزی اعراب و فتوحاتشان مولود عنایت ربّانی بود، موافق نیست، او پیروزی اعراب را مولود عوامل اجتماعی و اقتصادی و نیازمندیهای این قوم می‌داند و از این جهت نظریات او با عقاید ابن رشد، که تفکر علمی دارد، مطابقت دارد. از آنچه به اجمال گفتیم چنین برمی‌آید که ابن خلدون مکتب نوننی را در تاریخ و علم الاجتماع بنیان نهاد که بعدها به کمک اروپائیان رو به کمال رفت. او، چنانکه قبلاً به اجمال گفتیم، معتقد است که اجتماعات بشر در آغاز به حالت بادیه‌نشینی است. در این مرحله به علت نبودن ثروت و ناز و نعمت، مردم نیازمندیهای اندکی دارند و معمولاً درآمدهای آنان با هزینه‌ها برابری می‌کند ولی دیری نمی‌گذرد که به آیین شهرنشینی و ناز و نعمت و تجمل‌خواهی گرایش می‌یابند و هزینه دولت و سلطان فزونی می‌یابد و چون مخارج دولت و سلطان و درباریان یا درآمدی که از خراج به دست می‌آید برابری نمی‌کند، دولت مجبور می‌شود بر میزان خراج بیفزاید ولی با گذشت زمان به حکم تجمل‌خواهی و ناز و نعمت، و افزایش کارمندان و حواشی سلطان و نگهبانان و سپاهیان، مخارج دولت رو به افزایش می‌رود و به تدریج پیری و سستی، به دولت راه می‌یابد و مأموران و فرمانروایان از گرفتن خراج از مناطق دور دست عاجز می‌شوند، در نتیجه از مقدار خراج کاسته می‌شود، در حالی که رسوم تجمل‌خواهی توسعه می‌یابد و به علت توسعه حواجیج، مستمریها بیشتر می‌شود، و دولت‌مداران ناگزیر می‌شوند برای

۱. حنا الفاحوری - خلیل البحر: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید ابینی ص ۷۱۶ - ۷۱۷.

تأمین پول به وضع انواع خراجها بر کالاها دست یازند و گاه این کار به خدی تکرار می شود که موجب نومیدی و اعتراض بازرگانان و کسبه و دیگر مالیات دهندگان می شود و این وضع اختلال و آشفتگی اقتصادی و اجتماعی و سرانجام اضمحلال و سقوط دولتها را به بار می آورد...^۱ ابن خلدون معتقد است که وضع آب و هوا و مختصات جغرافیایی، در رشد و تکامل تمدن و فرهنگ ملل تأثیر فراوان دارد. در مناطق معتدل، دانشها، هنرها، ساختمانها، پوشیدنیها، خوردنیها، میوهها و دیگر نیازمندیهای بشری به بهترین وجه تأمین می شود و سکنه این مناطق، از حیث جسم و رنگ چهره و اخلاق و معتقدات منطقی تر و مستقیم ترند، اما سکنه اقلیمهای دور از اعتدال، به علت ناسازگاری محیط، در شرایط نامطلوبی زندگی می کنند و از جهت فرهنگ و مدنیت در مراحل ابتدایی هستند.

اشتباه ابن خلدون
ابن خلدون معتقد است که در تصادم اقوام و ملل «... قوم مغلوب، خواه در نوع لباس و مرکوب و سلاح و خواه در چگونگی پوشیدن و به کار بردن، و حتی شکل و رنگ آنها، همواره از قوم غالب تقلید می کند.^۲» این نظریه ابن خلدون مقرون به حقیقت نیست زیرا در تصادم و برخورد ملل و اقوام و عشایر گوناگون، در صورتی که قوم مغلوب از جهت رشد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بر قوم غالب برتری داشته باشد، قوم غالب مآلاً تحت تأثیر فرهنگ و تمدن قوم مغلوب قرار می گیرد و به تدریج از کلیه مختصات اجتماعی و اقتصادی و مدنی قوم مغلوب که به رشد و کمال نزدیکتر است تبعیت و تقلید می کند. برای تأیید این نظر، کفایت که حمله اعراب را به خاورمیانه و حمله قوم خونخوار مغول را به معالک متمدن آسیای مورد مطالعه قرار دهیم، در هر دو مورد بخوبی می بینیم که در مدتی کمتر از يك قرن ملل غالب، محکوم به قبول فرهنگ و تمدن ملل مغلوب گردیدند و به تدریج خلق و خوی و سنن و عادات بدوی خود را به دست فراموشی سپردند. و راه و رسم زندگی کردن و مملکت داری را از ملل متمدن مغلوب آموختند.

میان ابن خلدون و ماکیاوول (۱۴۶۹ - ۱۵۲۵) نویسنده کتاب «امیر» وجوه تشابهی وجود دارد. «استفانو کلوژیو» می گوید: «اگر آن فلورانسسی بزرگ (ماکیاوول) وسایل حکومت بر مردم را به

رابطه فکری
ابن خلدون با ماکیاوول

۱. همان کتاب، ص ۷۳۱ به بعد (به احضار).

۲. همان کتاب، ص ۷۳۲.

ما تعلیم داد، و چون يك فرد سیاسی دورنگر خودنمایی کرد، آن علامه تونسی (ابن خلدون) توانست چون يك اقتصاددان و فیلسوف، پدیده‌های اجتماعی را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد، براساسی آن وسعت نظر و نقادی که در آثار او مشاهده می‌کنیم. در هیچیک از علمای زمانش سابقه نداشته است.»

کتاب ماکیاول، حاوی مطالب مختلفی است در انواع شلطه و حکومت و فرمانروایی، و روشهایی که باید فرمانروا به کار برد تا کار بر او قرار گیرد و حکومتش پایدار بماند، نیز وظایف او دربارهٔ سپاه و اجتماع و جز اینها... میان این دو محقق و نویسنده از چند جهت شباهت است: از جمله در مسأله علل سقوط و روی کار آمدن دولتها و وجوب اعتماد بر سپاه، در باب خصوصیات وزرا و کارمندان زیردست و مطالبی از این قبیل، میان آن دو کمابیش همفکری وجود دارد.^۱

مقام فرهنگی ابن رشد

ابن رشد اندلسی چون اخلاقات و احتجاجات ابن رشد و غزالی در شرق و غرب مورد توجه علما و دانشمندان قرار گرفته است و بسیاری از نظریات ابن رشد با متفکرین اروپا در قرون جدید هماهنگی و موافقت دارد به ترجمه احوال و بیان افکار این دانشمند می‌پردازیم: ابوالولید محمد بن احمد بن رشد در سال ۵۲۰ هجری در قرطبه متولد شد، قرطبه یکی از مراکز اندیشه و علم در «اندلس» بود، و ابن میمون فیلسوف نامدار عبری در این شهر تولد یافته بود. ابن رشد در خاندانی رشد و تکامل یافت که جملگی اهل علم و فلسفه بودند و در مسائل فقهی و شرعی استادی و تبحر داشتند. وی نخست به تحصیل علوم شرعی بر طریقه اشعری همت گماشت، و در فقه مالکی استادی یافت، علاوه بر این در فنون ادب و شعر نام آور شد سپس به فرا گرفتن علم طب و ریاضی و حکمت پرداخت. ابن رشد به سال (۵۴۸ هـ) به دعوت عبدالمومن، نخستین ملوک موحدین، بعد از ابن تومرت، به مراکش رفت و به او در ایجاد و تأسیس مدارس علمی و ادبی یاری کرد. ابن رشد، کتابی در طب عمومی تألیف کرد موسوم به «کلیات» و از دوست خود ابو مروان بن زهر خواست که بر آن کتاب تکمیلی در جزئیات علم طب بنویسد، و وی کتاب «التیسیر» را نوشت که در آن، همهٔ اعضای بدن را از سر تا

با شرح داده، و به بیماری هر يك ازین اعضا، و طریق علاج آن اشاره کرده است. بدین گونه ما در قرن ششم هجری صاحب دو کتاب ارجمند شدیم که یکی متمم آن دیگری است و مجموعاً دایرة المعارف نظری و عقلی علم طب بشمار می آیند - این رشد بعدها به امیر ابویعقوب یوسف پسر عبدالؤمن پیوست. ابن طفیل، وزیر او مراتب دانش این رشد را به اطلاع امیر رسانید و بعدها در طی محاورات و گفتگوها، امیر به میزان علم و نبوغ این رشد واقف می گردد و زندگی وی را از جهت مادی کاملاً تأمین می کند. در همین ایام چون امیرالمؤمنین از درك عبارات پیچیده فلسفه ارسطو عاجز بود به اشاره دانشمندان، از او می خواهد که این کتاب حکمت آمیز را به کمک جودیت ذهن و صفای قریحت خویش، به زبانی ساده و قابل فهم تلخیص کند و در دسترس طالبان حکمت قرار دهد. این رشد مجموعه آثار ارسطو را «کتاب الجوامع» نامید و در راه تلخیص و شرح غوامض و مشکلات آن همت گماشت تا آنجا که باید گفت که او نخستین فیلسوف اسلام است که به خوبی منظور ارسطو را دریافته و آن را از عناصر افلاطونی پاک و مضافاً ساخته است. این رشد از شخصیت‌های بزرگ فرهنگی عالم اسلام است که حتی يك شب از عمر خود را بدون مطالعه و تحقیق و ترجمه سپری نکرده است او از مجالس انس و لهو دوری می جست و ضمن انجام مشاغل گوناگون قضایی از هر فرصتی برای ترجمه و تألیف استفاده می کرد، از جمله کارهای مثبت و ارزنده این مزد تلخیص «کتاب الحيوان» و کتاب «ما بعد الطبيعة» ارسطوست.

این رشد از وجاهت و موقعیت ممتازی که نزد ملوک «اندلس» داشت هرگز برای جمع مال و ترفیع حال خود استفاده نکرد بلکه همه کوشش و تلاش خویش را مصروف مصالح مردم می نمود. پس از مرگ ابویعقوب، پسرش «المنصور» به جای او نشست (۵۶۵۸ هـ). این مرد نیز مانند پدر خود، این رشد را که در این ایام موقعیت علمی ممتازی داشت و سلطان عقول و افکار شده بود، مورد تکریم قرار دارد، ولی در سال ۵۹۲ هجری دشمنان علم و فلسفه و جمعی از قشربون و فقها، علیه او شورش برپا کردند و وی را کافر و زندیق خواندند و سلطان را خواهی نخواهی با خود همدستان کردند و در مجلسی که بزرگان فقها و قضات قرطبه گرد آمده بودند به بازپرسی و استتقاقش کشیدند و حکم دادند که تألیفات او کفر محض است و هر کس بخواند ملعون است و خود او را به قریه‌یی در ۵۰ کیلومتری قرطبه تبعید کردند. در سبب نگون بختی او علل و عوامل گوناگونی را ذکر

روش اجتماعی
این رشد

می‌کنند که یکی از آنها بی‌باکی و صراحت لهجه این رشد بود که به امیری مستبد می‌گفت «اشمع یا اخی» (گوش کن برادر) - بعضی می‌گویند ارتباط او با دشمنان خلیفه، موجب تیره‌روزی وی گردیده است. ولی ظاهراً مهمترین عامل سقوط او این بود که اختلاف میان دین و فلسفه در آن زمان در اندلس به اوج خود رسیده بود و فقها آشکارا مردم را علیه متفکرین و فلاسفه تحریک می‌کردند و آنان را کافر و زندیق می‌شمردند... علاوه بر این، تقرب این رشد در دستگاه خلیفه، موجب برافروخته شدن آتش حسد دشمنان او گردید و این گروه بودند که مردم و خلیفه را بر او شورانیدند و چون خلیفه در این موقعیت با آلفونس نهم در حال جنگ بود، چاره‌ی جز جلب حمایت مردم و فقها نداشت، بخصوص که این رشد مانند ناصر خسرو علوی، در آثار خود به سالوس و رای روحانیان دنیاپرست اشاره کرده بود و آنان را اَضِل هر فتنه و علت هر گونه تفرقه در دین می‌شمرد - علاوه بر این، در آن ایام منبجمان شایع کرده بودند که بادی خواهد وزید و همه مردم را هلاک خواهد کرد، در یکی از مجالسی که سخن از وزیدن این باد بود، یکی از حاضران از بادی که قوم «عاد» را هلاک کرد سخن گفت و اعلام نمود که این باد دومین باد خطرناکیست که آدمیان را تهدید می‌کند. ظاهراً این رشد، که به حقایق علمی و عقلی دل بستگی شدید داشت، تاب نمی‌آورد و با اعتراض، خطاب به گوینده فریاد می‌زند «به خدا قسم قوم عاد وجود نداشته...» چون این اظهار نظر با مندرجات قرآن دربارهٔ قوم عاد تعارض داشت، دشمنان این گفتار را نیز دلیل گمراهی و الحاد او شمردند... به نظر عباس محمود عقاد، محقق مصری، جنگ خلیفه با فرنگان و شورش عوام و مردم بی‌خبر، علیه این رشد، خلیفه را بر آن داشت که وی را نفی بَلَد کند. در حقیقت عمل منصور، برای ارضاء خاطر مردم، و تسکین تعصب دشمنان بود والا ممکن بود با چنین اتهام سنگینی، او را محکوم به مرگ کند.

چون آتش بحران و تعصب عوام فرو نشست، منصور او را به مراکش فرا خواند و مقام و منزلت و نعمت پیشین را بدو باز گردانید.^۱ با این حال طوفان جهلی که برخاسته بود به زبان فرهنگ و دانش بشری پایان یافت، زیرا خلیفه، تحت تأثیر شرایط محیط، فرمان داد همهٔ آثار و رسایل فلسفی، جز کتب طب و حساب و مقدمات علم هیأت را بسوزانند، در نتیجه، کتابها و حاصل مطالعات و تحقیقات این مرد دانشمند در کوجه‌ها، در میان ناسزا و لعن و نفرین عوام طعمهٔ حریق شد.

چون آرامشی پدید آمد، خلیفه دستور آزادی این رشد و آزادی مطالعات فلسفی را صادر کرد. ابن رشد پس از تحمل این مصائب روحی در ماه صفر ۵۹۵ هجری در سن ۷۲ سالگی وفات کرد و بعد از سه ماه، جسد او را به قرطبه بردند و در آرامگاه خانوادگی مدفون ساختند، و به این ترتیب، مظهر آخرین اوج فلسفه یونانی-اسلامی از دیده‌ها ناپدید گشت. ابن عربی که ناظر واقعه غم‌انگیز به خاک سپردن ابن رشد بود می‌نویسد: «يك طرف مرکوب، تابوت ابن رشد و طرف دیگر، آثار گرانقدر علمی و فلسفی او قرار داشت یعنی وزن جنازه او برابر وزن آثار و نوشته‌های او بود.»

ابن ابار در کتاب «التکمله» در وصف او می‌گوید: «مردی در علم و فضل چنانچه در همه آندلس پدید نیامده است، با آنهمه مقامات و مراتب، از همه مردم متواضعت‌تر بود، از کودکی تا سالخوردگی، لحظه‌یی از تحصیل علم باز نایستاد، مگر آن شب که پدرش مُرد و شبی که در آن عروسی کرد، او مجموعاً آنچه نوشت و حاشیه کرد و تألیف و تهذیب یا مختصر نمود به ده هزار ورق می‌رسد، بر همه مردم زمان خویش سبب پیشوایی داشت فتوای او در طب، مانند فتوایش در فقه، مقبول همگان بود و از ادب و فنون آن خطمی وافر داشت.»^۱

مجموع آثار او را از ۵۰ تا ۷۸ جلد کتاب ذکر کرده‌اند. آنچه از این مجموعه به چاپ رسیده، بسیار اندک است. اصل عربی برخی از آنها از بین رفته و فقط بعضی از ترجمه‌های عبری و لاتینی آنها، به همت فلاسفه یهودی، به دست ما رسیده است.^۲

آثار ابن رشد بر دو قسمت: قسمتی، شرح، بر کتب قدماست، مخصوصاً آثار ارسطو، افلاطون، فارابی، ابن سینا و غزالی، و قسمتی را خود تصنیف کرده است و مطالبی که مورد بحث او قرار گرفته است عبارتند از منطق، علم النفس، علم الطبیعه و شعبه‌های حکمت، طب، فقه و علم کلام.

در مورد ارسطو، ابن رشد سخت غلو می‌کند و او را عالیترین صورت مجسم عقل انسانی یا به عبارت دیگر، وی را «فیلسوف الهی» می‌داند. ابن رشد زبان یونانی نمی‌دانست و به همین جهت با گردآوری ترجمه‌های مختلف و مقابله آنها، بهتر از اسلاف خود، نظریات او را توضیح و تفسیر نموده است.

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ص ۳۱۱.

۲. کتاب محمود عقاد، ص ۶۴۱.

ابن رشد و غزالی
 این رشد بهتر از هر کسی می دانست که فلسفه با دین سازگاری ندارد، معذک برای آنکه از تعرض زمامداران و متعصبان، در امان باشد. به جنگ غزالی رفت، و به زعم او گفت فلسفه با دین مخالف نیست تا با ابراز این نظر، راه را برای بیان اندیشه های فلسفی و اجتماعی خود هموار سازد. ابن رشد می گفت اگر در قرآن و احادیث مطالبی است که با علم و فلسفه هم آهنگی ندارد باید به تأویل و تفسیر و توضیح آنها همت گماشت و هرگز نباید به ظاهر الفاظ و عبارات بسنده کرد، چه فقها نیز از صدر اسلام، به تأویل پرداختند؛ ابن رشد نیز برای رهایی از تنگنا به تجزیه و تحلیل و تفسیر چنگ می زند تا دین را به حقیقت فلسفی آن باز گرداند، ولی در عین حال ابن رشد به حکم واقع بینی و بصیرتی که داشت می گفت چنین کاری برای اهل برهان امکان پذیر است، زیرا سخن از تأویلات یقینی برای کسانی که اهلیت علمی ندارند خطرناک است و ممکن است کارشان را به کفر و ضلال و گمراهی بکشاند، پس باید در مقابل جمهور و عامه بی خبر، سخن از تأویل نگفت و چون از تأویل جويا شدند باید گفت بجز خدا کسی نمی داند: «... و ما یعلم تأویله إلا الله». چنان که در قرآن آمده است چون از روح سؤال کردند پیغمبر از نارسایی علم سخن گفت و «روح» را امری خدایی شمرد: «یَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، وَ مَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (سوره الاسراء، آیه ۸۵).

بنابراین برای عامه، از تأویل سخن گفتن روا نیست. - در مورد اتصال عقل بشری با عقل فعال، ابن رشد این قضیه را همانطور که ابن باجه و ابن طفیل قبول کرده بودند پذیرفت و این اتصال را از مواهب الهی شمرد.^۱

سیاست و اخلاق
 «ابن رشد از جمهوریت افلاطون و مدینه فاضله فارابی و آراء و کتب ابن سینا و ابن باجه و دیگران کمابیش باخبر بود و انسان را حیوانی اجتماعی می شمرد که بجز از راه تعاون و همکاری به سعادت نمی رسد. به نظر او کار ادیان این است که مردم را به فضایل عملی آشنا کنند ولی وظیفه فلسفه این است که فضایل نظری را تعلیم دهد. به نظر ابن رشد نظام جمهوری، بهترین نظام حکومتی است و شیوخ بهترین حکامند. ظاهراً مراد او از شیوخ همان دانشمندان و فلاسفه بی است که در جمهوری افلاطون و مدینه فاضله فارابی از آنان یاد شده است. ابن رشد حکومت صدر اسلام را یک جمهوری فاضله می شناخت و به معاویه که بار دیگر ظلم و تبعیض و،

۱. حناالفا حوری، خلیل الجری: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ص ۶۸۳.

حکومت فردی را مستقر ساخته است حمله می‌کند. این رشد، عدل را ثمره معرفت، و ظلم را میوه جهل مردم می‌دانست. به نظر او برای حصول جمهوریت فاضله، باید مردم با دانش آشنا شوند، چون با علم مأنوس گردیدند، از افراط و تفریط خودداری می‌کنند و در نتیجه نیازی به پزشک و دارو ندارند...»^۱

از جالبترین نظریات او، دفاعیست که از حقوق زنان می‌کند و آنان را از جهت قوا و استعداد جسمی و فکری همانند مردان می‌شمارد و می‌گوید اگر زنانی در پاره‌یی امور به پای مرد نمی‌رسند در کارهای دیگر نظیر امور هنری و موسیقی بر مردان برتری دارند. این رشد، قرن‌ها پیش از ظهور تمدن جدید، می‌گفت جامعه اسلامی، هنگامی روی سعادت و نیک‌بختی خواهد دید که بالهای زن را بگشاید و قیودی را که مانع رشد و تکامل اجتماعی اوست از بین ببرد.

این رشد آشکارا می‌گوید: وضع اجتماعی ما، به ما اجازه نمی‌دهد که به همه منافعی که از جانب زنان نصیب ما می‌گردد به طور تفصیل بحث کنیم. ظاهراً زن برای دو کار خلق شده، یکی زادن، دیگر پروردن. وضع بردگی، که ما برای زنان ایجاد کرده‌ایم، ما را از مواهب بسیاری محروم کرده است و به ابتکار و نیروی عقلی آنان تا حد زیادی لطمه زده است. از این رو، در محیط اجتماعی ما، زنی که نبوغ و فضیلتی داشته باشد کمتر می‌بینیم و همین امر موجب بدبختی زنان و انحطاط فرهنگ و مدنیّت ما شده است. ارنست رنان^۲ دانشمند فرانسوی، او را متفکری آزاداندیش می‌داند که مطلقاً پای‌بند ظاهر کلمات نیست و در مورد قرآن بیشتر به معنای باطنی احکام و تعالیم قرآن توجه دارد و معتقد است با مردم نادان نباید از معانی باطنی قرآن سخن گفت.

از آنچه گذشت به این نتیجه می‌رسیم که این رشد یکی از نیرومندترین متفکران جهان اسلامی و از حیث عمق اندیشه و وسعت نظر و آزاداندیشی سرآمد همگان است؛ و به خاطر گرایش زیادی که به عقل دارد باید او را فیلسوفی عقل‌گرای و «راسیونالیست»^۳ شمرد. وی کوشید به عمق اندیشه‌های ارسطو و افلاطون دست یابد و از آمیختن اندیشه‌های آن دو، خودداری کند. به عقیده «لئون گوتیه» این رشد فیلسوفی عقل‌گرای با نظری وسیع بود. او برای مردم برحسب درجه فهم و نیروی تشخیصی که دارند نوعی

وظیفه دینی قایل است، عامه بی‌خبر باید دین را به همان صورتی که هست بپذیرند، زیرا رعایت مقررات مذهبی، برای حفظ نظامات اجتماعی ضروری است. ولی دین فیلسوف و متفکر، دین عقل و برهان است که به وسیله آن می‌توان به مدارج عالی رسید و سرانجام در زندگی و در ازلیت عقل فعال شرکت جست. این رشد با فقهای قشری موافق نبود، همانطور که آنان نیز دشمن بی‌امان او بودند.

آوازه این رشد، پس از مرگ وی، یک چند، خاموشی گرفت ولی از دوره رنسانس، یعنی از قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی تا قرون اخیر، آثار فلسفی و طبیی او مکرر طبع و منتشر گردید، و در بیداری افکار عمومی مؤثر افتاد. به همین جهت کلیسای کاتولیک با پاره‌ای از آثار و افکار او به مخالفت برخاست، «لویجی زالدی» درباره او می‌نویسد: «بزرتری مسلمانان بر ما این است که آنها ما را با بسیاری از فلاسفه یونان آشنا کردند. حکمای جهان اسلامی، در نهضت فلسفی مسیحیان تأثیری بسزا داشتند و این رشد بزرگترین مترجم و شارح نظریات ارسطوست. از این رو در نزد مسلمانان و مسیحیان مقامی ارجمند دارد. نباید فراموش کنیم که او ابداع‌کنندهٔ روش «اندیشه آزاد» است. او به فلسفه عشق می‌ورزید و فریفته و عاشق «علم» بود و به آن دو اعتقاد راسخ داشت و برای شاگردانش با شور و شغف فراوان درس می‌گفت. آخرین کلمات او این بود: نموت روحی نموت الفلسفه.»^۱

دوران این رشد در پایان این بحث ذکر این نکته ضروری است که در عهد این رشد تعصب و جمود در اسپانیا حاکم بود به طوری که علامه مقریزی می‌نویسد: «همینکه گفته می‌شد که قتلان شخص به فرا گرفتن فلسفه مشغول است، مردم جاهل او را زندیق و کافر می‌خواندند و قبیل از مداخلهٔ سلطان و حکومت، چنین کسی را سنگسار یا در آتش می‌سوزانیدند.»

روحانیان مسیحی، به آتش جهل دامن می‌زدند، چنانکه عده‌یی از آنان در مجلسی که در دیانا در سال ۱۳۱۱ منعقد گردید، بر نامشروع بودن کتابهای ابن رشد و ابن سینا فتوی دادند.

پس از غلبه مسیحیان به اسپانیا، محکمه نفتیش مذهبی تشکیل گردید، و در جریان آن هشتاد هزار کتاب عربی را طعمهٔ حریق ساختند که کتابهای ابن رشد نیز در میان آنها بوده است. آنچه از آثار ابن رشد در گوشه و کنار باقی مانده بود، از قرن سیزدهم به بعد

ترجمه و در اختیار اهل علم قرار گرفت. علاوه بر این از اواخر قرون وسطا وضع اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی اروپا رو به تغییر نهاد. با پیشرفت صنعت و کشاورزی و در نتیجه استقرار روابط اقتصادی و فرهنگی بین شرق و غرب، زمینه برای رشد افکار عمومی و پیشرفت صنعت و تجارت و ظهور رنسانس و تجدید حیات علم و ادب فراهم گردید.

ابن سینا و ابن رشد علامه شبلی نعمانی می نویسد: «حکمای اسلام مثل ابن سینا و غیره به زبان یونانی آشنا نبودند و مبنای اطلاعات آنها از فلسفه یونان، ترجمه‌هایی بود که حنین و اسحق کرده بودند. ابن رشد در «تهافت‌التهافة» لغزشها، و اشتباهات ابن سینا را گوشزد می‌کند و می‌نویسد: ابن سینا از حیث شارح ارسطو بودن، چنان شهرتی کسب کرده است که آنچه از قلم و زبان او درآمده، مردم خیال کرده‌اند که فکر ارسطوست تا جایی که بسیاری از مسائل که هیچ مربوط به ارسطو و افلاطون نیست امام رازی و امام غزالی و تمام متکلمین، آنها را مخصوصاً به ارسطو و افلاطون منسوب می‌کنند، در حالی که این مسائل زاده فکر ابن سیناست.

ابن رشد می‌نویسد: ارسطو برخلاف مشهور قابل به قدم عالم نبود، بلکه وی در کتاب «اتولوجیا» صریحاً می‌گوید خدا، هیولی را از عدم محض به وجود آورده و بعد از هیولی، تمام اشیاء را پدیدار ساخته است. سپس ابن رشد مطالب و نظریات دیگری را به افلاطون و ارسطو نسبت می‌دهد که با گفته‌های ابن سینا و دیگر حکما، تعارض کلی دارد...»^۱

در جای دیگر، ابن رشد، ابوعلی سینا را از این جهت که «... برای تأویل بعضی الفاظ دینی از قبیل وحی و لوح و قلم از فلسفه قدیم، جدایی گزیده است مورد سرزنش قرار داد، و در کتاب تفسیر مابعدالطبیعه بارها بر او تاخته و او را به پیروی از اشاعره متهم داشته و در بسیاری موارد به خطا و غلط منسوب کرده است. یکجا می‌گوید: ابن سینا با مقام خاص خود در حکمت، می‌گوید ممکن است انسان، از خاک پدید آمده باشد، چنانکه موش. اگر واقعاً به این اصل اعتقاد داشته و آن را برای موافقت با اهل زمان نگفته باشد، این فکر برای او در نتیجه آشنائی با عقاید اشعریه پیدا شده و او را به ایراد نظایر این اقوال که شمارش همه آنها، سخن را به درازا می‌کشاند، واداشته است...»^۲

به نظر «دی بور»، خاورشناس هلندی، در آراء و نظریات ابن رشد سه نظریه

۱. نقل و تلخیص از تاریخ علم کلام، ترجمه فخر داعی، ص ۱۲۶ به بعد.

۲. تاریخ ادبیات، دکتر صفا، ج ۲، ص ۲۸۳.

العاد آمیز که با سه دیانت بزرگ آن عصر سازگار نبود به چشم می خورد: اول اعتقاد به قدم عالم مادی، دیگر آنکه او، به رابطه علت و معلولی بین عوامل و پدیده های گوناگون معتقد بود و تلویحاً هر نوع عمل خارق العاده و اعجاز را رد می کرد. سوم اینکه ابن رشد همه جزئیات را فنا پذیر می دانست و ابدیت و خلود فردی را ناممکن می شمرد...^۱

با این حال نباید چنین انگاشت که ابن رشد متفکری مادی است. او دین را از درجه چشم یک مرد سیاسی می نگرد و آن را بنا به غایات اخلاقی که از آن منظور است گرامی می دارد... او غزالی را سرزنش می کند که چرا فلسفه را در اصول دینی خود مؤثر ساخته و درجه شک و کفر را برای بسیاری گشوده است. «به نظر ابن رشد، بحثهای فلسفی و کلامی، سرانجام به انکار صانع و ترک واجب منتهی می شود و ما برای رعایت مصلحت اخلاق و مصلحت دولت، سزاوار است که با این مذهب کلامی ناقص، بجنگیم. فیلسوفان عارف، مجازند که آیات قرآن را تاویل کنند، چه ایشان مقاصد آن را به نور حقیقت می فهمند و از این مطلب چیزی برای عامه نمی گویند مگر آنچه را که در خور فهم آنان باشد... فلسفه، بالاترین صورت حق است و خود در عین حال بالاترین دین می باشد. دین فیلسوفان در واقع عبارت است از تلاش برای معرفت هر آنچه موجود است...»^۲

«... شهرت عظیم ابن رشد در فلسفه، کارهای طبیبی او را تقریباً
مقام علمی و فلسفی
از یاد برده است اما در حقیقت او از طبیبان بزرگ دوران خود
ابن رشد
بود و نخستین کسی است که کار شبکیه چشم را شرح داد و گفت
هر که آبله بگیرد از ابتلای مجدد به این مرض مصون می شود. فرهنگ نامه او به نام،
الکلیات فی الطب، به لاتین ترجمه شد و در قلمرو مسیحی گری شهرت بسیار یافت...»

امیر ابو یعقوب، علاقه داشت که شرح روشنی از نظریات ارسطو را برای او بنویسند و به اشاره ابن طفیل، این کار را به عهده ابن رشد گذاشت. فیلسوف، این پیشنهاد را به گرمی پذیرفت، زیرا به نظر وی همه فلسفه، در نظریات فیلسوف یونان فراهم آمده بود، می بایست آن را شرح کرد تا با هر دورانی متناسب شود. ابن رشد تصمیم گرفت اول از هر کتاب معتبر ارسطو، خلاصه یی فراهم کند سپس شرح مختصری بر آن بنویسد و بعد شرح مفصلی برای طالبان فلسفه که در این رشته پیش رفته اند فراهم کند... حوصله و ذهن روشن و قدرنی که در تجزیه و تحلیل دقیق مطالب داشت او را در همه اروها معروف

۱. تاریخ فلسفه اسلام ص ۲۰۹.

۲. همان کتاب، ص ۲۱۱ به بعد.

کرد، و عنوان «شرح انظم» گرفت... و تالی ابن سینای بزرگ شد.

آثار ابن رشد
ابن رشد به جز این شرحها، شخصاً نیز کتابهایی در منطق و طبیعیات و علم النفس و مابعدالطبیعه و الهیات و شریعت و هیئت و نحو تألیف کرد و جوابی بر تهافت الفلاسفه غزالی داشت که آن را تهافت التهافت نامید. او نیز چون فرانسیس بیکن می گفت: اندکی فلسفه، ممکن است انسان را بی دین کند، اما اطلاع دقیق و کامل از فلسفه، مایه ائتلاف دین و فلسفه می شود. زیرا فیلسوف اگرچه تعلیمات قرآن و تورات و دیگر کتب آسمانی را به معنی ظاهر نمی گیرد. اما می داند که این تعلیمات، مورد نیاز اکثریت است تا مردمی را که در نتیجه مشکلات زندگی، فقط اندیشه های عجولانه و سطحی در مبادی و سرانجام اشیاء دارند، با تقوا و اخلاق نیک آشنا کند و حتی المقدور، از فساد جلوگیری نماید.

به همین جهت فیلسوف موفق و مآل اندیش، برخلاف دین، سخنی نمی گوید. در عوض فیلسوف، حق دارد آزادانه در جستجوی حقیقت بکوشد اما باید مباحثات خود را با متعلمان، در حدود فهم و استعداد آنها محصور کند، و افکار خود را در میان عامه رواج ندهد. به نظر وی اگر عقاید دینی را تأویل کنند، با نتایج علم و فلسفه هم آهنگ است.

ابن رشد، فلسفه را چنین تعریف می کند: بحث در حقیقت اشیاء به منظور اصلاح حال انسان. به گفته او جهان قدیم است و حرکات ستارگان، آغاز و انجام ندارد و اعتقاد بحدوث خلقت غلط است، که طرفداران آن ادعا دارند خدا کائنات تازه را بدون حاجت به ماده موجود خلق می کند... و همین پندار، علمای سه دین متبع را به آنجا کشانیده که گویند چیز از ناچیز خلق نمی شود. حرکت قدیم و دایم است و هر حرکتی از حرکت پیش پدید می آید، بدون حرکت، زمان نخواهد بود و حرکت آغاز و انجام ندارد. معذک می گوید: که خداوند خلقت نو می گیرد، بنابراین خداوند، نظم و قوت و عقل کائنات است و نظام و عقل، مُحَرِّکِ افلاک و ستارگان، از این رو نظام عالم عقلی و کلی است... عقل انسان دو جزء دارد عقل قابل یا مادی که استعداد و قدرت تفکر و معرفت عقلانی است، این عقل جزو جسم است و با فناء جسم فنا می شود. جهاز عصبی و مغز جزو عقل فعال است که از خداست و هموست که عقل قابل را به تفکر وامی دارد. عقل فعال، در افراد تفاوت ندارد بلکه در همه یکسان است و فقط اوست که باقی و لایزال است... عقل فردی می کوشد که با عقل فعال متحد شود... عقل انسانی به وسیله اتحاد با عقل فعال، مانند خدا می شود، زیرا بالقوه به وسیله فکر بر همه کائنات احاطه پیدا

می‌کند، در حقیقت جهان و هرچه در آن هست نسبت به ما، جز به وسیله عقلی که ادراک آن می‌کند، نه وجود دارد نه معنی. فقط ادراک حقیقت از طریق ذهن، عقل را به اتحاد با خدا که متصوفان می‌بندارند به وسیله ریاضت یا جذب به بدن توانند رسید، نایل می‌کند. این‌رشد از افکار صوفیانه به دور است. به عقیده او بهشت همان حکمت آرام و دوست داشتنی است که خردمندان از آن بهره‌ور می‌شوند.

ارسطو نیز به همین نتیجه رسیده است، لازم به گفتن نیست که نظریه عقل فعال و عقل منفعل یا قابل. از کتاب النفس ارسطو (مقاله سوم) گرفته شده و همین نظریه است که به صورت فرضیه فیض نو افلاطونی درآمده و به وسیله فارابی و ابن سینا و ابن باجه به ما رسیده و این فلسفه عربی همان فلسفه ارسطو بود که در قالب نو افلاطونی ریخته‌اند ولی در همان اتنا که افکار ارسطو به وسیله باطنیان، اسماعیلیان و خشاشین و جز اینها دست به دست می‌گردید به کمک این جمعیتها بسیاری از عقاید فلاسفه یونان بین ملل اسلامی منتشر گردید.

سیر تفکر و اندیشه‌های علمی و فلسفی پس از حمله مغول

سیر تفکر و اندیشه‌های علمی و فلسفی قبل از حمله ویرانگر و خانمانسوز مغول راه افول می‌سپرد. در دوران حکومت خوارزمشاهیان به علت سوء تدبیر سلاطین این سلسله و سیاست غلبه خلفای عباسی و نبودن سیاستمداران عاقل و مآل‌اندیش، موجبات حمله مغول و ویرانی شهرها فراهم گردید و به علت آماده نبودن محیط اجتماعی و فقدان امنیت و آرامش، چراغ فلسفه و تفکر علمی و منطقی رو به خاموشی رفت.

پس از استقرار حکومت تیموریان و صفویان، در نتیجه زواج استبداد مطلق و تعصب جاهلانه، مجالی برای رشد افکار علمی و فلسفی فراهم نگردید و در طی هفت، هشت قرن اخیر، هرگز مردانی چون زکریای رازی، بوعلی و بیرونی در میدان علم و دانش قدم نگذاشتند. چنانکه گفتیم از قرن دوم هجری به بعد زکریای رازی، ابوالعلائی مقری، ابن ابی‌العوجا، ابن راوندی و عده‌ی دیگر علیه دین و پیامبران و مقدسات مذهبی کتابها نوشتند و سخنها گفتند و کسی از خلفا و زمامداران و روحانیون و توده مردم متعرض جان و مال آنها نشد، در حالی که در قرون بعد مخصوصاً پس از استقرار حکومت صفویه اگر کسی جمله‌ی از گفته‌های مادیه‌یون و زنادقه را نقل می‌کرد جان و مال او در معرض خطر بود.

نویسنده گمنام بحرالفوائد، که ظاهراً از مُشترَعین بنام نیمه اول
تکفیر دانشمندان قرن ششم هجری است، در صفحه ۲۱۷ کتاب خود «در بیان کتابها، که نشاید خواندن و دانستن، و نبشتن آن حرام است» چنین می‌گوید: «کتاب اِخوان الصفا زندقه است و طعن بر مسلمانی است نشاید خواندن و نشاید دانستن بیاید سوختن، هفت مُلجد در بصره جمع شدند و آن کتاب بنهادند و نام خود بهوشیدند.

دوم ابوالعلاء حمری ملحد بوده است، کتاب لزوم مالایزم و فصول غایت، در معارضت قرآن کرده است بیاید سوختن. و دلیل الحادوی آن است که انکار قیامت و خسر اجساد می‌کند و می‌گوید:

لو أن جسمك متروك بهيئة بعد الممات طمعنا في نلاقيه
لكنه صار اجزاءً مُقسمة ثم استمر هباً في سواقيه

...دیگر بوعلی سینا کافر بی‌دین بود، شفا و نجات وی نشاید خواندن که نفی حشر اجساد می‌کند و نفی صفات باری. و محمد زکریای رازی ملحد بوده است و کتابهای متقدمان گبران چون شهراب و جاماسب برخلاف مسلمانی است نشاید خواندن و نوشتن که مردم را از حق، یاز می‌دارد، باطل است که بددینان نهاده‌اند. بدان مشغول نشاید شدن نبی‌ی که کتب حق، تورات و انجیل و صحف داود کتب خدایی است، امروز متسوخ شده است نشاید خواندن و نوشتن، پس آن بیگانگان و گبران اولیتر که نشاید خواندن کتاب‌الله و سنته رسول‌الله فی علم‌الاولین والآخرین...

در دوره سلجوقیان با اینکه برخلاف عهد منصور و مأمون و واثق بحثهای فلسفی رو به فراموشی رفته بود، معذک وجود مردی چون غزالی نشان می‌دهد که هنوز بازار عقل و استدلال یکباره تعطیل نشده بود. غزالی برای رد آراء و نظریات علمی فلاسفه، خود از منطقی و دلیل، کمک می‌گرفت و به مردم می‌گفت که برای کشف حقیقت از تحقیق و پژوهش باز نایستند. با این حال ضمن مطالعه در آثار و افکار غزالی به مواردی برمی‌خوریم که وی برای حمایت از دین، عقل و استدلال را به چیزی نمی‌گیرد. با این حال در همان ایامی که فقها و محدثین، منطقی و فلسفه را محکوم می‌کردند، غزالی آموختن منطق را تجویز می‌کرد و نسبت به فلسفه می‌گفت جز چند مسأله، بقیه مباحث فلسفی برخلاف مذهب نیست. از برکت این اقدام، مردانی چون فخررازی، سهروردی، آملی و شهرستانی توانستند در زمینه‌های علمی و فلسفی کمابیش مطالبی بگویند و بنویسند.

امام تاج‌الدین ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی (متوفی در ۵۴۹ هـ) که قبلاً از او سخن گفتیم، از محققین، متکلمین، و صاحب‌نظران و دانشمندان بزرگ عالم اسلام است و با این که وی محدث، واعظ و فقیه بود لیکن به جرم فلسفه‌دانی مورد اتهامات ناروا قرار گرفت. در «طبقات الشافعیه» از سمعانی منقول است که نسبت زندقه و الحاد به

او داده است...^۱

یاقوت در ترجمه احوال او می‌نویسد «... و اگر خلل در اعتقاد و میل به الحادش نبودی از انمه اسلام بودی... و این، جز از آن روی نبود که از نور شریعت روی برتاخته به ظلمات فلسفه پرداخته بود و میان ما، گفت و شنودها رخ داد و او در تأیید مذهب فلاسفه و دفاع از آنها مبالغه می‌کرد و من در چند مجلس از مجالس او حاضر آمدم، در آنها هیچ سخن از قال الله و قال رسول الله، و هیچ پاسخی از مسائل شرعی نبود...»^۲

سبکی، از تاریخ ذهبی نقل می‌کند که «ابن سمانی ذکر کرده است که او به میل به اهل قلاع یعنی اسماعیلیه و دعوت عقاید آنها و تأیید طامات آن طایفه متهم بود و او در «تحبیر» آورده است که وی متهم به الحاد و میل بدانها و از جمله کسانی بود که در تشیع غالی بودند...»^۳

تا قرن هفتم هجری، هنوز اهل علم می‌توانستند کمابیش عقاید و نظریات خود را در پرده بیان کنند و برای به کرسی نشاندن مسائل مذهبی، عقاید ملحدین و مخالفین را نیز ذکر نمایند ولی پس از حمله مغول، مخصوصاً پس از روی کار آمدن سلسله صفویه، کار جمود و تعصب به جایی رسید که کسی را قدرت و جرأت آن نبود که برای رد اندیشه‌های ملحدین، به ذکر گفته‌های کفرآمیز آنان دست بزنند. به این ترتیب نقل کفر که در قرون اولیه اسلامی ممکن و جایز بود، در دوره‌های بعد اندک‌اندک تحریم گردید و کسی جرأت نمی‌کرد که از آراء و افکار مادیون و زنادقه و اهل عقل و استدلال، سخنی به میان آورد.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله که به حکایت نامه‌های عدیده‌ای که از او به یادگار مانده از حامیان جدی اهل علم و دانش بود، همین که چرخ سیاست به زیان او به گردش درآمد، دشمنان، کتاب تفسیر قرآن او را پیراهن عثمان کرده عامه بی‌خبر را علیه او برانگیختند.

رشیدالدین، طیب و حکیم بود و در تفسیر قرآن مذاق و مشرب
فلسفی خود را به کار می‌برد. دشمنان سیاسی او از همین امر
نیز استفاده کردند و او را در نظر اکثریت مردم (که به پیروی از
تکفیر
رشیدالدین فضل‌الله
فقها و اهل حدیث و سنت، که به علوم عقلی با شک و تردید می‌نگریستند) خوار
کردند... دشمنان سیاسی او پس از کشتن او، برای آنکه آثار خیرات و میراث و تصنیفات

۱. تاریخ علم کلام، نیلی، ص ۵۲.

۲. معجم البلدان و طبقات الشافعیه، سبکی، ج ۴.

۳. به نقل از مقاله شهرستانی و مجلس فارسی او به قلم دکتر زرین کوب، از کتاب یادداشتها و اندیشه‌ها، ص ۱۱۱.

او را که بیشتر در راه دین اسلام بوده از بین مردم بزدایند و قتل او را در نظر عوام موجه جلوه دهند. باز مسأله اصلی یهودی او را پیش کشیدند و گفتند که این است سزای آن یهودی که کلام خدا را دگرگون ساخت.»^۱ آری مادام که در جامعه‌ای جهل و خرافات حاکم است و اکثریت مردم از درک عمیق مسائل اجتماعی و سیاسی عاجزند، دشمنان پیشرفت و ترقی می‌توانند هر آن افکار عمومی را علیه اصحاب عقل و استدلال منحرف سازند و از رشد تدریجی جامعه، و بیداری اکثریت، با حربه تکفیر جلوگیری نمایند.

یکی از ستارگان درخشان فرهنگ ایران در عهد مغول، خواجه نصیرالدین طوسی
 طوسی
 می‌نامیدند. مردی است سیاست‌مدار، حکیم، فقیه، متکلم، ریاضی‌دان، منجم، طبیب، ادیب و لغوی. شاگرد دانشمند و معروفش علامه جلی او را در کنار عقول عَشْره‌ای که خداوند پدید آورده عقل یازدهم (عقل هادی عَشْر) می‌خواند. به عقیده یکی از صاحب‌نظران: «خواجه را باسانی می‌توان در ردیف فارابی، رازی، بیرونی، ابن سینا، خیام، غزالی، و نظایر آنها گذاشت و شاید در خواجه، به کمک شرایط تاریخی، مختصاتی گرد آمده بود که باز به او، برجستگی یا دقیقتر بگوئیم امتیاز بیشتری می‌دهد.

هنگامی که در نزد اسماعیلیه بود به «خواجه کاینات» شهرت یافت. در فلسفه به «محقق طوسی» معروف است، همه پژوهندگان کهن و نوین ایرانی و عرب و اروپایی که آثار او را بررسی کرده‌اند با شور و حیرت، شخصیت وی را ستوده‌اند. زندگی پرفراز و نشیب در دزهای مُحتمشان اسماعیلی و سپس در دربار هلاکو و آباقاخان، و نقش شگرفی که در دربار ایران بازی کرده است، در خور مطالعه و سبزنده تحلیل و تعلیل علمی زرفی است. تألیفات خواجه از صد می‌گذرد و مطالعات او در جبر و حساب و مثلثات به بررسی ویژه‌ی نیازمند است.

نقش خواجه نصیرالدین
 در احیای فلسفه
 یکی از نقشهای برجسته خواجه نصیر، احیاء نام‌فلسفه و حکمت، پس از خذلان موقت آن است، برخلاف شیعه (اعم از شیعه در احیای فلسفه
 اسماعیلیه و اثنا عشریه یا امامیه) که به فلسفه راغب بودند، شیان خنبلی و خنفی و شاقعی و مالکی از آن احتراز داشتند و آن را مایه بی‌دینی

می‌دانستند. بیهوده نبود که فقیهان و متکلمین سنی از آنجمله فخر رازی معروف به ابن الخطیب متوفی به سال ۶۰۶، که امام المشککین لقب گرفته به دنبال نهافت الفلاسفه غزالی، کتاب «تعجیز الفلاسفه» را نوشته و به بهانه نگاشتن «شرح» بر اشارات بوعلی، در واقع و به قول معروف «جرح» بر آن نوشته و همه جا عقاید ابن سینا را رد کرده است. لذا شیعی بودن یا فلسفی مزاج بودن - و سنی بودن، با مخالفت با علوم عقلی، و اکتفا به متقولات، هم معنی بود، به پیروی از همین روح زمان است که سیف قرغانی درباره ابن سینا که مظهر حکمت شمرده می‌شد و به اصطلاح سخنگوی فلاسفه و زبان معقول بود، با بغض تمام می‌نویسد:

گوشِ دل خویشتن نگه‌دار از بوعلی آن زبان معقول
نقدِ ذغلی به زر مُطالاست در کیسه زرگران معقول
شعر خنکی است ولی نیت گوینده را با روشنی بیان می‌کند.

ابن سینا، خود اسماعیلی بود و به سبب همین شیعی بودن و فیلسوف بودن و اعتقاد به «قدم عالم» تا قرن‌ها از طرف خلافت و هیأت حاکم ارتجاعی، به «مظهر کفر» بدل شد. و سوزاندن کتابهایش، از سیاستهای متداول دستگاه دولتی، طی چندین قرن در کشور ما بود.

اسماعیلیه به داشتن ناصر خسرو، که او نیز فیلسوف بزرگی است، فخر می‌کند، و همین طایفه، وقتی آواز هوس و خردِ خواجه نصیرالدین را شنیدند، کوشیدند تا او را به خود جلب کنند. خواجه که در جهرد قم تولد یافته (۵۹۷) و در طوس تحصیل کرده و به شهرت رسیده بود، به تصور اینکه در تاه فلاح اسماعیلی، هم از هجوم تانار خود را حفظ کند و هم خود را در جوار هم‌دینان شیعی خویش قرار می‌دهد و امکان تألیف و تصنیف می‌یابد، بدین قلعه‌ها پناه بُرد و از زمان ناصرالدین مُحتشم تا زمان خورشاه، نزد آنان، در فلاح قهستان، می‌ماند.

ولی به وی در این فلاح، بسیار بسیار بد می‌گذرد. ما بین او که شیعی امامی بود و اسماعیلیه، روابط صمیمانه و اعتقادآمیزی برقرار نمی‌شود. وی در مقدمه شرح اشارات خود توضیح بسیار جانگدازی از گذران خود در میان اسماعیلیه می‌دهد، و از کثرت خصمی که نسبت به آنها داشته است کتاب اخلاق ناصری را که به نام ناصرالدین محتشم اسماعیلی نگاشته و تهدییی از «طهارة الاعراق» ابرعلی مسکویه است بعدها تغییر می‌دهد، و نام ناصرالدین را از آن حذف می‌کند.

در تمام دوران امامت نزد اسماعیلیان، خواجه می‌کوشد خود را از جنگ آنها

برهاند... سرانجام با نافع کردن خورشاه به تسلیم شدن در مقابل هلاکو، خود را به طور قطع از چنگ اسماعیلیان می‌رهاند.^۱

مقصود از ذکر این حواشی تاریخی، آن بود که چرا برای يك متكلم شافعی مانند فخر رازی، رد فلاسفه و به ویژه ابن سینا مطرح است و چرا برای يك عالم شیعی مانند خواجه نصیر، تجلیل فلاسفه، و به ویژه همان ابن سینا.

خواجه، در شرح اشارات خود، وارد مباحثه شدیدی با فخر رازی می‌شود و به اصطلاح با امام المُشککین به طور منطقی برخورد می‌کند، و پایه حکمت را که با عقاید شیعی سازگاری داشت، تحکیم می‌نماید. شالوده‌یی را که او می‌ریزد قرن‌ها بعد از او می‌ماند، البته روحانیت شیعه بعد از آنکه به قدرت رسید و به اصطلاح «روی در تراجع نهاد» خود با فلسفه درافتاد و روزگار صدرالدین شیرازی در دوران صفویه، بهترین گواه این امر است، ولی تا دورانی پس از خواجه، فلسفه‌یی که به نظر می‌رسد در زیر ضربات غزالی گرفته تا فخر رازی، تعطیل شده است جان گرفت و به رونق سابق رسید.

این نقش خواجه، در احیای عقل‌گرایی و راسیونالیسم فلسفی و در مباحثه با فخر رازی نظیر نقشی است که ابن رشد در مباحثه با غزالی و کتاب «تهافت الفلاسفه» او بازی کرده است. هم این رشد و هم خواجه نصیرالدین طوسی را باید از احیاگران عقل‌گرایی و راسیونالیسم فلسفی دانست، با این تفاوت که ابن رشد، گاه خود به ابن سینا تاخته است و حال آنکه خواجه به دفاع از ابن سینا برخاسته و البته در پشت سر هر دو نیز، انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی بخوبی دیده می‌شود.

یکی دیگر از نقشهای برجسته خواجه، نجات دانش و دانشمندان در یکی از تیره‌ترین ایام ایلغار مغول است، اگر اسماعیلیه از فلسفه خوششان می‌آمد مغول و ایلخانان مغول، به نجوم و «علم اختیارات» علاقه داشتند و اصولاً دانشمندان را مانند ساحران و کهنه خود، تنها به معنای پیشگو و منجم می‌شناختند، در واقع این منجم‌پروری، خاص آنها نبود و در دربارهای شاهان و خلفا و امیران روزگار، سابقه طولانی داشته است، حتی زمانیکه خواجه در نزد محتشمان اسماعیلی بود، شهرت یافت که در کار ساختن رصدخانه است و از زمان ساختن «زیج شهریار» در دوران ساسانی، رصدخانه‌سازی در ایران معمول بود. هلاکو قبول کرد که به خواجه امکان دهد، بر روی تپه‌های مراغه زیج یا رصد معروف ایلخانی را بیا کند، و قرار شد موقوفات ایلخانی، در اختیار خواجه فرا گیرد. خواجه با

۱. خواجه در وصف حال خود در این دوران بهرانی می‌گوید:

به گرداگرد خود چندان که بیستم فلا انگشتری و من نگینم

این موقوفات نه تنها رصدخانه، بلکه کتابخانه‌یی با چهارصد هزار جلد کتاب و مدرسه و حجرات خاص برای فقیهان و طبیبان و محدثان و حکما با دادن حقوق (بارانیه و جامگی) که میزان آن هم در کتب ذکر شده است، ایجاد کرد و تقریباً زبده علمای عصر را در این مؤسسات گردآورد... در محضر خواجه، شاگردانی مانند علامه حلی و قطب‌الدین شیرازی تربیت شده‌اند.

خواجه پس از اسماعیلیه با از میان برداشتن قطعی خلافت عباسی، عملاً دو رقیب عظیم و نیرومند ایدئولوژی شیعه را، از سر راه برداشت و در واقع، دیگر هیچ چیز مانع سیر ایران به طرف قبول مذهب امامیه، به عنوان دین رسمی وجود نداشت، از زمان ایلخانان رخنه نیرومند این دین، در دستگاه دولتی آغاز گردید و ظفرمندی نهایی آن به دوران صفوی رسید...^۱

تفکرات فلسفی سهروردی

مهمترین نماینده تفکر فلسفی در قرن ششم، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است، که در سطور زیر اجمالاً به آراء و افکار او اشاره می‌کنیم: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، معروف به شیخ اشراق در سال ۵۴۹ در قریه سهرورد زنجان تولد یافت و در سال ۵۸۷ در ۳۸ سالگی به شهادت رسید. در آغاز جوانی یک چند به سیر و سیاحت پرداخت و با بزرگان تصوف به بحث و گفتگو نشست و کتب مزدایی عهد باستان را مورد مطالعه قرار داد و با اندیشه‌های مُترقی باطنیان آشنا شد. و چون مردی بی‌باک و آزاداندیش بود، با وجود شکست فاطمیان از مسیحیان و پیروزی نسبی اهل سنت و جماعت، وی در ابراز عقاید خود شجاعت و گستاخی نشان داد و درباره «ختم نبوت» و «دایره رسالت» مطالبی گفت که با افکار عامه تعارض داشت. سهروردی با مکاتب فلسفی یونانی و اصول مزدایی ایرانی کمابیش آشنا، و در مقام تلفیق و هم‌آهنگی آنها بود، وی در آثار خود «اصطلاحات قدیم ایرانیان را درباره فرشتگان، به کار برد. آثار او حاکی از اطلاعات دقیقی درباره فرشته‌شناسی مزدایی است که او با عقیده افلاطونی درباره عالم مثال بیامیخت. استعمال صحیح نام امشاسپندان به عنوان ارباب‌الانواع، شاهد آشنایی سهروردی با برخی از اصول اساسی حکمت قدیم

شهاب‌الدین
سهروردی

زرتشتیان است... شیخ اشراق... روش استدلالی را با اشراق بیامیخت و غایت فلسفه را نجات نفس از زندان ظلمانی هوی و هوس و هواجس^۱ نفسانی دانست، ریاضت و تزکیه نفس را لازمه علم کامل می شمرد و در تلفیق فلسفه و دین و نیز فلسفه یونانی و حکمت ایران باستان کوشید...»^۲

سهروردی در مقدمه حکمت اشراق خطاب به یاران و همفکران خود چنین می نویسد: «برادران، چون چندین مرتبه از من پرسیدید که حکمت اشراق چیست؟ این بود که ناگزیر شدم در این موضوع چیزی بنگارم و اگر خداوند، با دانشمندان پیمان نبسته بود که علم و خرد را پنهان نکنند و نیز اگر فرموده بود که علما آنچه را می دانند باید بگویند، هرگز حاضر نمی شدم که با سختیهایی که در این کار است و پیش بینی کرده ام لب بدین سخنان بگشایم و بحثی آغاز کنم...»^۳

سهروردی پس از مقدمه‌یی در پیرامون اصالت وجود یا اصالت ماهیت، چنین می گوید: عده‌یی از حکماء مشاء و ابن سینا اصالت وجود را امری عقلی و مسلم می دانند ولی شیخ اشراق در این مقوله با آنها همداستان نیست و برخلاف آنان ماهیت را اصل دانسته و وجود را امری اعتباری و انتزاعی به شمار می آورد. در کتاب مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، دکتر سیدحسین نصر، راجع به اصول و مبانی حکمت اشراقی چنین می نویسد: مقصود از «حکمت اشراقی»... به طور کلی، هر نوع حکمتی که مبتنی بر تنویر و اشراق عقل باشد نیست مانند آنچه در مکتب نو افلاطونیان و آگوستینی های غرب مشاهده می شود... به یگ معنی پیروان آنان، همگی اشراقی اند ولی به معنی خاص کلمه اشراق... حکمت اشراقی اولاً ذوقی است و در عین حال که استدلال و فلسفه استدلالی را پایه و لازمه خود به شمار می آورد تربیت منظم عقل نظری، و نیروی استدلالی را اولین مرحله کمال طالب معرفت می شمارد.

ماهیت حکمت اشراق
پس حکمت اشراقی حکمتی است که می کوشد رابطه‌یی بین عالم استدلال و اشراق با تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کند و در واقع برزخی است بین فلسفه و کلام مدرسی و تصوف محض خانقاهی. ثانیاً حکمت اشراقی، آگاهانه درصدد احیای حکمت خسروانی و قهلولی ایرانیان باستان و نیز حکمت

۱. هواجس: آرزوهای نفسانی

۲. تلخیص از معارف اسلامی، تألیف دکتر سید حسین نصر، ص ۱۲۰.

۳. خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا، به قلم اکبر دانا سرشت، از ص ۶ به بعد.

یونانیان، در دامن حکمت اسلامی بود و سهروردی خود را وارث دو سُنَّتِ بزرگ فکری قدیم، یعنی یونانی و ایرانی می‌دانسته است و در افق فکری او، افلاطون و زرتشت و پادشاهان فرزانه و حکیم ایران باستان و حکمای الهی قبل از سقراط یونان، شارحان يك حقیقت و مفسران يك پیام معنوی بودند که سهروردی خود را احیاءکننده آن می‌دانست. به همین جهت، در حکمت اشراقی، فرشتگان مزدایی و مُثُل افلاطونی به صورت يك حقیقت جلوه‌گر شده و وحدت نور که همان وجود است بر تنوّت ظاهری مزدایی و کثرت عالم متالی افلاطونی حکفرماست.^۱

به طور کلی فهم دستگاه فلسفی شیخ اشراق سخت دشوار و زمزم‌آمیز است. در صفحه ۲۲ کتاب سابق الذکر در پیرامون این معنی چنین آمده است:

«بدانکه فهمیدن کلام او و شناختن اسرار و رموزش در غایت صعوبت و دشواری است برای کسی که طریقه او را مسلوک نداشته باشد، زیرا که او حکمت خود را مبتنی بر اصول کشفی و علوم ذوقی ساخته است و کسی که اصول آن را کماهو استوار نفرموده، فروع را از آن استنباط و استخراج نتوانست نمود، و هر که عنان نفس را از تعینات دنیا و آخرت نکشید، کام‌جانش حلاوت سخنان او نجشید و بالجمله شناخت سخنان او و حل کتب و رموزات او، موقوف است بر شناخت نفس و اکثر علما و حکما را از آن خبری نیست مگر به نادر که در هر عصری یکی ظاهر شود...»^۲

اختلاف زکریای رازی با شیخ اشراق
به طور کلی فلسفه اشراقی سهروردی، مانند افکار غزالی و یا شاعره، با اصول فکری و فلسفی مردانی چون رازی، ابن سینا و بیرونی، از زمین تا آسمان اختلاف دارد. آنان مرد میدان عمل بودند و سعی می‌کردند از طریق مشاهده و تجربه، به کشف اسرار نمودها و پدیده‌های گوناگون طبیعی توفیق یابند و در سایه کار و کوشش از شمار مجهولات بکاهند. رازی و ابن سینا روی بیمارهای گوناگون مطالعه و تحقیق می‌کردند و آرزوی آنها این بود که علت مرضی را کشف کنند و دردی از دردهای بشری را درمان بخشند. به طور کلی متفکرین استدلالی و مادی در سراسر جهان و در عالم اسلام، هدفشان تقلیل آلام مادی و معنوی بشر بود و می‌کوشیدند آدمیان را از گرداب اندیشه‌های غیر علمی رهایی بخشند، در حالی که فلاسفه اهل یندار یا ایدآلیستها با اینگونه تلاشهای مُثمر، روی موافق

۱. مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، مقدمه، از ص ۱۳۲ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۲۲.

نشان نمی دادند.

در داستان «روزی با جماعت صوفیان» می بینیم، هنگامی که سخن از ساختمان جهان و ترتیب اقلک به میان می آید شیخ اشراق به این گونه سؤالات اعتراض می کند و می گوید: «مردمی که به ستارگان نگرند سه گروهند: عوام که فقط پدیدارها را ببینند و منجمان که علم به ظواهر آسمانها یابند و محققان که سیر آسمانها به دست آورند. سپس شیخ دستوراتی جهت اطلاع از سیر آسمانها می دهد که عبارت از ریاضت و خلوت و چله نشینی است که پس از آن، چشم دل به عالم غیب روشن شود...»^۱

سهروردی در کیفیت دیدن نیز نظریه بی اظهار می کند که با نظریه ارسطو مطابقت و هم آهنگی ندارد -- «فلسفه ارسطو، روی سه تعریف ساخته شده: واجب، ممکن، و ممتع و این سه تعریف به «حد» مشهور و در همه جا ذکر شده است.

سهروردی در آغاز کار، با ارسطو که امیر کاروان مشائین است، مخالفت می کند، و با تقسیماتی نخستین بنای افکار خود را می گذارد به این طریق:

شیشی یا نور است یا ظلمت.

نور هم بر دو بخش است نور قایم به ذات، نور قایم به غیر، ظلمت هم دو قسم است ظلمت پاینده به ذات، تاریکی قایم به غیر، پس جمیع موجودات مادی و معنوی از آغاز کار به چهار قسم فوق تقسیم می شود: سهروردی برای این تقاسیم اصطلاحات جدیدی وضع کرده که تنها در حکمت اشراق به کار بسته می شود، نور قایم به ذات را که نور جوهری باشد نور مجرد نام می گذارد و نور قایم به غیر را نور عارضی می گوید اگر شیشی از هستی خود آگاه باشد یعنی ذات خود را ادراک کند و قایم به ذات باشد آن را در حکمت اشراق نور مجرد می گویند مانند باری تعالی و عقول عشره ارسطو و عقول عرضیه افلاطون که عبارت از ارباب انواع باشد، و باز مانند جانهای بشر، و اگر شیشی آگاه از ذات، قایم به غیر باشد و برای وجود یافتن، نیازمند به وجود دیگری گردد آن را نور عرضی دانیم مانند انوار موجود در ستارگان و آتش و کرم شب تاب.

و اگر شیشی آگاه از ذات خود نباشد، ولی در هستی خارج پاینده بخود باشد، آن را غسق گویند مانند همه اجسام اعم از جسم طبیعی یا جسم تعلیمی و اگر شیشی غافل و بی خبر از خود، قایم به غیر باشد نام آن هیئت خواهد بود مانند رنگها و بوها و طعوم... سهروردی، تا پایان حکمت اشراق خود همین تعاریف چهارگانه را دنبال می کند و

مصادیق هر یک را شرح می‌دهد...^۱

«... سهروردی تمایل زیادی به مذهب زردشتی داشته و منتهای سعی خود را در این فکر به کار برده که مذهب زرتشت را با استدلال فلسفی بیان کند و اینکه موجودات را به نور و ظلمت تقسیم کرده همان فکر اهریمن و یزدان است که از دیرباز در ستر پدران ما بوده است...»^۲

عده‌یی از متفکران و ارباب تصوف بر آن بودند که «ذات حقیقت»
 نحله اصحاب نور
 نور یا فکر است و باید با اشراق یا تفکر، بدان راه برد. اصحاب
 نور برخلاف اصحاب جمال، آیین نور افلاطونی را از دست
 نهند، بلکه با دگرگون کردن آن، راه چند نظام صوفیانه را گشودند، از لحاظ فلسفی، دو
 نظام بزرگ در آغوش این نحله پرورش یافت. یکی از این دو، نظامی ایرانی بود و دیگری
 سخت از مسیحیت مایه گرفته بود.

نحله اصحاب نور: بر اثر پیوند الهیات اسلامی با روشهای جدلی یونانیان، روح
 انتقاد در عرصه تفکر اسلامی ظاهر شد. نخستین جلوه این روح انتقاد، در افکار
 ابوالحسن اشعری، و کاملترین نمودار آن را در آثار ابو حامد محمد غزالی می‌یابیم. در
 میان خیزدگرایان اعتزالی هم، مردان نکته‌سنجی چون ابواسحق نظام، سر بر آوردند و به
 جای پیروی از فلسفه یونانی، با دیدی انتقادی بدان نگرستند.

روش مدافعان دین
 مدافعان دین و از آن جمله غزالی، و فخرالدین رازی و ابوالبرکات
 بغدادی و ابوالحسن علی آمدی، تمام ارکان فلسفه یونانی را مورد
 حمله قرار دادند و ابوسعید حسن سیرافی و قاضی عبدالجبار و ابوالمعالی عبدالملک
 جوینی و ابوالقاسم کمبلی بلخی و مخصوصاً تقی‌الدین ابوالعباس احمد تیمیه، بر اثر
 انگیزه‌های دینی در باز نمودن ضعف منطق یونانی کوشیدند. جمعی از دانشوران صوفی
 نیز به صف ناقدان فلسفه یونانی پیوستند، چنانکه ابوحق عمر سهروردی در کتابی به
 نام «رشف النصایح الایمانیه و کشف الفصایح الیونانیه»، در ضد اثبات نارسایی عقل
 محض برآمد. همچنین بر اثر واکنش اشاعره در برابر معتزله، نه تنها مفاهیم فلسفی

۱. افکار سهروردی، از ص ۱۳ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۹.

بدیعی به میان آوردند، بلکه زنجیرهای خردگرایی را سراسر گسیختند. اردمان (ERDMANN) گفته است که فلسفه اسلامی پس از فارابی و ابن سینا رو به انحطاط رفته و از این رو موجد شك گرایی و عرفان شده است.

ولی «اردمان» نسبت به این نکته غفلت ورزیده است که مسلمین با نقد فلسفی، خود از یکسو فلسفه یونانی را رد، و انکارگرایی اشعری را ابداع کردند و از سوی دیگر به بازسازی فلسفه ایران پرداختند. فلسفه یونانی با ظهور نظامی کاملاً ایرانی، به ناتوانی گرایید و در مقابل فشار اشعریان و سایر جزم‌اندیشان اسلامی فرو افتاد.

به برکت رهایی فکری مسلمین، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (متوفی در ۵۸۷ هجری) پدید آمد و آهنگ ساختن فلسفه‌ی نو کرد. شهاب‌الدین، یکسره از مفاهیم دیرینه چشم‌پوشید، ولی به اقتضای فکر اصیل ایرانی خود، علی‌رغم تهدیدات منتقدان تنگ‌نظر، به استقلال اندیشید، و در فلسفه او سُنن فکری ایران باستان که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و ابو حامد غزالی و اسماعیلیان جلوه‌گر شده بود با فکر حکیمان الهیات اسلامی همساز گردید.

شهاب‌الدین سهروردی که بعداً به «شیخ اشراق مقتول» شهرت یافت نزد مجدالدین جبلی، استاد فخرالدین رازی درس خواند،

و هنوز در بحبوحهٔ شباب بود، که سرآمد همهٔ حکیمان عالم اسلام شد. ملک‌الظاهر پسر سلطان صلاح‌الدین ایوبی که با ستایشی عظیم بدو می‌نگریست، او را نزد خود به خَلَب خواند. فیلسوف جوان در خَلَب عقاید خود را باز نمود. جزم‌اندیشان خون‌آشام، که در همهٔ اقالیم و اعصار، برای یوشانیدن ناتوانی فکری خود، به زور توسل جسته‌اند به او رشک بردند و به سلطان صلاح‌الدین نوشتند که تعالیم سهروردی، اسلام را به خطر می‌اندازد و سرکوبی او لازم است. سلطان خواست آنان برآورد، سپس فیلسوف جوان ایرانی در سال سی و ششم عمر، با آرامش، به مرگ تن داد، مرگی که او را در زمرهٔ شهیدان حقیقت‌درآورد و بدو، نامی جاوید بخشید. امروز آن مردم، آن مردم‌کُشان و بسا مردم‌کُشان دیگر مرده و یوسیده‌اند، ولی فلسفه‌ی که به بهای جانی تمام شد، همچنان زنده است و انبوه حقیقت‌جویان را به سوی خود می‌کشد.

سهروردی شخصیتی ممتاز داشت، از استقلال فکری و قدرت تعمیم و نظام‌پردازی برخوردار و از اینها بالاتر، نسبت به سُنن ایرانی وفادار بود. در مورد قضایای مهم گوناگون، با فلسفه افلاطون درافتاد و فلسفه ارسطو را صرفاً مقدمهٔ نظام فلسفی خود

شمرد و آزادانه انتقاد کرد. هیچ موضوعی از انتقاد او برکنار نماند حتی منطق ارسطویی را مورد بررسی دقیق قرار داد و برخی از اصول آن را ابطال کرد... به نظر شیخ اشراق، کسی که می‌خواهد به فلسفه متعالی او راه یابد باید با فلسفه ارسطویی و علم منطق و ریاضیات و تصوف بخوبی آشنا باشد، و ذهن خود را از آلودگی تعصب و گناه پاک کند و با این شیوه، رفته‌رفته به ذوق یا حسی درونی که یافته‌های نظری عقل را می‌سنجد و تصحیح می‌کند، دست یابد. عقل بی‌یاور، درخور اعتماد نیست، پس باید ذوق، یعنی ادراکی مرموز که به گفته امور بی می‌برد و روح بی آرام را آرامش می‌بخشد شناخت و به قوایی که شک را از نیرو، می‌اندازد یاری کرد...^۱

به نظر سهروردی «آرمان انسان، عروج از نردبان وجود و کسب نور بیشتر است. اگر این عروج ادامه یابد انسان سرانجام از دنیای هیاتها یکسره رها خواهد شد، اما این آرمان از چه راهی تحقق می‌پذیرد؟ از راه شناخت و کنش انسان، می‌تواند با دگرگون کردن فهم و اراده خود، با علم و عمل، شامخترین آرمان انسانی را تحقق بخشد، بنابراین باید طالب کمال را چنین ندا در داد: نظر خود را نسبت به جهان دگرگون کن و به اقتضای این دگرگونی سلوک نما...»^۲

نظر اقبال لاهوری
اقبال لاهوری در جای دیگر درباره سهروردی می‌نویسد: «... وی براسستی نخستین نظام برداز تاریخ فلسفه ایران بود که حقایق همه شیوه‌های فکری را باز شناخت و با کاردانی در هم آمیخت و نظام نوی پرداخت. خدا را مجموع هستیهای حسی و انگاری شمرد، و از این رو به فلسفه وحدت وجود کشانیده شد. برخلاف برخی از صوفیان پیش از خود، جهان را حقیقی، و نفس انسانی را واجد فردیتی متمایز دانست. در زمینه علت نهایی وجود، با حکیمان متشرع هماهنگ گردید و گفت که علت نهایی هر نمود، نور مجرد است و جهان سراسر اشراق نور مجرد است. در روانشناسی، از ابوعلی سینا پیروی کرد ولی روانشناسی او از روانشناسی ابوعلی سینا منظم‌تر بود و بیش از آن به تجربه‌گرایی داشت. در عرصه فلسفه اخلاق، به راه ارسطو رفت و مفهوم میانه‌گرایی او را با دقت تام تشریح کرد - از اینها بالاتر با دگرگون کردن آیین نور افلاطونی دیرین، نظام فکری مخصوصی ترتیب داد که از یکطرف به فلسفه افلاطون متمایل بود، و از طرف دیگر دوگرایی کهن را پیش، کشید و بدان صورتی روحانی

۱. سیر فلسفه در ایران: اقبال لاهوری، ترجمه امیرحسین آریانپور، ص ۹۲ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۲.

بخشید. هیچ يك از متفکرانی که از ایران برخاسته‌اند، نتوانسته‌اند مانند او با اصول اساسی چندی، همه جنبه‌های وجود عینی را تبیین کنند: سهروردی در سراسر نظام فکری خود به تجربه گرایید و نیز کوشید که همه چیزها و حتی نمودهای جسمانی را با نظریه اشراق خود باز نماید. عینیت هستی که در همه خدای افراطی و ذهنی پیشینیان، گم و مُستهلك شده بود، در نظام سهروردی اعتباری درخور یافت.^۱ و مورد تدقیق و تبیینی تمام قرار گرفت.

این فرزانه تیزاندیش در سراسر نظام فکری خود هماهنگی نامی بین عقل و عاطفه برقرار ساخت و از این رو بیش از سایر متفکران، از عهده تسخیر اذهان برآمد و بر اثر آن از رشک حکیمان معاصر خود به گزند افتاد...^۲

«در ماه جمادی‌الثانی سال ۷۰۷ قاصدی به بغداد آمد، او مأموریت داشت که شیخ شهاب‌الدین سهروردی و جمال‌الدین اکولی را که فقیه و معلم اصول شافعی در مدرسه المُستصر بود، به دربار برد، به سلطان گفته بودند که این دو، با مصریان رابطه پنهانی دارند و آنچه در امپراتوری مغول می‌گذرد به آنان اطلاع می‌دهند. چون آن دو را به دربار آوردند، رشیدالدین فضل‌الله به پشتیبانی از ایشان برخاست و تمام هم خود را به کار برد تا بی‌گناهی آنان را به ثبوت رساند، در نتیجه کوششهای او، دو متهم به سلامت به بغداد بازگشتند...»^۳

شیخ شهاب‌الدین سهروردی مردی نابغه بود، زیرا در طی کمتر از ۳۸ سال عمر، به قول شاکرود معروفش شهرزوری در «تاریخ الحکما» ۴۹ کتاب و رساله کوچک به فارسی و عربی نگاشت که بسیاری از آنها باقیست، از آنجمله است «حکمت‌الاشراق»، «اعتقاد الحکما»، «تلویحات»، «عقل سرخ» و جز اینها.

دکتر قاسم غنی در «تاریخ تصوف در اسلام» محیط ارتجاعی عصر سهروردی را چنین توصیف می‌کند:

«...مخصوصاً در قرن ششم از نظر متافع شخصی و اداره معاش، علوم مذهبی اهمیت بسیار داشته است، زیرا تنها علمی که در آن قرن می‌توانسته است بیش از هر چیزی معاش شخص را تأمین کند «دینی» بود یعنی با دانستن علوم قرآنی، فقه و حدیث، شخص به مقام قضا و وعظ و امامت جماعت و مُخدّثین و مُدّکّرین و تدریس در

۱. همان کتاب، ص ۱۰۲.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۶ به بعد.

۳. مأخوذ از یادداشتهای «پروفسور کاترمر» درباره زندگی و آثار رشیدالدین فضل‌الله.

مدارس می‌رسید، به امرا و ملوک نزدیکی پیدا می‌کرد و مورد اعجاب و احترام خلق واقع می‌شد و به راحتی زندگی می‌کرده است، در حدی که مشتغلین به علوم عقلی و فلسفی، به فقر و بی‌نوبی به سر می‌بردند و دانش و حکمتشان مایهٔ نکیت و ادبار می‌گشت و غالباً مورد مزاحمت عناصر بیمایه و قشری، و تفسیق و تکفیر آنها می‌شدند و حتی بزرگان از قبیل شیخ شهاب‌الدین سهروردی مؤلف «حکمت‌الاشراق» جان بر سر آزادی فکر و پیروی از فلسفه می‌نهند.»

تحدید عقاید و مبارزه
با علم و فلسفه

در همین زمینه فروزانفر در کتاب «شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری» می‌نویسد: «... در همین روزگار، عین‌القضاة میانجی را به دار کشیدند و جسدش را با نفت سوزانیدند (۵۲۵) و شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی را که از نوادر ایام بود در خلّ به قتل رسانیدند (۵۸۷) و کتابخانهٔ رکن‌الدین عبدالسلام را که مشتمل بود بر کتب حکمت و علوم اوایل به امر النَّاجِرُ یَدِیْنِ اللّهِ احمد بن المستضی (۶۲۲-۵۷۵) به آتش سوختند و خود او را به سبب مطالعه و جمع کتب فلسفی به زندان افکندند، و هم به فرمان این خلیفه به روایت شهاب‌الدین ابو‌خفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲-۵۳۹) عده‌ایی از کتب فلسفه و نسخ شفای بوعلی را در شوارع بغداد به آب شستند و به آتش سوختند.

ولی سهروردی، علی‌رغم دشمنان و بدخواهان خود، به سبب دانش و قدرت مبتکرانهٔ تفکر خود و به سبب آنکه بنیان‌گذار حکمت اشراق است در تاریخ فلسفه، جایی همانند ابوعلی سینا، مهمترین سخنگوی «حکمت‌مشاء» باز می‌کند. سهروردی، عرفان و فلسفه اشراق را با منطق در آمیخت و حلقهٔ واسطه است مابین این دو جریان، خود سهروردی بر آن است که این سینا برای ایجاد یک فلسفه مشرقی کوشیده ولی بر آن دست نیافته است. وی، خود را در ایجاد این فلسفه، بکلی مُبدع می‌داند... برای ایرانیان عقل‌گرا (راسیونالیست) سهروردی به ویژه از جهات زیرین موجودی محترم و عزیزست:

۱. اینکه به خاطر علم و تعقل علمی شهید شده، ۲. اینکه به ازلت علم و عینیت وجود باور داشته، ۳. اینکه سنت مثبت و فلسفه خسروانی ایرانی را دربارهٔ نبرد نور و ظلمت در فلسفه‌یی بدیع و مبتکرانه وارد ساخته و تنها به دنبال تقلید و تکرار نرفته است.

دیگر اینکه به اصالت و قاهریت مبدأ عالم انوار معنوی، معتقد بود و غلبهٔ آنرا بر

«غواستق^۱ برزخی» مسلم می‌گرفته، لذا فلسفه نور خود را به فلسفه نبرد و به فلسفه امید مبدل می‌کرده است.

شیخ فخرالدین ماردینی می‌گفت: «کسی به پایه هوش و معلومات سهروردی ندیدم، اما از تندی و صراحت و بی‌پروایی او بی‌گرانم، هنگامی که از ما جدا شد، و به حلب رفت مَلِکُ الظاهر برای وی مجلسی از علما ترتیب داد و آنها را به مباحثه و مناظره با شهاب‌الدین برانگیخت. در این مجلس بر مَلِکُ، فضل و مایه علمی او معلوم شد و او را مقرب خویش ساخت. همین امر خستد فقیهان را برانگیخت، چنانکه محضر ساخته و حکم کفر او را صادر کرده و به صلاح‌الدین نوشتند که او ملک‌الظاهر را فاسد می‌کند، و اگر رهایش کنند کشور را به فساد و تباہی می‌کشاند. صلاح‌الدین برنوشته و حکم قتل وی را داد و می‌گوید شهاب‌الدین که از قضیه باخبر شد، تقاضا کرد او را در خانهداری زندانی کنند و آذوقه به وی ترسانند و ملک چنین کرد. بعضی می‌گویند او را با ریسمان خفه کردند و جسد او را از بالای قلعه به زیر انداختند...»^۲

ملاصدرا

ملاصدرای شیرازی از حکمای قرن یازدهم هجری است که در عصر صفویه می‌زیسته و پس از فرا گرفتن تحصیلات مقدماتی، به اصفهان، که در آن زمان پایتخت و مرکز اهل علم و دانش بود، روی آورد. نخست نزد شیخ بهاء‌الدین عاملی به تحصیل پرداخت و چون شیخ او را مستعد دید به میردامادش سپرد و از محضر او استفاده‌ها کرد. ظاهراً در اصفهان با فندرسکی نیز آشنا شده و از اندیشه‌های عرفانی و فلسفی او نیز سود جسته است. فندرسکی در دوران اقامت در هندوستان کمابیش با افکار صاحب‌نظران هندی آشنا گردید و چنانکه از اشعارش برمی‌آید عقایدی عرفانی داشته و حکما را اهل ظاهر می‌دانسته است.

چرخ با این اختران، تغز و خوش‌وزیاستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی صورت زبرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی این سخن را در نیاید هیچ فهم ظاهری گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی

۱. جهان‌ظلمانی

۲. برده پندار از علی دشتی، روزنامه اطلاعات، شماره ۱۴۶۹۲.

ملاصدرا با مطالعات و افکاری که داشت نمی‌توانست با روحانیان قشری عهد صفویه، هم‌عقیده و هم‌آواز باشد، به همین مناسبت دشمنان، زبان به تکفیر او گشودند. در آثار او، شکایت از اهل زمان و فقها بسیار است. وی برای نجات از ملامت و تکفیر دشمنان، قسمتی از عمر خود را به سیر و سیاحت گذراند. با اینکه در گفتگو با فقیهان رعایت محیط را می‌کرد و از طرح مسائل علمی و فلسفی خودداری می‌نمود ولی طلاب و دانشجویان، او را رها نمی‌کردند. و از او می‌خواستند که لااقل از مسائل فقهی سخن گوید. وی که اهل معنی بود فی‌المثل ضمن گفتگو از طهارت می‌گفت: «وضو و غسل از برای تطهیر ظاهر است و عمده مقصود شارع تطهیر باطن، از اغراض بیهوده و خیالات فاسده است و این هم ممکن نشود مگر با توجه به سوی حق تعالی، و انسانی که خدای را نشناخته چگونه بدو توجه کند، پس اَهْم مطالب و عمده مقاصد، معرفت خدا خواهد بود. رفته رفته داخل در سخنان مخصوص خود می‌شد و کم‌کم برای هوشمندان، اشاراتی و کنایاتی بیان می‌کرد، تا اینکه شاگردانش تشنه بحکمت می‌شدند و از او خواهش می‌کردند که درسی از فلسفه شروع کند و او، به التماس و استدعای مردم چنین می‌کرد.

عصر ملاصدرا در عصری طلوع کرد، که چراغ دانش کم نور بود و مردم در اثر تربیت و سیاست فرهنگی عهد صفویه به مسائل علمی و فلسفی توجه و عیاشی نداشتند و کار به جایی رسیده بود که اخباریه از قبیل شیخ یوسف بحرانی و سید نعمت‌الله جزایری و ملا محمد امین استرآبادی، علامه حلی و دیگر فقها را که اندکی میل به اصول و استدلال داشتند شب و شتم می‌کردند، با اینکه اصولیین و اخباریین چندان فرقی ندارند.

بدیهی است در زمانی که علامه حلی و «مفید» و سید مرتضی، مردود علمای بزرگ آن عصر باشند حال حکما و عرفا چه خواهد بود، از این رو در کتب ملاصدرا می‌بینیم که سعی بسیار می‌نماید که مطالب فلسفی را با اخبار و احادیث وفق بدهد در حالی که خود او می‌داند که مذاق فلسفه با اخبار و احادیث سازگاری ندارد و اهل علم و نظر می‌دانند که فلاسفه و عرفا و حکما را هرگز نمی‌شود با اخباریین و فقها هم‌فکر و هم‌داستان شمرد، وی برای آنکه از سر مردم جاهل آسوده باشد مجبور است که اصول کافی را شرح کند، و در فلسفه از اخبار هم دلیل بیاورد تا مردم بگویند این مرد مُحَدِّث است نه حکیم...»^۱

۱. تاریخ فلاسفه اسلام، اکبر صریفی، ص ۲۶ به بعد.

«ملاصدرا، فلسفه ارسطو را با زبانی شیرین بیان می‌کند و چاشنی کلام خود را عرفان قرار می‌دهد، و گاه‌گاهی اشعار پارسی و عربی در طی سخن می‌آورد. کتب او را نمی‌شود فلسفه خالص خواند، زیرا خطابیات و عرفان را در فلسفه او مجال بسیار است...»^۱

انواع حرکت وی در کتب بسیاری که در پیرامون عقاید خود نوشته از حرکت جوهری و انواع و اقسام آن مثل حرکت کیفی (تغییر رنگ ماهی از سپیدی به سُرخ)، حرکت کُمی (فربه شدن شخص لاغر)، حرکت مکانی (رفتن انسان از خانه به خیابان)، حرکت در وضع (مثل حرکت چرخ چاه) سخن می‌گوید. ملاصدرا برخلاف سهروردی به اصالت وجود معتقد بود و به نظریه کسانی که وجود را محمولی عقلی من‌انگارند حمله می‌کند. علاوه بر این ملاصدرا در پیرامون «عشق» و درباره اتحاد عقل و عاقل و معقول، در سوق هیولی به صورت، در مسأله معاد در حشر جاندارها، در حشر نباتات و جمادات و در تناسخ و در قوای نفس، آراء و نظریاتی دارد، در بعضی موارد با آراء و نظریات ابن سینا و همفکران او مخالفت و در برخی موارد نظریات آنها را تأیید می‌کند، مثلاً ملاصدرا، تناسخ را باطل می‌شمارد و چون قول به تناسخ از سقراط و برخی دیگر از علما نقل شده، ملا، همه آن اقوال را تأویل و تفسیر می‌کند و می‌گوید انسان خوی هر حیوانی را گرفت و به آن خوی مانوس گردید به همان صورت محسوس و مبعوث می‌شود.^۲

اختلاف ملاصدرا با حکمای مشاء «ملاصدرا می‌گوید که دین اسلام، معاد را جسمانی دانسته ولی تاکنون مشائین منکر شده‌اند، من به انبیاء رسانیدم. سپس حکمای مشاء از جمله ابن سینا را آماج تیرهای سرزنش قرار می‌دهد و می‌گوید شما از برای نبات و جماد نتوانستید غایتی و مقصودی تصور کنید و پنداشته‌اید که فاسد و فانی می‌شوند و من غایت آنها را فهمیدم و اینکه شما مشائین، معاد را روحانی دانستید، انبیاء را تکذیب کرده و به شرایع آسمانی بی‌اعتنایی نموده‌اید - ولی قباحث کار این حکیم، در تکفیر و تفسیق ابن سینا، به نظر نویسنده، از قباحث کار ابن سینا زیاده‌تر است...»^۲

۱. همان کتاب، ص ۲۲.

۲. خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا، از اکبر دانا سرشت، ص ۴۸.

اقبال لاهوری، ضمن توصیف فلسفه در عصر جدید می‌نویسد:

«... در سده یازدهم هجری، صدرالدین محمد شیرازی معروف به صدرالمتهلین یا (ملاصدرا متوفی در ۱۰۵۰) با منطقی نیرومند به کار پرداخت و نظامی فلسفی ترتیب داد. در نظام صدرالدین، حقیقت، همانا همه اشیا است و در عین حال هیچ یک از اشیا نیست، بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس به شیئی منها - و علم راستین زاده اتحاد ذهن و عین است...»^۱

«در واقع ملاصدرا، یک مخترع یا مبدع نیست، بلکه فقط یک
عقیده گوینو
احیاء کننده است. لکن احیاء کننده حکمت معظم شرقی، و نوع
در باره ملاصدرا
او در این است که توانست آن را به صورتی درآورد که قابل قبول
و مورد پسند زمانی که در آن میزیست قرار گیرد.»^۲

مزیت واقعی و غیر قابل انکار ملاصدرا همان است که در بالا ذکر شد و آن این است که او برای زمانی که در آن زندگی می‌کرد فلسفه کهنی را احیا کرد و آن را حیات بخشید، در حالیکه تا حد امکان آن را از وضعی که این سینا بدان داده بود خارج کرد، و به نحوی مستقر ساخت که نه فقط در تمام مدارس ایران اشاعه یافت و حکمت را ثمربخش کرد - و کلام جزمی (Dogmatique) را عقب نشانند و آن را مجبور کرد که خواه ناخواه در کنار خود، جایی به فلسفه بدهد، بلکه، با نظریه صلاح و منفعت اخلاق، که نسلهای فعلی جزئی از آن هستند، خرابیهای فلسفی را که حمله مقول باعث شده بود تعمیر کرد و مخصوصاً وسایلی را فراهم آورد تا بدین نتایج بزرگ برسد. بعد از ملاصدرا دیگر آثار علم از بین نرفت و محو نگردید، بلکه همیشه در اعیان مشهود ماند و به رغم اوضاع بسیار نامساعد، این مشعل به افروختن خود ادامه داد و اگرچه در معرض باد و در نوسان بود، هیچ گاه خاموش نشد. هیچ امری عادلانه تر از این نیست که از آن روح بزرگی که توانست بر این وجه اخستن نور حکمت را برافروزد، فراوان قدردانی و سپاسگزاری کنیم...»^۱

۱. سیر فلسفه در ایران، ص ۱۲۱ به بعد.

۲. معارف اسلامی، دکتر سید حسین نصر، ص ۱۲۰ به بعد.

تلاش صدرالدین در آشتی دادن فلسفه مشاء و فلسفه اشراق
 صدرالدین شیرازی می‌خواست فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و الهیات اسلامی و نظریات فلسفی متداول در ایران، که آمیزه‌یی از فلسفه مشاء ارسطو و نوافلاطونی است با هم آشتی دهد. او در آخرین مراحل تکامل حکمت و کلام ایرانی قرار داشت و وارث

بجتها و بجدلهای دیرینه فلسفه اسکولاستیک مشرق زمین بود و در نخستین آشنایی با کتب فلسفی مشاء و اشراق و متکلمین و فقها با انواع تناقضات و تباینات و به اصطلاح خلافت‌ها مواجه گردید. ملاحظه فرمایید تا این تناقضات را حل کند، سعی او برای درک عمقی مسائل و حل آنها، او را به سوی فهم زرقرفر واقعیت کشانید و جالب است که این تحول فکری، تقریباً در همان زمانی انجام می‌گیرد که بیکن و دکارت در اروپا پنهانی اسکولاستیک غرب را می‌شکنند. تحلیل اجتماعی و طبقاتی فلسفه ملاحظه‌ها کاری است درخور پژوهش... اکنون به نحو اختصار اختلافی که بین این سینا و پیروان حکمت مشاء با ملاحظه‌ها در زمینه حرکت، وجود دارد ذکر می‌کنیم:

... به نظر این سینا و کلیه شارحین حکمت مشاء، حرکت می‌تواند در اعراض باشد نه در جوهر - جوهر خمسه عبارت است از عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم و اما عوارض نه گانه عبارت است از کم و کیف و وضع و این (یا مکان) و متی (یا زمان) و فعل و انفعال و اضافه از این نه عرض، حرکت تنها در کم و «این» و وضع و کیف حاصل می‌شود، یعنی حرکت کمی، حرکت مکانی، حرکت وضعی و حرکت کیفی یا استحاله وجود دارد و اما در زمان به نظر این سینا حرکت نیست بلکه زمان همراه حرکت است.

بدینسان حکمای مشاء حرکت در جوهر را نفی می‌کردند و استدلالشان این بود که چون هر حرکتی به مبدأ و انتها و مسافت و موضوع نیازمند است و موضوع حرکت ثابت است، لذا حرکت نمی‌تواند در جوهر باشد والا موضوع حرکت از میان می‌رود. با اندک دقتی روشن می‌شود که نظریه حکماء مشاء لااقل بدان شکل که شارحین ایرانی عرضه می‌داشتند نوعی حرکت «مکانیکی» است و نفی حرکت باطنی و ذاتی و درونی اشیاء، ولی صدرالدین شیرازی در اسفار، این نظریه (حرکت مکانیکی) را به سود نظریه دینامیس و دیالکتیکی رد می‌کند و حرکت را فقط در عرض نمی‌شمرد بلکه آن را در ذات جوهر اشیاء می‌جوید. صدرالدین شیرازی در این زمینه استدلال می‌کند که: اولاً - طبیعت اشیاء و سرشت آنهاست که مبدأ و انگیزه حرکت در اشیاء است، حال اگر طبیعت اشیاء ثابت و بلاتحرك باشد و دستخوش تغیر و تجدید نشود، چون طبیعت، علت حرکت است، پس لازم می‌آید معلول از علت خود تخلف جوید و این خود باطل است، زیرا

معلول از علت تخلف نتواند جست. ثانیاً - اعراض که حکما حرکت در برخی از آنها را میسر شمرده‌اند در وجود، تابع جوهرند - زیرا تا جوهری نباشد عرضی نیست، و جوهر قائم به ذات و عرض قائم به غیر یعنی قائم به جوهر است. بنابراین ممکن نیست که متبوع امری ثابت باشد و تابع، امری متجدد و متغیر، زیرا در این حالت، تخلف تابع از متبوع، لازم می‌آید که آنهم خلاف عقل و منطوق است پس ناچار باید جوهر (متبوع) نیز متجدد و متغیر باشد، تا عرض (تابع) تجدد و تغیر پذیرد.

راشد در رساله «دو فیلسوف شرق و غرب» استدلالات و نظریات صدرا را در مورد حرکت جوهری بدین نحو بیان می‌کند: «صدرالمتألهین از کسانی است که مبدأ عالم را جسم طبیعی که امر واحد و متصل و مرکب از هیولی و صورت است می‌داند و ماده نخستین عالم را هیولی می‌پندارد... به عقیده صدرالمتألهین جسم طبیعی در هر لباسی که هست، خواه به صورت جماد، خواه به صورت گیاه، خواه به صورت حیوان، همیشه در حرکت و تغیر است. در عالم ماده و طبیعت، سکون و ثبات وجود ندارد، سکون و ثبات، مختص عالم عقل و عوالم الهی است. جوهر عالم یعنی صورت جسم طبیعی، امریست ذاتاً متغیر و متجدد. بنابراین جوهر یعنی گوهر و حقیقت هوا و آب و خاک و سنگ و کلیه معادن و انواع گیاهها و انواع حیوانها امر سیال و گذرایی است که تدریجاً موجود می‌شود، و معدوم می‌گردد عیناً مانند زمان، همانطور که زمان يك امر ثابت‌الاجرا نیست، بلکه وجود و عدمش دست به گردن یکدیگر است. و جوید هر جزئی ملازم با عدم جزء دیگرست و در عین حال زمان، يك امر واحد و متصل و مستمر و تدریجی است و دائماً در حدود و انقضاست، یعنی موجود می‌شود و معدوم می‌گردد. این عالم از وجود و عدم، مرگ و زندگی و بالاخره از حرکت، تشکیل یافته و جوهر این عالم، که همه نفسها و صورتها بر آن طرح شده، مانند آب جاری است که دائماً در سیلان و جریان است و در عین حال صورتی که در آب افتاده به نظر ثابت و برقرار می‌آید:

شد مُدِل آب این جو، چند بار عکس ماه و عکس اختر، برقرار...^۱

«... بدینسان صدرالدین شیرازی با توصیف حرکت ذاتی و دایمی جوهر وجود، بیان کامل دیالکتیکی از جنبش جاوید و همگانی به دست می‌دهد. البته صدرا برخلاف مولوی که تخالف نهای و عیان و اتحاد مقابله اضداد را درک می‌کرد، و به نحو وسیعی در تفکر خود به کار می‌برد متوجه این منبع درونی حرکت دایمی نیست. وی انگیزه حرکت را در

۱. حسینعلی راندا، دو فیلسوف غرب و شرق، ص ۲۲ به بعد.

سیالیت بذاته وجود عالم ناسوت می‌شمرد و در این زمینه ژرفا و بهینه فکرش شگرف است. و از مولوی گامها فراتر گذاشته، بدون آنکه در زمینه تضاد، به مقام تفکر دیالکتیکی مولوی دست یافته باشد.

نکته مهم دیگر دیالکتیکی در تفکر ملاصدرا عبارت از این نظر است که حرکت در جا زدن (در جای خود)، و تکرار مکرر و سیر قهقرایی نیست بلکه حرکت پیش‌رونده و تکاملی است. صدرا وجود را حقیقتی ذومراتب می‌داند که دارای درجات لایتناهی است... همین که صدرا می‌کوشد تا تجدد وجود را با استكمال آن همراه کند به منظره واقعی تحول ماده نزدیک می‌شود. اگرچه در تارو بود تجریدات و انتزاعات اسکولاستیک و سوابق ذهنی چگمی عصر و بی‌خبری از سیر مشخص ماده، تنها قادر است که این سیر را در مقولات منطقی مصنوع و مخلوق فلسفه اشباع از مذهب و عرفان زمان خویش منعکس کند. در دیالکتیک تمثیلی - عرفانی مولوی این سیر استکمالی مشخصتر است، زیرا حرکت از جماد به نبات و از نبات به حیوان و از حیوان به انسان تصریح شده و این خود مطلبی است که با واقعیت سیر ماده غیرارگانیک به ارگانیک کاملاً تطابق دارد. اگرچه صدرا، در این زمینه نیز ضعیفتر از مولویست ولی مطلب را به نوبه خود بدیع مطرح می‌سازد... وجود عالم طبیعت به نظر صدرا وجود سیال تدریجی است ولی در عین حال امر واحد و مشخص است. در رساله «دو فیلسوف شرق و غرب» نظر صدرا در رابطه «متغیر» به ثابت، چنین بیان شده است: رابطی ربط متغیر به ثابت، خود جوهر اشیاء است که از یک جهت متغیر و از یکجهت ثابت است و رتبه ثابت که درجه شدید وجود است از مبدأ الهی صادر شده و رتبه متغیر که درجه ضعیف رتبه ثابت است مبدأ کلیه حرکات و تغییرات مادی گردیده است.

نقطه ضعف نظر صدرا در آن است که تغییر جهان مادی را اصل نینداشته و خواسته است جهان مثلی افلاطون را، که ثابت و جاوید است، بر آن مقدم بشمرد. این ساختهای ذهنی برای صدراالدین شیرازی لازم بود تا سیستم غیرمقتنع فلکی حکمت مشاء را برهم زند و دستگاه فلسفی منسجم‌تر و پیگیرتری را بدید آورد.

اگر صدرا، از جهت دیالکتیک بر سیستم مشاء پیشی می‌گیرد، از جهت ماتریالیسم به نظر می‌رسد که از این سیستم فراتر نرفته و یا در تجدید مطلع جهان، مثل علیا، و صور مجرد ثابت فلکی، شاید هم گامی به عقب گذاشته باشد.

دو نمونه فوق نشان می‌دهد که چگونه اسلوب تفکر دیالکتیکی، یعنی تفکری که جهان را کل به هم پیوسته، دارای تنازع و تضاد درونی در حرکت و تحول دایمی در جاده

سیر تکاملی می‌شمرد. در آثار عده‌یی از متفکرین بزرگ، با وضوح تمام بروز کرده است. این طبیعی است، اسلوب دیالکتیک، اختراع احدی نیست. انعکاس واقعیت عینی و خارجی در ذهن انسانی است. ذهن ایرانی به همان اندازه آن را منعکس می‌کند که ذهن غیرایرانی.

مطالعه اشکال تفکر دیالکتیک در نزد متفکرین ایرانی، در ما این غرور و اطمینان را ایجاد می‌کند، که مانند پیشینیان خود می‌توانیم و باید بتوانیم، در زمینه تفکر فلسفی و منطقی، از سطح تکامل جهانی عقب نمانیم. برای این منظور، باید هم فرهنگ جهانی را عمیقاً آموخت و هم فرهنگ میهن را...»^۱

به نظر ادوارد براون، آنچه گوینو در حق یکی از فلاسفه بسیار متاخر یعنی ملاصدرا نوشته، درست در مورد شیخ محی‌الدین ابن‌العربی و اماتیل و آقران وی نیز صادق است، لذا کلمات او را عیناً نقل می‌کنیم: «در گفتارهای خود دقت داشت، در پرده سخن

عقیده ادوارد براون
در حق ملاصدرا و
محی‌الدین عربی

بگوید. در کتابهای خود به ویژه لازم بوده است همین دقت را داشته باشد و چنین کرده است و کسی که کتب او را بخواند عقیده بسیار ناقصی درباره تعلیمات او پیدا می‌کند. منظورم کسی است که بدون راهنمایی استاد، به مطالعه آن کتابها بپردازد، با استادی که آشنا به راه و روش او باشد، بدون زحمت و مشقت می‌توان به درون نوشته‌هایش راه یافت و به اسرارش پی برد. شاگردانش به توارث نسل بعد نسل، حقیقت اندیشه‌هایش را دریافته‌اند و کلید فهم اصطلاحات او را در دست دارند. این کلید برای آن نیست که آشکارا فکر او بیان شود، بلکه اشاراتیست که ناگفته، فکر او را برساند.»^۲

به نظر علی پاشا صالح: «... سخنانی را که بوی بدعت، از آن استشمام می‌شده، فقها کفر و الحاد می‌دانسته‌اند خواه عرفاً گفته باشند خواه حکماً، و طبعاً رموز و تعبیرات خاصی در کلمات ایشان به میان آمده است. شاهد مدعا، این بیت حافظ درباره حسین بن منصور حلاج است:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

اما از خصوصیات حکیم و فیلسوف واقعی، حقیقت‌جویی و بحث آزاد است آزادی

۱. ویژگیهای و دگرگونیهای... از ص ۳۰۱ به بعد (به اختصار).

۲. تاریخ ادبی ایران، ادوارد براون، ج ۲، پیشین، ص ۸۳.

فکر و بیان لازمه تحقیقات علمی است. هرگاه ملاصدرا هم به این شدت برده‌بوشی می‌کرد، هدف تهمت و سوءظن و حتی فتوای کفر واقع نمی‌شد. و در رساله سه اصل بر مدعیان خود نمی‌تاخت و در گوشه دهکده‌یی در به روی اغیار نمی‌بست و سالها در کنج عزلت به تفکر و ریاضت نمی‌نشست و شاهکارهای جاویدانی به دنیای علم عرضه نمی‌داشت...»^۱

اقبال لاهوری درباره گوینو می‌گوید:

«گوینو (Gobineau) نوشته است که صدرالدین به احیاء نظام ابوعلی سینا همت گمارد، ولی گوینو از این نکته غافل مانده است که صدرالدین با مفهوم اتحاد عاقل و معقول، فکر ایرانی را که به سوی یک‌گرایی سیر می‌کرد به کمال رسانید و از این گذشته نظریات او، مبنای فکری آیین بابی گردید.»

پس از صدرالدین، فلسفه ایرانی، با ترك آیین نو افلاطونی به ملاهادی سبزواری به فلسفه اصیل افلاطون روی آورد. نماینده بزرگ این گرایش جدید، ملاهادی سبزواری است (متوفی در سال ۱۲۹۸ هجری).

به عقیده بعضی از ایرانیان، سبزواری بزرگترین متفکر عصر اخیر ایران است، بنابراین بررسی فلسفه او برای شناخت نحوه تفکر اخیر ایران لازم است، محض این منظور کتاب «اسرار الحکیم» او را مورد تحلیل قرار می‌دهیم. در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفه ایران اسلامی پیوند گسست‌ناپذیر دارد بر می‌خوریم:

۱. مفهوم وحدت مطلق حقیقت یا حق یا ذات وجود که «نور» نام گرفته است.
 ۲. مفهوم تکامل که در آیین زرتشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورتی مبهم آمده و در آثار افلاطون و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شده است.
 ۳. مفهوم واسطه‌یی که حقیقت را با امور غیرحقیقی مرتبط می‌کند.
- ... در ایران جریان انتقال، از نظام نو افلاطونی به نظام افلاطون، با فلسفه ملاهادی سبزواری به پایان رسید، زیرا این حکیم صریحاً از قبول نظریه فیض سرباز زد و به مفهوم افلاطونی حقیقت یا «حق» گرایید. فلسفه سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او، سخت با دین آمیخته است. در هر جامعه‌یی که به علوم طبیعی راهی ندانسته باشد، یا مورد توجه قرار نگیرد، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌شود. در این گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم به یک نمود، از اهمیت می‌افتد و مفهوم

علت فوق طبیعی رواج می‌یابد و سپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی در اراده متشخص (خدا) در می‌آید. شاید آمیختگی فلسفه ایران با دین نیز به همین دلیل باشد.

بنا به جهان بینی سبزواری، عقل دو وجه دارد:

۱. عقل نظری، که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.

۲. عقل عملی که موضوع آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز اینهاست.

فلسفه، شناختی است درباره آغاز و انجام اشیاء و نفس، و نیز قانون خدا که همانا دین است، برای آنکه اصل اشیاء را فهم کنیم، باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیل دقیق قرار دهیم، چنین تحلیلی به ما نشان می‌دهد که سه اصل اولی وجود دارند:

۱. وجود یا نبود یا نور، ۲. ماهیت یا نمود یا ظل، ۳. عدم یا ناپدید یا ظلمت.

... سبزواری در موضوع روانشناسی اساساً از ابن سینا پیروی کرد؛ ولی روانشناسی او کاملتر و منظم‌تر از روانشناسی ابن سیناست و انواع نفس را چنین طبقه‌بندی کرده است:

نفس: الف نفس سماوی. ب: نفس ارضی: که از زمین نشأت می‌گیرد مانند: ۱. نفس نباتی، ۲. نفس حیوانی، ۳. نفس انسانی. قوای نفس نباتی عبارتند از: ۱. قوه غذایی^۱ برای بقاء فرد، ۲. قوه نامیه^۲ برای کمال فرد، ۳. قوه مولده^۳ برای بقاء نوع، قوای نفس حیوانی عبارتست از: ۱. حواس ظاهری، ۲. حواس باطنی، ۳. قدرت تحرک^۴...

صدرالمتألهین در سیصدسال پیش، همان موقعی که دکارت راه جدیدی در علم، به روی دنیا باز می‌کرد، همان زمانی که نهصد سال بود، فلاسفه اسلام، فلسفه ارسطو را مانند وحی آسمانی می‌دانستند، همان هنگامی که بنیان فلسفه مشاء که روی استدلال عقلی قرار داشت، هنوز مانند کوه بولادین پابرجا و استوار بود... در همان موقع، صدرالمتألهین، برخلاف ارسطو، فارابی و بوعلی قیام کرد... فلسفه مشاء، یعنی فلسفه ارسطو و ابن سینا، را کاملاً فرا گرفت و در فلسفه اشراق بصیرت کامل به دست آورد... و گفت: «جوهر عالم طبیعت، دایماً در حرکت و تغییر و

۱. نیروی تغذیه

۲. نیروی بالنده و نموکننده

۳. نیروی تولیدمثل

۴. سیر فلسفه در ایران، اقبال لاهوری، ترجمه آریان پور، ص ۱۲۲ به بعد.

تجدد است و این حرکت لازمه ذات جوهر این عالم است و هرگز از آن منفک نمی‌شود. «
 به نظر او مبدأ عالم، جسم طبیعی (مرکب از هیولی و صورت است) و این جسم طبیعی خواه به صورت جماد و خواه به صورت گیاه و خواه به صورت حیوان و غیره همیشه در حرکت و تغییر است و در عالم طبیعت و ماده، سکون و ثبات وجود ندارد...^۱
 ملاصدرا که مردی شیمی مذهب بود از حرکت در جوهر، چنین نتیجه گرفت که علی‌رغم تشخیص این سینا و دیگر متفکرین مادی، عالم «قدیم» نیست بلکه حادث است و هر لحظه در تجدد و انقضاست، دیگر اینکه روح انسان با بدن حادث می‌شود و بعداً مُجرد می‌شود و باقی می‌ماند. علاوه بر این ملاً به نظر خود با اثبات حرکت جوهری، معاد جسمانی را که مورد قبول معتزله و ابن سینا نبود به ثبوت رسانید. همانطور که هانری گزین متفکر و دانشمند فرانسوی ضمن بحث در پیرامون فلسفه معاد ملاصدرا متذکر شده است، بین نظریه تطوّر ملاصدرا، با نظریه تطوّر که امروز در اروپا به صورت يك اعتقاد درآمده است اختلاف بسیار وجود دارد. به نظر ملاصدرا برای درک ماهیت جسم، باید مفهوم جسم را از عنصر بسیط آغاز کرد و تبدلات پیاپی آن را از مرتبه جماد به نبات و سپس حیوان و بعد جسم زنده ناطق که قادر به فهم حقایق معنوی می‌باشد، در نظر گرفت. بنابراین تحرك عالم در نظر ملاصدرا و تمام متفکران دیگر، که مانند او فکر می‌کنند تحرك يك عالم در حال تطوّر (به معنی جدید) نیست بلکه تحرك يك عالم در حال صعود و ارتقا است یا به قول «گزین» گذشته پشت سر ما نیست بلکه زیربای ماست...^۲
 برای آنکه خوانندگان به اختلاف عظیمی که بین جهان بینی ملاصدرا با علمای مادی از جمله انیشتن وجود دارد واقف گردند جمله‌یی چند از گفته‌های او را نقل می‌کنیم:

دکتر هرمانز، چندماه قبل از مرگ انیشتن ضمن مصاحبه‌یی از او نظر انیشتن پرسید: «به نظرم شما يك وقت گفته بودید قانون کلی عالم را می‌توان خدا نامید. انیشتن گفت: شما مطلقاً مختارید هر قدرتی را که بدان ایمان دارید خدا بنامید. من نمی‌توانم هیچگونه عقیده خداپرستی را که براساس نرس از زندگی یا ترس از مرگ و یا ایمان کورکورانه متکی باشد بپذیرم. من نمی‌توانم به شما ثابت کنم که خدایی نیست، اما اگر هم از وجود او صحبت کنم دروغگو خواهم بود.
 ... از او پرسیدند آیا چیزی هست که انسان بتواند بدان ایمان داشته باشد، انیشتن

۱. دو فیلسوف شرق و غرب (صدرالمطالین و انیشتین)، اثر راند، ص ۴۸ به بعد.

۲. مقام ملاصدرا، به قلم هانری کرین، ترجمه دکتر صدر، ص ۲۲ به بعد.

گفت: «مسلماناً من به برادری افراد و یگانگی انسان، ایمان دارم...»^۱
 از آنچه گذشت دیدیم که پس از مرگ میرداماد، ملاصدرا به پیروی از روش استاد خود کوشید میان حکمت، عرفان، کلام و ظاهر شرع یعنی قرآن و حدیث، سازشی نسبی ایجاد کند، با این حال ملاصدرا و همفکران او، همواره با روحانیان قشری در نبرد بودند. ملاها و روحانیان، در اواخر دوره صفویه یعنی در عصر انحطاط اجتماعی، اقتصادی و فکری ایرانیان، قدرت و نیروی فوق‌العاده‌یی کسب کردند و در مقابل جنبش فکری بسیار ضعیفی که از دوره ملاصدرا پیدا شده بود به سختی پایداری می‌کردند. حتی مرد دانشمندی چون شیخ بهاء‌الدین عاملی چون مرد علم و عمل بود مناسبات خوبی با مردانی چون مجلسی و فیض‌الله تفرشی نداشت.

از کارهای عملی این مرد دانشمند، شمعی بود که او در تون حمامی در اصفهان قرار داد و از برکت حرارت این شمع، قرن‌ها حمام گرم بود، می‌گویند تنی چند از علمای انگلستان، برای کشف این معما به اصفهان آمدند و پس از شکافتن زمین به مخزنی سنگی رسیدند که زیر آن شمع کوچکی مشتعل بود. دانشمندان شمع را همراه خود بردند که از راز آن باخبر شوند ولی به کشف اسرار آن توفیق نیافتند، متارجمان اصفهان، و گید مسجد شاه اصفهان را نیز منسوب به شیخ بهائی می‌دانند...

برای آنکه پژوهندگان، از میزان مخالفت مردم عامی، با علوم عقلی آگاهی یابند وقف‌نامه مدرسه مریم بیگم را نقل می‌کنیم:

مخالفت با علوم عقلی در مدرسه مریم بیگم که آنرا مریم بیگم، دختر شاه صفی در سال ۱۱۱۵ هجری بنا، و وقف کرده بود، وقف‌نامه‌یی وجود دارد که مطالعه آن برای آشنا شدن با سیر علوم و افکار در اواخر عهد صفویه، خالی از فایده نیست، اینک قسمتی از وقف‌نامه:

«... باید سکنه مدرسه مذکوره مشغول تحصیل علوم دینی که قفه و حدیث و تفسیر و مقدمات آنهاست و صالح و متقی و برهیزگار و از اهل قناعت باشند، و از زمرة ارباب بطالت و کسالت و شرارت نبوده حجرة خود را معطل و مقفل نگذارند بلکه شب و روز، در حجرة خود به مباحثه و به مطالعه و عبادت مشغول باشند و اگر يك سال بر احدی بگذرد که ترقی، در حال او به حسب علم و عمل حاصل نشده باشد یا مظنون مدرس بود که قابل ترقی نیست، از مدرسه اخراج نمایند و جماعتی که در عرض يك سال در علم و

عمل ترقی کنند یا مظنون شود قابلیت و ترقی ایشان، باید که زیاده از پنج سال در آن مدرسه ساکن نشوند... بر مُدَرِّس آنکه، سعی بلیغ کند که جمعی دیگر که مُتَّصِف به صفات مذکور باشند تحصیل نموده به جای ایشان ساکن سازد و حجره‌ها را خالی و معطل نکند و هر که بعد از هفت سال، يك روز بماند غاصب باشد... باید کتابهای علوم و هَمِیَّه، یعنی علوم سُكُوك و شُبهات که به علوم عقلیه و حکمت، مشهور و معروف است مثل شفا و اشارات و حکمت‌العین و شرح هدایت و امثال ذلك به شبهه دخول از مقدمات علوم دینی نخوانند...»^۱ (از تنیعات صدر هاشمی)

اندیشه‌های فلسفی
در عهد صفویه

قبل از ظهور صفویه مخصوصاً «در دوره شکفتگی اقتصادی و اجتماعی ایران» فلسفه کلاسیک ایران به دو صورت مشائی و اشراقی تجلی کرد، اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه این دوره دنباله‌رو (پیرو) و یا اقتدارگر، بودند و فی‌المثل از نظریات فلسفی ارسطو، ابن سینا یا اصحاب اشراق پیروی می‌کردند. در این میان، تنها ابوالمعالی صدرالدین شیرازی (مقتول به سال ۹۰۳ ه. ق) با اظهار افکار جدید، خود را به سطح فارابی، رازی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی بالا برد.

«در میان حکما و متفکرین دوران صفوی، صرف‌نظر از ملاصدرا، ذوانی و میرفندرسکی و میرداماد و لاهیجی، چهره‌های معتبری در تاریخ تفکر فلسفی ایران هستند، با این حال، ملاصدرا با همه فرق داشت، و همین امتیاز فکری و روحی، او را از مردم نفور و از شهرنشین دور ساخت. بسیاری از آثارش (و از آن جمله مقدمه اسفار) مشحون از شکایات تلخ، از مردم روزگار است که طعمه عوام فریبی ملایان دروغین بودند، و هیچ‌گونه تَخَلُّفی را از مقررات موضوعه تحمل نمی‌کردند.

صدرا، به کار بزرگ قَرِجِ فلسفه مِشَاء و فلسفه اشراق دست زد، با آنکه گرایشش به این عربی و سُهروردی، که نمایندگان برجسته روش اشراقند مشهود است، مسأله مرکزی که صدرا بدان توجه کرده است مسأله وحدت و تَكْتَر وجود است، هر دو اصل را می‌پذیرد و بر آن است که اگر با چشم چپ مشائیان به جهان بنگریم، وجود متکثر و عینی و واقعی و اگر با دیده راست اشراقیان نظر کنیم وجود واحد است، و تکتُر سایه‌هایی است از آن جوهر واحد و انعکاس خورشید حقیقت است در آیینه‌های بی‌شمار، چنانکه شاعر گفته:

و مالوجه الا وحدة غیراته إذا أنت تعددت المرایا، تعدداً

«یعنی چهره یکی بیش نیست. ولی اگر آینه‌ها را بسیار سازی چهره نیز بسیار می‌شود.»

ولی صدرا می‌خواهد، با هر دو چشم اشراق و مشاء به جهان بنگرد و تکثر وجود را واقعی شمرد. و آن را با حرکت جوهری استکمالی به مبدأ واحد بازگرداند، به اصطلاح امروزی صدرا پلورالیسم را می‌پذیرد تا آن را به مونیسیم تبدیل سازد، جوهر واحد عالم به عقیده صدرا حرکت است که به حاملی نیازمند نیست. حرکت مادی به حرکت نفسانی بدل می‌شود و سرانجام همه حالات مختلف وجود از ذهنی و عینی، مادی و نفسانی و خارجی و داخلی در یک مبدأ و مصدر متحد می‌گردند.

صدرا، روش تلفیقی خود را نه تنها در مورد مشاء و اشراق بلکه در مورد فلسفه و دین نیز تطبیق می‌دهد، وجدی دارد با ایتیان و آوردن انواع امثله شرعی و آوردن آیات و احادیث فراوان، مشروعیت احکام فلسفی خود را ثابت کند و خود نیز در زندگی روزانه سخت مراعی احکام مذهبی و نهج و زهد و اجرای عبادات تا نوافل (با نمازهای شبانه) بوده است. با این حال، زبان بدگو، بروی بسته نبود، و او را به خروج از دین متهم می‌ساختند.

دوران تنزل و رکود پس از صدرا و گروهی متفکر دیگر، تا مدتی در ایران، با یک دوران انحطاط کامل و تنزل مدنی روبه‌رو هستیم که هرچ و مرج و بی‌تباتی درونی کشور، از علل آن بود. مدتها فیلسوف و ادیب قدر اولی بروز نمی‌کند، ادب و فلسفه کلاسیک، راه سقوط خود را می‌یابد، پس از بیدایش و تثبیت نسبی دوران فاجار، بار دیگر ادب و فلسفه ایرانی آغاز فعالیت می‌کند، منتها این فعالیت به طور عمده در سطحی نازلتر از سطح سابق است. آدیبان و فیلسوفان هر دو، به راه افتدا و سنت می‌روند. مهمترین نمایندگان فلسفه در نیمه نخست سلسله قاجاریه به قرار زیرند:

محمد مهدی بن ابی ذر (تراقی) (تولد ۱۲۰۹ ه.ق.)، حاجی ملا مهدی سبزواری (وفات ۱۲۸۵ ه.ق.)، آقا علی زنوزی صاحب بدایع الحکم (وفات ۱۳۰۷ ه.ق) میرزا ابوالحسن جلوه (وفات ۱۳۲۴ ه.ق) از آخرین نمایندگان مشاء، آقا محمدرضا صهای قمشای (وفات ۱۳۰۶ ه.ق) هم عصر حاجی سبزواری و میرزا جلوه از آخرین نمایندگان اشراق به شمار می‌روند.

ملاهادی سیزواری
و میرزای جلوه

در میان این عده، حاجی ملاهادی صاحب منظومه و شرح منظومه و میرزای جلوه، در دوران خود شهرتی فراوان کسب کرده بودند. فلاسفه و حکمای این دوران غالباً به نوشتن شرح و حاشیه و

تفسیر و تعلیق و زد و خُل و جواب و یا آجوبه به مسائل کلاسیک می‌پردازند، و یا بین عقاید مختلف، محاکمه می‌کنند و یا از مجموع مباحث فلسفی، کتبی غالباً به عربی و گاه به فارسی و احیاناً منظوم (مانند کتاب منظومه سیزواری) ترتیب می‌دهند... بسیاری از حکما به رساله‌نویسی مشغولند که نوعی تک‌نگاری (مونوگرافی) درباره مسائل مشخص فلسفی است مانند رساله در نفی وجوب مقدمه واجب و رساله‌یی در نفی زمان موهوم و رساله (در جیب زاویه) و رساله «صحبه و صدا» و یا درباره ریاضت، سیر و سلوک و توسل به یک سلسله تمرینات عرفانی، این بحث از اهمّ مباحث فلسفه اسکولاستیک است.

بحث دیگری که فلسفه اسکولاستیک ما را انباشته ساخته مسأله رابطه خداوند با جهان ماسوا یا به اصطلاح عالم خلقت است. در اینجا چند اشکال پیش می‌آید: اول آنکه مابین علت و معلول منطقاً باید سنخیت باشد، و چگونه خداوندی که قدیم ثابت قارّ^۱ و لایتغیر است می‌تواند علت جهانی باشد که حادث و متجدد غیرقارّ یا متغیر است؟ این مسأله را چگونه باید حل کرد؟ اشکال دیگر آن است که قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، وجود دارد یعنی از یگانه جز یگانه پدید نمی‌شود. پس چگونه از مبدأ واحد ازلی، می‌تواند، جهانی متنوع و مُتکثر پدید آید، یعنی رابطه بین مونسیم الهی و پلورالیسم جهان خلقت کدام است؟

فلاسفه ما کوشیدند به این دو اشکال پاسخ بدهند. در مورد اشکال اول گفته‌اند، از آنجا که بین علت و معلول سنخیت لازم است، پس باید بین خدا و «ماسواالله» جهان واسطی باشد، به عقیده مشائون این واسط چیزی نیست جز «فَلک دَوار» که به ذات خود متحرک است. فلک دَوار همان است که فردوسی آن را «گنبد تیزگردی» نامیده که چون ما، فساد و تباهی نمی‌پذیرد. این فلک دَوار از جهت قدیم بودن با علت اولی «خدا» سنخیت دارد ولی از جهت متحرک و دَوار بودن با حادثات جهان دارای سنخیت است، لذا مسأله حل می‌شود. صدای شیرازی، به جای فلک دوار «حرکت جوهری» را گذاشته که در آخرین تحلیل به «طبیعت جوهری» باز می‌گردد، و طبیعت بدان، هم مُتجدد و نو شونده است و هم حادث و آفریده شده لذا واسطه خوبی است، زیرا از آن جهت که طبیعت، ثابت و قدیم است با ذات الهی سنخیت دارد، و از آن جهت که متجدد است با جهان، دارای

سنخیت است، و اشکال رفع می‌شود.

اما در مورد اشکال دوم، آنجا که فلاسفه قاعده «الواجد لا یصدر عنه الا الواجد» را معتبر می‌شمرند مطلب را به شکل زیرین حل می‌کنند: از خداوند تنها یک چیز و آن هم عقل اول پدید شد و از عقل اول نفس اول و به همین ترتیب به عقول و نفوس طولیه و «عقول» و نفوس عرضیه معتقدند و از این سیستم پُفرنج که برای آن مُختصّات متعددی قابل می‌شوند، سرانجام جهان را می‌سازند. اشرافیون و نیز «مُلاصدرا» موافق قاعده بسیطه الحقیقه کُلّ الاشیاء، خداوند را بسیط واقعی و لذا جامع کلّ اشیاء می‌دانند، لذا یار دیگر کثرت را به وحدت بدل می‌کنند.

۳. یکی دیگر از مباحث مهم فلسفه اسکولاستیک ما بحث اصالت ماهیت و اصالت وجود است. مقصود از وجود، هستی به معنی اعم است که تصور آن بدیهی است و مقصود از ماهیت «چه چیزی» اشیاء است اعم از آنکه ماهیت کلی باشد یا ماهیت جزئی.

وَجُود و ماهیت
 حال این مطلب را باید روشن کرد که در بین «وجود» و ماهیت کدامشان اصالت یا «تأصل» دارند و کدامشان نسبی و «اعتباری» هستند: برخیها به اصالت وجود قایلند و معتقدند که ماهیت بدون وجود ممکن نیست و تقرّر ماهیات اعتباری است. و برخیها بالعکس (مانند شهروردی) برای ماهیت اصالت قایل می‌شوند. ما در این باره در بررسیهای دیگر نیز سخن گفته‌ایم. سه‌زواری در «منظومه» به همین بحث اشاره کرده و دلایل خود را به طور فشرده علیه طرفداران تأصل ماهیت ذکر کرده و می‌گوید:

إِنَّ الوجودَ عِنْدنا أَصیلٌ ذلیلٌ مَن خالَفنا عَلیلٌ
 لانه متبَعٌ کُلُّ شرفٍ والفرق بین نحوی الِکونِ بقی
 کذا، لزوم السبق فی البلیه مع عدم التشکیک فی العاهیه

مقصود ما از ذکر این سه مثال، ارائه نمونه‌هایی به خواننده‌یی است که ذوق و امکان مطالعه آثار فلسفه اسکولاستیک ما را ندارد، به آسانی می‌توان فهمید که محتوای مشخص و ارزشمند این مباحث، برای امروز چندان نیست و انتزاعات، غالباً تهی است و استدالات غالباً لفظی، این مباحث که در آن تراکم حیرت‌انگیز لغات و مقولات در نسج بیانی بکلی تجریدی، و با شیوه استدلالی مدرسی و «اسکولاستیک» دیده می‌شود، صدها و هزارها کتاب و رساله و شرح و تفسیر را پُر ساخته است. با این حال می‌ارزد که اهل فن و اشخاص وارد و ذیصلاحیت، درباره جریانات عمده فکری قرون وسطایی مانند فلسفه

اشراق، فلسفهٔ مشاء، تصوف، کلام، منطق، اصول، علوم شرعی و غیره کتب جامع و روشنی تنظیم کنند تا نسل امروز و بعد، که بیش از پیش درک رسالات پیشینیان برایش دشوارتر می‌گردد با شیوهٔ تفکر قدما آشنا شود، و از آن عناصری را برگزیند و فیض گیرد. به تدریج مباحثی که نمونه‌هایی از آن را ذکر کردیم جذابیت خود را برای افکار کنجکاو، به علت نازایی معنوی خود، از دست داده و کالاهای اروپایی با خود، مفاهیم «ایدئولوژی» فلسفی و اجتماعی بورژوازی غرب را که طرحها و پاسخهای نوی را، با خود داشت، همراه آورد. در طلیعهٔ این جریان، عده‌یی از روشنگران ایرانی که نخستین نمایندگان تجدد هستند، و با «مُتقدمین» و یا شیوهٔ فکری و حیاتی سنتی مبارزه می‌کردند، به این افکار گرایش یافتند.

نبرد سنت و تجدد در اواسط حکومت ناصرالدینشاه به اوج خود رسید. این پادشاه قاجار، با راهنمایی صدور و امرای خود کوشید برخی آثار تجدد و اروپاییگری را در چهارچوب فتوایسم استبدادی شرقی، تحقق بخشد. تا بتواند جلو مطالبات روزافزون متجددین و آزادیخواهان و انجمنهای سری (قراموشخانه، مجمع آدمیت و غیره) را بگیرد، و یا به دیگر سخن، انقلاب بورژوازی را در مجرای تحول آرام و دولتخواهانه‌یی سیر دهد. تلاشهای شاه قاجار در محیطی که در آن تضاد منافع استعمارطلبان انگلیسی و تزاری و تضادهای درونی درباریان و اشرافیت به حد اعلای رسیده بود به جایی نرسید.^۱

سرنوشت علم در دو قرن اخیر

سیر نزولی علم طب در ایران

چنانکه قبلاً اشاره کردیم، علوم مختلف، مخصوصاً علم طب، در عهد زکریای رازی و ابن سینا، کمابیش به مبانی علمی و تجربی نزدیک شده بود. بیمارستان جندی شاپور، بیمارستان عضالدوله دیلمی و سایر بیمارستانها، به همت سلاطین و خلفا و مردم خیرخواه احداث گردید و یکی از مراکز تحقیق و مطالعه در رشته پزشکی بشمار می رفت. در بیمارستانها، بیماران را برحسب نوع بیماری در بخشی مخصوص مداوا و معالجه می کردند. جراحی، امراض داخلی، چشم پزشکی، دام پزشکی و امراض زنانه و شکسته بندی از هم تفکیک شده بود. غیر از داروهای گیاهی، از ادویه شیمیایی، معجونها و شربت های گوناگون برای معالجه بیماران استفاده می کردند. با حمله مغول و تیمور و محو آثار علمی و فرهنگی و فرار عده بی از دانشمندان، و بعدها با استقرار حکومت صفویه و نفوذ و مداخله بعضی از روحانیون قشری، در کلیه شئون سیاسی و علمی و فرهنگی، رکود کلی پیدا شد. و در قرون بعد، در اثر جنگهای مداوم فتووالی و نفوذ سیاستهای استعماری انگلستان و روسیه تزاری، و خیانت آگاهانه شهریاران بی کفایت قاجاریه، رشد طبیعی علم و دانش ممکن نگردید. اکنون اجمالاً سیر پزشکی را از عهد صفویه به بعد مورد مطالعه قرار می دهیم.

«ناورنیه»، جهانگرد فرانسوی، می نویسد که «در ایران، علم طب به پایه فرنگستان پیشرفت نکرده است. وقتی طبیب، بیمار را می بیند اغلب چهار تخمه خنگ با بعضی نباتات تجویز می کند

پزشکی در ایران
عهد صفویه

که از دکان عطاری می‌گیرند و در خانه می‌جوشانند و به بیمار می‌دهند. معمولاً بیماران را از خوردن نان منع می‌کنند و غذای ساده‌ای به او می‌دهند. اطبای ایران در هر مرضی، پرهیز و امساک را لازم می‌دانند. این کار، گاه مفید و در مواردی زیان‌بخش است. سپس می‌گویند که در ایران، بیمارستان خوب وجود ندارد. اگر کسی نتواند پزشکی را به منزل خود بیاورد، ناچار او را سوار الاغی می‌کنند و دستمال و یا شالی دور گردنش می‌پیچند و او را نزد پزشک می‌برند. طبیب، نبض او را می‌گیرد و زبانش را مُعاینه می‌کند و بعد روی کاغذ کوچکی مُشهل و مُنضجی برای او تجویز می‌کند...^۱

در حدود قرن دهم هجری، مراقبت و نظارت در شغل طبابت بر عهده یکی از دیوانیان، یعنی حکیم باشی، محول بود. نظارت عمومی بر شاغلین امر طبابت، از هر مقامی که بودند و بر سایر کارهای وابسته به طب از قبیل داروفروشی و نیشترسازی و نظایر آنها، به وسیله یک مرد غیر طبیب مُلقَّب به مُحتسِب یا «بازرس کُل» اعمال می‌شد.^۲ دون ژون، یک جهانگرد خارجی می‌نویسد: «در مورد معالجه بیماران، ایرانیان نیز مانند دیگر ملل بیگانه از تجویز گیاهان و دستور پرهیز، استفاده می‌کنند. در مورد بیماری‌های دشوار همچون گلودرد و سرماخوردگی شدید و امثال آن قصد می‌کنند، مردم بسیار خرافاتی هستند و به تغال، سخت معتقدند و تصور می‌کنند که با دعا در مساجد می‌توانند تا حد بسیاری، نتایج و عوارض بیماری را تغییر بدهند...»^۳

در دوره قاجاریه حاجی محمد کریمخان کرمانی، بابی از کتاب خود «مجمع‌الرسائل فارسی» را به فصد و کم کردن خون، اختصاص می‌دهد و می‌نویسد که این کار به پنج صورت امکان‌پذیرست: رگ زدن، حجامت کردن، زالو انداختن، گوش تیغ زدن و دیگری خون از بینی جاری کردن - در فصل اول می‌گوید: «بدانکه خون، قوام بدن و مرکب روح است و کم کردن آن، روا نیست مگر در وقت حاجت که طبیب حاذق بگوید، بعد ۲۸ شرط برای گرفتن یا کم کردن خون ذکر می‌کند که چند مورد آن را ذکر می‌کنیم: ۱. خون بسیار باشد، ۲. زمستان نباشد، ۳. اگر زن خون می‌گیرد آبستن نباشد، ۴. قولنج نداشته باشد، ۵. زیاد لاغر یا چاق نباشد، ۶. پیر و فرسوده نباشد، ۷. اشتیاق معده نداشته باشد، ۸. تا ۱۲ ساعت بعد از جماع، خون نگیرد، ۹. بعد از ماندن بسیار در حمام حجامت نکند، ۱۰. پس از ناخوشی و لاغری نباشد، ۱۱. در فصل بهار نباشد، ۱۲. در مناطق

۱. تاورنیه، سفرنامه، ص ۹۴۴.

۲. میراث ایران، علم ایرانی، ص ۲۲۷ به بعد.

۳. دون ژون، ایرانی، ص ۷۵.

بسیار گرم یا بسیار سرد نباشد. ۱۳. خون را یک مرتبه بگیرد بلکه کم کم بگیرد تا ضعف شدید یا غش عارض نشود، ۱۴. کمتر از ۱۴ سال را فصد نکند...^۱ در صفحات بعد به تفصیل از راه و رسم رگ زدن و طرز استفاده از نیشتر بحث می‌کند. و در مورد حجامت تأکید می‌کند که: «اول موضع را چرب کند و شاخ حجامت بگذارد و آرام آرام بمکد و خرده خرده شدیدتر بمکد و تیغ نزند تا عضو خوب قرمز شود... بعد از حجامت، غذای شور نخورد. پیش از حجامت و بعد از آن از خوردن تخم مرغ اجتناب کند و حرکت و غضب و جماع، در آن روز نکند»^۲ نویسنده «زالو» را نیز بسیار مفید می‌داند و معتقد است در بعضی موارد انداختن زالو بر حجامت رُحبان دارد.

دندان پزشکی
در عهد قاجاریه

جالب‌ترین قسمت این کتاب، تعالیمی است که مؤلف راجع به کشیدن دندان می‌دهد: «... پیش از انداختن کلپتین به بیمار بگوید که قدری موم بر روی آن دندان بچسباند که اشتهاها دندان دیگری را نکند... سر علیل را میان دو پای خود گرفته دندان را بکند و اگر دندان سخت باشد، با چاقوی نازکی لبه را از استخوان جدا کند و کلپتین را تا می‌تواند به پهن دندان اندازد... سعی کند صدمه به سایر دندانها نزند و لب و زبان در میان کلپتین نیفتد...»^۳

نگاهی به اروپای قرن هیجدهم

فراموش نکنیم، که مردم اروپا، حتی در قرن هیجدهم میلادی از لحاظ زیست‌شناسی و آشنایی با وظائف الاعضا و داروشناسی و علم پزشکی، فرق زیادی با ملل کهنسال شرق نداشتند. به قول پیر روسو: «نگاهی به فهرست دفاتر عطاران و خواصی که برای بعضی از مواد و گیاهان قایل بودند، دلیل روشنی بر این معناست» و فرق زیادی با مندرجات فرح‌نامه جمالی که قبلاً از آن یاد کردیم ندارد:

«... گوگرد طلائی: مُرتب‌کننده عادت ماهانه بانوان، معالج کید، دوی سرفه، دافع

۱. مجمع‌الرسائل فارسی. چاپخانه سعادت کرمان، ص ۱۷۲.

۲. همان کتاب، ص ۱۹۰.

۳. همان کتاب، ص ۱۹۵.

تب، علاج سردرد، مُعَرَّق، نوشدارو و یگانه دافع ماساریقا^۱ است.
 خارخَشک مقدس: مُهْوَع، مُلین، مُدیر، مُعَرَّق، دافع بَلغم، تریاق، مقوی قلب، محرک
 هضم، دافع خَفَقان، علاج امراض کَبِد، مُدیر و مفید برای عادت ماهانه بانوان، صِدِّ ضَرع،
 معالجات ذَاتِ الجَنب، دافع تب، ضد کِرم، مقوی باه و مرهم انواع زخمهاست.
 برای شاه‌تره یا داروی پیغمبران... نیز خواصی ذکر می‌کند.
 ... و اینها همان ادویه‌ای است که مورد تمسخر و لُتر قرار گرفت و در وصف پزشکی
 و پزشکان عصر خود گفت: دانشی که موضوع آن وارد کردن دوائی است که
 نمی‌شناسند در جسمی که اصلاً از آن اطلاعی ندارند.»^۲

پیشرفت سریع علم طب در قرن نوزدهم و بیستم

در اوایل قرن نوزدهم میلادی طریقهٔ «هومئوتاتی» در اروپا معمول شد که اقراط در
 درمان و خوراندن مقدار زیادی دارو را، به بیمار، که روش معمولی اطبا بود تا حدی
 تخفیف داد.

در قرن نوزدهم باستور نشان داد که بیماریها، ناشی از میکروبا هستند و «لیستر»
 طریقه‌یی برای ضدعفونی کردن یا پلشت‌زدایی معمول ساخت و در نتیجه مفاهیم عفونت
 و «بیماری» بر پایه‌های علمی استوار شد، و تعداد تلفات و مرگ و میر نقصان یافت.
 کارهای ر. کوخ و دیگران در باکتری‌شناسی راه تشخیص بیماریها را باز کرد و منجر به
 تهیه موادی، که در مقابل بعضی بیماریها، ایمنی و مصونیت می‌دهد گردید.

کشفیات طبی و پیشرفتهای علم طب در قرن هیجدهم و نوزدهم از حساب بیرون
 است و به درمان بیماریها کمک فراوان کرد.
 اصلاح طرُق مامایی و رعایت نکات بهداشتی مربوط به آن، تلفات آدمی را به
 اندازه‌یی فاحش، تقلیل داد.

کشف انسولین و هورمونهای دیگر، رادیوم، سولفامیدها و آنتی بیوتیک‌ها در قرن
 بیستم، اهمیتی زایدالوصف دارد. ترقیات عظیم طب در این قرن منجر به ظهور رشته‌های

۱. ماساریقا: روده بند (فرهنگ معین).

۲. تاریخ علوم، پیشین، ص ۲۰۳.

تخصصی گردید و کارآموزی خاص در هر يك از رشته‌ها را ضروری ساخته است. علاوه بر آنچه گفتیم، بی‌حسی موضعی، روان‌پزشکی، پیشرفت وسیع رشته‌های مختلف جراحی، آشنائی با بیماریهای مناطق حاره، و ترقی مامائی و دیگر پیروزیهای طبی به سلامت عمومی و رشد روزافزون جمعیت، در جهان کمک فراوان کرده است.^۱

www.Bakhtiaris.com

ظهور افکار و اندیشه‌های جدید فلسفی و اجتماعی در ایران

متفکرین و صاحب‌نظران ایران در قرن سیزدهم هجری

چنانکه طی فصول گذشته دیدیم، در ایران و جهان اسلامی، در قرن دوم و سوم هجری، از برکت امنیت و آرامش نسبی، وضع اجتماعی و اقتصادی مردم بهتر شد و با ظهور مردانی چون رازی، ابن سینا، فارابی و بیرونی و با فعالیت فرقه معتزله، کالای عقل و استدلال رواجی تمام یافت و اکثر صاحب‌نظران و متفکران این دوره کمابیش علمی و منطقی فکر می‌کردند و عقل، را بر نقل ترجیح می‌دادند. ولی این سیر تکاملی با مرگ ابن سینا و ظهور حجت‌الاسلام غزالی و امام فخررازی بتدریج راه افول سپرد، و در طی قرون بعد، مردانی نظیر شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ملاحدرا، سبزواری، و همفکران آنها به تکرار مطالب و اندیشه‌های گذشتگان پرداختند و فکر بدیع و اندیشه تازه‌یی برای تنویر افکار و درمان دردهای مادی و معنوی ایرانیان عرضه نکردند. از آغاز قرن سیزدهم هجری، یعنی پس از گذشتن متجاوز از هزار سال، در اثر تغییر شرایط و محیط اجتماعی و نفوذ تمدن و فرهنگ اروپایی و آشنا شدن صاحب‌نظران و متفکران ایرانی با عقاید و افکار فلاسفه و جامعه‌شناسان غرب، بار دیگر اندیشه‌های علمی، و توجه به محسوسات و معقولات، در محیط فکری و اجتماعی ایران راه یافت و مردانی چون فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، میرزا ملکم خان و سیدجمال‌الدین اسدآبادی و عده‌یی دیگر با فداکاری و از خودگذشتگی زیاد سعی کردند از روش امیرکبیر پیروی کنند و در محیط ارتجاعی عهد قاجاریه بار دیگر بذر عقل و استدلال و تفکر علمی را بکارند و نا آنجا که در قوه دارند، با نوشتن کتب و رسالات و انتشار جراید و مطبوعات و تشکیل احزاب و اجتماعات، محیط فکری ایران را دگرگون کنند و نسل جوان را با واقعیات عصر جدید آشنا سازند. اینک تی چند از این مبارزان فداکار، که بعضی از آنها جان خود را در

راه آزادی و بیداری ملت ایران از کف داده‌اند، معرفی می‌کنیم.

پرچم‌داران اندیشه‌های جدید فلسفی و اجتماعی در ایران

منتقدین اجتماعی

میرزا فتحعلی
آخوندزاده

آخوندزاده، یکی از فرزندان پرشور و آزادیخواه و اصلاح‌طلب ایران است. پدرش تبریزی و مادرش مراغه‌یی بود و به قول خودش از نژاد «بارسیان» و وطنش ایران عزیز است. پس از فرا گرفتن دانشهای مقدماتی در گنجه زیر نظر میرزا شفیع که دانشمندی روشن ضمیر بود. به آموختن حکمت و عرفان مشغول شد. میرزا شفیع، روزی از شاگردش پرسید: از تحصیل علوم چه منظوری داری؟ گفت می‌خواهم روحانی شوم. استاد با شنیدن این سخن، خطاب به او گفت: چون روحانی زیاد است، شغل دیگری پیش گیر. میرزا فتحعلی به مرور زمان از برکت تعالیم استاد به کشف حقایق جدید توفیق یافت و در نتیجه مطالعه و پژوهش در آثار دانشمندان، پرده اوهام و خرافات از پیش چشم او برداشته شد و کارش به جایی رسید که میرزا شفیع، از ذهن انتقادی و بلوغ فکری او در کودکی سخن گفت و اظهار امیدواری کرد که در بزرگی مصدر خدمات مهمی گردد.

دومین مرحله تحول فکری میرزا فتحعلی در تفلیس آغاز شد. در این شهر، او زبان روسی را بخوبی آموخت و با بسیاری از آزادیخواهان و صاحب نظران آشنا شد. او در محفلی که، دیوان عقل، نام داشت شرکت می‌کرد و درباره شاعران به گفتگو می‌پرداخت. در آن ایام (۱۲۵۰ هجری - ۱۸۳۴ میلادی) تفلیس، مرکز فعالیتهای فرهنگی و سیاسی بود. او توانست با بسیاری از شخصیت‌های فرهنگی و سیاسی آن ایام آشنا شود و از خرمن دانشها و اطلاعات عمومی آنان خوسه چینی نماید. پس از چندی، مقام فکری و موقعیت اجتماعی میرزا فتحعلی، بالا رفت تا جایی که وی را، در ایران و قفقاز و روسیه و عثمانی می‌شناختند و در محافل هنری تفلیس، مسکو و پترزبورگ، پایه ارجمندی داشت... از اهل دولت و شاهزادگان، هرکس گزارش به تفلیس می‌افتاد، سراغ او می‌رفت از یاران نزدیک و صمیمی میرزا فتحعلی و به اصطلاح خودش «ههرازان» او، این کسان را می‌توان

نام برد: میرزا یوسف خان مُستشارالدوله، جلال‌الدین میرزای قاجار، میرزا ملکم‌خان، شیخ مُحسن‌خان معین‌الملک (مشیرالدوله بعدی)، ماکنجی، پیشوای زردشتیان، و عده دیگر. میرزا فتحعلی با آشنایی، که با آزادیخواهان و روشنفکران روسی و گرجی پیدا کرد، در سال ۱۲۶۲ هـ. (۱۸۴۶ میلادی) به اندیشه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی افتاد. در این اوان که جوان بود، و پرغوش و خروش، این نقشه را ریخت که افراد بخته‌بی را جمع کند و محفل خصوصی تشکیل دهند، مدرسه باز کنند، روزنامه برپا سازند و مثل روسیان، تئاتر ایجاد نمایند، و به باسواد کردن مردم پردازند، تا از این راه، مردم تربیت گیرند و به حقوق خود آشنا شوند و زنان نیز به آزادی برسند... اساساً ترقی مشرق‌زمین را در باسواد کردن و تربیت ملت‌های آن می‌دانست و اعتقاد داشت از این راه خورشید دانش بر روی کشورهای مشرق پرتو خواهد افکند...^۱

«کار میرزا فتحعلی، در قلمرو ادب و فکر و دانش جدید با نمایشنامه‌نویسی و داستان‌سرایی آغاز گردید. پیش از آن منظومه‌بی در ۲۵ سالگی به سبک پیشینیان در مرگ پوشکین

فعالیت‌های متنوع
آخوندزاده

شُروده بود، از ۱۲۶۶ تا ۱۲۷۳ شش نمایشنامه و یک داستان نوشت، همه آنها، در انتقاد از اوضاع ناپسامان اجتماعی است اما یکباره از هنر دست کشید و در ۱۲۷۴ رساله الفبای جدید را پرداخت. کم و بیش پانزده سال در تلاش اصلاح و بعد تغییر خط به عنوان تسهیل ابزار ترقی و نشر دانش و فن جدید بود، از این کار سرخورد، در آن ضمن اعتقاد پیدا کرد، که تعصب و جهل سبب اصلی ترقی اجتماع و اخذ علم و تمدن است، پس در ۱۲۷۹ به نگارش رساله مکتوبات کمال‌الدوله شروع کرد، و سال بعد تمام نمود، موضوع آن، انتقاد بر سیاست، و معتقدات بعضی از مردم است، تا پایان زندگی، آن رساله را حک و اصلاح می‌کرد، و چیزهایی بر آن افزود، و همیشه در فکر انتشارش بود. در این فاصله مقاله‌هایی انتقادی در فلسفه و سیاست و تاریخ و اقتصاد و ادبیات نیز نوشت. اشعار انتقادی هم سرود که در آنها ضحوحی تخلص داشت...^۲

میرزا فتحعلی، پس از آنکه در زبان روسی تبخیر یافت به مطالعه آثار ادبی، انتقادی و اجتماعی نویسندگان آن سرزمین همت گماشت و از رنالیسمی که در ادبیات، شعر و تئاتر و نمایشنامه‌های روسی متجلی بود الهام گرفت. نوشته‌های مردانی چون چرنیشفسکی،

۱. اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده به اهتمام دکتر فریدون آدمیت، ص ۲۴ انتشارات خوارزمی ۱۳۴۹

۲. همان کتاب، ص ۲۸.

پوشکین، لرمانیوف، گوگول و بلینسکی، در طرز تفکر و اندیشه‌های میرزا فتحعلی مؤثر افتاد. وی نیز با آثار بزرگان شعر و ادب انگلستان و فرانسه نیز آشنایی داشت و چون به اوضاع اجتماعی و وضع طبقات مختلف اجتماعی در ایران و قفقاز آشنایی کامل داشت توانست افکار انقلابی و انتقادی خود را در آثار ادبی و نمایشنامه‌ها منعکس سازد.

وی در یکی از داستانهای نمایش، «اندیشه‌های مترقی خود را از زبان حاجی نوری شاعر روشن‌بین، ادا می‌کند و سوءنیت و طراری ملابراهیم را بر مردم آشکار می‌سازد. کیمیاگری را باطل و همه تصانیف در آن فن را بوج می‌شمارد: من ملا خلیل را ندیده‌ام، اما به فراست می‌دانم دستگاه عوام‌فریبی یاز کرده است... اکسیر در عالم، وجود ندارد. ولی کیست که به حرف حسابی گوش بدهد، نویسنده با تبلی و مفتخوری سربیکار دارد، فئادی فلسفه عقل است، صنعت هر کس برای خودش اکسیر و مایه گذران اوست، دیگر چه لازم کرده پشت سرب کیمیاگرها بیفتند. مردم کاهل و کوردل را، که برای تحصیل مال فریب شیادان را می‌خورند تحقیر می‌کند و نشان می‌دهد که همه آن بیچارگیا، از عوارض ظلمت نادانی است، جایی که خرد به سستی گراید، اوهم‌پرستی استیلا پذیرد...»^۱

انتقاد سیاسی

در نمایشنامه جادوگر ایرانی «صدارت حاجی میرزا آقاسی را دست انداخته... درویش جادوگر می‌گوید: مگر دیوهای من

سرباز ایرانی هستند که مفت خدمت بکنند؟ مگر من وزیر حاجی میرزا آقاسی هستم که هیچ چی به آنها ندم جز فحش و تهدید... من در تهران به چشم خود دیدم که حاجی میرزا آقاسی در میدان توپخانه، به توپ مروارید داشت نگاه می‌کرد که ناگهان هفتصدسرباز دور او را گرفتند و مطالبه مواجب کردند. در حال، حاجی میرزا آقاسی خم شد، لنگه کفشش را درآورد و به دستش گرفت با هزاران ناسزا بسان محراب به سوی آنها هجوم آورد... و دو مرتبه برگشت... رو کرد به خانهایی که در حضور بودند، خطاب به آنها گفت: حضرات دیدند؟ با این قشون ترسو، نمی‌دانم هرات را چگونه خواهم گرفت، حالا خوب بود که من با شمشیر بر آنها حمله نکردم والا نمی‌دانم تا کجا فرار می‌کردند...»^۱

دفاع از حقوق زنان در نمایشنامه دیگری نویسنده، به تجاوززانی که در محیط اجتماعی کشورهای جنوب غربی آسیا به حقوق زن می‌شود اشاره می‌کند: «جناب وزیر، برای استوار کردن پایه وزارتش کوشش دارد، خواهر زن جوان خود «نسا خانم» را به زنی، به حاکم ولایت بدهد، انگشتر نامزدی وی را هم می‌خرد. نسا خانم که برای خویش حقوقی قابل است دست رد بر سینه او می‌نهد. این انگشتر را بپرید، لایق خان، دختر پیدا کرده انگشتش کنید - او به رضایت خودش با نامزدش ازدواج می‌نماید...»^۱ در نمایشنامه دیگری مفاسد هیات حاکم زمان را آشکار می‌کند و از زبان برادرزاده خان لنگران، خطاب به عموش می‌گوید: «مداخله امتال شما به امور مملکت خلاف انصاف و مروت است... هر که بخواهد امور مملکت را موافق قاعده به اصلاح بیاورد و رعیت و ملت را ترقی بدهد، لابد باید مردمان بی‌اطلاع و غیرکافی را از ریاست خلع کند و امور مملکت و ملت را به مردان کاربان کافی بی‌غرض بااطلاع واگذارد. اشخاصی را که طمع کاری و رشوه‌خواری، عادت طبیعی آنها شده است، و حکم را، محض جلب منفعت خود، به خلاف حق و استحقاق می‌دهند، دخیل کار بندگان خدا نکند، تا امور دولت و ملت بطور دژسنی رو به ترقی گذارد، عوام رعایا و نوکر و غیره، آسوده و فارغ‌بال بوده باشند...»

«... حکایت «وکلائی مرافعه» در تیریز اتفاق می‌افتد وکیل عدلیه را در زمره مردم بی‌ایمانی جلوه می‌دهد که در پی همه چیز می‌رود مگر حق و انصاف، آقا مردان پسر حلوائی، حرفه وکالت دارد. بامبول زن بی‌بتلی است که برای شیطان پایوش می‌دوزد، نقشه می‌ریزد، که وارثان حقیقی مرحوم حاجی غفور را از ارث محروم گرداند و حقشان را به دیگری بدهد. در عوض نیم ارث را خودش بخورد، پس چند نفری را اجیر می‌کند و پادشان می‌دهد که چگونه شهادت به ناحق بدهند، حاکم شرع هم، آدم ساده لوح خوش‌باوری است که گول اطرافیان را می‌خورد، اما خودش شریک توطئه نیست. در این نمایشنامه نیز، عنصر زن مقام ارجمندی دارد و در پی آزادی خود هست. سکنیه خانم که وارث حقیقی است، دختر با شعور و سخن آوری است که به حقوق مدنی خود نیز هوشیار گشته به عمومی پیر گفتارش می‌گوید: من کی به تو، اذن دادم که شوهر مرا انتخاب کنی، خودم وکیل خود هستم. باز گوید: «خواهش دل به زور نیست». سرانجام راست کرداری افراد خرده‌پاست که شهادت دروغ یاران آقا مردان وکیل را قاش می‌گرداند و حق به

حق دار می‌رسد...»^۱

«... داستان ستارگان فریب‌خورده تصویری است از دولت شاه عباسی که اهل دولت و دربار و ملا و مُتَبِعِم، جملگی مردمی بی‌خبر و چاپلوس‌اند، گرفتار زنجیر تعصب، و در پی تحریک و نیرنگ بازی، شخصیت مترقی و اصلاح‌طلب داستان، در سیمای مرد فروتنی به نام یوسف سراج مُتَبِعَلِی است که از میان عامه مردم برخاسته و او در نظر ملا باشی «مُجْرِم بِالْفَطْرَه و واجب‌القتل» است... ملاباشی... در احوال یوسف سراج گوید: او از اجامر و اوپاش است، مرید جمع آورده، همیشه به ضربه و ذمّ علمای گرام و خدام شریعت زبان گشوده است. این ملعون به پیروان خویش تلقین می‌کند که بعضی از علما به مردمان عوام، فریب می‌دهند. اجتهاد لازم نیست و خمس و مال امام دادن خلاف است... به دولتِ عَلَیّه بحثها وارد می‌کند، که از کدخدا گرفته تا پادشاه، و همه ارباب مناصب اهل ظلمه و قَطَاعِ الطریقند، هرگز از اینها برای مُلک و ملت منفعتی عاید نیست... در رفتار و کردارشان هرگز به قانون و قاعده‌یی متمسک نیستند...»^۲

مبارزه یوسف سراج
با خرافات و
شتهای زبان‌بخش

برای اینکه نحوست کواکب، دامن پادشاه صفوی (شاه عباس) را نگیرد، یوسف سراج را به تخت سلطنت می‌نشانند تا از تأثیر کواکب به جزای خود برسد و به ذَرَكِ اسْفَلِ واصل شود. اما همین که یوسف سراج به فرمانروایی می‌رسد منتصب منجم باشی را برمی‌اندازد... به حکام ولایات دستور می‌فرستد، که هرگز کسی را بدون تجویز قوانین، مورد مواخذة قرار ندهند، و مال مردم را به چپاول نبرند... او اعلام می‌دارد «حالت حکام ولایات ما بسیار شبیه است به زالوهایی که خونی مکیده و گنده و کلفت شده باشند... فرمان داد: حکام نیک نفس را گرامی دارند، از میزان مالیات بکاهند، راه و پُل و کاروانسرا بسازند، شفاخانه و مدرسه برپا دارند. هر کجا آب نیست آب بیاورند، بی‌سرو پایان را در مسند ملایان نهدیرند، امر قضاوت را از دست روحانیون دریاری بگیرند و به مردم صالح از اهل دولت بسپارند وجوه میراث را به وسیله چهار تن از افراد امین به تنگدستان هر ولایت برسانند. خمس و مال امام ندهند تا اولاد رسول، از ذلت سؤال رهایی یابند و مثل دیگر مردم به کسب و کار پردازند، پیشکش و پای‌اندازی را بکلی منسوخ دارند و حکومت را به اهل خدمت بسپارند...»^۲

۱. همان کتاب، ص ۴۹.

۲. همان کتاب، ص ۵۱.

نمایشنامه‌ها و کمدهای میرزا فتحعلی، آینه تمام نمای اجتماع آن روز ایران و «داستانهای نمایشی او روشنگر اعتقاد اوست به فلسفه رئالیسم ادبی بدون اینکه بخواهد آثار گذشتگان را تحقیر کند. او واقع‌بینانه معتقد است، که زمانه تغییر یافته و افکار و ادبیات تغییر پذیرفته است و نویسندگان ما باید آثار هنری تازه‌یی بیافرینند که به درد روزگار ما بخورد. برای ادبیات، رسالت و طریقت قابل است، باید بیدارکننده اذهان باشد و آینه نیک و بد و زشت و زیبای اجتماع. می‌نویسد: امروز دور گلستان و زینت المجالس گذشته است، اکنون این تصنیفات بکار ملت نمی‌خورد...»^۱

وی در یکی از نامه‌های خصوصی خود به مستشارالدوله، از انحطاط فکری مردم اظهار ملال می‌کند و می‌نویسد: «در زمان شاه عباس اول، به حکایت تاریخ عالم آرای عباسی، برای جلوگیری از نحوست کواکب تدبیر کودکانه و ظالمانه‌یی به کار می‌برند و به خیال خودشان شاه را از مرگ محتوم رهایی می‌بخشند. از دوره شاه عباس اول تا این عصر، برای ملت ایران، در عالم تعلیم و تربیت و از بین بردن عقاید باطله ترقیات شایانی روی نداده است. شاید تفاوتی بوده باشد، اما خیلی جزئی...»

میرزا فتحعلی، نخستین کسی است که برای پیشرفت آموزش و پرورش، موضوع اصلاح الفباء را مطرح کرد (۱۲۷۴)، پس از او ظاهرأ منیف پاشا، در عثمانی و ملکم خان در ایران همین مسأله را عنوان کردند. این مرد نیک‌اندیش و خیرخواه، قسمتی از عمر گرانبهای خود را در این راه صرف کرد. وی برای نجات هموطنان خود از گرداب جهل و خرافات دو پیشنهاد اساسی دارد: یکی تعلیم اجباری عمومی که از مترقی‌ترین جهات اندیشه میرزا فتحعلی است. به وزارت علوم ایران می‌نویسد: «دولت باید مانند فردریک کبیر قدغن فرمایند که هیچ‌کس از افراد ملت خواه در شهرها و خواه در دهات و ایلات فرزند خود را از نه سالگی تا پانزده سالگی به غیر از خواندن و نوشتن موافق رسم جدید، به کار دیگر مشغول نسازد و به عهده جماعت هر قریه و ایل مقرر گردد که جهت تربیت اطفال، یک نفر معلم نگاه داشته باشند... اینگونه اجبار را ظلم نمی‌توان نامید بلکه نشانه رأفت و مهربانی است، که به اصطلاح ما، آن را توفیق اجباری می‌گویند. موضوع باسواد کردن توده مردم را، بارها تأکید کرده است... این نمی‌شود که مردم ده‌نشین بی‌سواد بمانند و تنها اهل شهر، علم بیاموزند. نسبت شهرنشینان به دهاتیان چون نسبت قطره به دریاست... باید عامه

تعلیم و تربیت
اجباری

مردم مانند ملت پروس و «ینگى دنیا»، زن و مرد از علم بهره‌یاب کردند تا نفع آن عام باشد...»

«... بزرگان ملك، هیچ شوقى به شنیدن حرفهای میرزا فتحعلی نداشتند... به مستشارالدوله نوشت: طرح الفبای نو، در مزاج وحشیان آفریقا و آمریکا نیز مؤثر می‌افتاد، اما در طبیعت اولیای تهران اثر نمی‌بخشید و تا امروز جوابم نمی‌دهند... میرزا فتحعلی، به میرزا حسینخان، در راه نخستین سفر ناصرالدینشاه به اروپا گفت: شما به آرزوی خودتان که صدارت است رسیدید، من هنوز از آرزوی خودم که تغییر الفبایست محروم. پاسخ مشیرالدوله، حکایت از وجدان و مسئولیت‌شناسی او می‌کند: «من نیز هنوز به آرزوی خودم نرسیده‌ام، به آرزو رسیدن این نیست که بیایم در مسند صدارت بنشینم، آخر در این مسند، باید کاری هم بکنم هنوز کاری نکرده‌ام.» چه بسیار نادرند زمامدارانی که وجدان مُتَفَعِّل داشته باشند: میرزا فتحعلی: تکرار کرد کار را به معاونت کدام اشخاص توانید کرد، باید اول آدم تدارک کنید... اینها که امروز در ایران علی‌الظاهر نفس می‌کشند همه در باطن مرده حساب می‌شوند. باید به زگهای ایشان خون تازه و گرم ریخته به جنبش آورد. خون تازه، عبارت از ایجاد الفبای جدید و تعلیم علوم جدید است...»^۱ خوشبختانه تغییر الفبا در ایران، که برخلاف ترکیه، دارای فرهنگ و ادبیاتی بسیار غنی و هزار ساله است عملی نشد، ولی روش آموختن زبان فارسی و تعلیم و تربیت، به وسیله آموزگاران سُجُزب و کاردان، تغییر کلی یافته است و امروز با استفاده از روش و اسلوب تدریس باغچه‌بان و دیگر آموزگاران مُبْتَكِر و کاردان، در کوتاه‌ترین مدت، کودکان، می‌توانند از نعمت خواندن و نوشتن برخوردار گردند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده «اندیشه‌ساز فلسفه ناسیونالیسم جدید، اندیشه سیاسی
مروج اصول مشروطیت و حکومت قانون است، نماینده
فلسفه سیاست عقلی عرفی (Secularism) است و از جهاتی پیشرو همه متفکران ایران و
مصر و عثمانی است...» میرزا فتحعلی رساله مکتوبات کمال‌الدوله را در ۱۲۸۰ نوشت،
جوهر این رساله انتقاد از سیاست و روش حکومت یعنی مهمترین بنیادهای اجتماعی
است. و انگیزه نویسنده، پرورش هوشیاری تاریخی است... ایجاد تفکر ملی و اصلاح و
ترقی جامعه است در حال و آینده، می‌خواست استبداد سیاسی تغییر پذیرد و مشروطیت
و حکومت قانون جایگزین آن گردد، ظلمت جهل برافتد و اصلاح دین از راه مبارزه با

اندیشه‌های خرافی تحقق یابد... و بالاخره پرده اوهام را از میان برداریم و به روشنسرای خرد گام نهیم...»

مبارزه با جهل
و استبداد

آخوندزاده در مکتوب اول خود از گذشته ایران و عظمت باستانی آن یاد می‌کند، و از اینکه ایران اکنون در راه زوال و نیستی سیر می‌کند متأثر است. وی می‌نویسد: «حیف بر توای ایران... زمین تو خراب، و اهل تو نادان و از فرهنگ و تمدن جهان بی‌خبر، و از نعمت آزادی محروم و پادشاه تو دیسپوت (یعنی مستبد) است. تأثیر ظلم و استبداد، و زور تعصب و جاهلیت موجب ضعف و ناتوانی تو شده و جوهر قابلیت تو را زنگ آلود و به دنانت طبع و رذالت و ذلت و مجبودیت و تملق و ریا و نفاق و مکر و خدعه و لُجین و تقیه، خوگر ساخته است. و جمیع خصایص خسته را از صداقت و عدالت و وفا و جوانمردی و شجاعت و علوّ طلیبی و بلندهمتی و بی‌طمعی، از طبیعت تو سلب کرده و طبیعت تو را با ضیّ این صفات محموده، مُختر نموده است و یحتمل چندین صدسال خواهد گذشت که تو رونق نخواهی یافت و به آسایش و سعادت نخواهی رسید، و ملت تو با ملل پیش رفته و متمدن برابر نخواهد شد...»

او که متفکر باهdfنی است، جهت سخنش معطوف به دو معنی عمده است: بیدادگری دولت، و تعصب بعضی از روحانیون درباری این دو عامل، سبب ویرانی و ناتوانی کشور و انحطاط اخلاقی ملت گشته است...^۱

میرزا فتحعلی آخوندزاده که از فساد و زراندوزی و مظالم نامحدود آخرین شهریاران ساسانی، و اختلاف شدید طبقاتی در آن دوران، و بیدادگری مؤیدان زرتشتی و فنودالها، اطلاع کافی ندارد، عامل اصلی انحطاط و تنزل ایرانیان را، حمله اعراب و شکست ایرانیان از تازیان می‌شناسد، غافل از اینکه نهضت اسلامی و حمله اعراب به ایران در این دوران تاریخی، با تمام خرابیهایی که به بار آورد موجب انقلاب و تحول اساسی در وضع سیاسی و اجتماعی ایران گردید، نظام خشک و تغییرناپذیر طبقاتی فرو ریخت، و شرکت مردم در امور اجتماعی و سیاسی بیشتر شد. در عهد خلافت امویان و عباسیان با وجود مظالم خلفا و عمال آنها بار دیگر اوضاع طبقاتی عصر ساسانیان تجدید نگردید و طبقه متوسط و پایین اجتماع بیش از پیش در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی شرکت جستند. چنانکه یعقوب‌لیث صفاری از رویگری به فرمانروائی و شهریاری رسید و سامانیان در راه

استقلال سیاسی و احیای زبان و ادبیات فارسی قدمهای اساسی برداشتند.

آخوندزاده در مورد حمله تازیان با لحنی تعصب آمیز چنین داوری می‌کند: «عربهای برهنه و گرسنه، تمدن ایران را ویران ساختند و سعادت اهل ایران را، این راهزنان، بر باد دادند و مثنوی خیالات جفنگ و عقاید بوج به ارمغان آوردند. انحطاط اخلاقی و معنوی امروزه ما را، فردوسی علیه‌الرحمه هشتصد سال قبل از این... به الهام دانسته بود.» اینجا بیست و سه بیت از فردوسی نقل کرده از جمله:

چو با تخت منبر برابر شود	همه نام بویگر و محتر شود
ز پیمان بگردند و وز راستی	گرامی شود کزّی و کاستی
زباید همی این از آن، آن از این	ز نفرین ندانند باز آفرین
بریزند خون از پی خواسته ^۱	شود روزگار بد آراسته
زبان کسان از پی شود خویش	بجویند و دین اندر آرند پیش
چو بسپار از این داستان بگذرد	کسی سوی آزادگان ننگرد

در تأیید نظر فردوسی که عرب برای نهب کردن و خوردن مال مردم، دین را وسیله کرده بود شاهد معتد نوشته این خلدون است که هنر تازیان را تنها بی‌مناگری می‌داند. و از اینکه ایرانیان فریب این قوم بیابانگرد را خورده‌اند اظهار تأسف می‌کند و می‌نویسد: «... افسوس از این نوع نادانی که ما داریم...» ندای میرزا فتحعلی از گوشه قفقاز در دل مؤبدان پارسی در هند اثر کرده، بشونن جی، مترجم کتاب «دین گرد» و جاماسب جی مؤلف فرهنگ پهلوی، از جانب گل طایفه پارسیان، میرزا فتحعلی را درود گفتند و آن مرد نیکونهاد را «از باستان و راستان جهان به یادگار شمردند...»

آخوندزاده در پاسخ مخالفان خود می‌گوید: «من دشمن دین و دولت نیستم، من جان نثار و دوستدار ملت و دولتم، منظورم رفع جهالت است و از بین بردن کلیه موانع ترقی در علوم و فنون و سایر جهات است از قبیل تأمین عدالت و رفاهیت و ثروت و آزادی برای ملت و عمران و آبادی وطن...» سپس در مذمت شهیاران خیانت‌پیشه قاجار می‌نویسد:

«... پادشاه تو... از دنیا غافل و بی‌خبر، در پایتخت خود نشسته،
مظالم شهیاران
چنان می‌داند که سلطنت عبارت است از پوشیدن البسه فاخره و
قاجار
خوردن اغذیه لطیفه و تسلط داشتن بر مال و جان رعایا و

زبردستان، و رکوع و سجود کردن مردم بر او... آن کس که لهویات شکار را بر مصالح

مُلک ترجیح دهد چه سزاوار لقب «جمجاه» است. بله، اگر مانند فِرْدِرِیک کبیر وطن خود را در هر خصوص معمور و نظیر ممالک مُنظَّمه اروپا ساخته بود، درخور عنوان جمجاه می بود... از شاه ایران بدتر، شاهزادگان هستند... امرای مملکت نیز در اخلاق ذمیمه، فسق و طمع کاری و اخاذی و تشخص فروشی ابلهانه، به شاهزادگان مانند، آن بزرگان نه از جان و مال ما حمایت می کنند، نه مرز و بوم وطن ما را از شر دشمن حفاظت می کنند، نه فرزندان ما را از اسیری ترکمنان حراست می نمایند، نه بر اطفال ذکور و اناث ما مَرُبّی هستند، نه برای ما مکتب و مدرسه بنا کرده اند. نه به تجارت و کسب و کار ما رونق داده اند... همان شهربازی که افراد ملتش از شدت ظلم و جور و غایت فقر و فاقه پراکنده آفاق شده اند، سجع مُهرش این است:

تا که دست قدرت من خانم شاهی گرفت صیت داد و تعدّلت از ماه تاماهی گرفت^۱

«... شهریاران قاجار نمی فهمند که در جمیع صفحات مُلک خود به قدر ذره بی از معدلت، علامتی و اثری نیست. و از این سجع دروغ هیچ منفعل نمی گردند، و مانند طفلان و بیرونان، باور می کنند که کره زمین در پشت گاو، و گاو در پشت ماهی قرار گرفته است. این سجع مُهر ملوکانه را در دولتهای بیگانه ترجمه می کنند و بر خَفّت عقل ما پوزخند می زنند، رجال مُعتبر دولت نیز از آفات حکومت استبدادی مصون نیستند، کیست که سرنوشت وزیرانی چون میرزا ابراهیم شیرازی و میرزا ابوالقاسم قائم مقام و میرزا تقی خان امیرکبیر را نداند؟ همه این مظالم از آثار دولت بی قانون است... در سراسر دستگاه ایران، يك کتاب قانون در دست نیست، و جزای هیچ گناه و اجر هیچ ثواب، معین نمی باشد. به عقل هر کس هر چه می رسد معمول می دارد.»^۲

کتابی که صحت نوشته های آخوندزاده، و آشفتگی اوضاع سیاسی و قضایی ایران را در دوره قاجار به ثبوت می رساند کتاب وقایع اتفاقیه است که قدرت و اختیارات نامحدود حکام ایرانی و قتل و غارتها و تجاوزات نامحدود آنان را در مناطق جنوبی با قید جزئیات، از سال ۱۲۹۱ تا ۱۳۲۲ در ۷۳۲ صفحه شرح داده است. مطالعه این کتاب برای کسانی که می خواهند از وضع اجتماعی ایران قبل از استقرار مشروطیت آگاه شوند بسیار ضروری است.

۱. همان کتاب، ص ۱۲۴ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۳۶ تا ۱۳۹.

از مترقی‌ترین افکار میرزا فتحعلی آخوندزاده، اعتقاد او به آزادی زنان و الغای تعدد زوجات و ایجاد مساوات کامل زن و مرد در همه حقوق اجتماعی است. از این نظر نیز پیشرو اندیشه گران دنیای اسلامی بشمار می‌رود...»^۱

وی با طرح مسأله «مساوات مالیه» و توضیح و توصیف آن، نشان می‌دهد که کمابیش با سوسیالیسم علمی و مساوات اقتصادی و مالی نیز آشنا بوده است.

میرزا فتحعلی برای نجات ایران از گرداب بدبختی، یگانه راه دعوت به اتحاد و مبارزه اساسی را رستاخیز ملی و جنبش خلق می‌داند و معتقد است که اگر ملت ایران يك دل و يك جهت به مبارزه با ظلم و استبداد برخیزد پیروز خواهد شد. در مکتوبات کمال‌الدوله، صفحه ۶۰ و ۶۱، می‌نویسد: «ای اهل ایران، اگر تو از نشئه آزادی و حقوق انسانیت خبردار بودی به این گونه عبودیت و به این گونه ذلت متحمل نمی‌گشتی. طالب علم شده، دست اتحاد به هم داده و مجمعه‌ها، بنامی نمودی... تو در عدد و استطاعت به مراتب از «دیسپوت» (یعنی سلطان مستبد) و عمالش زیادتری. برای تو فقط یکدلی و یکجهتی لازم است، اگر این حالت یعنی اتفاق برای تو میسر می‌شد برای خود فکری می‌کردی و خود را از عقاید بوج و ظلم و استبداد نجات می‌دادی...»

میرزا فتحعلی براساس فکر اتفاق و لزوم همکاری مشترک مردم، تأسیس جمعیت‌های سیاسی از جمله احزاب و اجتماعات مخفی را ضروری می‌داند. باید دانست که در آن اوان اکثر گردانندگان «فراموشخانه» در ایران، حسن نیت داشتند و در راه مبارزه با ظلم و استبداد تلاش می‌کردند ولی با گذشت زمان، فراموشنهای ایران از هدف اصلی منحرف گردیدند و منافع شخصی و تأمین سیاست استعماری اجانب را بر مصالح ملی و اجتماعی هموطنان، ترجیح دادند.

یکی از نظریات علمی بسیار جالب فتحعلی آخوندزاده توجه به این معنی است که قانون اساسی مغرب زمین با تعالیم دین و شریعت محمدی سازگار است یا خیر، وی با دوست خود مستشارالدوله که سعی می‌کند در رساله يك کلمه بین اسلام و قوانین اساسی جدید هم‌آهنگی ایجاد کند هم عقیده نیست و بعضی از مقررات آن را مابین با مختصات تمدن جدید می‌داند.

ناگفته نگذاریم که امروز در ایران و بسیاری دیگر از ممالک اسلامی، به نفع

مستضعفین و توده مردم قدمهای اساسی برداشته شده و برده‌فروشی و حکومت سلطنتی و بی‌توجهی به حقوق و اختیارات زنان، تا حد زیادی منتفی شده و در راه پاسواد کردن بیسوادان (اعم از زن و مرد) و تأمین حقوق فردی و اجتماعی آنان قدمهای ذی‌قیمتی برداشته شده است.

«میرزا فتحعلی آخوندزاده در زمره نخستین کسانی است که مصرانه معتقد است که باید دادگستری را از حوزه نفوذ عناصر ناصالح و مُفرض خارج کرد و عِلم و عِقل را از چنگال اوهام و خرافات رها ساخت و حل و فصل دعاوی را به قضاة صالح وزارت دادگستری واگذاشت. میرزا فتحعلی یخویی می‌دانست که قانون اساسی فرانسه را بدون تهیه مقدمات، نمی‌توان در کشور دیگری جاری نمود. باید جامعه ایرانی از برکت علم و دانش، صاحب بصیرت شود و در سایه مبارزه و اتحاد و اتفاق و یکدلی، ستمگران را از مسند حکومت بیرون براند والا با اندرز و نصیحت ظالم ترك ظلم نخواهد کرد...»^۱

افکار فلسفی جدید
در ایران

«میرزا فتحعلی، نماینده تفکر فلسفی و علمی نیمه قرن نوزدهم است، نیمه قرن ۱۹ عهد اعتقاد به علم بود و آن دوران، به دنبال عصر روشنگری، با پیشرفت علوم طبیعی بوجود آمده بود. تفکر

علمی در اوج خود، چنان سوری افکند که هاتفانش از «کلیسای علم» سخن می‌راندند و آن را جایگزین معتقدات پیشین می‌شمردند. سعادت سرمدی را در علم، جستجو می‌کردند، و مدنیت را با معیار علم و صنعت می‌سنجیدند. بنیاد سیاست و دیانت کهن، که در قرن هیجدهم با حربه انتقاد عقل مواجه گشت، حال با ضربه مهلك علوم طبیعی برخورد کرد. بنیان فلسفه و منطق اهل مدرسه، با ترقی حکمت طبیعی و انتشار نظریات دکارت دگرگون گشت. اصحاب اصالت عقل و تجربه، حکمت دیرین را سراپا باطل شمردند و قوانین نیوتن را حاکم دانستند. آن خردمندان نه تنها اساس عقاید خرافی را تخطئه کردند بلکه کلیه نظریات غیرعلمی را مهمل شناختند. خلاصه آنکه غیر از قوانین طبیعی و آنچه عقل و مشاهده و تجربه بیاموزد هر چه بود و نبود بی‌معنی انگاشتند...»^۲

توجه به حقایق علمی
میرزا فتحعلی نماینده کامل روح علمی عصر خویش است... از نوآوران است و این معنی را خوب است بدانیم که پاره‌یی نظریات

۱. همان کتاب ص ۱۶۳

۲. همان کتاب، ص ۱۶۳ به بعد. (به اختصار)

انتقادی میرزا فتحعلی را بر شیوه حکومتها و معتقدات باطل و خرافه آمیز که یک صد سال پیش آورده، امروز در آثار مترقی ترین نویسندگان کشورهای اسلامی از جمله ابوالکلام آزاد، محمد اجمل خان و علامه اقبال پاکستانی و سید جمال الدین اسدآبادی و عده‌ی دیگر... می‌خوانیم... اصول تفکر فلسفی میرزا فتحعلی را باید چنین خلاصه کرد...^۱

«... صرفاً معتقد به اصالت ماده است، به روح مجرد اعتقاد ندارد مطلقاً معتقد به اصالت عقل و تجربه است و علم را از حکمت جدا نمی‌شناسد. در کارگاه هستی به رابطه علت و معلول اعتقاد دارد و پایه اخلاق را بر عقل می‌نهد و همه جا روش انتقاد علمی را بکار می‌بندد. هر چه با معیار عقل و علم سازگار باشد می‌پذیرد. و نظریات غیر علمی را در شمار اوهام می‌داند و هیچ می‌شمرد. در میان اندیشه‌گران ایران... میرزا فتحعلی را تنها متفکری می‌شناسیم، که در وجه نظر خود مُردد نیست و تناقض‌گویی در آثارش دیده نمی‌شود... با منطق و استدلال سخن می‌گوید، تردید و تشکیک به خود راه نمی‌دهد... در نظام فکری او تأثیر مستقیم افکار نیوتن، هیوم، باکل و ژنان چشمگیر است.»^۲

میرزا فتحعلی آخوندزاده، ضمن بحث در پیرامون مسائل فلسفی مبارزه با اوهام

می‌نویسد: «... شیخیه را عقیده بر این است که عالم بر چهار رکن قرار گرفته: حق تعالی، حضرت پیغمبر، ائمه اطهار و خود حاج کریمخان قاجار که نایب امام و جمله کائنات به وجود او قایم و برقرار است.

هیچ وقت عالم از رکن رابع خالی نتواند شد، چون که عالم به فنا می‌رود. اما باید دانست که حاج کریم خان به ناخوشی معده مُرد و حال آنکه وجودش باعث دوام عالم بود. معلوم نیست بعد از رحلتش، رکن رابع کیست؟ شاید تا امروز منصب رکن رابع خالی است و عالم هنوز در سه پایه متزلزل است... تا کی ما بیچارگان آلت و ملعبه این نوع صاحب غرضان نفس پرست خواهیم شد؟

ما هنوز از خواب غفلت بیدار نشده‌ایم و به هر قسم کلمات واهیته اریاب غرض به جنبش می‌آییم، برخلاف اهل اروپا که اگر امروز شخصی در میان ایشان به دعوی نبوت ظاهر شود و به سیاق پیغمبران اعصار قدیمه بنای دعوت بگذارد و بر خود اسناد معجزات و خوارق عادات و کرامات بدهد، همان ساعت او را مورد مواخذه قانونی قرار می‌دهند.»

پس از آن سخنان اندیشیده، جان کلامش این است: «مادام که علم رواج ندارد و

۱. همان کتاب: ص ۱۷۲ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۷۶ به بعد.

مادام که به واسطه علم، مردم قادر نیستند که حق را از باطل فرق دهند، هر روز يك شيخ احمدی بحرینی و هر روز يك «باب» و يك رکن رابع ظاهر خواهد شد و به عالم، فته و آشوب خواهند انداخت و خلق را سرگردان و بدبخت خواهند کرد.»

چون علم رواج یافت «راه امثال ایشان هم بسته می شود و خلق از جهالت و فته و آشوب آزاد می گردند. بی دانی و ناآگاهی بعضی از مردم حلی ندارد، حتی می گویند تشریح مردگان حرام است، چه اگر اعضای مرده را جدا سازند بدنش با اعضای ناقص به خسر خواهد آمد... علم طب در مغرب، از دولت شر تشریح مردگان ترقی یافته است. ولی در بعضی از ممالک شرق کسانی هستند که تخته بند همان قواعد عصر سقراط و بقراطند - در ضمن، گروهی استاد فن مفتخوری هستند در معابر و کوچه ها گدایان بی حساب در هر طرف، جلو مردم را گرفته می گویند من به هیزم چینی نمی روم، با حفر قنات آب از زمین بیرون نمی آورم، زمین نمی کارم، یکشت نمی دوزم، مفت می خورم و ول می گردم... شما به ما فقرا فطرتی و زکاة بدل کنید... به هر چیز که دست می زنی نشانه بی از جهل و بی ذوقی در آن می یابی...»^۱

اصالت عقل و تجربه
جنبه دیگر تفکر فلسفی میرزا فتحعلی، اعتقاد او به اصالت عقل و تجربه است. در دایره امکان اشرف از عقل چیزی را نمی شناسد، برای اثبات آنکه ترقی انسان به عقل است... خطاب به جلال الدوله می گوید: برای فهمیدن مطلب من، باید تو، عقل صرف را سند و حجت دانسته باشی نه نقل را که بعضی آن را بر عقل ترجیح شمرده اند. آنان عقل را از درجه شرافت و اعتماد انداخته و در حبس ابدی نگاه داشته اند، جای دیگر می گوید: ما دیگر از تقلید بیزار شده ایم، تقلید خانه ما را خراب کرده است... پایه حکمت را علم می داند و اساس علم را آزمایش و تجارب جسی می شمارد... او که از پیروان عقل است، اخلاق را نیز بر پایه عقل می نهد و ریشه آن را در قانون طبیعت می شناسد. احکام تعبیدی و تهدید، پاکیزگی اخلاقی را تضمین نمی کند، دانش و بینایی است که آدمی را به نیکی و راستی و پرهیز از بدی و کجروی رهنمون می شود. اعتقاداتی سخیف، عامل اصلاح اخلاق مردم نگشته به دلیل اینکه، می بینم، دزدان، و راهزنان و قاتلان از عوام الناس و از معتقدان به خرافات به ظهور می رسند، هیچ از عرفا و علمای واقعی، دزد و راهزن و قاتل دیده ای؟ جای دیگر به وزیر علوم می نویسد: ما مسلمانان از هجرت تا امروز پیوسته در منابر و مساجد و مجامع و مجالس به توسط علما،

جَهال را به نیکوکاری و حسن اخلاق دعوت کرده‌ایم... آیا وعظ و نصیحت در طبیعت ایشان تأثیر کامل بخشیده است؟... نه، تنها دانش است که «آئینه عقل» آدمی را صیقل می‌دهد و او را به کمالات اخلاقی اِزْشاد می‌کند... الان در کُلّ اروپا و ینگی دنیا این مسأله مطرح است که آیا عقاید باطله یعنی اعتقاداتی که مبنای علمی ندارد موجب سعادت مُلک و ملت است یا اینکه موجب ذلت مُلک و ملت است؟

کل فیلسوفان آن اقالیم متفق‌اند در اینکه اعتقادات باطله موجب ذلت مُلک و ملت است... بیگن انگلیسی، که تصنیفش جهانگیر و مسلم است... گوید ملل تابع دستگاه پاپ که پیرو گفته‌های کشیشان و افسانه‌گویان هستند در علوم و صنایع آنافاناً رو به تنزل می‌روند»^۱

غیر از کسانی که در محیط مختنق و آزادی‌گش ایران عصر ناصرالدین شاه سخن از لزوم آزادی بحث و انتقاد و استقرار حکومت قانون و مشروطیت می‌گفتند در خارج از محیط ایران نیز مردان نیک‌اندیشی قلم به دست گرفتند و به نشر افکار و عقاید جدید پرداختند.

عبدالرحیم طالبوف (متولد به سال ۱۲۵۰ هـ ق در تبریز)، از جمله کسانی است که در نشر افکار جدید سهم بسزائی دارد. در اواسط پادشاهی ناصرالدین شاه که آزادی خواهان و روشنفکران ایران برای تحصیل آزادی و قانون در داخل کشور به کوشش برخاسته بودند، طالبوف نیز که به کمک زبان روسی اطلاعات سیاسی و اجتماعی به دست آورده بود و انشای خوبی هم داشت، از راه قلم، به بیداری مردم کوشید و آنان را به معایب حکومت استبدادی و لزوم استقرار مشروطه، آشنا می‌ساخت، چنان که نوشته‌های او را در این باره می‌توان الفبای آزادی نامید. مردم آذربایجان به یاس خدماتی که این مرد در راه استقرار آزادی به عمل آورده بود او را به نمایندگی مجلس در دوره اول انتخاب کردند ولی او به جهانی که کاملاً روشن نیست از شرکت در جلسات مجلس خودداری نمود. طالبوف به خوبی می‌دانست که برای استقرار آزادی و مشروطیت واقعی، زمینه فکری و اجتماعی لازم است. وی ضمن نامه‌یی به علی اکبر دهخدا چنین می‌نویسد: «... در ایران بر سر آزادی عقاید، جنگ می‌کنند ولی هیچ کس به عقیده دیگری واقعی نمی‌گذارد، سهل است، اگر کسی اظهار عقیده و رأی نماید، متهم و واجب‌القتل، مستبد، اعیان‌پرست، خودپرست، نمی‌دانم چه و

چه نامیده می‌شود و این نام را کسی می‌دهد که در هفت آسیا يك متقال آرد ندارد یعنی نه روح دارد، نه علم، نه تجربه، فقط ششلول دارد. باری

باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره‌زار خشن یاد دارید مکتوب مرا که از شما سؤال کرده بودم، تهران کدام جانور است، که در يك شب، صد و بیست انجمن زایید، خلاصه اوضاع را جناب عالی بهتر از بنده می‌دانند، کتب من شاهد است، من ایران را پنجاه سال است که می‌شناسم و هفتاد و یکم سن من تمام شده است. کدام دیوانه در دنیا، بی‌بنا عمارت می‌سازد؟ کدام دیوانه بی‌تهیه مواد لازم، بنا را دعوت به کار می‌نماید؟ کدام مجنون تغییر رزم ایران را خلق الساعه حساب می‌کند؟ کدام بی‌انصاف نظم مملکتی را که قانون ندارد و مردمش بی‌کار و بی‌عار و بی‌ال گردن فقر است زودتر از پنج سال می‌توانست این عوایق را از میان بردارد و راه ترقی را هموار کند...

طالیوف در طول زندگی، کتب و آثار زیادی از خود بیادگار گذاشت از آنجمله است کتاب احمد: کتاب احمد یا سفینه طالپی، گفتگوی پدری است با فرزند، پدر می‌کوشد با زبان ساده و قابل فهم یک رشته اطلاعات لازم در زمینه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، و علمی در اختیار فرزند باهوش و زیرک خود قرار دهد و او را با اکتشافات و اختراعات جدید و مظاهر گوناگون تمدن غرب نظیر برق، قوه بخار، دوربین عکاسی، میزان‌الحراره، طبقات‌الارض، طبقات‌الجو، قطب‌نما، سرزمینهای ناشناخته و درختان ناشناس آشنا سازد... کتاب احمد (جلد اول) عبارت از ۱۸ صحبت است که در آنها از معنی عبادت و مذاهب والسنه و خط میخی و هیروگلیفی، آتش، کبریت و فسفر، عهد تاریخی سنگ و برنز و آهن و تطبیق سال هجری و میلادی، فن عکاسی، قانون جاذبه و وضع مدرسه ناینیان پاریس... اصول عقاید فلسفی و معضلات علمی راجع به تکوین عالم و ترقی ملل و غیره در کنار هم گذاشته شده است.

در سفینه طالپی، ضمن شرح اختراعات و اکتشافات جدید، در هر فرصتی از پیشرفت اروپاییان و پس ماندن ایرانیان سخن به میان می‌آورد. درس اخلاق و میهن پرستی به احمد خردسال می‌آموزد و از رسوم و عادات ناپسند و خرافات و اوهام انتقاد می‌کند. مثلاً پدر به احمد می‌گوید: «تو در آینده می‌توانی طبیب معروفی بشوی اما هنوز نه کتاب تخفیه را دیده‌ی و نه قانون را خوانده‌ی، چون هر کس کتاب تحفه دارد در ایران طبیب است و اگر خواندن قانون را هم ضمیمه فضیلت خود ساخت، آن وقت حکیم باشی است و در هر کوچه‌ی که بخواهد دکان قصابی خود را باز می‌کند و از مدفونهای خود مسئول نیست.»

در جای دیگر در مذمت قسم خوردن و دروغ گفتن می نویسد: «... شما بارها گفته اید هر کس در تکلم قسم بخورد، البته دروغگوست... گفتم قسم خوردن علامت دروغگویی است ولی در تجارت و صحبت ابناي وطن ما، جزو اعظم گفتگو، قسم است، عوام و خواص مبتلای این ناخوشی است... خواص به ستر خود، و یا جان پسر یا مرگی یکی از حضار قسم می خورد و عوام به خدا و رسول و ائمه... خانه جهالت خراب شود... احمد گفت: آقا، پسر حبیب خان همسایه ما، هم سن محمود است. به مکتب هم نرفته، لباس سرهنگی می پوشد. گفتم نور چشم من، این تفصیلات در کشورهای همجوار است و گرنه در وطن ما مناصب هنوز موروثی است. هر کس بعیرد پسرش جانشین اوست. سرتیپهای پانزده ساله نیز پیدا می شود.

در کتاب مسالك المحسنين که بهترین تألیف طالبوف است صفات و اخلاقی صنوف مختلف مردم با نهایت دقت و با زبانی شیرین و انتقادی ترسیم شده و خواننده پا به پای قهرمانان داستان به دنبال قضایا می رود و در سرتاسر کتاب، چنانکه مشهود است، از چگونگی احوال مردم و گرفتاریهای کشور و همه گونه مسائل و موضوعهای عمومی و اجتماعی سخن به میان می آید...^۱ و مانند کتاب احمد جنبه انتقادی دارد.

دوران عبدالرحیم طالبوف تبریزی در آغاز انقلابهای بورژوازی در قرنهای هفدهم و هجدهم، در کشورهای اروپای باختری و آمریکا عده‌یی از فلاسفه و ترقیخواهان درصدد برآمدند که مغزها و افکار مردم را برای انقلاب نوین، روشن کنند و زمینه را برای رشد عقلی و اجرای حق و عدالت آماده سازند. ولی عملاً آنان، راه را برای استقرار نظام سرمایه داری هموار کردند. در ایران نیز مردانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، میرزا عبدالرحیم طالبوف، یونس ملک‌خان و عده‌یی دیگر در راه بیداری مردم کوششها کردند و تنی چند از آنان، جان خود را در راه آزادی و بیداری مردم از کف دادند.

«طالبوف، طی عمر طولانی خود که بر ۸۰ بالغ شد (۱۲۵۰ تا ۱۳۲۹) دورانی را گذرانید که باید آن را دوران ریخته فوق‌العاده بطنی ولی مستمر مناسبات سرمایه داری در

اقتصاد فرتوت فتودالی ایران، دوران سلطه روزافزون استعمارطلبان اروپایی بر حیات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی ما، دوران بحران عمیق رژیم مستبدانه سلطنتی، دوران بیداری مردم کشور، از خواب دیرنده قرون وسطایی شمرد، آن انقلاب دورانسازی، که در تمام مدت عمر طالبوف، در بطون جامعه ایرانی نضج یافت، در اواخر عمر او در گرفت و ضربت سنگینی بر مقررات و نظامات سنتی بوسیده جامعه ایرانی وارد ساخت و آن را وارد مرحله تازه‌یی از رشد کرد... اما در صحنه جهانی نیز، زندگی طالبوف با یک سلسله وقایع بسیار مهم که دارای اهمیت شگرف تاریخی است مواجه گردیده مانند پیدایش اندیشه سوسیالیسم و مارکسیسم، انقلابهای بورژوا دموکراتیک فرانسه، و آلمان و ایتالیا، نخستین انقلاب زنجیری، موسوم به کمون پاریس، انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، پیدایش امپریالیسم، نضج و بسط نهضت کارگری، و پیدایش حزب طراز نوین طبقه کارگر، و آغاز نهضت‌های رهایی‌بخش ملی در یک سلسله از کشورهای مستعمره و وابسته و غیره و غیره...

همه این وقایع عظیم داخلی و خارجی در آینه تفکر طالبوف انعکاس یافتند و در روح او اثرات عمیق خود را باقی گذاشتند.

حاجی ملاعبدالرحیم طالبوف فرزند استاد ابوطالب، و او پسر علی مراد نجار تبریزی است، وی در اوایل قرن نوزدهم، در ۱۶ سالگی به تفلیس رفت و نزد پیمانکاری به کار پرداخت. تماس یک جوان پرشور آذربایجانی، که از یک خاندان تنگدست و زحمتکش برخاسته بود با محیط اجتماعی آن روز روسیه، و آشنایی تدریجی با جنبش انقلابی این کشور، در تربیت روحی و عقلی طالبوف اثرات ژرفی باقی گذاشت. وی نه تنها با آثار متفکران روسی آشنا شد بلکه با اندیشه میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز مانوس گردید و بر آن شد که افکار خود را با نثری فصیح و ساده در اختیار هموطنان قرار دهد. وی در این باره می‌نویسد:

«از برکت کثرت مطالعه و زور مداومت، بعضی آثار مختصر به یادگار گذاشتم که اخلاق بنده تکمیل کرده و بنده را مهندس انشاء جدید بدانند.»

طالبوف آثار متعددی از کتب علمی و داستانی تألیف کرد، مانند پندنامه مارگوس، نخبه سپهری، سفینه طالبی، کتاب فیزیک، رساله هیأت، مسالك المحسنين مسائل الحیات... که بعضی از آنها را در زمان حیات او در تفلیس یا اسلامبول با طبعی ممتاز به چاپ رسانیدند. و در ایران پخش شد و شهرت فراوان یافت و گاه ارتجاع را وادار به واکنش برای جلوگیری از پخش این آثار می نمود، (مرحوم کسروی نقل می‌کند که شیخ فضل الله نوری قرانت کتاب مسالك المحسنين طالبوف را ممنوع ساخته بود).

ایوانف، ایران‌شناس معاصر شوروی در پیرامون نهضت‌های فکری آن ایام با استفاده از آرشو وزارت خارجه روسیه تزاری می‌نویسد: «رابطه انقلابیون، به ویژه در گیلان و آذربایجان با کمیته‌های قفقاز را باید امری مسلم دانست. بسیاری از شیامه‌ها که در اینجا پخش می‌شود، و پرچمها و اعلامیه‌هایی که با علامت عدالت، حریت و مساوات است در مطبعه باتوم چاپ می‌گردد...»

طالبوف در مقدمه جلد دوم سفینه طالبی از علاقه خود به وطن سخن می‌گوید و خود را دوست بشریت می‌خواند: «بند، مُجِبِّ عالم و بعد از آن مُجِبِّ ایران و بعد از آن محب خاک پاک تبریز هشتم، چه کم حرف دگر یاد نداد استادم.»

جهان بینی طالبوف يك جهان بینی علمی است بدین معنی که وی جهان بینی طالبوف به واقعیت و عینی بودن جهان و معتبر بودن محسوسات و معلومات ما و اینکه این جهان مادی است باور دارد. طالبوف سراپای جهان مادی، یا به قول او، هر چه در عالم خلقت هست، را مُرکَّب از ذرات می‌دانت و تنوعی را که در جهان مادی وجود دارد به نوع ارتباطات این ذرات با یکدیگر مربوط می‌کرد، یعنی تنوع کیفی را به اختلافات کمی، وابسته می‌شمرد. خود وی در کتاب سفینه طالبی، در این باره چنین می‌نویسد: «این را هم باید بدانی که جمیع اجسام مایع و غیر مایع و هر چه در عالم خلقت هست همه از ذرات است، و هر ذره‌ی جزئی، در خواص و ارتباط با هیئت کلیه خود، شریک می‌باشد، و شدت و ضعف پیوستگی این ذرات در اجسام متفاوت است.» (سفینه طالبی، ص ۱۱۵). ذرات وجود به نظر طالبوف تنها به هم پیوسته و وابسته نیستند بلکه در مسیر تحولی ابدی هستند و در نتیجه ترکیب یا یکدیگر، اشکال نو به نوبه عرضه می‌دارند و اشکال کهنه را از ضحینه می‌رانند، ولی با اینکه چیزی پدید و چیزی محو می‌شود، با این حال مایه هستی او وجود باقیست و آنچه بر دفتر هستی ثبت گردیده است محال است که محو شده و به دیار عدم ضَرْف برود. طالبوف این اندیشه درست «بقا ماده» را در کتاب مهم خود مسالك المحسنين به شکل زیر افاده می‌کند: «کلیه موجودات، دفترست که در صفحات او سیر هر لمحۀ ذرات از قدم به حدوث و از علیت به شهود ثبت می‌شود و هر چه ثبت شده محو او محال است.» (مسالك المحسنين ص ۱۶). وی در همین کتاب به درستی نتیجه می‌گیرد که: «همه موجودات، متحرک است اگر ساکن بود، تغییر نمی‌یافت...» ... طالبوف برخلاف بسیاری از هم‌عصران خود که علوم جدید را منکر بودند به صحت این علوم و اسلوب پژوهشی

آنها اعتقاد و ایقان داشت و هموطنان خود را به فرا گرفتن علم و دانش تبلیغ و تحریص می‌کرد تا طعمهٔ استعمار نگردند. به نظر او «هر ملتی را که رجال مُتَفَذِّ او زودباور لَئِنَ الْعَرَبِکَهِ و بی‌علم و تجربه و فاسد و طلا دوست باشند، با سرنبجهٔ صیدافکن شاهین اقتدار استرلینگ و روبل و دلار و فرانک زودتر از دیگران شکار می‌کنند.» (سفیه طالبی، ص ۲۲۷).

طالبوف با جنگهای استعماری و تجاوزکارانه به سختی مخالف است و می‌گوید سرمایه‌ها و بودجه‌های هنگفتی که صرف تدارک جنگ می‌شود باید صرف آبادانی عالم و آبیاری و عمران صحراهای لم بزرع گردد (سفیه ص ۱۴۴).

طالبوف خواهان اتحاد ملل بود که «اختلاف صوری به اتحاد معنوی تبدیل گردد. هر کس صلاح خود را در صلاح غیرداند و محبت دیگری را محبت خود شناسد، بساط مدنیت چیره شود، و ریاست عدل و صدق استقرار یابد، قضاوت و اقامه شهود لازم نگردد و نقض اقوال و عهد از کسی سر نزنند.» (مسالك المحسنين، ص ۱۹).	طالبوف در مسالك المحسنين مخالفت خود را با فنودالیسم و مالکین بزرگ و خالصهٔ دیوانی اعلام می‌کند و می‌گوید کُلَّیةٔ زمینها، باید به تبعه ایران و کشاورزان بی‌زمین فروخته شود - تا مردم، مختار و مالک زمین خود باشند. او با پیروی و تبعیت کورکورانه از تمدن غرب مخالف است و معتقد است که باید علوم و معارف و صنایع و دیگر مظاهر مفید تمدن غرب را فرا گرفت و رسوم ناپسند آنان را به دور ریخت. وی در مقام اندرز به هموطنان تجددخواه خود می‌گوید: از هیچ ملت، جز علم و صنعت و معلومات مفید، چیزی قبول نکنی، تقلید تنمایی، یعنی در همه جا و همیشه ایرانی باشی و از برکت علم و معاشرت ملل خارجه، بفعمی، و حالی شوی که مشرق زمین غیر از مغرب زمین است، از آنها جز نظم مُلْک چیزی استفاده نکنی، مبادا شَعْشَعَه ظاهری آنها، ترا بفریبد، مبادا تمدن مصنوعی، تو را یسند آید...» ^۱
---	--

میرزا ملکم خان
غیر از آخوندزاده، میرزا ملکم خان نیز در تبلیغ و اشاعهٔ افکار جدید، سهم به‌سزایی دارد. ملکم غیر از تبلیغ افکار جدید، ساده‌نویسی را در ایران رواج داد. وی علی‌رغم روش مُتَقَدِّمین با عبارت پردازی و

مُغلق نویسی مخالف بود.

در چهل و دو شماره روزنامه قانون در پیرامون مسائل اجتماعی و سیاسی ایران بحث می‌کرد. مقالاتش بی‌امضا و گاهی با امضای او چاپ می‌شد، اگرچه از اغلاط و اشتباهات لغوی و عیب جمله‌سازی عاری نبود اما به واسطه سادگی و نزدیکی به زبان تکلم و محاوره عمومی، به‌طور قطع، هم در بیداری مردم مؤثر بوده و هم در میان ارباب مطبوعات صدر مشروطیت مقبول افتاده و مدتها، طرز نگارش او سرمشق آزادبخواهان و نویسندگان ایران بوده است.

انتقاد از روش
نویسندگی مُتقدمان

ملکم در مقام انتقاد از روش نگارش پیشینیان، می‌نویسد: «در منشآت ایشان هر جا که لفظ «واصل» بود حکماً کلمه «حاصل» از عقبش می‌رسد، «وجود» ها، همه دیجود و «مزاج» ها همه وکاج بود... هر کس جاهش «عالی» بود ممکن نبود جایگاهش «متعالی» نباشد. آنها که رفیع بودند منبع را بر دُم خود بسته، از دنبال می‌کشیدند... حتی در سال وبایی می‌نوشتند «زقیمة کریمه در اُحسن اُزیمه واصل شد.» هیچکس نمی‌پرسید که ای بی‌انصاف یاوه‌گو اُحسن اُزیمه که سال وبایی باشد، اگرهش کی خواهد بود؟ از روزی که اسم مراسلات متداول است تا این اوقات، در جمیع مراسلات به عرض می‌رسانند که مطلب اصلی، سیلامتی مزاج وکاج است... کتابها نوشته بودند که وقتی کسی ده دفعه میخواند باز مثل دفعه اول، در درک معنی متحیر بود. صد جلد از تألیفات ایشان خواندم و یک مطلب تازه نیافتم، چشم به هر ورقی که می‌افتد یوسف در چاه زرخندان گم شده و پروانه دل بود که در آتش عشق می‌گداخت. مار بود، که به رُخسار معشوق خنجر می‌گشت... هزار قصیده دیدیم که همه به یک طرح و همه به یک بهنج از بهار ابتدا می‌کردند. آنقدر از کوه به هامان و از زمین به آسمان می‌شتافتند تا آخر به هزار معرکه به شخص معدوح می‌رسیدند. آن وقت از مرگان آن خداوند زمین و زمان می‌گفتند تا دُم اسبش، یک نفس قافیه می‌ساختند. پس از اغراقهای بی‌حد و اندازه، آخر الامر در تنگنای قافیه گرفتار، و از سپهر حضرا مستدعی می‌شدند:

تا جهان در زمان نهان باشد عمر معدوح جاودان باشد

و هر ظالمی را می‌شودند حکماً از عدلش گُریز با میش اُخوت می‌ورزید و از سطوت فهرش کهرها دست نطاول به گاه ضعیف دراز نمی‌کرد و در مدح هر ناکسی

دروغها می گفتند و اغراقها می یافتند که هیچ دیوانه‌یی بر تکرار آنها جرئت نمی کرد...»^۱

ملکم، بدون اینکه با اسلام و روحانیان مخالفت اصولی داشته باشد، روش ارتجاعی بعضی از روحانیان را مورد انتقاد شدید قرار می دهد و می گوید: «... هر وقت خواسته‌ایم که اصول ترقی این عهد را اجرا کنیم، علمای ما قریباً زده‌اند که ما کافر شده‌ایم ولی ما باید بدانیم که اگر از آیین تمدن، خود را به همین صورت، بری نگاهداریم دول خارجه به واسطه چنان آیین، بر ما صد قسم تفوق پیدا می کنند و می آیند حقوق ما را يك يك یا اعمال می نمایند... یا باید علمای اسلام به ما اذن بدهند، که اصول قدرت فرنگستان را اخذ نماییم، یا از آسمان چند فوج فرشته بیاورند که ما را از استیلای فرنگ نجات بدهند. سابق بر این، دولتها با زور بازوی خود می جنگیدند حالا جنگ ایشان با زور علم است...»^۲

مسأله تغییر القبا، نیز از دیرباز مورد توجه ملکم بود و «آمین الدوله از این فکر، جداً حمایت می کرد و می خواست شاید به این وسیله اطفال بیچاره را از جنگ این «عمه جزو» بی بیر، خلاص کند.

ملکم و ناصرالدینشاه
ملکم مورد احترام کلیه ترقیخواهان بود، حتی ناصرالدینشاه نیز او را مردی لایق، سیاستمدار و نکته‌سنج می شمرد. پس از آنکه ملکم از اروپا به ایران آمد، ناصرالدینشاه، که صمیمانه با هیچ اقدام اصلاحی در ایران موافق نبود، ریاکارانه، به ملکم چنین نوشت: «... هنوز آن راهی را که باید نشان بدهید که اطمیناناً بی آن طرح و راه و کار برویم به ما نشان نداده‌اید و به ما می‌گویید کورکورانه به جاده ترقیهای حالیه دنیا برو، ما که نمی‌بینیم کجا برویم که تا حرکت کردیم به يك چاه عمیقی نیفتیم که ابدأ نتوانیم بیرون برویم، پس در عالم دولتخواهی و پُلِیتیک حالیه دنیا، يك راه روشن صاف و دُرُستی به ما نشان بدهید، البته بعد از فهمیدن و دیدن و دانستن، کیست که به راه راست نرود و در کجی بماند...»^۳

ملکم باز شرح کافی، برای اصلاح امور اجتماعی و اداری و اقتصادی ایران نوشت ولی شاه، مرد اقدام عملی نبود. برای آنکه خوانندگان بدانند ناصرالدینشاه و محمدعلی

۱. از صبا تا نیا، ج ۱، ص ۲۲۰ به بعد.

۲. تحقیق در افکار ملکم، دکتر فرشته نورانی، ص ۹۹.

۳. دستخط شاه به ملکم، ۱۳۰۴، مجسوعه اسناد ملکم.

شاه هردو، دروغ می‌تفتند و کمترین علاقه‌ی به اصلاح اوضاع اجتماعی ایران نداشتند، نامه‌ی تعارف‌آمیز محمدعلی شاه را به ملکم نیز نقل می‌کنیم: آن جناب «حاصل تمام عمر خود را آشکار و پنهان صرف ترقیات وطن مقدس و حفظ استقلال دولت ایران کرده‌اید ما... تصدیق خدمات بزرگ و مراتب علم و دانش آن جناب را می‌کنیم». حال ثمره‌ی افکار آن دستور فرزانه و فیلسوف یگانه، در ایران شایع و منتشر گشته است. از ملکم می‌خواهد که آنچه از ذخایر معارف و اسباب ترقی و «طرحها» که برای نجات ایران دارد صاف و پوست‌کنده بگوید و اجرای همه‌ی آنها را در تمام امور انتظامیه ایران منتظر و مترصد باشید...»^۱

ملکم، برای اصلاح امور اجتماعی و اقتصادی، اجرای چهار اصل
 چهار اصل
 اساسی را لازم می‌شمرد: امنیت مالی و جانی می‌خواهیم.
 پیشهادی ملکم
 آسیایی فراهم بیاوریم که عنان امور دولت در دست افاضیل ملت
 باشد. می‌خواهیم مالیات ما، صرف حفظ حقوق ملت و اسباب آبادی مُلک شود.
 می‌خواهیم، در ایران مجلس شورای ملی ترتیب بدهیم که در آن مجلس، اعظام و
 مشاهیر عقلای مملکت شرکت کنند و حقوق دولت و ملت را... مستقلاً معین، و حفظ
 حدود مقرر را دایماً مراقبت نمایند. اگر اولیای دولت، در تأمین آن «چهار رکن زندگی»
 عاجز نباشند، اتفاق جماعت ما، از برای اصلاح کل امور، کاملاً کافی است...»^۲
 ناصرالدین‌شاه بخوبی می‌دانست که اجرای چهار اصل سابق‌الذکر، بنیان حکومت فردی و
 استبدادی او را متزلزل خواهد کرد...

با اینکه میرزا آقاخان در ۴۳ سالگی درگذشت، در دوران کوتاه
 آثار و افکار
 زندگی، از برکت هوش و استعداد فراوان، و علاقه‌ی شدیدی که به
 میرزا آقاخان کرمانی
 اصلاح اوضاع اجتماعی ایران داشت آثار متنوعی از خود به یادگار
 گذاشت. آثارش عبارتند از: کتاب رضوان، کتاب ربیعان بوستان افروز، نامه‌ی سخن یا آیین
 سخنوری، نامه باستان (مشهور به سالارنامه)، آینه اسکندری یا تاریخ ایران، تاریخ ایران از
 اسلام تا سلجوقیان، سه مکتوب، صد خطابه، تاریخ شانزدهمین (یا تحولات) ایران، تاریخ
 قاجاریه و سبب ترقی و تنزل ایران، در تکالیف ملت، تکوین و تشریح، هفتاد و دو ملت،

۱. فکر آزادی، پیشین، ص ۲۸۵.

۲. روزنامه قانون، شماره ۲۲.

حکمت نظری، هشت بهشت، عقاید شیخیه و بابیه، انشاءالله ماشاءالله، رساله عمران خوزستان، ترجمه تیماک اثر فیلون، ترجمه عهدنامه مالک اشتر و مقالات - علاوه بر این آثار، مجموعه رساله‌های خصوصی میرزا آقاخان از نوشته‌های بسیار بالارزش اوست...»
از میان آثاری که نام بردیم رضوان کتابی است ادبی به تقلید گلستان سعدی که در ۲۵ سالگی در کرمان نوشته است.

ریحان که نام کامل آن «کتاب ریحان بوستان افروز بر طرز و ترتیب ادبیات فرنگستان امروز» که آخرین اثر میرزا آقاخان است و فقط ۲۰ صفحه آن را نوشته و ناتمام مانده است. نامه باستان، اثری است منظوم به بحر متقارب به سبک و تقلید فردوسی طوسی. آینه اسکندری یا تاریخ ایران باستان... اولین تاریخ جدید علمی ایران باستان است به قلم یک مورخ ایرانی که مبتنی بر مطالعات خود و تحقیقات دانشمندان اروپا نگاشته شده است... به میرزا ملکم خان می‌نویسد: برای برانداختن بنیان این درخت خبیث ظلم، چنین تاریخی لازم است، و هم برای احیای قوه ملیت در طبایع اهالی ایران.
از جلد دوم این کتاب که از اسلام تا سلجوقیان است، اطلاعی در دست نیست. در این کتاب به قراری که به ملکم نوشته، مؤلف سعی کرده است که علل و اسباب ترقی و تنزل دولتها را شرح بدهد. به نظر میرزا آقاخان «... امروز برای ایران، چنین تاریخی لازم است اگرچه از برای نویسنده آن خطر جان است ولی بنده جان خود را در این راه می‌گذارم.»

سه مکتوب و صد خطابه: دو رساله انتقادی است که بنیادهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایران را با توجه به سیر تاریخ، مطالعه کرده است... صد خطابه را می‌توان به عنوان جلد دوم سه مکتوب میرزا آقاخان شمرد... مطلب این رساله، وسط خطابه چهل و دوم قطع گردیده است...

هفتاد و دو ملت: این رساله مقدمه‌ایست بر کتاب مفصل حکمت نظری که جلد دوم آن در حکمت عملی، موسوم است به هشت بهشت... رساله ۷۲ ملت را بر پایه مقاله قهوه‌خانه سورات به قلم نویسنده فرانسوی «برناردن دوشن پیر»، از معاصران و پیروان روسو پرداخته است... موضوع آن گفتگویی است میان پیروان کیشهای مختلف در قهوه‌خانه بندر سورات در هندوستان... جوهر کلامش یگانگی همه ادیان است، و تخطئه ستیزگیهای مذهبی، و غایت آن دعوت جهانیان است بر مدارا و شکیبایی، مطالب عمده‌ی

که میرزا آقاخان بر اصل مقاله نویسنده فرانسوی افزوده، اینهاست: تقریرات فقیه نجفی، سخنان عالم شیخی، گفتار صوفی نعمت‌اللهی، ادعاهای مُبَلِّغِ بابی، و از همه باتمیزتر اندیشه‌های حکیم شیرازی (همان حاج میرزا جواد کربلایی) است که پیرو عقل است و هاتِفِ مدارای دینی و خدمت به جامعه انسانی است. شخصیت میرزا آقاخان در بیانات حکیم شیرازی متجلی است که سِمَتِ استادی به نویسنده داشت.

حکمت نظری: تألیف کلانی است در بحث اصول حکمت اولی... این کتاب بالغ بر ۶۲۳ صفحه است... حدس ما این است که در تألیف آن، مانند هشت بهشت شیخ احمد روحی یا میرزا آقاخان همکاری داشته است...

انشاء الله، ماشاء الله: رساله‌ایست بر زبد رساله حاج محمد کریم خان کرمانی، پیشوای فرقه شیخیه. در معنی انشاء الله ماشاء الله و معجزات آسمانی، در این کتاب که از شاهکارهای او می‌باشد، نویسنده به زبان طنز، خرافات دینی و اوهام پرستی همه ادیان را دست انداخته است. تاریخ نگارش آن همان سال ۱۳۱۰ می‌باشد...

تاریخ نویسی معاصر در رشته تاریخ نویسی، میرزا آقاخان در مقدمه تاریخ باستان به روش معمولی مورخان، حمله می‌کند و از جمله می‌نویسد: «تاکنون يك تاريخ صحيح اصلي که احوال قومی را به درستی بیان کند و اوضاع گذشته را مجسم سازد و اسباب ترقی و تنزل اقوام را در اعصار مختلف نشان دهد در شرق خاصه در ایران نوشته نشده است. همه تواریخ بر است از اغراق گویهای بی فایده، ته‌تقهای بیجا و اظهار شخصیت‌های بی معنی که هیچ نتیجه تاریخی بر آنها مترتب نیست...»

شهریاران، عنوانی جز: جناب جهانبانی، حضرت کشورستانی، خاقان صاحب‌قران، شاهنشاه ملایک سپاه... ندارند و حال آنکه بسیار اتفاق افتاده که آن خاقان گیتی‌ستان (اشاره به فتحعلیشاه) از فرط سفاقت و سستی، نیمی از مملکت را برباد داده و آن سلطان «ملایک سپاه و ذات اقدس همایون ظل‌الله» از کثرت فسق و فجور، ابلیس رجیم از بار گناهش روگردان بوده است...

لزوم استقرار دموکراسی در ایران

نقش سلاطین
میرزا آقاخان کرمانی در ۱۲۰ سال قبل در بخش «تعقل تاریخی» یکی از علل و عوامل انحطاط ایران را حکومت فردی و استبدادی می‌شمارد و می‌نویسد: «وضع حکمرانی ایران، همیشه عامل جدایی ملت و دولت گردیده و به همین علت «ترقی و تنزل و ضعف و قوت دولت ایران تابع شخص پادشاه» بوده است. اگر شاهان، دانا و کاردان بودند کشور را به مقامی بلند رسانیده‌اند و هرآینه ناتوان و بی‌کاره، مملکت را به خرابی و پریشانی کشانیده‌اند... بعضی از ایرانیان، پادشاه را خدای روی زمین و اطاعت و بلکه پرستش او را وظیفه مقدس خود می‌دانستند، بر اثر این اندیشه باطل، بدبختیها را به پای گناهکاری و روسیاهی خود، نزد یزدان پاک می‌گذاشتند... فردوسی نیز به این عقیده که در نهاد ایرانیان ریشه دوانده اشاره می‌کند:

جهان را جهاندار دارد خراب بهانه است کاوس و افراسیاب

اثر مهمی که از این تصور بی‌بنیان روییده، اینکه ایرانیان، جمهور مردم را «هیچ واقعی نهاده و منشأ اثر و قدرتی» نمی‌شمردند... سبب عدم ترقی ملت ایران همین «اعتقاد باطل» بود، که مردم خود را در حقوق مملکت حصه‌دار نمی‌دانستند... و حال آنکه قدرت سایر ملل (اشاره به یونان و روم قدیم و اروپا پس از انقلاب کبیر فرانسه به سال ۱۷۸۹ است) علاوه بر کاردانی رئیس مملکت، مجلس سنا و قوانین جاریه، ناشی از مداخله مردم در کار کشور بود، در حالی که در ایران همواره استبداد مطلق، فرمانروا بود و مردم در حکومت و اداره کشور نقشی نداشتند. به همین علت هیچگاه حکومت‌های جمهوری و مشروطه قانونی در ایران برپا نگردید.

... تاریخ ایران حکایت می‌کند که هیچکس مگر مزدک فریدنی برای طلب حقوق مردم برنخواست، و هیچکس «نیندیشید که شاید غیر از این قسم حکومت، قسم دیگر هم

در میان افراد بشر ممکن باشد. هرگاه زمانی کسی زبان اعتراض گشوده است، اعتراض بر اشخاص بوده نه بر اوضاع «و اگر انقلابی برپا داشته‌اند» برای تبدیل حاکم بوده نه برای تغییر وضع حکمرانی... هر یک از افراد اهالی، خود را ظالم واحد خواسته، نه مُنکر ظلم، لاجرم ترقی ملت، یا به سبب کشمکشهای داخلی که ثمرهٔ این طرز حکومت است و یا بر اثر جنگهای خارجی همچنان در حال تعطیل ماند.

اما تفاوتی فاحش است میان آیین حکمرانی ایران در دوره‌های پیش از اسلام، و اعصار اسلامی: قوانین حکومت شاهنشاهان ایران، بسیار بسط داشت و در هر امری احکام خاص، جاری بود اگر پارلمان نداشتند آیین مشورت، بنیانی قوی داشت... صورت هر مجلس را می‌نگاشتند و از مجموع آنها هر چه مصلحت بود میزان کار خود قرار می‌دادند...

اما قانون سیاست تازیان بر اطاعت از اولوالامر بود و کسی را یارای مخالفت نبود. فقدان آزادی رأی، سبب شد که حتی نوهٔ پیغمبر بزرگ اسلام را چون با خلیفه فاسد اموی بیعت نیاورد، گُشتند. در عصر پارسیان، همهٔ اقوام در سلامت و راحت روزگار می‌گذرانیدند و در کیش خود آزاد بودند... کورش همه‌جا، به حکمت و صلاح و بزرگی... ستوده شده و او را مسیح موعود خوانده‌اند...

... ایرانیان یا شاهان و کشورهای مفتوح رفتار آدمی می‌کردند... نه اینکه قانون تطاول را مُجری دارند و از خون اهلی، آسیابها را به گردش درآورند... در دربار ایران همیشه گروهی از هوشمندان و دانایان بودند که شاه را از زیاده روی و تعدی بازدارند... اما در قرون بعد یعنی در (حکومت بنی امیه و بنی عباس) چنان بیم و هراسی در دل مردم جای داشت که تقیه و توریه ناموس مَدنی گردید.

میرزا آقاخان ضمن گفتگو از قیام مزدک، این نهضت را نهضتی مترقی، مساوات طلب می‌شمارد و می‌گوید: در ایران هیچ وقت کسی جز مزدک، برای طلب حقوق عامه و ادعای مساوات مطلقه برنخاست و هیچ کس جز او، هرگز به خیال تغییر وضع حکومت، و طلب مساوات حقوق، و آزادی نیفتاد. چکیدهٔ سخنان او، ابطال حق سلطنت و تأسیس جمهوریّت، بود.»

او، از زبان مُورخان اروپا می‌گوید: قانون مزدک نشانهٔ یلوغ فکری ملت ایران بود که از پی «مساوات حقوق و آزادی نامه» برآمده بودند و زبان و خسارتی که کسری با اعدام آن فرقهٔ روشن بین و «اصلاحات سطحی» خود به ملت ایران وارد آورد بیش از حد تصور و قیاس است... کسری برای استقرار و دوام پادشاهی ظالمانهٔ خود، آن فیلسوف دانا و اتباع

او را که هواخواهان اصلاح و آزادی و مُرّوجان آدمیت و آبادانی بودند هلاک نمود...»^۱

اگرچه کسری انوشیروان ظاهراً شواهد و اسباب بسیار برای
 اقناع عامه، در قتل آن بزرگوار فراهم آورد، اما چون در واقع مانع
 خیر عامه و مُخیل ترقی عالم و آدم بود و اغراض شخصی را بر
 منافع عمومی ترجیح داد، او را خوب نمی خوانیم و نیکش نمی شماریم...»^۲

... میرزا آقاخان «در اساس رابطه فرد با اجتماع، بیانی فلسفی دارد و تأثیر افکار
 روسو و دکارت و برخی حکمای پیشین، در آن نمودار است. کل، مقدم بر جزء است،
 پس جماعت مقدم بر افراد می باشد. به همین بُرهان، منافع هیئت جامعه، باید بُرتر، از
 نفع خصوصی افراد، شناخته شود... اعتقادش اینکه دولت مطلقه، نتیجه بی خبری و جهل
 جمهور ملت از حقوق بشریت و محاسن آزادی و منافع مساوات می باشد. و حاصلش
 اینکه «سیادت و شرف و افتخار» از میان افراد چنین جامعه بی رخت برمی بندد. در
 تفکرات تاریخی میرزا آقاخان دیدیم که روش حکومت استبدادی، و فقدان آزادی و عدم
 مشارکت افراد را در اداره مملکت، از علل اصلی تباهی دولتهای ایران و ویرانی مملکت، و
 انحطاط اخلاقی ملی و بروز دوره های فترت در تاریخ ایران شمرده است. همه جا آیین
 بیدادگری و «دیسپوتیزم» را محکوم می کند، و با آن سر پیکار دارد و سخنان دل انگیز
 می گوید:

«ای خواننده کتاب: ظلم مانند آتش است، و ظالم چون صائقه
 خطر ظلم و بیدادگری آتشبار، همانطور که صائقه حق خود را در سوختن می داند و تا
 نسوزاند حقوقش ادا نمی شود. پادشاهان ستمکار هم، تا مملکت را ویران و تا نفر آخر را
 دچار درد بیدرمان نسازند، حق خود را، ادا کرده ندانند، و به همان قسم، که آتش را
 هر چه طعمه بیشتر دهی قوی تر می شود و سوختن و اثرش افزونتر گردد. ظالم را هر چه
 بیشتر تمکین نمایند، آتش ظلمش زیاده دارتر و شراره اش افزونتر خواهد گردید... ملت
 وقتی که بدین درجه بی غیرت شوند که ده میلیون انسان شب و روز در آتش شکجه و
 عذاب به سر برند و قوه اینکه با دو نفر ظالم مخالفت و مبارزه کنند نداشته باشند... همان

۱. آینه اسکندری، ص ۱۹۱.

۲. اندیشه های میرزا آقاخان، ص ۱۶۹ به بعد.

بهرتر که رهسپار عدم گردند و آخرت را معمور فرمایند، و العاقبة للمتقين...^۱ هیچگاه دیده نشده است زبردستان ستم‌پیشه به دلخواه، به آیین داد گرایند. «بنیاد ظلم وقتی برانداخته می‌شود، که ظالمان ظلم نکنند یا مظلومان مُتَحَمَل نشوند، چون جانوران، متعدی، هرگز سیر از ظلم کردن نمی‌شود همان به، که مظلومان از قبول ستم ایا و استکاف ورزند، تا اقتدارات محدود گردد و حقوق محفوظ ماند...»^۲

... «قصور، نه تنها از ستمکاران و ظالمان جهان است، بیشتر قُصور و کوتاهی از محنت‌زدگان و مظلومان است که تن به هر بی‌شرفی و بی‌ناموسی در داده‌اند... به دلیل اینکه شماره شماره‌آلمان از مظلومان کمتر بوده است... باید حقیقهٔ انسان، منکر ظلم و بدخواه ظالم و ناصر مظلومان باشد. لعنت بر یزید مُرده و تعظیم بر یزید زنده، چه فایده دارد؟ بلکه باید شخص از روی دل و جان به مقابله و مدافعه یزیدهای زنده و شیترهای موجود حاضر برخیزد...»^۳

میرزا آقاخان، در شمار هوشمندانی بود که برای متفکران و نویسندگان، مسئولیت مدنی قائل بود و «نسبت به فرزنانگان گوشه‌گیر حاشیه‌نشین» زبان طعنش باز است، فکر اجتماعی وی، کوشش و مبارزه است، پس گام به میدان پیکار سیاسی نهاد، فصلی از آن را همکاری با میرزا ملکم خان در انتشار روزنامهٔ قانون و نشر مرام و تشکیل «حوزهٔ آدمیت» در اسلامبول تشکیل می‌دهد و قسمت دیگرش را اشتراک مساعی با سید جمال‌الدین اسدآبادی می‌سازد... با هر دو، یار و همراز بود. اما وجههٔ نظرش با هر دو تفاوت داشت و خود، صاحب رأی و استقلال فکر بود... تا پیش از طغیان ملکم علیه دربار ناصرالدین‌شاه و تأسیس روزنامهٔ قانون (۱۳۰۷) هیچ دوستی و رابطه مستقیمی میان ملکم و میرزا آقاخان وجود نداشته و انتشار قانون، در دوستی را باز کرد و شماره‌های آن را ملکم برای میرزا آقاخان فرستاد... با تبعید میرزا آقاخان به طرابوزان (۱۳۱۲) رشته همکاری آن دو به ضرورت از هم بگسلید... میرزا آقاخان انتشار قانون را شادباش می‌گوید و خجستگی آن را آرزو دارد: «تبریک می‌گویم این شرکت مبارک را، به این امر خیر که موجب نجات و سعادت ملت فلک‌زدهٔ ایران می‌باشد و تهنیت می‌گویم همت بلند و

نظریات اجتماعی
میرزا آقاخان
کرمانی

۱. صد خطابه، خطابهٔ ۴۱.

۲. رضوان

۳. اندیشه‌ها، از صفحهٔ ۲۲۵ به بعد، تلخیص از تنیحات دکتر فریدون آدمیت.

فطرت ارجمند بانی و مؤسس این امر خطیر و فیض عظیم را که به سائقه عزم راسخ، کمر بر ایقاع^۱ ملت، از خواب غفلت بسته، استقامت و دوام در این نامه شعشعه بار ضیاء^۲ پاش را خواهانم...» میرزا آقاخان در مقام انتقاد، از روی کمال خیرخواهی پیشنهاد می‌کند که این مجله ماهی دوبار منتشر شود، و در آن مسائل سیاسی و اقتصادی و مباحث علمی مطرح شود. اختراعات علمی مهم و رویدادهای بزرگ جهان، برای بیداری و انتباه فارسی‌زبانان ایران و دیگر کشورها، به زبانی ساده نوشته شود. علل ترقی و انحطاط کشورها براساس علمی تبیین و تشریح گردد. وی در پایان می‌گوید «هرگاه بعضی عبارات مستهجن^۳ را از قبیل قاطرچی و آبدار و امثال آنها را از این نامه پاک بردارید، به متانت و بی‌غرضی نزدیکتر است...» به ملکم می‌نویسد: «دلّم از دست هرج و مرج اوضاع ایران صدها بار بیشتر از همه شماها خون است.» و «در صورتی که می‌دانید وسیله معاشی برای بنده، در آن جاها پیدا می‌شود مرا به لندن برسانید و آن وقت هنر مردان جنگی را ببینید.» حاضر بود، در یکی از مدارس علوم شرقی لندن شغل معلمی پیش گیرد، هرگاه اینکار فراهم نباشد باز هم در خدمت و فداکاری مقاصد شما به هر قسم، حاضریم... در خدمت به انسانیت بالفطره عزمی راسخ و همتی ثابت دارم. من زلاحول آن طرف افتاده‌ام.»

تأثیر روزنامه قانون با انتشار قانون، میرزا آقاخان دلگرم و امیدوار می‌گردد و در تأثیر آن می‌نویسد: «سخنان قانون، همه جایراکنده می‌باشد و هر کس اگر هم برای ارمغان و سوغات بوده چند نسخه به ایران فرستاده است...»^۴

جای دیگر می‌گوید: «متعلمین دارالفنون و کسانی که ذوق علم را فهمیده‌اند فدوی اوراق قانون شده‌اند. شما را به خدا، مستقیم و پایدار باشید.» این می‌رساند که با یاران ملکم و آزادبخواهان ایران، ارتباط مستقیم برقرار کرده بود. همچنین اطلاع می‌دهد که: از طرف دستگاه نکتی بار حکومت وقت، توسط سفارت اسلامبول به دایره گمرک عثمانی نامه رسمی نوشته شده و خواسته‌اند در بارهای تجار یا چننه‌های رهگذران اگر نسخ قانون ببینند بگیرند و خیر بدهند. راجع به داستان امتیاز نامه رژی و جنبش ملی در برانداختن آن، می‌نگارد: ایرانیان اسلامبول «عجب معنی اتفاق را بی برده‌اند.» چنان

۱. بیداری

۲. نور

۳. زشت و زنده

۴. اندیشه‌های میرزا آقاخان، از ص ۱۵ به بعد.

اجتماعی کردند و تئذ زبان شدند که سفیر هراسناک گردید و يك فوج زاندارم خواست تا مبادا، به سفارت هجوم آورند. با اینکار، خود را نزد ایرانی و عثمانی مفتضح و صورت يك پول کرد. پیشنهاد می‌کند شماره‌های تازه‌ای از قانون، چاپ و متن نامه عربی سیدجمال‌الدین در آن منتشر گردد و هر چه کاغذش نازکتر باشد بهتر، چه به آسانی به هر جا ارسال خواهد شد. به علاوه از آنجا که بعضی از ملایان، چون مردگان هفتاد ساله بودند، حالا زنده شدند. شایسته است که از حاج میرزا محمدحسن شیرازی بانی تحریم رزی و از همت سایر علما، تحسین گردد. الحق شایسته تمجید شده‌اند، به شرط آنکه تا نقطه آخر، کار را اصلاح کنند... وقت و فرصت را نباید فوت کرد. میرزا آقاخان پیام سیدجمال‌الدین را به ملوک ابلاغ می‌کند و می‌گوید به حضرت سید بگوید يك نمره قانون، مخصوصاً برای روحانیان کربلا بفرستید و از آنها بخواهید که در مبارزات اجتماعی شرکت جویند و نگذارند که ظلمه، یدر مسلمانان را بیسوزانند و نایب امام با وجود نفوذ نامه، ساکت و صامت بنشینند...^۱

پس از آنکه میرزا آقاخان از همکاری با روزنامه یاختر، سرخورد روی دل به سوی قانون آورد. اما اینجا هم آنطور که دلش می‌خواست مجال عرض اندام نیافت. میرزا آقاخان در نشر افکار «حوزه آدمیت» در عثمانی و ایران سعی فراوان کرد و می‌گوید با همفکران ملوک در تهران ارتباط و اشتراك مساعی دارد و معتقد است در فعالیتهای سیاسی «کار باید از روی تدبیر و حکمت باشد نه از روی عجله و سفاقت». به ملوک می‌نویسد: «صدای آدمیت خرده‌خرده در مغز مردم جایگیر خواهد شد... خیلی باید زحمت کشید تا گوش و چشم اهالی ایران باز شود همین که باز شد خودشان درصدد کار برمی‌آیند...» سرانجام میرزا آقاخان تصمیم گرفت برای بیداری هموطنانش دو کتاب تحت عنوان «تکالیف ملت» و دیگری در «تاریخ احوال قاجاریه» و بیان سبب ترقی و تنزل احوال دولت و ملت ایران بنویسد. از سرنوشت این کتابها اطلاعی در دست نیست. میرزا آقاخان معتقد است برای اصلاح ایران، باید «باطناً قطع نظر از این طایفه قاجار و چند نفر ملای درباری و بی‌ایمان نمود... اینها جمیع حرکاتشان تحت غرض است و بهیچ چیزشان اطمینان نیست.»^۱ بلکه باید «کاری کرد شاید آن طایع بگر دست نخورده و آن خونهای

پاکیزه مردم متوسط ملت، از دهاقین و اعیان و نجبا به حرکت بیاید...»^۱

توجه به طبقه
متوسط و شهرنشین

جالب توجه است که ۱۲۰ سال پیش میرزا آقاخان کرمانی دریافت که يك جنبش ملی، علیه ظلم و استبداد، به منظور استقرار آزادی و مشروطیت، فقط به کمک دهقانان و کسبه و تجار و طبقه متوسط یعنی طبقه بورژوازی و شهرنشین امکان پذیر است زیرا طبقه روحانیان درجه اول و درباریان و اعیان و اشراف مُتَبَعَم، همواره سعی می کنند که وضع موجود را حفظ کنند. این طبقه محافظه کار، با هر نوع تحول اجتماعی و اقتصادی به نفع اکثریت، مخالفت می ورزند زیرا اگر حساب و کتابی در مملکت، و قانون، حافظ منافع اکثریت باشد، اقلیت حاکم، اعم از روحانیان بزرگ و اشراف نمی توانند به مردم زور بگویند و حقوق فردی و اجتماعی آنان را نادیده بگیرند. و از جهل و بی خبری اکثریت، به نفع خویش استفاده کنند. اگر استثنائاً از بین طبقه روحانی، مرداتی چون سیدجمال الدین اسدآبادی و سیدمحمد طباطبائی و سیدعبدالله بهبهانی و عده یی دیگر، به نفع خلق بیا خیزند و یا از بین طبقه اشراف تی چند، مصالح و منافع توده مردم را بر آسایش و راحت خویش مُرَجِّح شمارند، این يك امر استثنایی است. اصل کلی این است که همواره طبقات ممتاز و مشترك المنافع، در راه بی خبری و انحطاط اکثریت مردم، یا تثبیت اوضاع اجتماعی، دست اتحاد به هم داده اند. میرزا آقاخان، کمابیش به این حقیقت پی برده بود که هیچ دلیلی وجود ندارد که طبقات مُتَبَعَم و فرمان روا، به نفع اکثریت، قوانین و نظامات موجود را تغییر دهند، بلکه این وظیفه طبقه محروم، و مردم متوسط الحال شهرنشین و کسبه و بازاریان و دهاقین و روشنفکران و اعیان و نجبای شکست خورده است، که باید برای تحصیل آزادی و تأمین زندگی مادی و معنوی خود، دست اتحاد به هم بدهند و هیت حاکم، و قوانین و نظامات موجود را به نفع خود تغییر بدهند.

سیدجمال الدین اسدآبادی از دوستان میرزا آقاخان کرمانی بود و آرزوی اتحاد عالم اسلام را در سر می پروراند. سلطان عبدالحمید نیز داعیه اتحاد اسلامی داشت و به یاری و همدستی سید، سخت نیازمند بود. اسدآبادی از پذیرفتن دعوت عبدالحمید اکراه داشت و در حسن نیت او تردید، ملکم او را به رفتن ترغیب نمود.

سلطان از احترام و مهربانی، چیزی درباره سید فروگذار نکرد و حتی خواست «اهل و عیال و خانه» به او بدهد، نهذیرفت. و گفت... «هیچ غرضی ندارم جز خدمت به اسلام،

و خدمت به اسلام را امروز منحصر در این می بینم که همه مسلمانان را به این علم هدایت، بخوانم...» با این اندیشه بساط انجمن اتحاد اسلامی را با شرکت جمعی از ایرانیان و رجال شیعه و تُرک برپا کرد. مردم مختلفی را از هندی و تازی و مصری و بلخی و سودانی به دور خود گرد آورد. از ایرانیان، میرزا آقاخان، شیخ احمد روحی، و برادرش افضل الملک، شیخ الرئیس ابوالحسن میرزای قاجار و میرزا حسنخان خیرالملک، در زمره اعضای آن انجمن بودند. دولت ایران از اول، با آمدن سید به عثمانی خشنود نبود، و از فعالیتهای او برآشفته. شاه تلگرافی به این مضمون به سلطان عثمانی کرد: «ما ادعای دوستی و یک جهتی در عالم اسلامیت می کنیم، سید جمال الدین را که با من این قدر دشمن است، شما چرا محترماً آورده اید و نگاهداری می کنید؟» عبدالحمید از سید خواست، که به سفارت ایران برود و بگوید «ظلم هایی که به من از دولت ایران رفته، عفو می کنم.» سید قبول نکرد و گفت در لندن علاءالسلطنه مکرر عفو، از من طلبید، قبول نکردم، حال چگونه خودم به سفارت خواهم رفت و ترضیه داد...

واقع بینی میرزا آقاخان «وجهه میرزا آقاخان، از نامه یی که به ملکم نوشته آشکار می شود از سید خیلی واقع بین تر است، و این اندازه اعتقاد دارد که «بودن جناب شیخ، در اسلامبول، و لوبه مأموریتی، مروج آدمیت و شکسته پشت جانوران متعددی است، و دماغ همه، به خاک مالیده می شود.» اما نه به اتحاد اسلامی اعتقادی داشت و نه سرسختی سید را، در برابر عبدالحمید و دشمنی علنی علیه شاه را، خردمندانه می دانست، مصلحت را در آن می دید که توصیه سلطان را در رفتن به سفارت بپذیرد. میرزا آقاخان از همان مرحله نخست اندیشناک است و به ملکم می نویسد: «انشاءالله عاقبت امر بخیر باشد، قدری نصیحت به جناب شیخ بنویسید، که فی الجمله از عالم لاهوتی، تنزل به ناسوت نماید، و اوامر سلطانی را، زود بپذیرد و پایه سخنان را خیلی پایین بگیرند... بنده هر چه اصرار و التماس کردم این قدر سخن را بلند بر نداشت و تسلیم بشوید، قبول نکردند شاید از سرکار بپذیرند.» و نیز از این عبارت که چندین ماه بعد می نویسد «جناب شیخ هم، خیلی عاقلتر و آزموده تر شده اند و مردم بی معنی و آراذل را از دور خود رانده اند» معلوم است که رویه سید را در جمع کردن عناصری ناشناس و بی مقدار به دور خود نمی پسندید. باری سید در اسلامبول مستقر گردید و به کار پرداخت... بساط انجمن اتحاد اسلامی، در آغاز رونق داشت، به گفته یکی از اعضای آن قریب چهار صد نامه به علمای همه کشورهای اسلامی فرستاده شد. و قریب دوست

جواب در تأیید هدف و مرام آن رسید. عبدالحمید خود را کامیاب می‌دید، برای قدردانی از سید، او را در آغوش کشید و بوسید. سفیر ایران در اسلامبول کارهای انجمن را با آب و تاب به دربار گزارش می‌کرد و دولت، از فعالیت‌های این محفل سیاسی آگاه بود، حتی برخی از نامه‌هایی که میرزا آقاخان و احمد روحی در انتقاد از حکومت استبدادی ناصرالدین‌شاه به علمای عتبات نوشته و آنان را به همکاری در راه پیشرفت اتحاد جامعه اسلامی دعوت کرده بودند، توسط یکی از جاسوسان دولت (اسداله خان نظام‌العلماء، از نوادگان صدر اصفهان) به دست شاه افتاد. شاه و صدراعظم، درصدد دستگیری سید و میرزا آقاخان که به همدستی با او شناخته گردیده بود، افتادند. تسلیم آنان را از باب عالی خواستار گردیدند. ولی تلاش دولت ایران یک چند بی‌ثمر ماند. ناظم‌الدوله (سفیر ایران) در تلگراف خود به تهران می‌گوید: «عجالة اقدامات را مناسب نمی‌دانم... منتظر موقع بهتر و مناسب‌تر می‌باشم.» از شرحی که میرزا آقاخان به ملوک نوشته کاملاً پیداست که وی از نیرنگها ناظم‌الدوله و گزارشهایی که علیه او داده‌اند و نیز از تغییر سیاست دولت عثمانی، و سازش آن دولت با ایران بی‌اطلاع نبوده، درصدد برآمد تابع دولت عثمانی شود تا از گزند حکومت ایران، درامان باشد. عبدالحمید نخست وعده مساعدت داد ولی بعداً برای حفظ مناسبات عادی خود با ایران از وعده قبلی خود عدول کرد. میرزا آقاخان از این سرگردانی و نالیمنی خود، رنج می‌برد، به ملوک می‌نویسد: «تا بتوانم مقاومت می‌کنم وقتی که نتوانستم فرار می‌کنم و می‌آیم به اروپا.» از ملوک تقاضای شغل مناسبی در یکی از شهرهای اروپا کرده بود و ظاهراً ملوک درصدد بود به او کمک کند ولی فرصت از دست رفت و زمان تبعید به طرابوزان فرا رسید.

رابطه سیدجمال‌الدین با «باب‌عالی»
 ضمناً باید بدانیم که در همین ایام مناسبات سیدجمال‌الدین
 اسدآبادی و باب‌عالی، به تیرگی گرایید. معاندان سید و درباریان،
 علیه او کارشکنیها کردند. سید هم از انتقاد علنی از حکومت
 عبدالحمید خودداری نمی‌کرد. میرزا آقاخان می‌نویسد: «حضرت شیخ سخت ایستاده
 می‌گوید دوسال است مرا به اینجا جلب نموده‌اید، اگر برای مهمانی است بس است، اگر
 برای کاری است، که کار من معین نشده، و اگر برای حبس است که آن هم زنجیر و زندان
 لازم است، این کارها هیچ لزومی ندارد...»

از طرف دیگر، دولت ایران در تکاپوی دستگیری سید و یارانش بود و استرداد آنان را می‌خواست، اما باب‌عالی راضی نمی‌شد و گفتگوهای سیاسی میان دو دولت ادامه

داشت که دو حادثه، ورق را برگردانید: یکی شورش ارامنه عثمانی (۱۳ - ۱۳۱۲)، که عبدالحمید سخت برآشفته و به کشتار آنان فرمان داد، و مجمع ارامنه عثمانی، مهاجرت آنان را به ایران تقویت کرد، دیگر کشته شدن ناصرالدینشاه (ذیقعد ۱۳۱۳) بدست یکی از مریدان شوریده دل سیدجمال‌الدین - سفیر ایران فرصت را غنیمت شمرد و به دولت عثمانی پیشنهاد کرد هرگاه با تسلیم آنان موافقت گردد دولت ایران هم آرمینان شورشی پناهنده به ایران را تسلیم خواهد نمود.

عهدشکنی و خیانت
عبدالحمید

بالاخره عبدالحمید با تبعید میرزا آقاخان و یارانش موافقت نمود. خانه‌هایشان را تفتیش و نوشته‌هایشان را ضبط کردند، و هر سه را روانه طرابوزان ساختند. اموال روحی را به خراج گذاردند. در اوراق و نامه‌های آنان، هیچ مدرکی که حکایت از فتنه‌جویی یا دخالت در شورش ارامنه داشته باشد بدست نیامد. عبدالحمید، چندین بار در اثر وساطت سید و دیگران، قول مساعدت داد ولی سفیر ایران در عثمانی نیز آرام نداشت و دایماً حکومت ایران و دولت عثمانی را علیه آزادبخواهان ایران تحریک می‌کرد. عبدالحمید، که از نفوذ معنوی سیدجمال‌الدین هراسناک بود نه با تسلیم او به حکومت ایران موافق بود و نه می‌توانست که سید را، آزاد بگذارد. تنها چاره را در نابود کردنش می‌دید. سفیر ایران (علام‌الملک) پس از آنکه موافقت دولت عثمانی را برای تبعید آزادبخواهان بدست آورد، طی نامه‌یی محرمانه به خط خودش به دربار ایران نوشت: «چاره منحصر (به قتل سید) است که محرمانه به حضرت ولیعهد دامت شوکت‌العالی دستورالعمل داده شود از الواط دهخوارقان یا جای دیگر تبریز، دو نفر را چیز داده امیدوار فرموده بفرستید، اینجا با «سیدجمال» آمد و شد پیدا کرده به جزایش برسانید.»

قتل آزادبخواهان
در تبریز

مظفردینشاه راضی نشد و در خانۀ نامۀ علام‌الملک نوشت: «به آظورها ممکن نیست و صلاح نمی‌دانم.» دولت عثمانی سرانجام آزادبخواهان ایران را تسلیم کرد. برادر روحی برای نجات آنان به هر دری می‌زد و از سیدجمال‌الدین خواست بار دیگر نزد سلطان پایمردی کند، اما سید که از همه چیز، بیزار گشته بود و خود را در زندان عبدالحمید می‌دید گفت: «عاری خواهش از دشمن را بر خود نمی‌نهم، بگذار به ایران برده، سر

بیرند، تا درد و دمان ایشان پایه شرف و افتخاری بلند شود. «میرزا آقاخان فرجام کار را حدس می‌زد از طرابوزان به میرزا یحیی دولت‌آبادی نوشت: «بدیهی است ما را به عروسی به ایران نمی‌آورند اگر می‌توانید، چاره‌ی بیندیشید». در ذیحجه ۱۳۱۳ هر سه نفر را به دست مأموران سرحدی ایران سپردند، یکسره به زندان تبریز بردند و در غل و زنجیر افکندند... در هفته اول صفر ۱۳۱۴ در باغ اعتضادیه شبانگاه، زیر درخت نسترن سر بریدند، آن وزیر و سفیری که مشغول این جنایت بودند، بعدها از کردار زشت خود شرمنده و پشیمان گردیدند اما چه سود...»^۱

اندیشه‌های فلسفی میرزا آقاخان

مطالعه در تاریخ فلسفه ایران بعد از اسلام نشان می‌دهد که تنها فیلسوف و متفکری که علمی و منطقی فکری کرد، زکریای رازی بود که در قرن سوم هجری می‌زیسته و جزو اصحاب هیولی است. یعنی ماده و مکان را قدیمی می‌داند و می‌گوید عقل نمی‌پذیرد که ماده و مکان آن، ناگهان و بدون اینکه سابقاً ماده یا مکانی وجود داشته باشد، به وجود آید. به این ترتیب، رازی معتقد به قدم عالم بود و به اقتضای محیط اقتصادی و اجتماعی آن روز ایران، علمی و منطقی فکر می‌کرد. پس از مرگ رازی از متفکرین و دانشمندان ایران بوعلی سینا بیش از دیگران به علم و عقل و استدلال معتقد بود و اندیشه‌ها و افکار او، چنانکه قبلاً اشاره کردیم، طی قرون، در شرق و غرب مورد استفادهٔ علما و دانشمندان قرار گرفت. به احتمال قوی، اگر شرایط اجتماعی و تعصب اشاعره و روحانیان قشری اجازه می‌داد و متفکران و صاحب‌نظران ایران دنبالهٔ افکار رازی را می‌گرفتند، علوم مادی و تجربی در ایران پیش می‌رفت و ممکن بود که ماقبل از اروپاییان به اصالت طبیعت و ارزش مشاهده و تجربه پی ببریم، ولی چنانکه می‌دانیم با مرگ بوعلی، اندک‌اندک اندیشه‌های علمی و فلسفی در سراسر آسیای میانه و اروپای شرقی و غربی فرو غلطید، و به علت عدم ثبات سیاسی و تغییر سلسله‌ها و حکومتها و حملهٔ مغول و تیمور و جنگهای مداوم فتودالها رشد اجتماعی و فرهنگی سستی گرفت و فکر مشاهده و تجربه یکباره فراموش شد. آخرین وارث مکتب ایدآلیسم، حاج ملاهادی سبزواری است. این مرد دانشمند از انقلاب

نظری کلی
به اندیشه‌های
فلسفی گذشتگان

فرهنگی غرب بی‌بهر بود و «عمل عکاسی» را مخالف قانون و براهین علمیه حکمای سلف، می‌دانست و وقتی عکس خود او را برداشتند، انگشت حیرت بدندان گرفت...^۱
 ... افکار و تحقیقات دانشمندان جدید فرنگستان در رشته طبیعیات و ریاضیات از اوایل سده نوزدهم میلادی (قرن سیزدهم هجری) به بعد، راه به ایران باز کرد... کنت دوگوبینو، وزیر مختار فیلسوف مشرب فرانسه در ایران، که با اهل حکمت و دانایان فرقه‌های مختلف مذهبی محشور بود می‌نویسد: «من اشخاصی را می‌شناسم که دانشمند متینگر در علوم و معارف هستند و نسبت به فرا گرفتن معلومات مفیده حریص‌اند و از دقایق و لطایف فلسفه، حظ و لذت فراوان می‌برند...»^۲

همچنین به کسانی برخورد است که افکار فلسفی اسپینوزا و کانت را می‌دانستند و با پرسشهای خود، او را متحیر می‌ساختند... گوبینو ضمن گفتار درباره «آزاداندیشان» ایران می‌گوید، این دستور دکارت «چون فکر می‌کنم پس هستم» جلب توجه هوشمندان ایران را کرده است. «جلساتی که پنج فصل از شاهکار دکارت را به پاره‌ای از دانشمندان متفکر و باهوش ایرانی ارائه دادم هرگز فراموش نخواهم کرد، این فصول پنج‌گانه در آنها تأثیرات فوق‌العاده کرد، و البته این تأثیرات بی‌نتیجه نخواهد ماند... فیلسوفان ایرانی که با من آشنا هستند، بیشتر مایلند که معرفت کاملی به احوال اسپینوزا و هگل پیدا کنند و علت آنهم معلوم است، زیرا که افکار این دو فیلسوف، آسیایی است.»

از پیشروان افکار فلسفی جدید، چنانکه گفتیم، میرزا فتحعلی آخوندزاده است (۱۲۹۵-۱۲۲۷)، که ضمن گفتارهای مختلف، بعضی عقاید حکمای اروپا را آورد و نکته جالب‌توجه اینکه مقاله‌ی درباره اندیشه‌های هیوم در مسأله واجب‌الوجود نگاشت... هیوم را از آن جهت انتخاب کرد که رأی او را در نفي واجب می‌یستدید. میرزا فتحعلی، صرفاً و مطلقاً معتقد به فلسفه مادی بود.

بعد از میرزا فتحعلی، باید از سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۳۱۴-۱۲۵۴) نام برد که در واقع ویرانگر سنتهای فلسفی گذشته است و آن تعالیم را معیوب و نارسا و حتی گمراه‌کننده می‌خواند. و این مسأله را عنوان کرد که حکمت واقعی آن است که بر بنیاد کشفیات علمی جدید قرار گیرد. هر چند سید، چندان اهل تألیف نبود، از خطابه‌هایش در هندوستان و از همان مختصر که نوشته است، وجهه نظر مترقی او را می‌توان شناخت... با این مقدمه، آرای فیلسوفان مغرب، راهی به ایران باز کرد، اما کسی که تفکر را بر اصول

۱. اندیشه‌های فلسفی میرزا آقاخان، به اهتمام دکتر فریدون آدمیت، ص ۵۹ به بعد.

۲. کنت دوگوبینو، مذاهب و فلسفه در آسیای میانه ترجمه فروسی، ص ۵۷.

جدیدی بنیان نهاد، و حکمت را از قالب «معقولات» به مفهومی که پیشینیان و مدرسان به کار می‌برند بیرون آورد و مباحث تازه‌یی را عرضه داشت، میرزا آقاخان کرمانی است. آن مرد هوشمند، بی برده بود که حکمت از علم جدا نیست و اصول تحقیقات و تجربیات علمی است، که پایه آرای فلسفی جدید را ساخته است و اندیشه‌هایی که براساس علم نباشد حکمت نیست، بلکه قسمت زیاد آن، خیالبافیهای پراکنده است. نوشته‌های میرزا آقاخان از دو جنبه دیگر نیز نازگی داشت: یکی اینکه به پیروی دانشوران غرب، کوشش دارد قانون یا قوانین ثابتی را به دست دهد، که بر جمیع مظاهر و پدیده‌های جهان هستی و همه رشته‌های دانش و فن و معرفت انسانی، قابل انطباق باشد، دیگر اینکه برای حکمت، طریقی قابل استناد، یعنی مثل بیکن و دکارت و اصحاب اصالت تجربه می‌گوید فلسفه را باید برای ترقی اجتماع و بهبود زندگی دنیوی و کمال انسانی به کار برد و گرنه نمری از فلسفه حاصل نمی‌گردد... در مقایسه فلسفه جدید اروپا با حکمت ایرانی، آثار و عقاید علمای معقول را یکسره تخطئه می‌کند. می‌نویسد: میرداماد، مهملات حکمت یونان را با خزعبلات هندوان، و موهومات ایرانیان، بهم ریخته «آتش شله قلمکار» پخته که، نه من و شما در این آتش حیران و سرگردانیم بلکه امام غزالی و فخر رازی و بوعلی هم متحیر شده‌اند...^۱

«همچنین باید اسفار ملاحظه‌ای شیرازی، و شرح‌الزیارة شیخ احمد احسائی و آثار حاجی سید کاظم رشتی و حاجی کریم خان کرمانی و شیخ مرتضی انصاری و سیدباب را خواند، و پای درس میرزا محمدباخاری و حاجی ملاهادی سبزواری نشست تا به حدود اطلاعات علمی آنان بی برد، من که بعضی از بزرگان آن آتش را دیده و بافندگان این قماش را شناختم و خود روزی «باز هر دو چشیده و بافتم» عرض می‌کنم هرکس به آنان روی آورد، گرسنه و سرگردان ماند و از هر علمی بی‌خبر گشته... همه چیز را مجهول و تکلیفش نامعلوم، شده است.»^۲

«... تنها افتخار به این می‌کنم که بعد از شنیدن اقوال مشتته و مخالفه^۳ با اقوام مختلفه و مطالعه کتب و آثار بسیار از مردم، بدون محاکمه و امعان نظر، صرف تقلید و بوالهوسی را کار نیستم و زمام عقل را به دست این و آن ندادم، بلکه با پای خود راه رفتم و با چشم خود نظر کردم و همه‌جا فکر خود را مقوم و عقل خویش را متور ساختم و

۱. اندیشه‌ها، ص ۶۶ به بعد.

۲. از سه مکتوب

۳. آمیزش

مهمامكن^۱، رفع خرافات و طامات از خود نمودم... بعد از آنکه ده سال متوالی در روی مبدأ و معاد اشیاء تکوینی و یواعت تشریحیه آنها فکر کردم و اقوال پیشینیان و گروه بازسین را در این خصوص مطالعه نمودم و میان اقوال مختلفه با دلایل عقل پیشین محاکمه کردم، این اثر را نوشتم و آن «ازحاق طبیعت اشیاء برخاسته است».

راه کشف حقیقت نظر نویسنده، جز بیان حقیقت نیست، همه جا معتقد به روش انتقادی است. معتزله را تمجید می کند زیرا که «گفته اند... اول کاری که برای هر نفس واجب است این است که در هر دیانت و مذهب بوده قوراً در صحت و درستی آن شک کند و دلیل و برهان قاطع طلب نماید و به هر جا که به برهان منتهی و موکدی شد، به آنجا گراید»... بنیان اندیشه های فلسفی میرزا آقاخان بر اصالت عقل و اصالت تجربه بنا شده است و در کارگاه هستی و تمام امور جهان، رابطه علت و معلول را می شناسد، می گوید: «مقوم و میزان آدمی عقل است، و عقل، حاکم هر چیزی است.» در جای دیگر می نویسد: «در دایره امکان هیچ اشرف و اعلی از عقل نیست و چیزی جز عقل، حجت نمی تواند باشد، زیرا که هر حجت، به عقل فهمیده می شود»... به معقولات، از طریق محسوسات پی می بریم و در این باره چنین می آورد: در ذهن، آدمی معانی جزئی را درک می کند و از طبقه بندی آن مُدرکات حسی «صُور کلیّه» می سازد، یعنی آنچه در ماده ظاهر نشده ذهن درمی یابد. همه اختراعات و کشفیات علوم طبیعی، زاده همان تجربه های جزئی و ادراک کلی است و از این رو در وجود ارتباط مستقیم، میان مُدرک حسی و عقلی تردید نمی توان کرد...^۲

در زمینه مسائل اجتماعی نیز، آراء میرزا آقاخان نسبت به عصری که می زیست بسیار جالب و مترقی است. به نظر او انسان همواره در تلاش درک حقایق است و «بالاخره جوهر ترقی پذیر، انسان است که او را قابل کمالات لایتناهی نموده است.» به نظر میرزا آقاخان «عدم مساوات» که امروز در میان اجتماعات بشری دیده می شود یک پدیده غیرطبیعی است. انسانهای ابتدایی که زندگی طبیعی داشتند، همه با هم در شرایط زندگی، مساوی بودند. بنابراین فقر و توانگری، از عوارض اجتماع مدنی و امری عرضی و غیرطبیعی است. به نظر او پاره یی

توجه به
علوم اجتماعی

۱- حتی الامکان

۲- اندیشه ها... ص ۶۹ به بعد.

عقاید، نتیجه ترس و جهل است و بر خوف و زجای موهومی قرار دارد... اما آخر... ذهن کنجکاو آدمی «دلیل و برهان عقلی» را طلب نمود و این نقطه پیدایش حکمت بود که تعقل، آدمی را از آسمان اوهام به زمین فرود آورد، لاجرم سه قدرت اصلی به وجود آمد: حکومت که می ترسانید، دیانت که می باورانید، و حکمت که می فهمانید. به نظر او فطرت آدمی و مدنیت، انسانها را به سعادت و خوشبختی می رساند، مذهب و حکومت ممکن است که عامل ترقی و یا سبب انحطاط و عقب ماندگی جامعه گردد، زیرا این دو قدرت، آفریده و مخلوق انسان و از عوامل متغیر عرضی جامعه بشمار می آیند. حکومت و مذهب اگر در راه «ترقی و سعادت» اجتماع گام بردارد موجب پیشرفت، و در غیر این صورت، عامل انحطاط و بدبختی جامعه است. «در تاریخ ایران می بینم در دوره‌هایی که آیین حکمرانی با قانون داد و ترقی، جور بود، ملت ایران حیات تازه یافت... برعکس در دوره‌هایی که قدرت دولت به ستمگری گرایید مُجِل ترقی شد. همین معنی درباره ادیان نیز صدق می کند. آیینی که به اصلاح امور دنیایی پردازد و مُشَوِّق بسط معیشت و زندگی باشد وسیله تعالی اقوام می گردد... برعکس اگر عقاید مذهبی، توجه آدمی را از جهان طبیعی و حقیقی به آسمان اوهام و خیال پردازی بکشاند. آثارش فقر است و ادبار و انحطاط اجتماعی، به همین جهت می بینیم زمانی که کیش ایرانیان اسلام واقعی بود عامل اعتلا و ترقی جامعه گردید و همین که احکام آن عملاً تغییر ماهیت داد و به تعصب و اوهام پرستی رسید، سبب ترقی گردید و سبب خرابی و ویرانی.»

«... هرگاه در ملتی، سیاست و دین گرفتار استیلا فرمانروایان
ارزش آزادی
«دیسپوت» (یعنی مستبد) و علمای «فانانیک و متعصب» گردد،
دموکراسی
دیگر مجال برای «تنفس طبیعی» برای آن قوم باقی نمی ماند و
غلبه آن دو قدرت مصنوعی، نمو طبیعی جامعه را محصور و متوقف می گرداند و سرانجام
کارش را به تباهی می رساند: حال ببینیم در سیر تاریخ ملل مشرق و مغرب چه همبستگی
و تناسبی میان نوع حکومت، و وجه نظر دینی آن اقوام وجود داشته است؟ چکیده
استدلالش این است: تاریخ مشرق زمین، حکایت از این می کند که اعتقادهای مذهبی ملل
آسیایی (اعم از قوم چینی و مغولی و آریایی و سامی) هر يك، گرایش به شناختن قدرت و
احد مطلق داشته‌اند یا پادشاه را پسر آسمان می خواندند... یا «خداترشی» می کردند و یا
دامنه نظرات خود را به وجود نیروی مقتدری که جامع قدرت مطلق و صفات کمالی بود

می‌رسانیدند، در برابر آن قدرتها، چون و چرا راه نداشت. در واقع می‌توان گفت که «اصول متاژشی» و حکومت استبدادی و «دیسپوتیزم» از همین اعتقاد به قدرت مطلق، رویداده است.

اصحاب حکومت مطلقه می‌گویند، همانطور که برای گوسفندان، شبانی لازم است و چوپان نسبت به آنها «فَعَال مایشاء، و لایسثل عَمَّا یَفْعَل» می‌باشد، به همان قیاس شهریان نیز، مالک‌الرقاب رعیت هستند و هیچ‌کس را در برابر اراده آنان حق چون و چرا گفتن نیست... پس شگفت نیست که تصویری مجز روش حکومت استبدادی در ذهن ملل شرق نمو نیافته باشد...^۱ با مراجعه به تاریخ، می‌بینیم تمام اندیشه‌های میرزا آقاخان در مورد ملل مشرق، مقرون به حقیقت نیست. کنفوسیوس متفکر چینی ۵ قرن قبل از میلاد مسیح می‌گوید: آنچه را به خود نمی‌بستند به دیگران می‌بستند. او به حقوق فردی و اجتماعی مردم احترام می‌گذارد و با کمال صراحت می‌گوید: «هرگاه فرمانی ناصواب باشد باید فرزند در برابر پدر خود مقاومت کند، و وزیر در مقابل خداوندگار خویش بایستد و فرمانهای ناصواب او را بکار نیندد.»

متفکرین چینی «در همان قرون که «بتارس» در هندوستان و «آتن» در یونان، کانون فیلسوفان بود، متفکرین چینی در شهر «لوپانگ» گرد می‌آمدند و با همان آزادگی و آزاداندیشی که آتن را مرکز عقلی دنیای مدیترانه ساخت به بحث و فحص می‌پرداختند.

به نظر ویل دورانت «دانش فیلسوفان چین گرانبهاترین ارمغانی است که چین به جهان داده است. در سال ۱۶۹۷ دانشمندی به نام «لایب نیتس» خواهان آمیختن پیوند شرق و غرب گردید و گفت اگر خردمندی در مقام داوری بین محاسن شرق و غرب برگزیده شود، سبب زین را به رسم جایزه به چینیان خواهد داد. در پایان قرون وسطا، پس از آنکه اروپا در خط تجدد و ترقی قدم نهاد، متفکرین و نویسندگان غرب بیش از پیش به فرهنگ و آرای فلاسفه ایران و چین توجه کردند. آثار رازی و بوعلی، سالها در محافل علمی اروپا تدریس می‌شد. گوته، ولتر، و تولستوی از مطالعه آثار فلاسفه چین لذت می‌بردند. «گوته دلباخته حافظ بود.» ولتر می‌گوید: «من کتابهای کنفوسیوس را با دقت خوانده‌ام و از آنها یادداشتها برداشته‌ام، آنها را سرشار از پاکترین اخلاق و دور از هر

نوع فریبکاری دیده‌ام.»^۱ در میان شهریاران چین نیز کم و بیش مردمان خیرخواه و اصلاح طلب وجود داشتند. چنانکه دودمان «سونگ» همین که زمام امور را به دست گرفت مردی به نام «وانگ آن‌شی» را مأمور اصلاح امور اقتصادی و اجتماعی چین کرد و او در این راه قدمهای اساسی برداشت.

میرزا آقاخان می‌نویسد: «در حکومت مشروطه که از مغرب زمین برخاست، می‌بینیم اختیارات «رنیس جمهور» مثل قذرت رب النوع محدود بود. اصحاب حکومت جمهوری را اعتقاد بر این بود که در مقابل دولت، لزوماً باید قوه دیگری وجود داشته باشد که، مانع از تجاوزات حکومت بشود و هر يك از افراد ملت، صاحب حق باشد...»^۲

میرزا آقاخان معتقد است که اخلاق و آداب و مختصات اقلیمی اقوام و ملل، باهم سازگاری ندارد و بنابراین نمی‌توان قانونی وضع کرد که در تمام کشورها و با هر شرایطی سازگار و قابل اجرا باشد. وی نظریه معروف منتسکیو را که می‌گوید: «هر ملت ساینده نوع حکومتی است که دارد» امری مطلق و کلی نمی‌داند و معتقد است که نحوه عمل زمامداران و سیاستمداران نیز، در رشد ملی نقشی عظیم دارد و اگر زمامداران کشوری در کار تعلیم و تربیت ملتی تعلل ورزند و به مردم اجازه رشد و تکامل و بحث و انتقاد ندهند، طبیعی است چنین جامعه‌یی به طرف ترقی و تکامل و حکومت ملی نخواهد رفت.

دیگر از اندیشه‌های مترقی این مرد، اعتقاد به اصول «تبدیل قوانین در سیر زمان» است. به نظر او مدنیت دایماً راه ترقی می‌سپرد و منافع و نیازمندیهای هیئت اجتماع تحول می‌پذیرد. لاجرم لزوم تبدیل قوانین، که تابع آن تبدلات است امری طبیعی خواهد بود. در مقایسه قوانین موضوعه عقلی، با دیگر احکام رأی ارباب تعقل را می‌بسنند و خرد آدمی را معیار درست و کافی می‌داند و می‌گوید علم به مراتب اشرف از اعتقاد است و فهمیدن بهتر از یاور کردن است. به نظر وی، محیط طبیعی و جغرافیایی، وراثت، خانواده، حکومت و دین در خلق و

۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن، کتاب اول، بخش سوم، ص ۹۲۳.

۲. «نکون» و تشریح به نقل از اندیشه‌ها، ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

خوی ملی تأثیری عمیق دارد.

میرزا آقاخان پس از بحث در پیرامون تأثیر یکایک عوامل نامبرده در خلق و خوی و رشد ملی می‌نویسد: «زبان، کلید شناسایی درجه مدنیت و ماهیت فرهنگ اقوام است، چنانکه خدّ تمدن تازیان را در دوره جاهلیت یعنی قبل از نهضت اسلامی، از اینجا میتوان شناخت، که اصطلاحات علوم و فنون در زبان عربی وجود نداشت و از لغات سیاسی و قوانین مدنی عاری بود، اما در جهت دیگر، برای محضو جنسی (یعنی آلت انسان) هزارگونه اسم و لقب و کنیه داشتند... این نشانه‌ی بی استغراق آن قوم در فحشاء... از حسن و زیبایی جز سفیدی نمی‌دانستند - بهمان قیاس از ریشه لغوی و اصطلاحات دیگر اقوام نظیر «آشکیک» و «طوماق» و «قورمه»... درجه مدنیت و احکام مغولان و ترکان را می‌توان شناخت...»^۱

روابط بین‌المللی
سیس میرزا آقاخان از مختصات تمدن جدید سخن می‌گوید و می‌نویسد: «یکی از مهمترین ظهورات تمدن، توسعه مراودات و مناسبات دولتها و ملتهاست. با بسط علوم و فنون، آمیزش و اختلاط اقوام افزایش یافت... و مبدأ پیدایش «قوانین بین‌الدول» گردید... در اعصار گذشته محاربه برای افتخار و کسب شأن و ضبط معالک و استیلای بر خصم بود... امروز جنگ برای ازدیاد ثروت و وسعت تجارت است... جنگ را نباید امر طبیعی انگاشت بلکه باید آن را از عوارض زندگی اجتماعی دانست...» به نظر میرزا آقاخان، انسانها می‌توانند «از راه تعاون و همکاری موجبات آسایش خود را فراهم سازند و هر قدر نیروی جنگی مخرب‌تر باشد بیم آغاز جنگ کمتر می‌شود... زیرا با اختراعات جدید و ترقی اسلحه جنگ، هیچکس جرأت اینکه جنگ آغاز کند ندارد...»^۲

پس ناگزیر نیک‌بختی بشر را باید در عالم دوستی و آشتی دؤل جستجو کرد.

ریشه‌ی معتقدات
مذهبی
میرزا آقاخان مثل بسیاری از صاحب‌نظران کهن «ترس و بیم» از مظاهر گوناگون طبیعت را ریشه‌ی ادیان و مذاهب قدیم می‌داند. می‌گوید «هر طایفه‌ای درباره‌ی آفرینش سخنی گفته‌اند... هر آیینی

که ناشر و مروج ترقی ملتی باشد حق است، و اگر مخرب و مخالف، یک‌سره عاطل و

۱. اندیشه‌های میرزا آقاخان، از ص ۱۱۳ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۱۵.

باطل... به مسأله دیانت صرفاً از لحاظ ترقی هیئت اجتماع می‌نگرد و همهٔ ادیان را با همین معیار می‌سنجد...»^۱

«... نویسنده، ذهنش متوجه به ترقی اجتماع و عللاً مقام آدمی است. به خدمت بیغمبران و فیلسوفان و پیشوایان ملی و سیاسی صرفاً از دیدگاه مدنیت می‌نگرد و مأموریت همگی را یکجا، در سیر تحول تاریخ می‌سنجد. مطلب دیگری که مورد مطالعه قرار می‌دهد، رابطه و تناسب احکام هر شریعتی است با خصوصیات آن جامعه... احکام تورات با احوال مردمی بادیه‌نشین و مُتفرق سازگار است... آیین کنفوسیوس مطابق زندگی ملت متعدنی است که گرفتار هرج و مرج و بندگی و ستمگری شده باشد. احکام انجیل برای تهذیب اخلاق و رفع تعصب و لجاج... به وجود آمد... و دین مبین اسلام مناسب قبایل و عشایر عرب است، که در آغاز امر برای معاش و زندگی، راهی جز گله‌داری و شبانی و جنگ و تجاوز نداشتند ولی با گذشت زمان، در دورهٔ قرون وسطا در سایهٔ تعالیم عالیة اسلام و با کمک دانشمندان ایران و دیگر ملل خاورمیانه، مسلمانان علمدار فرهنگ و مدنیت جهان گردیدند.

موضوع دیگر، لزوم تحول احکام و قوانین است در گذشت زمان، چه بسا دیده شده آیینی در عصری برای ملتی سبب ترقی گردد و همان کیش برای همان قوم در عهدی دیگر عامل تنزل باشد. قانون موسی در عهد فرعون، جهودان را از بندگی و بدبختی برهانید... مسیحیان در قرون جدید، انجیل ساختگی را بوسیدند و بر طاق کلیسا نهادند و به دنیای علم و هنر قدم گذاردند و گر نه امروز «گداتر و جاهلتر» از آنها کسی نبود...^۲ چنانکه در آن هنگام که اروپاییان تحت استیلای پایها و غرق خرافات بودند، هزار بار کارشان از مسلمانان خرابتر بود و بویی از معرفت نبرده بودند... بر مسلمانان است که از همه افسانه‌ها و احادیث جعلی که طی قرون، از هجرت نبوی تا حال، هر کس به هوای نفس خویش از روی نادانی و یا تعصب و خودسری پرداخته است، چشم ببوشند و به سوی اسلام واقعی که مبتنی بر عقل و استدلال و فرهنگ و دانش است روی آورند.

میرزا آقاخان در اینجا کلامی نغز و جاندار دارد - فیلسوفان جهان معتقدند: «دماغی که لطمهٔ اعتراضات رانیند درست فکر نتواند کرد، و عقلی که صدمهٔ ایراد و انکار را تحمل نکند معتدل حکم

لزوم تساهل
و آسان‌گیری

نمایند... و بر نهج منطق حرف نزنند...»

به نظر او، در برخورد ادیان و مذاهب مختلف با یکدیگر «راه سلامت تنها در آیین مدارا و آسان‌گیری است و همان است که آدمیان را به دین انسانیت و نوع دوستی رهنمایی می‌کند. سپس می‌نویسد: البته بعضی از مذاهب عالم پر است از افسانه‌های نادرست و قواعد مخالف عقل و قوانین مُضیع ملت...»^۱

میرزا آقاخان که ظاهراً روزی در شمار پیروان باب و جزو فرقه ازل‌ی بود، پس از سالها مطالعه و تحقیق، همه مذاهب را با برهان عقلی، مورد نقد و سنجش قرار داد و در مورد باب و مذهب او چنین اظهار عقیده نمود: «سید باب... دارای علم کافی یا قدرتی واقعی نبود... ناچار حجت خدایی خود را، عربی گفتن و نوشتن غلط، و برهان ربوبیت خویش را تطابق عدد ابجدی قرار داد...»^۲

نظریات و پیشنهادهای مُستشارالدوله

میرزا یوسف خان
مستشارالدوله

غیر از میرزا ملکم خان، و میرزا حسین خان سهسالار، و دیگر مجاهدان راه آزادی، مُستشارالدوله نیز در شمار مردان پاک‌نهادی است که صمیمانه خواهان پیشرفت و ترقی ایران بودند. وی یکی

از عوامل پیشرفت ایران را، اصلاح راههای ارتباطی و احداث راه آهن و تشویق اروپائیان به مهاجرت به ایران می‌دانست. و معتقد بود که از این راهها علوم و فنون فرنگی در ایران انتشار می‌یابد و موجب تحول فکری و اجتماعی ایران می‌گردد. وی در نامه مورخ پنجم رمضان ۱۲۸۰ می‌نویسد: «حتی روستائیان و دهاقین و فلاحان فرنگستان که هر ساله چند کرور از آنها به جزایر بحر محیط ینگی دنیا مهاجرت می‌کنند؛ اگر محل مهاجرت آنها ایران باشد، مایه صدهزار ترقی در امر فلاح و صنایع خواهد بود، اما با عدم قانون وجود یکتفر تبعه خارجه در ایران ممکن است مایه صد هزار خرابی و مرارت گردد.

وی معتقد بود که اگر اولیای امور ایران به کمک اروپائیان معادن گوناگون را که در زیر خاک ایران نهفته است استخراج کنند «ابواب هزار آبادی به ایران گشوده خواهد شد و

۱. اندیشه‌ها، از ص ۱۲۰ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۱۲۴.

چندین کارهای عمده نافع از قبیل راه آهن عمومی در ایران، و جاری کردن آبهای بی مصرف به صحراهای لم بزرع، و ترقی زراعت و فلاح و غیره و غیره از همین فقره تولید خواهد شد...»^۱

وی، معتقد به اعزام مُحصّل به اروپا بود و چون شنید که دولت مُصمم به فراخواندن آنهاست «ضمن نامه محرمانه ۲۶ جمادی الثانی ۱۲۸۴ به وزارت امور خارجه نوشت: «در پاریس شهرت دارد که اولیای دولت، شاگردان مزبور را بر اثر تلقین روسها، به ایران برگردانده‌اند، و می‌گویند: آنهايي که در فرانسه تحصیل نموده و تربیت می‌شوند جمهوری‌پرست و بی‌دین خواهند شد.»

افکار آزادیخواهانه مستشارالدوله، در رساله يك كلمه منعكس است. وی برای نخستین بار از حکومت یلّی سخن گفت و اعلام کرد که منشاء قدرت دولت اراده جمهور است. او با مداخله افراد ناصالح، در امور سیاسی مخالف بود و می‌گفت که آشنایان به علوم سیاسی، باید در کار سیاست مداخله کنند و عموم مسلمانان و نامسلمانان در برابر قانون مساوی باشند و حکم قانون، درباره شاه و گدا یکسان باشد. مستشارالدوله با استفاده از اعلامیه حقوق بشر و مجموعه قوانین فرانسه، رساله‌یی در پیرامون مساوات افراد اجتماع در برابر قانون و تأثیر فضل و دانش و تخصص در احراز مقامات مختلف و لزوم رعایت آزادی و حریت فردی، به رشته تحریر درآورد به این معنی که «هیچ کس را درون خانه کسی حق دخول و تجسس نیست و هیچ کس را به گناه فرد دیگری نمی‌توان عقوبت کرد، و کسی را به صرف سوءظن نمی‌توان به زندان افکند و احدی را بدون حکم قانون، جریمه و تنبیه و سیاست نمی‌توان کرد.» وی در کتاب خود نوشت که هیچ کس را قدرت آن نیست که بر نفس و عرض و مال کسی تجاوز کند و هر کس می‌تواند علیه ستمگران بهاخیزد و زبان و قلم خویش را در خیر و صلاح عامه به کار اندازد. در فصول بعد، از آزادی مطبوعات، آزادی سیاسی و حقوق و اختیارات مردم و لزوم تعیین مالیات برحسب ثروت، بدون توجه به مقام و منزلت افراد، و لزوم انتشار بودجه یا دخل و خرج دولت، و مسئولیت وزرا و حکام در حوزه مأموریت خود مطالب جالبی نوشت و در پیرامون آزادفکری و آزاداندیشی اروپائیان گفت که در فرنگستان، بدگفتن و دشنام دادن و سب کردن آنانی که از دین و قوانین فرنگی‌ها خارج هستند ناپسندیده و ممنوع است و دولت و مردم با دین و آیین احدی کار ندارند و کسی از کسی نمی‌پرسد

در چه دین و آیین هستی و این قسم سؤال بسیار زشت و ناپسند است.
رسالة يك كلمه، مطلوب عامه واقع شد و در سال ۱۳۲۳ که انجمن مخفی تشکیل
گردید کتاب و راهنمای سیاسی آن انجمن به شمار می‌رفت ناظم‌الاسلام کرمانی که خود
از اعضای مؤسس آن انجمن بود، می‌نویسد «نوشته‌های مستشارالدوله برای اعضای
انجمن مخفی، سرمشقی وافی بود، و در واقع دستورالعملی بود که از آن قرار رفتار
می‌شد...»^۱

مستشارالدوله در دوره شدت استبداد ناصرالدین‌شاه که آدای کلمه «قانون» گناه
نابخشودنی بود، در دفاع از اصول آزادی و مساوات و سلطنت مشروطه، از پای نایستاد.
در سال ۱۳۰۶ که کارگزار مهم خارجة آذربایجان بود نامه مفصلی، توسط حسنعلی خان
گروسی، پیشکار آن ایالت، به مظفرالدین میرزای ولیعهد نوشت که در آن، به بیان افکار
خود پرداخته و از حکومت استبدادی و رواج فساد در پایتخت، انتقاد کرده است و خل
اختلافات مملکتی و ایجاد قانون و برقراری آزادی و مساوات و تغییر سلطنت استبدادی را
به مشروطه، لازم شمرده و خواستار قانون اساسی گردیده است...»^۲

رفتار وحشیانه
معال ناصرالدین‌شاه
سخنان مستشارالدوله سخت و تند بود، و با مزاج دربار
ناصرالدین‌شاه، خاصه در آن ایام که دوره شدت استبداد بود، هیچ
سازگاری نداشت. نویسنده با شهامت «يك كلمه» به زندان افتاد
و به قزوین تبعید شد. يك كلمه را آنقدر بر سرش کوفتند که بر اثر عوارض آن چشمانش
آب آورد و چند سال بعد در ۱۳۱۳ درگذشت... خلق تشییع جنازه بزرگی از او کردند،
گویی عکس العمل و انفعال اکثریت مردم، علیه جور و بیدادگری شاه بود...»^۳
مستشارالدوله با حسن نیت فراوانی که داشت در نامه سابق الذکر که به سال ۱۳۰۶
به مظفرالدین میرزا ولیعهد نوشته بود، مشکلات کار دولت و ملت ایران را به تفصیل
بازگو می‌کند و راه علاج دردها را نشان می‌دهد. اینک، جمله‌یی چند از این نامه تاریخی را
نقل می‌کنیم: «... معالک وسیعة ایران که وطن اصلی و خانه واقعی شاهنشاه اسلام است،
به عقیده کافه سیاسیون در محل خوف و خطر است زیرا، که ترقیات شدید الشریعة
همسایگان و افعال و اعمال خودسرانه و بی‌یاکانه درباریان، قوای چندین هزار ساله دولت

۱. تاریخ بیداری ایران، ص ۱۷۷، چاپ دوم.

۲. همان کتاب، ذیل صفحات ۲۰۲-۱۸۶.

۳. فکر آزادی، از ص ۱۸۹-۱۹۸.

ایران را متلاشی نموده است... باید از اعمال گذشته چشم پوشیده و شروع به تأسیس قوانین تازه نمود... باید مساوات حقوقیه به عموم اهالی و زبردستان از هر صنف و طایفه داده شود... آنان که عرض و جسارت می نمایند که اداره و وزارتخانه های حالیه، ابدأ عیب و نقص ندارد و محتاج به تغییرات نیست، حرفی است بی مغز، این ناقص عقلا، از طفولیت تا امروز، به چپاول نمودن اهالی بیچاره ایران معتاد شده اند و همین طورها شرف و مکتب ملت را گرفته، به خرقة خز ورشمه طلا داده اند و به این حرفها، که علما، خیرخواه دولت، و ولایات منظم و رعیت آسوده و نوکر، دعاگو و قشون حاضر است، خود را مادام العمر از مسئولیت دولت خارج می دانند... اصلاح حال اهالی و زبردستان، بدون قانون، با ترقیات مُحیرالعقول این زمانه مطابقت نداشته و ندارد... چون قانون را مُضَرّ به حال خود می دانند، تا جان در تن دارند اقدام به این امر نخواهند کرد... این خیراندیشان! خانمان برانداز، تا دولت، قانونی نشود، چشم از منافع خود نهوشند... پس برعهده مأمورین سیاسی و ملکی است که همیشه بروفق مقتضای عصر و احتیاج زمان، رفتار نموده، هفته بی یک روز به مفاد آیه کریمه «وشاورهم فی الامر» به اتفاق یکدیگر از روی حقیقت در تصفیه امور دولت و ملت شور نمایند... حق، آفتابی است که علی السویه عالم را روشن و نورانی می کند... باز قسم به ذات یاک احدیت یاد می کنم که وضع قانون، هرگز مناقی مذهب خفه اسلام نیست و خلل و نقصی به دین و اسلامیان نمی رساند بلکه به واسطه اجرای قانون، اسلام و اسلامیان به قواعد مترقیه نایل می شوند و از دستبرد اجانب خلاص و آسوده شده و در انتظار اهل عالم به عظمت و بزرگی زندگی می نمایند...»^۱

در کتاب گرانقدر و پرارج خاطرات حاج سیاح، اوضاع اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران در دوره قاجاریه، مخصوصاً در عهد حکومت پتجاه ساله ناصرالدینشاه با کمال صداقت و

حاج سیاح
و آثار و افکار او

صراحت تصویر شده است. این مرد بی آرام و اصلاح طلب بس از ۱۸ سال دوری از وطن در بعضی به وسیله آفاخان محللاتی نامه بی از مادر خود دریافت می کند، سخت متأثر می شود و برای دیدار مادر و زیارت وطن عزیز راه ایران پیش می گیرد. همینکه کشتی او به بندرعباس نزدیک می شود تأثر و انقلابی در خود احساس می کند، که در کتاب خاطرات او منعکس است: «... اول خاک فارس، وطن محترم من است، نسیم وطن به رُخسارم وزیده، لذت دیگری درک کردم لکن این نسیم را عفونت ظلم و بی نظمی و بی تربیتی، زهر آگین

کرده، از طرفی شادی وصول به وطن، از طرف دیگر از اندوه خرابی آن، حالی به من دست داد که نمی توانم شرح بدهم...»^۱ پس از ورود به بندر بوشهر می بیند که این شهر مستعد نیز مانند بندرعباس، وضعی درهم و آشفته دارد و به چشم خود می بیند که این شهر «غسالخانه» ندارد و زنی مرده را، در آب دریا غسل می دهند.

با تأسف بسیار می نویسد: «... وضع ایران را عجیب می بینم مدت مدیدی خارجه را دیده ام و تأسفها بر حال حاضر ایران، وطن محبوب دارم که زیاد در حال تنزل است، همه به ظاهرسازی اکتفا می کنند. پس از ۱۸ سال دوری، انتظار داشتم که تغییراتی در وضع مملکت انجام یافته و مردم در رفاه، و شهرها آباد شده باشد، ولی با دیدن بندر بوشهر معلوم گشت که انتظاری بیهوده داشته ام...»

مظالم احتشام السلطنه
و نایب او

«حکومت تمام بنادر با احتشام الدوله است که نایب الحکومه او حاجی ابراهیم خان است، و دست تعدی هردو به سر بیچارگان دراز است، به طوریکه به هیچ چیز کسی که دچار غضب ایشان می شود ابقا نمی کنند و کسی قدرت اظهار شکایت ندارد، چه سرها بریده اند و چه اعضا قطع کرده، مالها برده اند، چنانکه مردم محرمانه می گویند.»^۲

در برازجان، محرمانه از میزبان خود از وضع عمومی سؤال می کند، او می گوید: «مُعتمدالدوله، شخص بی رحم، و خونخوار است که به محض نسبت دزدی، سر می برد و از این بابت راهها امن است. لکن ظلم عمال حکومت نهایت نداد، بزرگان این اطراف را به قتل رسانیده، حیدرخان را که شخص معروف و متمولی بود در اینجا کشته و هر چه داشت برد در منزل فردای شما، حسن علیخان خشی را که شخص بسیار معتبری بود به قتل رسانیده و هر چه داشت تصرف کرد. فعلاً تمام این صفحات چون میّت در دست غسال است...»^۳

حاج سیاح قبل از ورود به شیراز وارد کازوانسرای: «زنیان»، می شود می بیند «تلگرافچی انگلیسی آنجا را تصاحب کرده به مسافری که وارد شده بود فحش می داد، که چرا آنجا منزل کرده است، گفتم: آقا اینجا را برای عموم ساخته اند، شما بنا حق تصرف کرده اید، با وجود ادعای تمدن، مردم را مانع شده ناسزا هم می گویند. من هیچ جای دنیا ندیدم خارجیان این قدر تسلط پیدا کنند، گفت: تقصیر از بزرگان شماست که برای ما

۱. خاطرات حاج سیاح، به کوشش حمید سیاح، ص ۱۱.

۲ و ۳. همان کتاب، ص ۱۲ و ۱۳.

غدای نگذاشته‌اند. با کمال ناسف تصدیقش کردم...»^۱
 در شیراز حاج سیاح با شخصیتهای مختلفی ملاقات و با آنان بحثهای سیاسی می‌کند و به درد دل آنان گوش می‌دهد... همه می‌گفتند ایشان بسیار مظلوم واقع شده‌اند...»

حقوق بشر در ایران عهد ناصری

مظالم و قدرت نامحدود حکام و استانداران، قبل از استقرار مشروطیت
 فرهاد میرزا یکصد و بیست هزار تومان، و یکصد و بیست قاطر گرفته بولها را بار آنها کرده و ۱۲۵ طاقه شال کشمیر هم گرفته روی بارها کشیده برای شاه به تهران فرستاده است، غیر از آنچه برای خود گرفته، و از حاجی میرزا محمد مُعَدَلُ الْمُلْک هم ۱۴ هزار تومان گرفته است.» بعد از مظالم و اختیارات نامحدود مُعتمدالدوله، و حمایت دربار از او سخن می‌گوید و می‌نویسد که معتمدالدوله در خارج شهر، در دروازه قصابخانه بنای مدوری ساخته و به هر کس نهمت دزدی زنتند، او را زنده در گنج می‌گیرند. بعد می‌نویسد معتمدالدوله بیدادگر، دو کار خیر انجام داده است یکی کوتاه کردن دست اشرار و دزدان و دیگری کم کردن نفوذ ملاحای منحرف است. شاهزاده، فهم و سوادش از اکثر این ملاحا بیشتر و خودش ادیب است و خلاقهای اینها را می‌داند.»

حاج سیاح بنابه دعوت معتمدالدوله به ملاقات او می‌رود و بین طرفین سؤال و جوابهایی درمی‌گیرد. معتمدالدوله می‌پرسد «نظم حالیه فارس را چگونه می‌بیند؟» گفتم: «فحط اشرار شده کسی را باقی نگذاشته‌اند، لکن این نظم شخصی است با حضرت اقدس والا هست و با رفتن شما می‌رود» فرمود: «غیر از سر بریدن و دست و پا بریدن و شکم پاره کردن، به خرج ایرانی نمی‌رود» گفتم: «از تربیت نباید غفلت کرد. این افعال ناشایسته از جهالت ناشی می‌شود، اگر از کوچکی، مردم را تربیت، و قبیح این اعمال را خاطر نشان کنند. مردم خود ترک اینکارها می‌کنند.» فرمود: «به تو نصیحت می‌کنم در ایران، حرف نم‌دن به زبان نیاور که برای تو خطر جانی دارد.»

در شیراز، تاجری با حاج سیاح ضمن درد دل می‌گوید: «من تجارت دارم و تا چند پشت پدرانم در این کار بوده و زحمت کشیده‌اند. با همه اینها به قدر يك نایب‌الحکومه بوشهر ثروت ندارم. در ایران، حکومت و ریاست است که گنج باد آورد است. هر قدر

حکمران شقی تر و بی رحم تر است و مردم را بیشتر قتل و غارت می کند. در نزد دولت محترمت و معتبرتر است.» حاج میرزا محمود گفت: «خیر، از حکومت هم بهتر کار ملایی است که خطر حکومت را ندارد، هر چه می کند منع و مذمت ندارد، معزولی ندارد، از دخل خود به کسی نمی دهد، از همه راحت تر است و بهتر عیش می کند. صدر مجلس را می گیرد، دستش را می بوسند... از هر تکلیف آزاد است... بُزنده ترین اسلحه اش تکفیر است... آیا در دنیا از این طایفه خوشبخت تر وجود دارد؟» همه تصدیق کردند...^۱

محمدحسن گفت: «آقایان، این سخنها محرمانه است باید حرف حق را در ایران دفن کرد، ما هم باید این کلمات را در این باغ دفن کنیم.» گفتم: «واقعاً تقیه و خودداری از حق گفتن، مشکلتی از تشنگی و آب حاضر نوشیدن است. من در ممالک آزاد به آزادی عادت کرده ام.»^۲

حاج سیاح پس از ورود به اصفهان با ظل السلطان ملاقات می کند، شاهزاده به او می گوید: «خواهش دارم با من بی ملاحظه صحبت بداری.» من هم از وضع ترقیات ممالک و خرابی ایران شرحی بیان کردم در آخر فرمود: «تو تازه به ایران وارد شده و از اوضاع بی خبری البته در ایران از نظم و عدل و ترقی و تمدن حرفی بگویی به خرج نمی رود سهل است، سبب اتهام و گرفتاری می شود» تشکر نموده گفتم: «این نصیحت را حاجی معتمدالدوله هم بمن کرده است...»^۳

حاج سیاح در جای دیگر از کتاب خود درباره ظل السلطان دربار و حکومت می نویسد که او «... دربار و سوار و تجملاتی دارد که برای يك مطلقه ظل السلطان پادشاه بزرگ يك مملکت بزرگ زیاد است. هزاران نفوس در حضر و سفر، هر يك برای خدمتی، معطل از کارهای لازمه زندگی بشریت هستند و اینان هر يك، چندین نفر اهل خانه و کسان و بستگان و خدام دارند. همه بیکار و از این راه، معیشت با رفاهیت می کنند و اندوخته ها دارند. تشکیلات شاهزاده معتمدالدوله و هر يك از اعمام، بنی اعمام و برادران و اولاد برادران و اولاد خواهران پادشاه و هر يك از پسران شاه و بستگان و اقوام مادری هر يك از ایشان، از این قبیل تجملات و اندوخته ها دارند و هر يك، املاکی در نقاط مختلف ایران تملك کرده اند. انسان حیرت می کند از اینکه

۱. البته منظور گوینده روحانیون منحرف است.

۲. سفرنامه حاج سیاح، از ص ۲۰ به بعد.

۳. همان کتاب، ص ۲۷.

این قدر اشخاص بی‌شغل و کار، با این ثروتها، برای چه ابدأ کاری که برای ملت و مملکت به کار آید، ندارند....»

وضع مردم
 «از طرف دیگر اگر گردش کمی ولایات و دهات و رعایا را می‌بینی، هزاران نفر به قدر يك نفر از اینان ثروت و اسباب زندگی ندارند، حتی بسیاری سائر عورت ندارند و گاهی در شبانه روز به غیر علف صحرائی نمی‌یابند، این افراط و تفریط، يك مملکت را قطعاً دچار نابودی و اضمحلال خواهد کرد، و در هیچ نقطه عالم این ترتیبات جاری نیست...»^۱ سپس حاج سیاح می‌نویسد: ثروت بیکران ظل‌السلطان و اعوان و انصار و یستگان او، تمام، از يك ولایت دریافت شده، حالا عاقل باید تصور کند که برای گرفتن این مقدار اموال مردم، چه جانها تلف شده و چه شکمجه و حبس و زنجیرها و چوب و فلک و نازبانه استعمال شده و چه دلها سوخته و چه اشکها ریخته و چه آهها به آسمان بلند شده و چه ناله‌ها اوج گرفته؟» در حال سواری، ظل‌السلطان از او می‌پرسد در شیراز حاج معتمدالدوله را دیدی؟ گفتم بلی دروازه قضاخانه را هم دیدم، گفت می‌دانم چه می‌گویی من با اینکه پسر ارشد پادشاهم، در تمام عمرم به قدر يك روز حاجی معتمدالدوله قتل نفس نکرده‌ام... بعد به حاج سیاح می‌گوید: «نمی‌دانی این عنوان بایبگری چه خدمتها به اغراض ملاها و امرا کرده، شاه هم خوب وسیله‌ی بدست آورده و عده‌ی از مردم را به این تهمت پامال نموده است.»^۲

حاج سیاح در صفحه ۵۷ سفرنامه خود می‌نویسد: «در نراق، چند ورق قرآن نیمه‌سوخته را بیرون آوردند که این کار بایبان است، دولت، مصطفی خان عرب را مأمور کرد و او با ملائی محل یعنی حاج میرزا محمد، شریک و همدست شده به جان مردم افتادند. مردم را برای تحقیق در يك جا جمع کردند، به محض اجتماع بدون سؤال و جواب همه را دستگیر کرده، بسیاری را کشتند و تمام خانه‌ها را غارت کردند. زن و مرد و صغیر و کبیر آواره به اطراف شدند... فقط عمومی پدید آمد...» حاج سیاح، پس از رسیدن به محلات و ملاقات مادر، راه تهران پیش می‌گیرد و از اینکه در طول دهها سال کمترین تغییری در اوضاع مملکت پدید نیامده، اظهار تأسف می‌کند و می‌نویسد: «راهها چنانکه در اول خلقت عالم بوده اصلاحی نشده، معدنها زیر خاک پنهان، صحراها بایر و مردم در نهایت عشرتند، افسوس که این مملکت در دست ما جاهلان، مظلوم مانده

۱. همان کتاب، ص ۳۹ به بعد.

۲. سفرنامه حاج سیاح، ص ۴۰.

است...»^۱

برای اینکه بیشتر با اوضاع آشفته اجتماعی ایران، قبل از استقرار مشروطیت آشنا شویم جمله‌ی چند از کتاب وقایع اتفاقیه نقل می‌کنیم:

از غزوه جمادی‌الاولی تا ۲۷ جمادی‌الاولی ۱۲۹۱ قمری: «هفته نفر دزد را که قبل از ورود نواب اشرف والا جسام السلطنه گرفته محبوس بودند، پانزده نفر از آنها را نواب والا فرمودند در میدان توپخانه سر بریده و شکم پاره نمودند. و دو نفر را دست بردند...»^۲
از چهارم ربیع‌الثانی تا سلسخ ربیع‌الثانی ۱۲۹۱:

«نواب جمال‌الدین میرزا که از بابت باقی مالیاتی در حبس بود، دو هزار تومان از بابت باقی مالیاتی و هشت هزار تومان به نواب والا جسام السلطنه داد و مُشْتَخِص گردید، شش هزار تومان دیگر را جناب ظهیرالدوله قبول نموده که رفع و رجوع نمایند.»^۳

«دو روز قبل، زنها هجوم کرده در منزل حکومت به جهت نان، محمدرضاخان بیگلر بیگی خواسته که برود خدمت حکومت، زنها مشارالیه را از اسب به زیر می‌کشند، خواستند ادیت کنند، فراشان حکومتی رسیدند و زنها را دور کردند، بعد که بیگلربیگی می‌رود خدمت حکومت، حکومت تغییر زیادی به مشارالیه می‌نماید.»^۴
از ۴ جمادی‌الاولی ۱۲۹۹:

«شب هنگام در بازار وکیل دکان صراف‌ی را بریده‌اند، چون شمش نقره در آن دکان سراغ داشتند، به هوای آن رفته بودند، ولی چیزی از آن شمش نقره به دست نیاورده‌اند، قدری پول برده‌اند. این اوقات شبها دکان و خانه، بیشتر از سابق بریده می‌شود و دزد هم به قراری که می‌گویند از عملجات حاجی آقاخان فراشباشی بیگلربیگی است و هرچه سرقت می‌شود دیگر ممکن نیست که پیدا شود و دزد را به دست نمی‌دهند.»^۵

«جناب صاحب دیوان، یکی از انبار دارهای معتبر شیراز را گرفته از بابت مغشوش بودن جنس، و می‌خواستند او را نسق نمایند، جناب شیخ‌الاسلام توسط نموده، چوب زیادی زدند و عمامه دور گردنش انداختند، در بازارها گردانیدند.»^۶

۱. همان کتاب، ص ۶۵.

۲. کتاب وقایع اتفاقیه مجموعه گزارش‌های حقیقه‌نویسان انگلیس در ولایات جنوبی ایران از سال ۱۲۹۱ تا ۱۳۳۲ قمری، به کوشش سعیدی سیرجانی، تهران خردادماه ۱۳۶۱، ص ۱۰.

۳. همان کتاب، ص ۸.

۴. همان کتاب، ص ۱۰۳.

۵. وقایع اتفاقیه، ص ۱۵۳.

۶. همان کتاب، ص ۲۶۹.

«دیگر آنکه سارق دست بریده، که دو سه ماه قبل گرفتار شده بود و به اصفهان فرستاده بودند و از آنجا جناب صاحب دیوان به شیراز آورده بود، همان روزی که آدم قوام‌الملک را سر بریدند او را هم سر بریدند.^۱»

«دیگر آنکه یهودیها، يك هفته روزه داشتند، شب و روز در مساجد خود پای تورات دعای باران می‌کردند، الحمدلله بعد از زلزله چندین ساعت باران خوبی آمد خلق از اضطراب بیرون آمدند.»^۲

از ۲۷ ذی‌قعدة ۱۳۱۰ مطابق ۱۲ جون ۱۸۹۳:

«دو سه روز است که نان قدری فراوان است، جهت این است که از طرف حکومت حکم شده خیازان نان را يك من چهار عباسی بفروشند و نیز حکم شده جنس نو، و هر چه وارد شهر می‌کنند به هر تسعیری که می‌خواهند بفروشند...»^۳

از غره محرم ۱۳۱۱ در شیراز:

«بعضی از اقمشة تجار خارجه و داخله را در صحرای بیضا برده بودند، دزد آنها بدست آمده و بعضی از تتخواه هم پیدا شده است.»^۴

«دیگر آنکه يك نفر آباده‌ای در راه آباده می‌خواستہ طفلی را برهنه کند، فریاد و صدا می‌کند، او را خفه کرده بود. این خیر به حکومت رسید، قاتل را در آباده گرفته آوردند به شیراز بردند در میدان، سر او را بریدند.»^۵

«دیگر آنکه شخصی ارستنجانی عموی خود را کشته بود مأمور حکومت رفته او را به شهر آوردند و در میدان توپخانه سر او را بریدند.»^۶

«دیگر آنکه به جهت این معجزه‌ای که در بادکوبه روز عاشورا واقع شده، در مسجد وکیل بنا به خواهش حاجی سیدعلی اکبر، جناب صاحب اختیار، سه شب چراغان نمودند.»^۷

«دیگر آنکه دو نفر سرباز از فوج ساعدالسلطنه میان ظهر مست کرده دست به قمه در میان بازار وکیل بدمستی می‌کردند، اهل بازار را قریب ۲۰ نفر زخمی کرده بودند ساعدالسلطنه خودش سوار شده می‌رود تنبیه زیاد می‌کند. مجروحین اهل بازار را می‌آورند در منزل حکومت، جراح آوردند زخمهای آنها را بستند و قرار شد

۱. همان کتاب، ص ۲۶۹.

۲. همان کتاب، ص ۵۴۱.

۳. وقایع‌التفاهیه، ص ۲۳۲.

۴ تا ۷. از همان کتاب، ص ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷.

ساعدالسلطنه دبه زخ‌های آنها را بدهد.»^۱

جمادی‌الاولی ۱۳۱۷:

«خسروگیر، نذری کرده بود که روی قبر خواجه حافظ، بقعه‌ای بسازد. قریب صد تومانی هم به حاجی سیدعلی اکبر و میرزا هدایت‌الله پیش‌نماز و بعضی از علما داده بود که مانع از ساختن نشوند. بعد، از آهن و تخته بقعه قشنگی می‌سازد. حاج سیدعلی اکبر جمعیتی برمی‌دارد می‌برد در حافظیه، بقعه را خراب می‌کند. حکومت ابداً درصدد مآخذ حاج سیدعلی اکبر برنیامده است ولی مردم خیلی به حاجی فحش می‌دهند.^۲

«از قرار مذکور، مظفر نظام که به اصطهبانات رفته بود لابد شده، توپ بسته به شهر اصطهبانات، خیلی جاها را خراب کرده و قریب بیست سی نفر هم کشته شده‌اند.»^۳ (۲۹) رمضان ۱۳۱۷

«شخص خبازی نان به سنگ کم فروخته بود به جناب سهام‌الدوله عرض می‌کنند، می‌فرستد او را آورده خوب زیادی می‌زنند و او را مهار کرده در بازار می‌گردانند.»^۴ (۳۰) ذی‌قعدة ۱۳۲۱

مظالمی که ذکر کردیم نمونه و نمونه‌داری بود از وضع قضایی و سازمان حکومتی و اداری ایران قبل از استقرار مشروطیت.^۵

دیگر مجاهدین راه آزادی و قانون

شیخ احمد روحی
روحی یکی از ترقی‌خواهان و اصلاح‌طلبان عصر ناصری و از مشاهیر ازلیان و داماد میرزا یحیی نوری معروف به صبح‌ازل و مترجم کتاب حاجی بابا از انگلیسی به فارسی و ژیل بلاس (Gil Blas) از فرانسه به فارسی است و یکی از تألیفات مهم او هشت بهشت است که کتاب مبسوط مفصلی است،

۱. همان کتاب، ص ۴۳۷.

۲. همان کتاب، ص ۵۸۲.

۳. همان کتاب، ص ۵۹۶.

۴. همان کتاب، ص ۷۳۱.

۵. مواردی که ذکر کردیم به پیشنهاد دوست و همکار فاضل ارجمند آقای حسین شهسواری، از کتابخانه خصوصی آقای دکتر شهیدی رئیس محترم بیمارستان ساری استنساخ و نقل گردیده است.

در شرح عقاید ازلیان از فِرَقِ بابیه و ردِ طریقه بهابیان و علل و اسباب افتراق بابیه به ازلی و بهایی و فلسفهٔ این مذهب جدید، که باب آورده، و علاوه بر مباحث مذهبی و جدلی مشتمل است بر فواید کثیر و مهمی از تاریخ وقایع دوره اول بابیه و تراجم احوال عدّه کثیری از قدماء ایشان، و کتاب مزبور یکی از مأخذ عمدهٔ مرحوم ادوارد براون، مستشرق معروف انگلیسی بوده است... روحی مرد فاضل، مطلع و متمدن با ذوقی بوده و طبع شعر نیز داشته و «روحی» تخلص شعری وی بوده و از مطالعهٔ ترجمه حاجی بابا به فارسی روان شیوایی تسلّیس که به اهتمام او به عمل آمده و به توسط میجر فیلوت (Magar ac philiot) انگلیسی با توضیحات و حواشی به انگلیسی در سنه ۱۹۰۵ میلادی در کلکته به طبع رسیده است، واضح می‌شود که شیخ احمد روحی، علاوه بر فضایل دیگر، یکی از نویسندگان زبردست زبان فارسی بوده است. تولد وی در سنه ۱۲۶۳ قمری، به روایتی دیگر در ۱۲۷۲ قمری، در شهر کرمان بوده، و تحصیلات اولیهٔ خود را از علوم عربیه و فقه و اصول و حدیث، در همان شهر نزد پدر خود آخوند ملا محمد کرمانی، که از علمای کرمان بود به اتمام رسانیده است و سپس در سنه ۱۳۰۲ قمری با میرزا آقاخان کرمانی که وی نیز از مشاهیر ازلیان زمان خود بوده به اصفهان و تهران و رشت و از آنجا در حدود ۱۳۰۵ قمری به اسلامبول سفر کرده‌اند و در این شهر اخیر بالاخره زخّل اقامت افکنده‌اند... و در آنجا شیخ احمد روحی زبانهای انگلیسی و فرانسه و ترکی عثمانی را فرا گرفت.»

آشنایی با آزادیخواهان در اسلامبول، روحی پس از آشنایی با خبیرالملک به اتفاق میرزا آقاخان کرمانی در حلقهٔ ارادت سید جمال‌الدین اسدآبادی که در آن اوقات سنه (۱۳۰۹ یا ۱۳۱۰ قمری) برحسب دعوت سلطان عبدالحمید به اسلامبول آمده و در آنجا مقیم بود وارد گردیدند و به همراهی و هواخواهی او، شروع به تبلیغ اصول آزادی و مشروطیت، و ارسال مکاتیب به اطراف ایران و عراق عرب و تهییج روسای روحانی شیعه، برضد ناصرالدین‌شاه و میرزا علی اصفرخان امین‌السلطان و حکومت استبدادی ایران نمودند، اولیاء دولت ایران از این گونه حرکات مُشوّش شده به وسیله سفیر خود در اسلامبول، دستگیری آن سه نفر را درخواست کردند... سلطان، آن سه تن را به طرابوزان تبعید و در آنجا محبوس نمود. پس از قتل ناصرالدین‌شاه، دولت ایران، رسماً به باب عالی شکایت نمود و آنها را قاتل ناصرالدین‌شاه معرفی کرد و جداً تسلیم ایشان را به دولت ایران، درخواست نمود. مأمورین عثمانی، آن سه نفر را، چنانکه

قبلاً گفتم، به مأمورین دولت ایران تسلیم کردند و ایشان آنها را به تبریز آوردند، و محمد علی میرزا قاجار، که به تازگی در آن ایام ولیعهد شده بود شبانه حضرات را در خانه مخصوص خود محبوس نمود و چند روزی از آنها به عناوین مختلف استطاقاتی به عمل آمد.

بلاخره در روز چهارم، با ششم ماه صفر ۱۳۱۴ قمری، محمد علی میرزا، در محفیه آنها را در همان خانه اختصاصی خود در زیر درخت نسترن، یکی یکی را داد سر بریدند، در حالی که خودش در بالاخانه نشسته تماشا می کرد و سپس پوست سر آنها را به رسم منفور و وحشیانه آن عصر کشیده پر از گاه نموده به تهران فرستادند، و نعشهای آنها را همان شب، در «داغ بولی» زیر دیوار گذارده، دیوار را روی نعشها خراب کردند. شب بعد میرزا صالح خان وزیر اکرم، نایب الحکومه آذربایجان محرمانه فرستاد و نعشها را بیرون آورده و غسل داده و کفن نموده و در قبرستان همان محله دفن کردند...»^۱

قتل فجیع آنان
به فرمان محمد علی
میرزا

«شیخ احمد روحی، که تشنه آزادی و اصلاحات اجتماعی بود، چند ساعت پیش از کشته شدن به میرزا صالح خان وزیر اکرم نایب الحکومه آذربایجان گفته بود: «میدانی این چه زنجیری است که به گردن ما زده اند؟ اگر می دانستید، این زنجیر را از طلا درست نموده روزی یک مرتبه به زیارت آن می آمدید...»^۲

شیخ احمد، مردی فاضل و مطلع و هنرمند و با ذوق بود و طبع شعر نیز داشت... راجع به بایی یا بهایی بودن میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی شاید بتوان قبول کرد که این دو مرد صاحب نظر، در عنفوان شباب چندی به این افکار تمایلی نشان داده باشند، آنچه مسلم است حدود فکر و اندیشه آنها مخصوصاً پس از آمدن به اسلامبول و آشنایی با علوم و معارف جدید بسیار بالاتر از آن بود که تحت تأثیر گفته های با بیان یا بهائیان قرار گیرند...

میرزا حبیب اصفهانی یکی از نویسندگان با ذوق و آزاداندیش ایران، در اوایل قرن چهارم هجری، میرزا حبیب اصفهانی است که با شیخ احمد روحی

۱. نقل و تلخیص از مجله بادگار، سال سوم، شماره دهم، از ص ۱۷ به بعد.

۲. تاریخ بیداری ایرانیان، ص ۱۵۵.

آشنایی و معاشرت داشته است. وی در ایام اقامت در استانبول به تدریس زبان فارسی مشغول بود و در همانجا تصمیم گرفت که دستور زبان فارسی یا دستور سخن را به رشته تحریر درآورد و ظاهراً همین کتاب، راهنمای دیگران و از جمله میرزا عبدالمعظم خان گرکانی در تالیف سه دوره صرف و نحو فارسی گردیده است.

ارزش کتاب
حاجی بابا اصفهانی

شاهکار زندگی میرزا حبیب، ترجمه کتاب حاجی بابا در اصفهان است «در باب کتاب حاجی بابا، سید محمد علی جمالزاده اخیراً به این نتیجه رسیده که ترجمه این کتاب با آن عبارت شیرین و یخته و ممتاز و مشحون از لطایف ادبی، جز به قلم میرزا حبیب اصفهانی انجام نگرفته است. و پس از آن مجتبی مینوی در بازگشت از سفر ترکیه، عکس آثار خطی و چاپ شده میرزا حبیب را که در کتابخانه دانشگاه استانبول موجود و ترجمه حاجی بابا اصفهانی نیز جزو آنها بود، به ارمغان آورد و با پیدا شدن عین ترجمه به خط میرزا حبیب و مخصوصاً مقدمه کوتاهی که مترجم بر آن نوشته و عیناً نقل می‌شود، دیگر شبهه و تردیدی باقی نمی‌ماند که این کتاب انتقادی و آموزنده را میرزا حبیب خود، از ترجمه فرانسوی آن، به فارسی درآورده است.»

اینک مقدمه:

«کتاب حاجی بابا در اصفهان، که از زبان انگلیسی به فرانسوی و از زبان فرانسوی به فارسی به اهتمام بنده کمینه حبیب اصفهانی که با زبان عام‌فهم و خاص‌پسند، و با اصطلاحاتی معروف و مشهور ترجمه شده است و حسن و قبح و فایده‌مندی و ضرورساتش حواله به مؤلف اصلی شده، و نسخه حاجی بابا در لندن نسخه دیگر است که در آن تزییف (یعنی خوارشردن) انگلستان است، چنانکه در این، تزییف ایرانیان است، بلکه تزییف مسلمانان عموماً، و انشاءالله آن هم ترجمه خواهد شد و مترجم مورد مؤاخذه از جانب شرع و عرف نخواهد گردید:

من نه این، از جیب و انبان گفته‌ام آنچه را گوینده گفت، آن گفته‌ام

موریه و کتاب حاجی بابا: حاجی بابا کتابی است که آن را جیمز موریه به قصد انتقاد از ایرانیان و نمودن و نشان دادن جهات زشت آداب و رسوم ایرانی، به رشته تحریر کشیده است.

جیمز موریه اصلاً از مردم فرانسه و تبعه انگلیس بود. وی در سال ۱۱۹۴ هـ. ق در

«ازمیر» متولد شد و در آنجا با آداب شرقی و زبانهای ترکی و فارسی آشنا شد. پدرش که کنسول انگلیس در استانبول بود او را هم، وارد خدمت وزارت امور خارجه انگلیس کرد...»^۱

موریه جمعاً ۶ سال به سمت منشیگری سفارت، در ایران ماند و با بسیاری از آداب و اخلاق ایرانیان آشنا شد. کتاب حاجی بابا پس از مراجعت به انگلستان منتشر شد. عده‌یی مندرجات آن را خسته کننده و تکراری شمردند و بعضی مطالب آن را شایسته آن دانستند که با داستان ژیل پلاس اثر «لساز» در یک ردیف قرار داده شود. با اینکه موریه در تحریر مطالب و تصویر معایب اخلاقی و اجتماعی ایرانیان بی طرف نبوده است معذک کتاب او برای بیداری و انتباه جامعه ایرانی اثری است کم نظیر. تئری که در ترجمه میرزا حبیب به کار رفته از بهترین نثرهای عهد اخیر است. سرناسر کتاب با اشعار مناسب از خود مترجم و استادان سخن فارسی، و آیات و احادیث و امثال و اصطلاحات، چنان مشحون و آراسته است که گویی در اصل به زبان فارسی نوشته شده است. و به گفته ملک الشعرا بهار «گاهی در سلامت انسجام و لطافت و پختگی مُفَلِّد گلستان و گاه در مُجَسِّم ساختن داستانها و تحریک نفوس و ایجاد هیجان در خواننده نظیر نثرهای فرنگستان است. هم ساده است و هم فنی، هم با اصول کهنه کاری استادان نثر موافق و هم با اسلوب تازه و طرز نو، همدستان، و از جمله یکی از شاهکارها قرن سیزدهم هجری است...»^۲

فعالتهای اجتماعی و سیاسی علیه استبداد ناصری

یکی از اقدامات متهورانه مجمع آدمیت این بود که در اواخر
 اعلامیه محرمانه
 سلطنت ناصرالدینشاه، ۲۴ نفر از رؤسای جوامع آدمیت در تهران
 مجمع آدمیت
 گرد آمدند و اعلامیه‌یی منتشر ساختند و مظالم و بی کفایتی شاه
 و گردانندگان حکومت فاجارته را در سراسر ایران برملا ساختند، که چکیده‌ی آن این
 است: «... هرج و مرج امور دولت و فلاکت احاد ملت همان است که می بینید، در هیچ
 نقطه روی زمین، هیچ ایل وحشی نیست که به قدر خلق ایران از حقوق آدمیت محروم

۱. نقل و تلخیص از کتاب صبا تا نیما، ج ۱، ص ۳۹۵ به بعد

۲. سبک شناسی، ج ۲، ص ۳۶۶.

مانده باشد. فقر، قحطی، اسیری، ذلت، رسوایی، هیچ بلیه نمانده که بر سر این مُلك و ملت جمع نکرده باشند.

آنچه داشتیم گرفتند، آنچه بود خراب کردند. آنچه توانستند فروختند و آنچه هم باقیمانده همه را یقیناً به باد فنا خواهند داد. بعد از ۵۰ سال سلطنت و پس از آنکه ایران را مبدل به يك قبرستان ساختند، حال تازه در نهران می‌خواهد قانون بگذرانند - مقصود واضح است: همان فریب خلق و همان کامرانی و ظلم که در این مدت مدید، سنت اولیای این سلطنت بوده است، از يك دستگاہی که بنیانش تماماً بر غصب و بر ظلم باشد چه قانونی می‌توان منتظر بود. غاصبین حقوق ملت در دنیا فقط يك قانون شناخته‌اند: پول بده والا سرت را می‌بُزَم. غلام ما بشو، والا شیکت را پاره می‌کنم؟ آنچه می‌کنم همه را تحسین کن والا تو را و خانه تو را و عیال تو را آتش می‌زنم. گوش کنید ای برادران عزیز، گوش کنید - در تحقیق امور ملل، اول نکته که بر عموم اولیای عالم ثابت شده آن است که وجود «قانون» در هیچ ملك ظاهر نمی‌شود مگر به همدستی سه قدرت جداگانه: ۱. قدرت وضع قانون، به وسیله نمایندگان مردم، ۲. قدرت اجرای قانون، به وسیله قوه «مجریه»، ۳. قدرت مراقبت اجرای قانون به وسیله قوه قضائیه...» سپس نویسندگان اعلامیه خطاب به خوانندگان خود می‌گویند «... به صراحت خیر می‌دهیم که این مجلس ملی برای خلق خالی از نتایج کلی نخواهد بود... امروز جمیع آدمیان این مُلك، دوست و برادر و همدست و فدوی شما هستند، در عوض این ارادت و مُحبت عام، از خلق هیچ توقعی نداریم مگر صفای آدمیت و فکر همت و رستگاری - در مراحل این اتحاد نجات‌بخش، هیچ اقدام، هیچ حرف و هیچ اندیشه و فکری نخواهی یافت که مطابق مصلحت عام و مؤید سعادتِ اتحادِ ملت ایران نباشد.»

فعالیت مجمع آدمیت مجمع آدمیت در نهران و ۱۸ شهرستان دیگر، مراکزی برای تبلیغ آراء و نظریات خود تشکیل داد. در یکی از شعب خود در تهران به نام «جامعه آتشکده» که به قول نویسنده روزنامه قانون «علم و غیرت و آتش آدمیت در آنجا جمع است» برگزاریدگان قوم هفته‌یی لاف‌ل یکبار در آنجا جمع می‌شوند و با رعایت اختفا در کمال آزادی، در مسائل مختلف سخن می‌گویند. یکی از مسائلی که مورد بحث قرار گرفت، عدم پرداخت مالیات به دولت و ذریاب فاسد قاجار بود.

مطالبه قانون و اعلام صورت مخارج
 ملکمی می نویسد: «شرط يك دولت حسابی این است که هر سال حساب دخل و خرج خود را به يك ترتیب صحیح اعلام نماید... این قرار عادلانه... در این مُلک بالقره مجهول مانده است. در کل ایران احدی نیست که بتواند بگوید این مالیات نقد و جنس و این همه سرباز و خزاین طبیعی که از ما می گیرند به چه قانون و در کجاها صرف می نمایند، دیوانیان ما بدون رعایت هیچ قانون و بدون هیچ ترس و مؤاخذه هر قدر و هر طور که میل دارند مال مردم را می خورند و به هر نحو که دلشان می خواهد صرف آن کارهای غیرقانونی می کند...»^۱

نمایندگان طبقات مختلف در مشهد به طور محرمانه جلسه می دارند و پس از بحث در پیرامون چگونگی پرداخت مالیات از علمای بزرگ ایران استفتاء نمودند که آیا به دولت بی قانون، باید مالیات داد یا نه؟ اکثر علما جوابهای صریحی دادند و یادآور شدند که وصول مالیات، باید تحت نظم و قاعده صحیحی قرار گیرد. یکی از علما و سادات آذربایجان نوشت: «... به دولت بی قانون نباید مالیات داد. واقعاً این چه حماقت بود که مال و جان خود را بدون هیچ حساب و کتاب و بدون هیچ عوض، به این دولت و دیوان بی قانون تسلیم می کردیم.» از کردستان و فارس نیز جوابهای مساعدی از طرف علمای وقت رسید.

پیشنهاد کودتا
 در یکی از مجامع آدمیت یکی از سرتیمهای افواج قشونی به رئیس مجمع پیشنهاد می کند به او اجازه داده شود که شبانه به تهران حمله کند و اُمّتای دولت را دستگیر نماید، ولی رئیس مجمع، این کار را فعلاً ضروری نمی داند و می گوید اکنون باید به بیداری مردم و ترویج اصول آدمیت و تزئید افراد، و تشریح مفهوم آزادی و دموکراسی اقدام نماییم ولی او می گوید این حرفها بی حاصل است... اگر به من اجازه دهید با يك قوچ خود، در يك شب همه این کتافها را جاروب و باک می کنیم.

روزنامه قانون
 با تمام کارشکنیها، و مراقبتهای مأمورین دولت، روزنامه قانون در بیداری مردم نقشی مؤثر و اساسی داشت. در یکی از شماره های روزنامه قانون، نامه اعتراض آمیز امیرا و افسران ارتش منعکس گردید که قسمتی از آن چنین است:

«ای اولیای دولت، این چه اوضاع و این چه محشریست که برپا کرده‌اید... ما اهل نظام تا کی باید در دست شما اسباب شقاوتهای ملت گُش بشویم و در ازای این اطاعت و بردباری، چه تنگناست که بر ما تحمیل کرده‌اید... در میان ما آدمها هست که هفت پشتشان در خدمت این دولت فداکاری کرده و حتی شهید داده‌اند، و حالا شما بدون هیچ شرم آنها را مجبور می‌کنید که از برای تحصیل چند شاهی موجب کتیف خود بروند و کفش غلام بچه‌های آبدارخانه را روزی هفتاد دفعه بیوسند... این موجب از همان مالیات است، که ما خلق ایران به جهت حفظ حقوق خودمان می‌دهیم و شما به آن رسوایی صرف اسیری این خلق می‌کنید.»

گذشت آن وقتی که ما شما را ولی نعمت خود تصور می‌کردیم... آواز قانون، ما را را بیدار کرد. حالا می‌بینیم که روزگار، ما را برای عبودیت امثال شما نیافریده است... ما اهل نظام باید مستحفظ حقوق ملت باشیم نه اینکه در دست شما، مثل حیوانات سَبُع برادران دینی و ابنای وطن خود را به جهت رضای خاطر شما در زیر لگد افواج، زجرگش نماییم - حالا به درستی فهمیده‌ایم که همه این بدبختیهای ایران، از غفلت و از عدم اتفاق ما بود. حالا به شما خبر می‌دهیم که معنی و قدرت اتفاق را فهمیده و مرد پیکار شده‌ایم. حالا دیگر... عوض اینکه... آلت شکست این ملت بشویم چاکر باشعور ملت ایران و مستحفظ حقوق آدمیان خواهیم بود. بعد از این جان خواهیم داد، اما از برای حقوق آدمیت خودمان...»

در اواخر سال ۱۳۰۷ هـ ۱۸۹۰ میلادی از طرف لژهای آدمیت تهران، برای اولین بار از لزوم تشکیل شورای کبرای ملی سخن رفته است. در اعلامیه مجمع آدمیت تهران خطاب به اولیای دولت چنین می‌خوانیم: ای اولیای دولت: این اوضاعی که در ایران برپا

پیشنهاد تشکیل
مجلس شورای
کبرای ملی

کرده‌اید زندگی و آسایش این ملت را محال ساخته است باید این اوضاع را تغییر داد... اولاً می‌خواهیم امنیت مالی و جانی داشته باشیم، ثانیاً می‌خواهیم اسبابی فراهم بیاوریم که عنان امور دولت در دست برگزیدگان ملت باشد. ثالثاً می‌خواهیم همان‌طور که در عموم دول آزاد و مترقی معمول است مالیات ما صرف حفظ حقوق ملت و اسباب آبادی مملکت شود... رابعاً می‌خواهیم در ایران يك مجلس شورای کبرای ملی ترتیب بدهیم که در آن مجلس اعاظم علما و مشاهیر عقلای مملکت حقوق دولت و ملت را موافق اصول شریعت و عدالت، مستقلاً معین و حفظ حدود مقرر را دایماً مراقبت نمایند...»

روزنامه قانون از سال ۱۳۰۷ تحت نظر میرزا ملکم خان و عده‌یی از آزادیخواهان، در لندن بطور ماهانه منتشر می‌شد. محل چاپ آن دفترخانه کمپانی انطباعات شرقی در کوچه لمارد، نمره ۲۸ در لندن بود، و به‌طور محرمانه در تهران و تبریز توزیع و به دست

نقش سیاسی و
اجتماعی روزنامه
قانون

علاقمندان می‌رسید.

در شماره‌های مختلف این روزنامه، از قانون، مجلس شورای ملی، حکومت دسته‌جمعی، دفع ظلم و رفتارهای ظالمانه وزرا و عمال دولت و حکام و جز اینها بحث و گفتگو شده است. در بعضی از شماره‌ها نیز سخن از تشویق مردم به سرنگون کردن حکومت مطلقه و خارج شدن از فید عبودیت اقلیت فرمائروا، به میان آمده است.

پس از آنکه ناصرالدینشاه از مطالب و مندرجات این روزنامه آگاهی یافت ورود آن را به ایران قدغن کرد. ولی آزادیخواهان شماره‌های

نگرانی دولت

آن را به هر ترتیبی بود بدست می‌آوردند و در مجامع مخفی می‌خواندند و به دوستان و همفکران خود می‌دادند.

عبدالحسین نوایی، در مجله یادگار می‌نویسد: «وقتی به ناصرالدینشاه خبر دادند که مجمعی از آزادیخواهان تشکیل شده و روزنامه قانون از اینجا به اطراف منتشر می‌شود، بلافاصله انجمن را محاصره و غارت کردند و افرادش را که بالغ بر ۱۲ نفر می‌شدند اسیر نمودند و در خانه کامران میرزای نایب‌السلطنه حبس کردند. یکی از آنها به نام حاج سیاح محلاتی، خود را از بالا خانه برت کرد و بایش شکست.» نویسنده در جای دیگر می‌نویسد: «ملکم، در نوشتن روزنامه آلت و واسطه‌یی بیش نبود، بلکه انگلیسیها چون با امین‌السلطان، خدراعظم ناصرالدینشاه، که شدیداً به سیاست تزار روس تعابیل نشان می‌داد، میانه خوبی نداشتند، می‌خواستند به دست ملکم و با روزنامه قانون از شاه و دربار انتقام بگیرند.

کسانی که با روزنامه قانون، و مقالات و نظریات ملکم، و تلاشهای سیاسی او در ایران و خارج از ایران آشنا هستند، بخوبی می‌دانند که این روزنامه در بیداری مردم و مخصوصاً در آگاه ساختن بورروازی و مردم باسواد و شهرنشین، با تحولات و انقلابات اجتماعی و اقتصادی اروپا، نقش اساسی داشته و مردم در سایه این تبلیغات و تلاشهای دیگر مجاهدین و آزادیخواهان، متوجه شدند که تنها راه نجات از حکومت فردی، تحصیل قانون اساسی، و شرکت مستقیم در انتخابات آزاد است، و این مطلوب عالی و گرانقدر

به دست نمی آید، مگر از راه مبارزه مداوم و آگاهی و اتحاد و همکاری همه مردم و جنگ با شاه و عمال فاسد او، که می‌کوشند حتی الامکان قدرت و اختیارات نامحدود خود را از کف ندهند.»^۱

دیگر منتقدین اجتماعی در جریان مبارزات اجتماعی و سیاسی مردم ایران در راه استقرار مشروطیت و حکومت قانون، غیر از فتحعلی آخوندزاده، عبدالرحیم طالبوف، میرزا ملکم‌خان، سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مستشارالدوله، حاج سیاح، شیخ احمد روحی و میرزا حبیب اصفهانی و جمعی دیگر، مرد اصلاح طلب و خیرخواهی به نام حاجی زین‌العابدین مراغه‌بی، در رمان سیاسی خود «سیاحتنامه ابراهیم بیک یا بلای تعصب» وضع اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ایران را مورد مطالعه و انتقاد قرار داده است «... ابراهیم بیک در خط سیر طولانی خود، آنچه را که دیده و آنچه را که بر سرش آمده به تفصیل می‌نگارد... اوضاع کلی مملکت را به باد انتقاد می‌گیرد... هر چه در پایتخت و دیگر شهرها دیده است از ناآگاهی و پریشانی و دریدری مردم و سرگردانی آنان، در کارهای بوج و بیهوده، و فریبکاری بعضی از ملایان و ستمگری و دزدی و رشوه‌خواری حکمرانان و غفلت و بی‌پروایی دولت و خرابی مدارس و مکاتب و بی‌قانونی و بی‌عدالتی و نفوذ و مداخله کشور بر باده سیاستهای استعماری و مانند اینها را با زبان ساده و با آهنگ مؤثر و دلسوزی به رشته تحریر می‌کشد و به مناسبت مقام، اصلاحاتی از قبیل تمرکز کلیه قوای مالی و اقتصادی کشور در بانگ، ترقی دادن صنایع ملی و نشر و تعمیم فرهنگ و قطع سلطه و نفوذ بیگانگان و امثال آنها را به هموطنان خود توصیه می‌کند.

سیاحتنامه ابراهیم بیک در واقع دایرةالمعارف جامع اوضاع ایران در اواخر قرن سیزدهم هجری است که با قلمی تند و بی‌پروا و بی‌گذشت تحریر شده است...»

ارزش سیاحتنامه به نظر کشوری: «آزج این کتاب را کسانی می‌دانند که آن روزها خوانده‌اند و تکانی را که در خواننده پدید می‌آورد به یاد می‌دارند... انبوه ایرانیان از خواندن این کتاب، تو گفتمی از خواب غفلت بیدار می‌شدند بسیار کسان را توان پیدا کرد که از خواندن این کتاب بیدار شده و برای کوشیدن به نیکی

کشور، آماده گردیده، و به کوشندهٔ دیگر پیوسته‌اند...»^۱

۲

«... سیاحتنامه ابراهیم بیک هجوته استادانه‌یی است از اصول قدیمه حکومت ایران، و اخلاق و عادات ناپسند ایرانیان را، در ضمن تصویر رشته تابلوهای زنده و جاندار و بسیار دقیق و درست، مورد ایراد و انتقاد قرار داده، و چنانکه می‌دانیم در تصویر افکار و سازمان سیاسی و اجتماعی آیندهٔ ایران، تأثیر فراوان داشته است. این نخستین رُمان اصیل اجتماعی از نوع آثار انتقادی اروپاییان در زبان فارسی است که زندگی مردم ایران را همچنان که بوده تشریح کرده و از این حیث شباهت زیادی به رُمان نفوس مرده، تألیف نیکلا گوگول نویسندهٔ بزرگ روس پیدا می‌کند... در این کتاب مانند نوشته‌های طالبوف شیوه نگارش ترکان پارسی‌گوی، به‌طور نمایان به‌چشم می‌خورد... سیاحتنامه ابراهیم بیک اثری قابل توجه و برای معرفت به اوضاع و احوال ایران در آن روزگار، سندی بی‌نظیر است: در سیاحتنامه ابراهیم بیک، وضع خراب ایران چنین توصیف شده است «اگر دولت ایران دولت بودی، در مملکت خود، قانون و نظام و مساوات داشتی، رعیت را به حکام به قیمت حیوانات نفروختی، هزینه ما متحمل تحکم بیگانگان که دشمن همه چیز ما هستند نشده به خارج از ایران مهاجرت نمی‌نمودیم...» در جای دیگر در توصیف استبداد می‌نویسد: «... ناگاه از طرف دیگر صدای دوریاشی بلند شد از هر طرف بانگ می‌زدند برو پیش! بایست، آستین عبا را ببوشی، من در کمال حیرت بدان سوی نظر کردم، دیدم یک جوان بلند قامت، که سیل‌های کشیده داشت سواره می‌آمد و سی‌چهل نفر با چوب دستی بلند به ردیف نظام، از دو طرف او می‌آیند و در پیشایش آنان یک نفر سرخپوش دبو چهره، و در پشت سر آن ده بیست نفر سوار، می‌آیند. از آقا رضا پرسیدم که این چه هنگامه است؟ گفت حاکم شهر است، به شکار می‌رود. به من گفت راست ایستاده هنگام عبور آن جوان کُرنش و تعظیم نمایند، چنانکه دیگران می‌کنند. چون نیک نظر کردم دیدم از چهار جانب و شش جهت، سجده است که مردم می‌کنند... گفت هرگاه تعظیم نکنم چه می‌شود؟ گفتم: فراشان می‌دانند و چو بدستی آنان، گویا از حیات سیر شده‌اید گفتم نه، هزارگونه آرزو در دل دارم. در نهایت ادب ایستاده هنگام نزدیک شدن حاکم در کمال فروتنی رکوعی بجای آوردم. رسیده بود بلایی ولی بخیر گذشت...»^۲

۱. احمد کسروی، تاریخ مشروطه، بخش اول.

۲. از صبا تا نیما، ج ۱، ص ۲۰۹ به بعد.

تفکرات فلسفی و اجتماعی ملاحادی سبزواری

وضع روحانیون یکی از روحانیون فاضل دوران ناصرالدینشاه حاجی ملاحادی سبزواری است. این مرد با این که عواید ملکی قابل ملاحظه‌یی داشت، با نهایت صرفه‌جویی زندگی می‌کرد «ناهار ایشان غالباً يك پول نان بود که زیاده از يك سیر از آن نمی‌خورد و يك کاسه دوغ کم‌مایه... عصر چای میل نمی‌فرمود... شامشان در اواخر عمر به واسطه کبیر سن و نداشتن دندان يك بشقاب چلاو و خورش بی‌گوشت و روغن یعنی اسفناجی با آب گوشت بود... پیش از شام نیم ساعت دور حیاط اندرونی راه می‌رفت، بعد از شام در اتاق مخصوص خود... بعد از کمی راه رفتن در يك بستر ناراحتی که غالباً توشک نداشت می‌خوابید. لباس مرحوم حاجی، مدت چند سال يك عبا سیاه مازندرانی و يك قباي قدك سبزرنگی که به قدری آن را شسته بودند که پاره شده، و چندین وصله برداشته بود...»^۱

به این ترتیب قسمت ناچیزی از عواید ملکی خود را صرف معاش خود می‌فرمود، و مابقی را به فقرا ایتار و انفاق می‌کرد.

ناصرالدینشاه برای ملاقات او به سبزواری رفت و روی حصیری که در اتاق تدریس افتاده بود نشست و از استاد خواست کتابی در اصول دین بنویسد. وقتی به سبزواری خبر دادند. که شاه بانصد تومان فرستاده است، دستور داد پول را به مدرسه ببرند و بین طلاب و فقها تقسیم کنند. این مرد متقی و پرهیزکار در سن ۷۸ سالگی (۱۲۸۹) درگذشت.^۲

باید توجه داشت که سبزواری با مقام و موقعیت اجتماعی، و نفوذی که در توده مردم و رجال سیاسی داشت می‌توانست به نفع اکثریت مظلوم، قدمهایی بردارد و مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی و عده‌یی دیگر از روحانیون، در راه بیداری مردم و غفلت و بیدادگری شاه و عمال حکومت، با شاه مستبد گفتگو کند، ولی او چنین نکرد و با آنکه شاهد و ناظر مظالم ناصرالدین‌شاه و عمال ستمگر او بود، دم فرو بست و علیه بیدادگری آنان سخنی نگفت، و در واقع به وظیفه شرعی، اجتماعی و اخلاقی خود یعنی امر به معروف و نهی از منکر عمل نکرد.

۱. شرح غررالفوائد... صفحه هفده، زیر نظر دکتر مهدی محقق و پروفیسور توشی.

۲. شرح غررالفوائد، صفحه سی و چهار.

افکار فلسفی ملاحادی سبزواری : به نظر محمد اقبال لاهوری، شاعر و فیلسوف پاکستانی، فلسفه سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او، سخت با دین آمیخته است - در هر جامعه‌یی که علوم طبیعی راهی نداشته باشد، یا مورد توجه قرار نگیرد، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد. در این گونه جامعه‌ها، نخست مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود، از اهمیت می‌افتد و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد و سپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی مخص یعنی «اراده متشخص» درمی‌آید...»^۱

وضع اجتماعی در دوران سلطنت ۵۰ ساله ناصرالدینشاه، به علت سخت‌گیری و مراقبت دایمی دولت، مردم جرأت تشکیل احزاب و اجتماعات سیاسی نداشتند، و اگر مردانی چون میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی، حاج سیاح و دیگران با ظلم و استبداد مبارزه می‌کردند و از مصالح و منافع عمومی سخن می‌گفتند. در حقیقت جان و مال خود را به خطر می‌افکندند، تنها روحانیون مردم‌گرا و وابسته به توده مردم می‌توانستند کم و بیش از شاه و عمال او انتقاد کنند و افکار و تمایلات واقعی مردم را منعکس کنند و از تعرض دولت تا حدی مصون باشند. متأسفانه در دوره ناصرالدینشاه، اکثریت قریب به اتفاق روحانیان یا از دولت و پادشاه وقت حمایت می‌کردند و یا چون ملاحادی سبزواری با سکوت و تسلیم، در حقیقت ارتجاع زمان را تأیید می‌کردند، ولی این وضع دوام نیافت. قتل ناصرالدینشاه به دست میرزا رضا کرمانی و قیام و اعتراض مردم در گوشه و کنار کشور علیه مظالم فرمانروایان، روحانیان را به دو گروه مخالف و موافق دولت تقسیم کرد.

صف آرای روحانیان در جریان نهضت مشروطیت روحانیان در دو صف قرار گرفتند. امام جمعه با عین‌الدوله و مستبدین همکاری می‌کرد و بهبهانی و طباطبائی در صف ملیون قرار داشتند. وقتی که مردم از ظلم علام‌الدوله بجان آمدند از روحانیون و از جمله از امام جمعه که وابسته به دربار بود استمداد جستند، او گفت: «بروید سایر علما را هم به مسجد شاه بیاورید. من هم حاضر می‌شوم برای رفع ظلم و عزل علام‌الدوله اقدام می‌کنیم.» مردم نیز چنین کردند. سیدجمال‌الدین واعظ اصفهانی که در سخنرانی و حق‌گویی و آزادی‌طلبی کم‌نظیر بود بالای منبر رفت. و خطابه تبلیغی ایراد

کرد و در ضمن گفت: «فعل بد و قبیح نارواست از هر کس که باشد، اگرچه شاه باشد.» به محض گفتن این کلمه، امام جمعه نوکر شاه، نهیب زد و به کسانش گفت: «بزنید و بکشید به اسم «پادشاه» توهین کرد. نوکرانش ریختند او را از منبر پایین بکشند. آقا سیدعبدالله برخاست و گفت: «چرا متعرض او می شوید چیز خلاف شرعی نگفت، امام جمعه و کسانش به او هم حمله و بی احترامی کردند. سیدجمال الدین از منبر فرود آمد با هزار زحمت او را از چنگ کسان امام جمعه خلاص کردند و مجلس به هم خورد...»

در همین ایام جمعی از آزادیخواهان، در عتبات، حقایق و نتایج استقرار حکومت قانون و مشروطیت را برای پیشوایان مذهبی روشن کردند و مدلل داشتند که مشروطیت عین اساس اسلام است و از جانب مبرزین علما، حاجی میرزا حسین تهرانی و آخوند ملا کاظم خراسانی و آقا میرزا عبدالله مازندرانی، احکام و تلگرافهایی به عموم شده و به مردم فهمانده بودند که مساعدت به نهضت مشروطیت، واجب است و مخالفت با آن معصیت و حرام است، و دستخطهای ایشان را، در تهران طبع کردند و میان عموم ایرانیان منتشر گردید. و چون غالباً میان فقها رقابت است... سید کاظم یزدی به ضد علماء دیگر برخاسته حامی استبداد واقع شد و باطناً یا شیخ فضل الله نوری و مستبدین دیگر ایران روایتی پیدا کرد و بازار انقلاب روز به روز گرمتر شد...

در جریان تدوین قانون اساسی نیز، روحانیان مرتجع جانب مستبدین و مغرضین گرفتند و صریحاً می گفتند وقتی قرآن است قانون اساسی غلط است. شیخ فضل الله می گفت يك ماده یی بر قانون اساسی بیفزایید که همیشه چند نفر از فقها، عضو مجلس باشند تا از وضع قانون خلاف شرع جلوگیری کنند. این ماده را هر نوع که او خواست نوشتند ولی شیخ به اشاره دربار قاجار، دست از مخالفت و تحریک برداشت و بالاخره با جمعی از مستبدین و روحانی نماها و روضه خوانها و گداهای پست و رذل از تهران مهاجرت و در حضرت عبدالعظیم، خیمه مخالفت زد و به قدح و طعن مشروطیت و مشروطه خواهان پرداخت...^۱

www.Bakhtiaris.com

افکار و اندیشه‌های فلسفی اجتماعی و مذهبی در عهد قاجاریه

در دوره قاجاریه، در نتیجه آگاهی نسبی مردم، و نفوذ تدریجی تمدن جدید به ایران تا حدی از اختلافات و جنگهای مذهبی کاسته شد. از نامیه‌یی که آقا محمدخان قاجار به میرزا ابوالقاسم قمی نوشته^۱ پیداست که این مرد جنگجو و سفاک توجه خاصی به طبقه روحانیان نداشته، ولی از دوره فتحعلی‌شاه به بعد طبقه روحانیان، موضع و موقعیت اجتماعی خود را مشخص کردند. روحانیان مادی و دنیاپرست، گرد هیأت حاکم زمان خود، حلقه زدند و با تأیید مظالم زورمندان، از این خوان یقما حصه‌یی کلان به دست آوردند و آن دسته از روحانیان که اهل صفا و حقیقت بودند، از ستمگران دوری گزیدند و سعی کردند که از اختلافات و مبارزات مذهبی جلوگیری کنند و مردم را از تعصب و جمود برحذر دارند.

یس از آنکه شیخ احمد آحسائی شهرتی کسب کرد، فتحعلی‌شاه ضمن نامه‌یی از او خواست که به تهران آید، شیخ یس از تأمل بسیار به تهران آمد ولی دوران اقامت او در این شهر، چندان نپایید. چون فتحعلی‌شاه علت رجعت او را پرسید، آشکارا گفت اگر من در جوار سلطان مسکن گزینم باعث تعطیل امر سلطنت خواهد بود... چه سلاطین و حکام، تمام اوامر و احکام را به ظلم جاری می‌نمایند... اگر مردم از من استمداد جویند، حمایت خلق بر من واجب است و چون در مقام وساطت برآیم اگر سخن مرا بپذیرند، موجب تعطیل امر سلطنت خواهد بود و اگر نپذیرند برای من خواری و ذلت است. سلطان، ناچار سر تسلیم فرود آورد و با مراجعت او موافقت کرد. در همین دوره فتحعلی‌شاه، میرزا احمد ادیب شیبانی شاعر دانشمند کاشان، طی منظومه‌یی انتقادی به

۱. نگاه کنید به مجله بررسیهای تاریخی، شماره ۱، سال چهارم، مقاله ابراهیم دهگان.

جنگ‌های کودکانه حیدری و نعمتی حمله می‌کند، و از جمله چنین می‌گوید:

چون که سلطان اهندا، حیدر	پور سلطان جنید، شد سزور
سر زد از اردبیل و بشت میان	همجو شه نعمت‌الله از کرمان
دم از ارشاد و اهندا می‌زد	خلق را سوی خود صلا می‌زد
در میان مرید این دو مُراد	بیکران خصمی و نزاع افتاد
حیدری نعمتی دو فرقه شدند	این یکی آتش و دگر چو بسند
آب و آتش به هم همی آمیخت	رومی و ترک خون هم می‌ریخت
پادشاهان ز مصلحت به دوام	خصمی افکنده در میان عوام
که خود آسوده حکمران باشند	صید، بی‌زحمت اوفند به کفند
زان سپس، شهرها دو نیم شدند	حیدری - نعمتی زعیم شدند
... ابله آن خلق، کز تعصب و جهل	کرده دُشوار این قضیه سهل
ای ندیده، تو، مقتدایان را	به عبث می‌کی فدا جان را
چهار صد سال شد که این دو امام	مرده‌اند و تو در تقصّب خام
... پاش ای نور دیده همجو «ادیب»	زین دو بیگانه و به دوست قریب ^۲

اختلاف شیعه و سنی مؤلف رستم‌النوار بیخ مواردی چند از اختلافات شیعه و سنی ذکر می‌کند و با استناد به اقوال شخصیت‌های مختلف، جنگ این دو را عبث و غیرمنطقی می‌شمارد و می‌نویسد: «در میان حضرت علی (ع) و خلفای راشدین، کمالِ اُخوت و اَلْفَت و مُحَبَّت و مودت بوده و برهان این قول آن است که حضرت علی (ع) دختر خود (حضرت کلثوم) را که از حضرت فاطمه زهرا داشت، به فاروق اعظم (عمر) تزویج نمود و سه پسر خود را مستقی به اسم خلفای راشدین نمود و این چهار، رکن اسلام می‌باشند و به مظاهر و معاونت هم بالاتفاق دین را رواج دادند... غرض آن که این دعوی خصومت و ضدیتی که در میان شیعه و سنی می‌باشد، باطل و عاقل و بهبودی می‌باشد. خدا گمراهان این دو گروه را هدایت نماید.»^۲

به طور کلی در دوره قاجار از اختلافات شدیدی که بین شیعه و سنی وجود داشت، به طور محسوس کاسته شده بود ولی جنگ و اختلافات بین مسلمانان و اقلیت‌های مذهبی

۱. رهبر و مقتدا.

۲. به نقل از تاریخ اجتماعی کاشان، ص ۱۰۵.

۳. رستم‌النوار بیخ، جلد اول، ص ۷۳.

همچنان باقی بود. یحیی دولت آبادی در شرح حال خود ضمن بحث از مسافرت به سوی حجاز، از تعصب شیخان سخن می‌گوید و می‌نویسد:

«در طی مسافرت خود، در مدرسه‌یی مدت يك ساعت استراحت کردم، معلم مکتب از حال و کار و مقصد و مذهب نگارنده پرسید. ایرانی و شیعه مذهب بودن خود را کتمان کردم، تا بدانم او در چه عقیده‌یی است؛ چون سخن از شیعیان به میان آمد برآشفته شد و گفت هر کس يك رافضی را بگشود بدان ماند که هفتاد مرتبه طواف خانه خدا کرده باشد. از تعصب او تعجب کردم و بر حال نوریسانی که پرورده دست تربیت او بودند، تأسف خوردم. آری، چنان که اتحاد مذهبی می‌تواند اقوام مختلف را به یکدیگر نزدیک کند، تعصب جاهلانه نیز می‌تواند بزرگترین سنگ تفرقه را در راه ائتلاف ملل بیندازد و دل آدمی را، گورستان رحم و مروت نماید...»^۱

استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب «پیرامون انقلاب اسلامی»
 زیان تحدید عقاید و افکار
 با صراحت تمام با تحدید عقاید، و اِعمال زور برای قبولاندن
 معتقدات و ایدئولوژیها، مخالفت ورزیده است و ما جمله‌یی چند

از کتاب ایشان را نقل می‌کنیم:

«... هر مکتبی که به ایدئولوژی خود ایمان و اعتقاد داشته باشد، ناچار باید طرفدار آزادی اندیشه و آزادی تفکر باشد... من اعلام می‌کنم که در رژیم جمهوری اسلامی، هیچ محدودیتی برای افکار وجود ندارد و از به اصطلاح «کانالیزه کردن» اندیشه‌ها، خبر و اثری نخواهد بود. همه باید آزاد باشند که حاصل اندیشه‌ها و تفکرات اصیلشان را عرضه کنند، البته تذکر می‌دهم که این امر، سوای توطئه و ریاکاری است، توطئه ممنوع است اما عرضه اندیشه‌های اصیل، آزاد.»

سپس استاد خطاب به کمونیستها می‌گویند: «... ما صریح و ژک و پوست کنده داریم با شما حرف می‌زنیم و می‌گوییم آقا! رژیم حکومت ایده آل ما، غیر از حکومت ایدئال شماست. رژیم اقتصادی ایده آل آینده ما، غیر از رژیم اقتصادی مطلوب شماست. نظام اعتقادی و فکری ما، جهان بینی ما، غیر از نظام اعتقادی و فکری جهان شماست. شما سخن خود را به صراحت بگوئید، ما نیز حرفهایمان را صریح و رک می‌گوییم تا هر کس که می‌خواهد از این راه برود و هر کس نمی‌خواهد از راه دیگر، من به همه این دوستان غیرمسلمان، اعلام می‌کنم، از نظر اسلام، تفکر آزاد است، شما هر جور که می‌خواهید

بیندیشید، و عقیده خودتان را ابراز کنید، به شرطی که فکر واقعی خودتان باشد... من در همین دانشکده الهیات، چند سال پیش نامه‌ی نوشته‌ی من به شورای دانشکده و در آن تذکر دادم، یگانه دانشکده‌ی که صلاحیت دارد یک کرسی را اختصاص بدهد به مارکسیسم، همین دانشکده الهیات است؛ ولی نه این که مارکسیسم را یک استاد مسلمان تدریس کند، بلکه استادی که واقعاً مارکسیسم را شناخته باشد و به آن مؤمن باشد، مخصوصاً به خدا اعتقاد نداشته باشد، می‌باید به هر قیمتی شده از چنان فردی دعوت کرد تا در این دانشکده مسائل مارکسیسم را تدریس کند. بعد ما می‌آییم و حرفه‌ایمان را می‌زنیم، منطق خودمان را می‌گوییم، هیچ کس هم مجبور نیست منطق ما را بپذیرد.

... من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می‌دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی، جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است، از اسلام فقط با یک نیرو می‌شود پاسداری کرد و آن «علم» است و آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آنها... والا اگر جلوی فکر را بخواهیم بگیریم، اسلام و جمهوری اسلامی را شکست داده‌ایم.

از آنجا که ماهیت این انقلاب، ماهیتی عدالت‌خواهانه بوده است، وظیفه همگی ما این است، که به آزادی‌ها، به معنی واقعی کلمه احترام بگذاریم، زیرا اگر بنا بشود حکومت جمهوری اسلامی، زمینه اختناق را به وجود بیاورد قطعاً شکست خواهد خورد. البته آزادی، غیر از هرج و مرج است و منظور ما آزادی به معنای معقول آن است. هر کس باید فکر و بیان و قلمش آزاد باشد... تجربه‌های گذشته نشان داده است که هر وقت جامعه، از یک نوع آزادی فکری ولو از روی سوءنیت، برخوردار بوده است، این امر به ضرر اسلام تمام نشده، بلکه در نهایت به سود اسلام بوده است. اگر در جامعه ما محیط آزاد برخورد عقاید و افکار به وجود بیاید، به طوری که صاحبان افکار مختلف، بتوانند حرفه‌ایشان را مطرح کنند، و ما هم در مقابل، آراء و نظریات خودمان را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینه سالمی خواهد بود، که اسلام هر چه بیشتر رشد می‌کند. اسلام دین آزادی است، دینی که مروج آزادی برای همه افراد جامعه است. در سوره دهر، آیه ۳، می‌خوانیم: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّا شَاكِرٌ وَإِنَّا كَفُورٌ» و یا در سوره کهف آیه ۲۹: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ». اسلام می‌گوید دینداری اگر از روی اجبار باشد دیگر دین‌داری نیست. می‌توان مردم را مجبور کرد که چیزی نگویند و کاری نکنند، اما نمی‌توان مردم را مجبور کرد که این‌گونه یا آن‌گونه فکر کنند. اعتقاد باید از روی دلیل و منطق باشد. از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی براساس آن چیزی است که تکامل

انسانی انسان، ایجاب می‌کند، یعنی آزادی حق انسان است... شما کی در تاریخ عالم دیده‌اید که در مملکتی که همهٔ مردمش احساسات مذهبی دارند، به غیر مذهبی‌ها آن اندازه آزادی بدهند که بیایند در مسجد پیامبر یا در مکه بنشینند و حرف خودشان را آن‌طور که دلشان می‌خواهد بزنند، خدا را انکار کنند، منکر پیامبری پیغمبر شوند، نماز و حج و... را رد کنند و بگویند ما اینها را قبول نداریم. اما معتقدان مذهب، با نهایت احترام با آنها برخورد کنند. در تاریخ اسلام از این نمونه‌های درخشان بسیار است... اگر در صدر اسلام در جواب کسی که می‌آمد و می‌گفت، من خدا را قبول ندارم، می‌گفتند: بزنی و بکشید، امروز دیگر اسلامی وجود نداشت... «مُفَضَّل» یکی از اصحاب امام صادق (ع) بود، روزی در مسجد پیغمبر نماز می‌گزارد، در این وقت دو نفر مادی مسلک وارد شدند و در کنار او شروع کردند به صحبت، به طوری که او صدای آنها را می‌شنید. آنها می‌گفتند پیغمبر مرد نابغه‌یی بود که می‌خواستند تحوّل در جامعه‌اش ایجاد کند، فکر کرده که بهترین راه تحوّل این است که از راه مذهب وارد شود، البته خود او به خدا و روز قیامت اعتقاد نداشته است ولی از مذهب به عنوان یک وسیله و ابزار استفاده کرده است. مُفَضَّل شروع کرد به پرخاش، آنان گفتند اوّل بگو تو از چه گروهی هستی، از اتباع چه کسی هستی، اگر از پیروان امام جعفر صادق (ع) هستی باید بدانی که ما در حضور او، این حرفها و بالاتر از این حرفها را مطرح می‌کنیم، او نه تنها عصبانی نمی‌شود بلکه آنچنان گوش می‌دهد که خیال می‌کنی معتقد شده است، اما وقتی که حرفهایمان تمام شد، با متانت پاسخ آنها را می‌دهد و آنها را رد می‌کند. این چنین بود که اسلام توانسته باقی بماند... این بحث، برای بیداری جوانان، از کتاب «در پیرامون انقلاب اسلامی» نوشته استاد شهید مطهری انتخاب و نقل شده است.^۱

جنبشهای جدید مذهبی

در دورهٔ فاجارته یکی از مهمترین نهضت‌های مذهبی و اجتماعی نهضت بایته است که از تعالیم شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی سرچشمه می‌گیرد:

۱. پیام‌هاجر، دفتر نخست، از انتشارات جامعه زنان انقلاب اسلامی، مانیز ۱۳۶۱، از ص ۱۸ تا ص ۲۰.

مکتب شیخیه
 شیخیه فرقه‌یی از شیعه امامیه اثنی عشریه از پیروان شیخ احمد احسائی از علمای بزرگ شیعه در قرن ۱۳ (رجب ۱۱۶۶- ذی‌قعدة ۱۲۴۱ هـ. ق) می‌باشند، پیروان این مکتب، یعنی احمد احسائی، سید کاظم رشتی، باب، بهاء و حاج محمد کریمخان قاجار و دیگران، تحت تأثیر تحولات و انقلابات اجتماعی، مذهبی، اقتصادی و فلسفی غرب، و رشد سریع عقل‌گرایی (راسیونالیسم) در اروپا، به خیال خود سعی می‌کردند مانند فرقه اسماعیلیه با توسل به قدرت نامحدود «امام»، مذهب اسلام را با موازین علمی و عقلی امروز نزدیک سازند و قسمتی از تعالیم مذهبی را، که بنا به تشخیص و اعتقاد خودشان، با فرهنگ و تمدن جدید هماهنگی ندارد، به دست فراموشی سپارند و چنان که اشاره کردیم برای آنکه نزد شیعیان متعصب مورد تکفیر و طعن و لعن قرار نگیرند، در قدرت و اختیارات و درجه فهم و تشخیص «امام» غلو فراوان کردند، تا در پرتو قدرت او، بتوانند با اندیشه‌های مخالفان مبارزه کنند و راه و رسم نوینی به وجود آورند.

امامت در نظر شیخیه
 «شیخیه، ائمه اثنی عشر (یعنی ۱۲ امام) را ادله اربعه موجودات «علت فاعلی، صوری، مادی و غایی» (علت) می‌دانند به عقیده ایشان، امام، مشیت خدا و قدرت خدا و دست خدا در اجرای جمیع امور وجودیه و کونیه و شرعیه، بدون استثناء است و «صاحب ولایت عامه مطلقه بر جمیع مایه‌ی الله، و شاهد و مطلع بر کل موجودات است.»

امام ناطق و امام صامت
 امام بعد از او، در حال حیات او، «امام صامت» به شمار می‌رود، یعنی مآذون نیست در احکام شرع چیزی بگوید. مثلا امام حسن (ع) و امام حسین (ع) در حیات حضرت امیر (ع)، امام صامت بودند و حضرت امیر امام ناطق، بود و خود حضرت امیر در حیات حضرت رسول (ص) امام صامت بود. امام دوازدهم پس از علی و حسن و حسین، از امامان دیگر افضل است. امام زمان، در حال غیبت خود در این دنیا نیست بلکه در دنیای دیگری است به نام «عالم برزخ» یا «هورقلیا»... شیخ احمد احسائی، معراج جسمانی حضرت رسول را تعبیر می‌کند... گاهی می‌گوید که با جسم مادی خود نفرت بلکه با جسم برزخی خود رفت و گاهی می‌گوید که جسم حضرت رسول، الّطف از همه اجسام و بدن او محیط به همه اجسام

است... دربارهٔ معاد جسمانی، احساسی معتقد است که انسان را دو جسم است: یکی جسم مُرکّب از عناصر زمانی که به منزلهٔ اغراض جسم حقیقی است و مانند جامهٔ آن است و آنچه پس از مرگ می‌پوسد و از میان می‌رود همین جسم است و دیگری جسمی است که زمانی نیست، و از عالم هور قلیاست و نسبت آن به جسم اول مانند شیشه‌ی است که در دل سنگ است. اما هیأت و شکل آن همین هیأت و شکل انسان است و آنچه روز قیامت محشور خواهد شد همین جسم است.

... شیخ احمد، با این تفسیر، هم خواسته است که منکر معاد جسمانی که از ضروریات دین است نشود و هم راهی برای حلّ اشکالات حاصل از اعتقاد به آن پیدا کند، و از قضا، همین عقیده، موجب تکفیر او شد و بسیاری از مآلهای قرن ۱۳ (ه. ق) حکم به کفر و انحراف او دادند.^۱

هانری کرین، دانشمند فرانسوی، راجع به اصول عقاید شیخیه چنین داوری می‌کند:

اصول عقاید شیخیه «مکتب شیخیه که به همت شیخ احمد احساسی پایه گذاری شد، در عین دلبستگی به اصول تشیع و سعی در بالا بردن مقام ائمه، می‌کوشید برای پاره‌ی از عقاید مسلمین، نظیر معراج و معاد و غیره، محمل عقلی و منطقی پیدا کند. مشایخ شیخیه با تعصب و ایمان راسخی معتقد بودند که «جمع علوم دنیا و آخرت، ماکان و مایکون صحیحش در نزد آل محمد (ع) بود. و آنچه دیگران گفته باشند که برخلاف فرمایش ایشان باشد، آن جهل است و علم نیست و علم صحیحی جز علم قرآن نیست که نازل به علم پروردگار شده و مفسر آن هم، آل محمدند و لاغیر» (مأخوذ از کتاب فهرست ابراهیمی، ص ۷۲ به بعد).

برخلاف جمعی از علما، که اغلب تصریح می‌کنند: «به عقل خود اینطور می‌گوئیم و یا حکما، که در تعریف علم حکمت می‌نویسند که آن علم به حقایق اشیاء است، خواه موافق با شرع باشد خواه نباشد...»^۲

به نظر هانری کرین، پژوهندهٔ فرانسوی: «خواسته‌های مکتب نظریه هانری کرین
شیخیه، یک امام‌شناسی تام و مترقی است و همیشه قصد دارد سطح چنین مکتب امامیه‌ی را بالا ببرد. در بادی امر، همین اراده و میل به ارتقا و سعی

۱. دایرةالمعارف فارسی، ج ۲ از ص ۱۵۲۴.

۲. مکتب شیخی، به قلم هنری کرین، ترجمهٔ دکتر فریدون بهمنیار، مقدمهٔ مترجم، از ص ۱۲ به بعد.

در بالا بردن سطح شعور مردم، در معرفت امام، این مکتب را به این صورت جلوه گر و مشخص می‌سازد که در عالم معنی «تهذیب مجددی» و در آنچه مربوط به ماوراء طبیعت است «نظم و نسق جدیدی» آورده است. این تهذیب و تعدیل، به این مکتب، قدرت عمل و وسعت میدانی می‌دهد که با سایر نهضت‌های «اصلاح طلبی» که در سایر نقاط عالم شناخته شده و بیشتر کوشششان تطبیق دادن دین، با اوضاع روز است، به کلی فرق دارد. به دنبال حکمت الهیه رفتن، آن هم حکمتی که منحصرأ از متون اخبار و نصوص ائمه اطهار گرفته شده است، و انکار و رُجحان علم فقه و اصول، بر حکمت الهیه، مطلبی بود که بدون مقدمه، برای همه مجتهدین قابل فهم نبود... با وجود این، بعید است که شیخیه صاف و ساده، به پهلوی حکمای پیرو مکتب ملاصدرا و فلاسفه پیرو بوعلی سینا و اشراقیون خیمه بزنند و به اردوگاه اینان پیوندند. محققاً در جاهایی با یکدیگر عبور و باهم توافق و تلاقی می‌کنند... با این حال، نه تنها فاصله زیادی شیخیه را از حکما و فلاسفه مذکور در فوق جدا می‌سازد، بلکه همین اندازه، شیخیه از صوفیه فاصله دارد... هانری کُرُپن در پایان این بحث متذکر می‌شود که «وضع مکتب شیخی، در عین حال با وضع قشری و ظاهری مکتبی که اخباری، گفته می‌شود به کلی مغایرت دارد...»^۱

شاید به همین علت باشد که گروهی از روحانیان علیه شیخ احمد و سید رشتی به مبارزه برخاسته و در مواردی، زبان به تکفیر آنان گشوده‌اند، چنان که در نتیجه تحرکات و نامه پراکنی‌های ملا برغانی، شیخ احمد، خود را مواجه با وضع خطرناکی دید و ناچار در سن ۹۰ سالگی راه مکه پیش گرفت و در سه منزلی مدینه در ۱۸۲۷ میلادی درگذشت.

مقام و ارزش علمی
شیخ احمد احسایی

در کتاب *قِصَصُ الْعُلَمَاءِ* درباره شخصیت علمی شیخ، چنین اظهار نظر شده است: «شیخ احمد، جمع میان قواعد شرع و حکمت نمود و معقول را به اعتقاد خود با منقول مطابق ساخت،

لهذا محل طعن و تکفیر شد، چه اکثر قواعد معقول، تطبیق آن، با ظواهر شرعیه امکان ندارد.» در جای دیگر از مندرجات *قِصَصُ الْعُلَمَاءِ* چنین برمی آید که اهل حکمت و فلسفه، برای شیخ، مقامی قابل نبودند. «... شیخ، سرآمد اهل زمان شد... لیکن نزد حکما واقعی نداشت و ایشان چندان معتقد به فضیلت و معقول دانی.» شیخ نبودند و نیستند و از آخوند ملاعلی نوری سؤال کردند که فضیلت شیخ چگونه است؟ گفت: عامی صافی ضمیر است

میرزا محمّد تنکابنی می‌نویسد: «هنگام مسافرت به خراسان، مسائلی چند از حکمت و کلام در رساله‌یی جمع کردم و جواب اشکالات را از حاجی ملاهادی سبزواری خواستم ولی او، به جهانی پاسخ نداد، چون این مطلب را با علما در میان نهادم گفتند، از بیم تکفیر، سخنی نگفته است، چه او نیز مانند شیخ احمد احسایی با ملاصدرا هم‌مذهب و در فساد عقیده با او شریک بود...» تنکابنی، سپس، می‌نویسد: «ضمن گفتگو با سبزواری از سبب تکفیر شیخ احمد سؤال کرده گفتم در معاد، مذهب او با مذهب ملاصدرا یکی است. حاجی گفت: مگر ملاصدرا را هم تکفیر کرده‌اند؟ گفتم تکفیر او که از قدیم‌الایام در السنّه علما، جاری بوده...»^۱

سید رشتی، که او نیز مبلغ آراه و افکار شیخ بود، با چنین سرنوشتی روبه‌رو گردید و مخالفین، علیه او به تحریکاتی دست زدند به طوری که ناچار شد از کربلا حرکت کند. در مراجعت از سامره، وقتی که به بغداد رسید نجیب پاشا حاکم عثمانی، از او دعوت کرد و به او قهوه‌یی مسموم داد؛ سید دو روز بعد وفات نمود. این وقایع و کارشکنی‌هایی که علیه حاج محمّد کریمخان، یکی دیگر از پیشوایان مکتب شیخیه، به وقوع پیوست به خوبی نشان می‌دهد که سران این جماعت، از قماش روحانیون معمولی نبوده و همواره سعی کرده‌اند در مقابل فقها و اصولیون خشک، جریان دیگری ایجاد کنند.

نمونه از تعالیم
حاج محمد کریمخان

محمد کریم‌خان، به بیرون خود تعلیم می‌دهد که در انتخاب راه، از عقل خود مدد گیرند نه از روش پدران و گذشتگان: «بهره‌یز از اینکه بگویی ما، پدران خود را یافتیم که بر این، یا

بر آن طریقه می‌رفتند، چه بسا ممکن است که پدر تو خودش نمی‌دانسته است، بترس از این که «مطمئن شوی» یعنی با شك و تردید و مطالعه و تحقیق، سعی کن به حقیقت امور دست یابی) نه اینکه به موافقت با بهایم یا با گمراهان حیران، هر روز به راهی روی... کسی که در او روح‌الایمان نیست مرده‌یی است، اجتناب کن از مجالست و معاشرت با مُردگان، زیرا چه استفاده از اموات می‌توان انتظار داشت... مگر فلان مخالف این‌هاست و «دیگران» این‌طور نمی‌گویند. من نیز یکی از این دیگران هستم و تو هم نیز برای خودت کسی هستی، پس چه پاك از مخالفت این و آن...» کزُبن در جای دیگر اصول عقاید

شیخیه را عبارت از: «توحید، معرفت پیغمبر، معرفت امام، و معرفت شیعیان^۱ می‌داند و می‌نویسد که «۱۴ معصوم» یعنی، (پیغمبر، فاطمه و ۱۲ امام، در مذهب شیخیه مقام شامخی دارند) ایادی خدا و عوامل تکوین‌اند. به نظر شیخیه، امام ناطق کسی است که از جانب خدا یا پیغمبر نطق می‌کند و سخن می‌گوید. و امام صامت کسی است که باید بعد از او بیاید، بنابراین هر يك از دوازده امام در زمان امامت، ناطق، و قبل از احراز این مقام، صامت بودند. هیچ‌يك از سران شیخیه، خود را فرد کامل یا باب امام معرفی نکرده است، زیرا با چنین اظهاری «سیری» را که اساس تشیع است آلوده کرده و غیبت را نقض و رشته انتظار آخر الزمانی را، پاره کرده است... بنابراین، بابی بودن جز منکر شیخی بودن نمی‌تواند چیز دیگری باشد، به عبارت دیگر بابی بودن، شیخی نبودن است...^۲

دیگر از کسانی که درباره شیخیه یا «شیخی‌گری» بحث کرده‌اند، سیداحمد کسروی است. به نظر او «بهایی‌گری از بابی‌گری پدید آمده و بابی‌گری از شیخی‌گری ریشه گرفته و شیخی‌گری از شیعیگری برخاسته است...»

ریشه این عقاید کسروی می‌نویسد: «داستان باب و بها، با مهدی‌گری یعنی ظهور حضرت، پیوند نزدیک دارد و این پندار در آغاز نهضت اسلامی وجود نداشته بلکه قبل از پایان سده یکم، این فکر اندک‌اندک در مغزها راه یافته است.» به نظر دارمستر و کسروی، ایرانیان، این پندار را در میان مسلمانان انداخته‌اند و چون مردم در مقام تحقیق و استدلال و اندیشیدن و فهمیدن نبوده‌اند، کورکورانه به این پندارها صورت حقیقت داده‌اند. سپس کسروی می‌نویسد: «بدین سان مهدی‌گری به کیش شیعی درآمد و جایگاه بالایی برای خود در آن باز کرد... روزان و شبان چشم به راه امام ناپیدا دوخته، پیدایش او را می‌بیوسیدند و (انتظار می‌کشیدند) و با دعا از خدا می‌خواستند. در کتاب‌ها، دعای درازی به نام دعای ندبه هست که باید شیعیان بخوانند و یا ناله و گریه پدید آمدن امام زمان را طلبند...»^۳ تا پیش از جنبش مشروطه در ایران یگانه امیدگاه مردم امام ناپیدا می‌بود، و نیکی آینده و رهایی کشور از بدبختی و مانند این‌ها را جز از راه پیدایش آن امام، نمی‌دانستند. هر روز سه بار در پشت سر نمازها «السلام علیک یا

۱. مکتب شیخی، پیشین، ص ۸۸.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۱.

۳. بهایی‌گری، ص ۲.

صاحب الزمان خواندندی و شتاب او را در پیدا شدن، با ندیه و زاری طلبیدندی...»^۱
 کسروی پس از این بحث، از شیخی گری سخن می گوید و می نویسد: «این شیخ (احمد احسایی) از یکسو به شیعی گری دلیستگی بسیار می داشت و در آن زمینه که دیگران راه گزاف اندیشی و گزاف گوئی را پیموده بودند این، چندگام نیز جلوتر می افتاد... چون فلسفه یونان با شیمی گری هیچ گونه سازشی نمی داشت، شیخ احسایی که به هر دو دلیسته می بود، دیگرگونی هایی در شیمی گری پدید آورد و از دژهم آمیختن باورهای شیمی با فلسفه، سخنان نونی به میان آورد و این سخنان اگرچه بی برده گفته نمی شد و شیخ آن را در لافاه می پیچید، با این حال پنهان نماند و به زبانها افتاد و ملایان چه در نجف و کربلا و چه در شهرهای ایران... به هیاهو برخاستند و شیخ و شاگردانش را بی دین خواندند...»

تکابنی نیز، در قصص العلماء می گوید: «شیخ تمام سعی خود را به کار برده است تا از حکمت الهی شیعه و فلسفه، ترکیبی کند، به نوع ترکیبی که ملاحظه ساخت...» ولی کزین چنانکه گفتیم معتقد است بین اندیشه های شیخ و فلسفه، هیچ نوع سازگاری وجود ندارد. ولی شیخ سعی کرده است برای بعضی معتقدات مسلمین نظیر «معراج و معاد» محمل علمی پیدا کند.

کسروی از قول شیخ احسایی در مورد معراج می نویسد: «پیغمبر ما چون به معراج می رفت، با در گذشتن از کره خالک، عنصر خاکی خود را، و با درگذشتن از کره آب، عنصر آبی خود را، و با درگذشتن از کره هوا، عنصر هوایی خود را، و با درگذشتن از کره آتش، عنصر آتشی خود را انداخت، این بود که از تن ملای رها گردید و توانست از کره های آسمان درگذرد.» اگر این گفته شیخ را بشکافید، معنایش این است که پیغمبر تنها، روانش به آسمان ها رفته است و این یکی از ایرادهای بزرگی بود، که ملایان به او می گرفتند...^۲

تکفیر احسایی
 در ایام اقامت شیخ احسایی در قزوین، بین او و شهید^۳، از علمای آن شهر، بحثی در گرفت و شیخ گفت: «من معاد را جسم

۱. همان کتاب، ص ۱۱ به بعد.

۲. بهایی گری، کسروی، ص ۱۵. توضیح: نقل باره بی از نظریات انحرافی کسروی و دیگران، صرفاً برای بیان آراء و عقاید مختلف، و رعایت اصل بی طرفی، در ذکر وقایع تاریخی است.

۳. منظور: محمد تقی برغانی است که به دست بایته به قتل رسید و به شهید ثالث موسوم گشت.

هورقلیایی می‌دانم و آن هم در همین بدن عنصری است، مانند شیشه در سنگ، شهید گفت: بدن هورقلیایی غیر از بدن عنصری است... در روز قیامت همین بدن عنصری است که بازگشت می‌کند نه بدن هورقلیایی، شیخ گفت که مراد من هم همین است. پس از این گفتگوها، کار مناظره به کدورت و جدایی منتهی گردید و سخن از تکفیر شیخ به میان آمد. حاکم قزوین شبی علما را دعوت کرد تا شاید سر و صدا را بخواباند ولی تلاش او به ثمر نرسید و شهید سوم آشکارا گفت: در میان کفر و اسلام اصلاح و آشتی نیست. شیخ را در مسأله معاد، مذهبی است برخلاف ضرورت دین اسلام - منکر ضروری هم کافر است...^۱

حاج شیخ عباس علی کیوان قزوینی در کتاب عرفان‌نامه چنین حاصل جهل و تعصب نوشت: در میان شیعه اختلاف اخباری و اصولی که در قرن ۱۲ هجری پیدا شد از عجایب است که همدیگر را کافر و مُبتدِع و واجب‌القتل دانستند و اصولی... از پیش برد، شیخ یوسف، صاحب کتاب حدائق را خواری و مردود عوام شیعه کرد، میرزا محمد نیشابوری را به جرم اخباری بودن در کاظمین به بلوای عام کشتند، بدنش را دفن نکرده به سنگان دادند... چند سال بعد شیخ احمد احساسی را که فقیه اخباری بود کافر خواندند...^۲

در کتاب شیخی‌گری و بهایی‌گری، ضمن بیان احوالات شیخ چنین می‌خوانیم: «در یکی از اوقات شیخ قرض‌هایی پیدا کرد، آنگاه محمد میرزا قاجار، به شیخ گفت که یک در بهشت را به هزار تومان به من بفروش تا قرض خود را بدهید، شیخ در بهشت را به او فروخت، و به خط خود نوشته آن را مهر کرد و به شاهزاده داد و هزار تومان از او گرفت و قرض‌های خود را پرداخت... شیخ احمد، ادعای آن می‌کرد که از هر دانشی آگاهی دارد، شخصی از او پرسید، شما در علم کیمیا اطلاع دارید یا نه؟ شیخ گفت علم کیمیا را می‌دانم. آن شخص گفت اگر شما در علم کیمیا سررشته دارید، چرا بهشت، به شاهزاده محمد میرزا می‌فروشید و قروض خود را ادا می‌کنید؟ شیخ در پاسخ گفت، آری من علم کیمیا دارم ولی آن را ندانم، سؤال کننده گفت: چگونه می‌شود، دانش آن را داشته باشید و کار آن را ندانید؟ گفت دور نیست، چه

۱. شیخی‌گری و بهایی‌گری از نظر فلسفه، تاریخ و اجتماع، تألیف مدرسی چهاردهی، ص ۱۸.

۲. همان کتاب، ص ۲۲.

من علم طی الارض دارم ولی کار آن را ندانم...»^۱ در همان سالهایی که اروپاییان به سرعت، در راه تأمین سعادت فردی و اجتماعی خود می‌کوشیدند، در ایران و بعضی ممالک اسلامی در اثر ظلم و استبداد و سوءنیت زمامداران و استعمار شدید طبقات زحمتکش و ناآگاهی و پایین بودن سطح فرهنگ عمومی، هر روز آتش اختلاف جدیدی شعله‌ور می‌شد: «هرغانی‌ها به کربلا نوشتند تکفیر شیخ نمودیم (مقصود شیخ احمد احسایی است) از پیش رفت، شما دنبالش را بیاورید. علمای کربلا هم به جرات آمده فریاد تکفیر را بلند کردند. جدایی افتاد و مذهب تازه‌ای در میان شیعیان برقرار شد. حرف «اصولی» و «اخباری» رفت، سخن، «شیخی» و بالاسری به میان آمد، هر دو نفری که در شهر به هم می‌رسیدند، از یکدیگر می‌پرسیدند: آیا شیخی هستی یا بالاسری؟ همین که شیخ از خراسان برگشت و به کربلا رسید، علمای کربلا صریحاً او را کافر و نجس خواندند. قطع مرادده با او کردند، مگر سید کاظم رشتی که نزد شیخ درس می‌خواند، ترویج مطالب شیخ را نمود و مشهور به شیخی شد. علما او را نیز کافر خواندند، او مرید عرب بسیار داشت، عرب‌ها جانب او را گرفتند، دشمنی مذهبی پایدار شد... هر دو طرف، قوی و پرشور شدند... دلایلها برای دو طرف از اخبار و قرآن و عقل و اجماع پیدا و به هم بافته شد، علما و عوام کربلا و سایر شهرستان‌های شیعه، دو دسته شدند و با شدت دشمنی کردند، کشتارهای بهناوری از دو طرف شد، بخصوص در تبریز میرزا شفیع مجتهد... ترویج مذهب شیخ می‌نمود... شیخیه دو گروه شدند. اتباع میرزا شفیع، و پیروان حاج کریم‌خان، که اکثریت با آنان بود...»^۲

ماجرای جلوگیری از ورود شیخی، به گرمابه در تبریز: به طوری که هدایت در کتاب روضة‌الصفای ناصری، جلد نهم، نوشته است در عهد ناصرالدین‌شاه بین علمای اصولیه و مجتهدین شیخیه، کار اختلاف بالا می‌گیرد، میرزا احمد مجتهد تبریزی، پیروان احسایی را کافر خواند و به متع ورود آنان به گرمابه مسلمین فتوی داد. مردی از جماعت شیخیه قصد گرمابه کرد، گرمابه‌بان از دخول او جلوگیری کرد، کار به مشاجره و نزاع کشید، جمعی به این طرف و گروهی به آن طرف، پیوستند، «کسی آبی بر آن آتش نریخت تا بدان رسید که تمام کتبه و اهل حرفه شهر، دگه‌ها بریستند و با دشته و خنجر به

۱. همان کتاب، ص ۱۶۰.

۲. شیخی‌گری و بهایی‌گری از مدرسی چهاردهم، ص ۲۴.

یکدیگر پیوستند و بیم آن بود که شهری، بر دو گونه شوند و یکدیگر را تاراج و غارت کنند... شاهزاده ملک قاسم میرزا حکمران، عاقلان را بخواند و بر خوان نشانند... بین علما و مسببین هر دو طبقه، طرح مصالحه درافکند تا عاقبت خلافت از این منازعه باز رستند. و در پس دکان کسب و عمل خویش فرو نشستند...»^۱

کنت دوگوینو، وزیر مختار سابق دولت فرانسه، در دربار ایران، نظریه کنت دوگوینو در کتاب سه سال در ایران درباره شیخیه چنین نوشته است: «یکی از این مسلک‌های پنهانی، مسلک مذهبی شیخی است، که شصت یا هفتاد سال پیش از این در شیراز بوجود آمد. شیخی‌ها که امروز شماره‌شان نسبتاً زیاد است، بر سر یک موضوع با شیعه‌های ایران اختلاف دارند و آن، چگونگی زندگی امام دوازدهم یعنی مهدی (ع) می‌باشد. شیعیان می‌گویند امام دوازدهم زنده است و با قالب جسمانی خود، مرور اتمام می‌نماید تا روزی اراده نماید و ظاهر شود، ولی شیخی‌ها با این عقیده مخالف هستند، می‌گویند که امام دوازدهم یعنی مهدی (ع) با قالب روحانی زنده می‌باشد، آزادی و ظهور او هم به دست خودش نیست، بلکه مانند سایر بندگان خدا، تقدیر و سرنوشتنش به دست خداست. در تعقیب این نظریه، شیخی‌ها می‌گویند که روح امام دوازدهم قابل انتقال است و ممکن است از بدن یک نفر به بدن دیگری منتقل شود. دیگر از عقاید شیخی‌ها مربوط به ازدواج است می‌گویند تعدد ازدواج گرچه حلال می‌باشد ولی کار بسیار بدی است. نیز این دسته، در ایران قایل به تساوی زن و مرد هستند و می‌گویند که استعداد زن کمتر از مرد نیست و نباید او را از امور اجتماعی محروم نمود. شیخی‌ها نسبت به قرآن هم نظریه‌ای دارند و می‌گویند که شاید بعضی از قسمتهای قرآن از طرف جبرئیل آورده نشده و حضرت رسول (ص) شخصاً آنها را تدوین کرده باشد. عقیده شیخی، یکی از عقاید پنهانی است که در نتیجه فساد و انحراف بعضی از آخوندها، در ایران پدیدار شده است...»^۲

پس از مرگ «شیخ» مدت ۱۷ سال سید کاظم رشتی کمابیش جانشین شیخ احمد بود. یکی از سخنان سید این بود که «زمان پیدایش امام زمان نزدیک است». کسی که بیش از همه، از این گفتار سید سود جسته سید علی محمد باب است. و این مرد در همان دوره‌یی که بین پیروان سید اختلاف افتاده بود و کریم‌خان، عده‌یی را دور خود جمع کرده

۱. همان کتاب، ص ۳۱.

۲. سه سال در ایران، تألیف کنت دوگوینو، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، ص ۷۶.

بود. و حاج میرزا شفیخ تبریزی نیز عده‌یی دیگر را، و دو دسته کریم‌خانی و شیخی، به جان هم افتاده بودند، وی نیز جمعی از مردم و روحانیان را مجذوب خود ساخت و به نام باب امام زمان، رهبری جماعت را به عهده گرفت.

کریم‌خان، مانند شیخ و سید کاظم، اهل مطالعه بود و کتاب‌های زیادی نوشته و ما به قسمتی از آراء و نظریات او قبلاً اشاره کردیم. وی خود را رکن رابع و جانشین ویژه امام زمان می‌شمرد و معتقد بود: «جهان، چهارپایه می‌خواهد: خدا، پیغمبر، امام و جانشین ویژه امام...»^۱ که همان رکن رابع است. در نتیجه ظهور این اختلاف، بین جماعت کریم‌خانی و شیخی در شهرهای مختلف، جنگها و زدوخوردهایی به ظهور پیوست. کسروی می‌نویسد:

«در هفتاد، هشتاد سال، تبریز میدان کشاکش این دسته‌ها می‌بود، هر سال که رمضان رسیدی، هر دسته روزانه در مسجدهای خود، گرد آمدندی و سخنان کهن را تازه گردانیدی. کریم‌خانین، بک مسجد بیشتر نمی‌داشتند و سخنانشان بیش از همه، درباره ولایت کریم‌خان و جانشینان او بودی... دشمنی، میان شیخی و کریم‌خانی و متشرع چندان بودی که بیشترشان به همدیگر سلام ندادندی و آمد و رفت نکردندی و دختر ندادندی و نگرفتندی... این زبانی بود که مردم از آن کشاکش می‌بردند ولی از آن سو، پیشوایان، سود بسیار می‌یافتند... و دارایی بسیار می‌اندوختند...»^۲

در همان ایامی که کریم‌خان در کرمان و میرزا شفیخ در تبریز، عده‌یی را به دور خود جمع کرده و داعیه رهبری داشتند. سید علی محمد، که جوانی بیست و چند ساله بود و پایه و مایه علمی کافی نداشت، در شیراز، خود را باب امام زمان خواند. کسروی می‌نویسد: «دعوی بابی را شیخ و سید نیم آشکار و نیم نهان کرده بودند، کریم‌خان نیز آن را در کتاب‌های خود می‌نوشت ولی سید علی محمد آن را آشکار می‌گفت و به رویش پافشاری نشان می‌داد...»^۳

اعتضادالسلطنه می‌نویسد: «پس از رحلت سید کاظم، سید علی محمد، با چند تن از شاگردان وی، برای ریاضت و عبادت به مسجد کوفه رفتند. سید ۴۰ روز اقامت کرد، به کلی دماغش فاسد شد، در نهانی مردم را به ارادت خود دعوت می‌نمود و از هر کس

۱. بهایی‌گری، از ص ۲۳.

۲. همان کتاب ص ۲۶.

۳. بهایی‌گری، پیشین، ص ۲۶.

مطمئن خاطر می‌شد، با او می‌گفت من باب‌الله هستم فاذا خلوا الیوت بین ابوابها: هیچ خانه را جز از در، به اندرون نتوان شد... در کربلا جمعی را گرد خود فراهم کرد... با خاضان خویش گفت، آن مهدی صاحب‌الامر... منم.»^۱

باب با قیام و دعوت خود می‌کوشید بنیان معتقدات مذهبی مردم را که با گذشت هزار سال، در اذهان و افکار عمومی رسوخ کرده بود متزلزل کند و به خیال خود می‌خواست از حدود و قیود شرعی و مذهبی بکاهد و تعالیم اسلام را با اوضاع و احوال عصر جدید سازگار کند. وی به پیروان احساسی و رشتی می‌گفت مهدی موعود منم: البته عده‌ی بی از روحانیان و مردم عادی به او گرویدند ولی سید به قدری بی‌مایه و سطحی بود که نمی‌توانست جواب روحانیان عادی را بدهد و به همین جهت هر وقت باب بحث و گفتگو گشوده می‌شد، سید، درمانده و عاجز می‌ماند: به قول کسروی «اگر سیدعلی محمّد، پایه و مایه علمی داشت و عاقلانه عمل می‌کرد، ممکن بود پیروزی‌های بزرگی کسب کند. تنها مرد فاضل و مُطَّلعی که در آن هیاهو، پای مقاومت فشرد و با باب از در معارضه و مخالفت درآمد، حاج محمّد کریم خان کرمانی قاچار بود. وی اعلام کرد که تنها پیرو صدیق آرای احساسی و رشتی منم. چون او مانند مقتدیان خود در حَبِّ آلِ علی غلو می‌کرد، بعضی او را غالی و کافر می‌خواندند. با این حال، وی یک روحانی مَترقی و روشن بین بود. در کتابی به نام «ناصریه» که در بمبئی چاپ شد، دربارهٔ اصلاح کشور و تجددخواهی، مطالب جالبی نوشت: وی قبل از سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ هادی نجم‌آبادی به مردم آموخت که چگونه متجدد و اصلاح طلب باشند. کتاب ناصریه، از قدیم‌ترین کتاب‌هایی است که دربارهٔ بیداری ایرانیان نوشته شده است...»^۲

کریم‌خان، از جامع‌ترین روحانیان آن عصر است، «در تمام علومی که تعلیم و تعلّمش بین طلاب علوم دینیّه معمول و متداول بوده و هست، از صرف و نحو و املاء و تجوید و رسم‌الخَط و فقه و اصول و حدیث و تفسیر و حکمت‌الهی و فنون فلسفه طبیعی و ریاضی، از طب و کیمیا و حساب و نجوم و هیئت و علوم غریبه، از الواح و اعداد و طلسمات و رمل و ماسه و خصوصیات و اقسام حکمت عملی، از تهذیب نفس و سلوک الی‌الله و آداب معاشرت، کتاب‌ها و رساله‌ها به عربی و فارسی تألیف کرد. علاوه بر کُتب

۱. فتنه باب، تألیف اعتضادالسلطنه، با توضیحات دکتر عبدالحسین نوانی، ص ۲.

۲. شیخی‌گری و بابی‌گری، از ص ۱۴۴ به بعد.

مستقل، رسایل بسیار در جواب سؤالات سائلین تصنیف نمود...»^۱
 با تمام فضلی که کریم‌خان داشت نتوانست به اختلافات مذهبی، پایان دهد و سرانجام در مقابل دشمنان، چاره‌ی جز انزوا و کناره‌گیری ندید، در این دوره به پیروان شیخ احسایی، شیخی می‌گفتند و به شیعیان، بالاسری خطاب می‌کردند، زیرا شیخ، موقع زیارت سیدالشهدا در پایین پا، می‌ایستاد و آداب زیارت را به جا می‌آورد، در حالی که دیگران در بالای سر امام می‌ایستادند؛ به همین مناسبت شیخیه دیگران را بالاسری خطاب می‌کردند.

گذشته از زمینه فکری و عقیدتی شیخ احمد احسایی و سید کاظم
 رشتی، وضع اجتماعی و اقتصادی ایران در آن دوره، طوری بود که
 مردم برای بهبود بخشیدن به زندگی درهم و آشفته خود و رها شدن از چنگال شاه و حکام
 و فئودالهای خون‌آشام، همواره در انتظار پیشوا و رهبری بودند. در عهد فتحعلی‌شاه و
 جانشینان او، ایران در زیر نفوذ شدید دول استعماری بود و زمامداران مملکت کمترین
 توجهی به حفظ استقلال و آزادی ایران و حقوق و آزادی‌های اساسی مردم نداشتند و ظلم
 و ستمگری و تبعیض و حق‌کشی، شیوهٔ عموم رجال و زمامداران و حکام و فرمانروایان
 ایران بود. روسیهٔ تزاری و انگلستان هر دو، در ایران اعمال زور می‌کردند و هر روز به
 عنوانی، قطعه‌یی از خاک ایران را تصرف می‌کردند و سلاطین قاجار و رجال فاسد و
 خیانت‌کار ایران به جای آنکه از مردم استمداد جویند و در راه بیداری و هوشیاری و تعلیم
 و تربیت خلق بکوشند و با سلاح علم و دانش به جنگ با استعمار برخیزند، هر روز بر
 میزان فشارهای سیاسی و اقتصادی می‌افزودند و بیش از پیش مردم را ناراضی می‌کردند.
 طبیعی است، در چنین شرایطی از يك ملت عقب‌مانده و نا آگاه، که از نیرو و قدرت
 سیاسی و اجتماعی خود بی‌خبر است چه انتظاری می‌توان داشت؟ ظاهراً بعضی از مردم
 آن روزگار، «باب» را، یگانه مظهر نجات خلق می‌انگاشتند و به همین جهت به گرد او
 حلقه زدند.

کسروی می‌نویسد «اگر سید باب، عربی‌های غلط‌بافتی و برخی
 سخنان معنی‌دار و سودمند گفتی، بی‌گمان کارش، پیش رفتی و
 به دولت چیره شدی و آن را برانداختی، ولی این مرد، به یکبار، بی‌مایه می‌بود و

می ریخت، برخی گفته‌های بسیار بی‌خردانه از او سر می‌زد، مثلاً چون درباره‌ی همان غلط بافیها و جملات بی‌مغز از او ایراد می‌گرفتند، چنین پاسخ می‌داد: «صرف و نحو گناهی کرد و تاکنون دریند می‌بود، ولی من چون خواستم، خدا گناهی را بخشید و آزادش گردانید...»

قیام مسلحانه
پایان

پس از آن که سران بایبه به شورش مسلحانه برخاستند... دولت به عنوان دفاع از شریعت، به جنگ بایبه نرفت، بلکه از این نظر به برانداختن آنها کمر بست که با بیان موضع نظامی گرفتند و به گشت و کشتار دست زدند. این مقارن بود با مرگ محمد شاه و آغاز سلطنت ناصرالدینشاه و روی کار آمدن میرزا تقی‌خان... وجهه‌ی نظر امیر را باید به درستی بشناسیم.

سیاست کلّی امیرکبیر
امیر، در پی ایجاد نظم و امنیت بود و برای پیش بردن نقشه اصلاحاتش هیچ دلیلی نداریم که امیر به عنوان يك متعصب شیعی، درصدد برانداختن بایبه برآمده باشد، برعکس می‌دانیم که امیر، خواهان پیشرفت و ترقی ایران و دشمن کهنه‌پرستی و خرافات بود، و خواست آیین قمه‌زدن و عزاداری ایام محرم را به نحو نامطلوبی که جاری بود براندازد. قانون بست نشستن در امامزاده و مسجد را نیز منسوخ کرد. واتسون می‌نویسد: «امیر نظام، پی برده بود که هیچ اصلاح دامنهداری در ایران سر نمی‌گیرد مگر اینکه ذهن مردم، از اندیشه‌های خرافی پاک و به حقایق علمی و عقلی آشنا گردد.»^۱

چگونه باب را گشتمند: درباره‌ی چگونگی قتل باب روایات مختلفی ذکر کرده‌اند، می‌گویند چون امیرکبیر شاهزاده حشمت‌الدوله را مأمور قتل باب کرد، وی از سبب اعتراض گفت: «مرا چنان گمان بود که لطف آن حضرت سبب شود، که فتح سرحدات روم و روس و جنگ با ملت پاریس و پروس را به من محول فرماید.» (کواکب، ص ۲۳۴، مقاله سیاح، ص ۵۸)

سیاست دولت
در قتل باب

دولت «... از بیم آنکه اگر او را پنهانی مقتول سازند، دور نباشد که مردم نادان، چنان، پندارند که او زنده است و غیبی اختیار کرده است... گفتند که بهتر آن است که او را در میان شهر و بازار

بگردانند تا تمام مردمان او را ببینند، بعد از آن به قتل آورند. در مفتاح باب الابواب صفحه ۲۳۴ چنین آمده است که باب را در کوچه و بازار گردانیدند، در حالی که شب کلاهی بر سر داشت و پیاده و پای برهنه راه می‌رفت و در زنجیر بسته بودند.

تفصیل قتل باب را میرزا مهدی خان زعیم‌الدوله که پدر و جدش وارد قضا یا بوده‌اند بهتر از هر کس نوشته است، عین عبارت او را می‌آوریم:

آن سه را (باب و ملامحمد علی و سیدحسین یزدی) به منزل حاجی میرزا باقر مجتهد، پیشوای اصولیین بردند باب در آنجا عقاید خود را مخفی کرد. صاحب ناسخ‌التواریخ می‌گوید مجتهد فتوی قتل او را داد. این موضوع برای من ثابت نیست چه به کرات شنیدم که مجتهد، به علت بیماری یا تمارض، روی نشان نداد، سپس او را به خانه ملامحمد ممقانی ملقب به حجة الاسلام بردند و از جمله حاضرین مجلس، پدرم و پدر بزرگم و حاجی میرزا عبدالکریم و میرزا حسن زنوزی ملقبان به ملا باشی و جمعی از اعیان بودند. وقتی باب وارد شد، صاحب‌خانه او را اکرام کرد و وی را در بالای مجلس نشاند و گفت، این کتب و صحایف از تو و به خط توست یا نه؟ باب بدانها نظر افکند و گفت: از کتب من است و به خط من نوشته شده... بدان مُعترفم و به نص آن اقرار دارم. حجة الاسلام گفت هنوز در این عقیده باقی هستی که تو مهدی موعود و قایم آن نبوت هستی؟ گفت بله، حجة الاسلام گفت الان قتل تو واجب و خونت هدر است... باب به او گفت: حجت، شما هم به قتل من فتوی می‌دهید؟ حجة الاسلام هم او را رانده گفت ای کافر، تو خود با این کتب و اقوال و کفریاتت به قتل خویش فتوی داده‌ای. (مفتاح باب الابواب، ص ۲۳۳): فی‌الجمله ملامحمد ممقانی و میرزا باقر و ملامرتضی، حکم قتل را از پیش فرستادند و حاضر به ملاقات نشدند.

... چون امر تمام شد، سیدعلی زنوزی برای آنکه ملامحمد علی تدبیر سیدعلی زنوزی پسر زن خود را از همراهی باب منصرف کند امر کرد تا زن او را با دخترک ۶ ساله‌ای که داشت آوردند. زوجه‌اش تا ملامحمد علی را دید شروع به شیون کرد و با کلماتی جانسوز خواست در اراده چون سنگی او تأثیر کند و گفت: «شوهر عزیزم آیا به خواری و ذلت من رحم نمی‌کنی، آیا به بی‌شوهری من و یتیمی دختر ترحم،

نمی‌نمایم؟ عزیزم دستم به دامن تو، توبه کن تا زندگی ما برهم نخورد تا مورد سرزنش و تنگ نشویم، اگر به من رحم نمی‌کسی بدین طفل کوچک بی‌گناه بی‌نوا رحم کن...» زن این به گفت و طفل را به سوی او فرستاد، دخترک دامن پدر گرفت و به ترکی به پدر گفت: «گل بابا اویمزه گیداق» یعنی «بابا بیا برویم به خانه»، منظره‌یی خیلی سخت و وحشتناک و جانسوز بود.

پاسخ ملا محمدعلی کار مردان چکار؟ بردار طفل را و به خوبی تربیتش کن. مثل آنکه به زبان حال می‌گفت:

«كَيْبَ الْحَرْبِ وَالْقِتَالِ عَلَيْنَا وَ عَلِيَّ الْغَانِيَاتِ جِرَالذَّبُولِ»

سهس خم شد و صورت دخترک خود را بوسید و گفت «دختر عزیزم برو به خانه و من اکنون خواهم آمد.» تمام مردم از این استقامت در شگفت ماندند. تمام این تسهیلات و مسامحات، از جهت احترام سیدعلی زنوزی مجتهد بود، چه اعضای حکومت و عام و خاص وی را به سبب زهد و صلاح و علمش بزرگ می‌داشتند، اما این همه، ذره‌یی در اراده پولادین ملا محمدعلی، مؤثر نشد بلکه اصراری داشت که وی را قبل از باب بکشند...^۱ ولی سیدحسین وحشت کرده بود و توبه و انابت می‌جست. به او گفتند خپو (یعنی تفو) در روی باب بیند از و او را لعن کن تا از این بند رها شوی. او چنان کرد و رها شد، و دیگر باره، در دارالخلافت با سلیمان خان، پسر یحیی خان... متحد شد و در فتنه بایبه مقتول گشت، لکن ملا محمدعلی هیچ از عقیده خود بازگشت ننمود، و گفت اول مرا بکشید بعد قصد باب کنید. آنها را از میان بازار عبور داده به میان میدان تبریز آوردند. «روز دوشنبه ۲۷ شهر شعبان ۱۲۶۶ جماعتی از سربازان فوج بهادران را که از نصارا و عیسوی مذهب بودند حکم دادند تا او را با ملا محمدعلی هدف گلوله سازند... سربازان از قتل او کراهتی داشتند و تیرهای خود را به طرزی انداختند که او را آسیبی نرسد. در این اثنا، ملا محمدعلی جراتی یافته روی خود را به باب کرد و گفت «از من راضی شدی و بعد از این مقتول شد...»

در این واقعه، از قضا گلوله به ریسمانی آمد که بدان، دست باب را بسته بودند. ریسمان گسیخته و باب رها شد، راه فرار در پیش گرفت و خود را به حُجره یکی از سربازان، انداخت... اگر سید سینه خود را گشاده می‌داشت و فریاد برمی‌آورد که ای

۱. نقل و تلخیص از مطالعات دکتر عبدالحسین نوانی، به نقل از مجله یقین، آذر ۲۹، ص ۳۱۷ به بعد.

گروه سربازان و مردمان، آیا کرامت مرا ندیدید که از هزار گلوله یکی بر من نیامد، خدای خواست تا حق را از باطل معلوم کند و این شک و ریب از میان مردم رفع شود. چون سربازان، گریختن او را دیدند و دانستند که او را قدر و منزلتی نباشد... او را گرفتند و هدف گلوله‌اش ساختند و جسد او را چند روز در میان شهر به هر طرف می‌کشیدند. آنگاه، بیرون دروازه انداختند تا طعمهٔ سیاع شد...^۱ راجع به چگونگی محاکمه و اظهارات باب، در منابع دیگر نیز مطالبی نوشته‌اند.

قتل سید علی محمد
باب و خروج
بیروان او

پس از آنکه باب را به قلعهٔ چهاریق بردند، مریدان، و همفکران او از پای نشستند و باب را نایب‌امام زمان، معرفی کردند. جمعی از مردم محروم و ستمکش ایران، که از دیرباز در انتظار ظهور حضرت بودند، بدون تحقیق و تفرس در احوال باب، این گفته‌ها

را حقیقت انگاشتند و عده‌ی از روحانیان، نیز در شهرهای مختلف به نفع باب سخن می‌گفتند و از مردم بیعت می‌گرفتند، از جمله ملاحسین، بر آن بود که به کمک مریدان، به آذربایجان، روی آورد و سید را از قلعهٔ چهاریق رهایی بخشد، چون، در ایامی که سید در قلعه بود عوام‌التاس در باب علم و فضل او سخنان بسیار می‌گفتند، دولت تصمیم گرفت در تبریز مجلس بحثی ترتیب دهد تا بین باب و علمای زمان، در زمینه‌های مختلف گفتگو شود و از این راه، مردم از حدود اطلاعات علمی و مذهبی باب آگاه شوند.

در سال ۱۲۶۳ در حضور ولیعهد ناصرالدینشاه و جمعی از علمای تبریز، از باب پرسیدند: «این، کتبی که بر سنت و سیاق قرآن و صحیفه و مناجات در اکثاف و اطراف ایران، منتشر شده از شماست یا به شما بسته‌اند. باب در جواب گفت از خداست. نظام‌العلما گفت من چندان سواد ندارم، اگر از شماست بگوئید والا فلا. سید گفت از من است... نظام‌العلما گفت شما را سید باب می‌گویند، معنی این اسم چیست؟ سید گفت: باب آنامدینهٔ العلم و علیٔ بابها، نظام‌العلما گفت، شما باب مدینهٔ علم هستید؟ گفت بلی. نظام‌العلما گفت، حمد خدا را که من چهل سال قدم می‌زنم که به خدمت یکی از ابواب برسم مقدور نمی‌شد حال الحمدلله در ولایت خودم به سر بالین من آمده‌اید... اگر معلوم گردید که شما بایید منتصب کفش داری را به من بدهید.

بعد از سید سؤالاتی در زمینهٔ علت بعضی بیماریها می‌شود. سید می‌گوید من علم طب نخوانده‌ام. سپس سؤالاتی از علم اصول و حکمت و صرف و نحو و فرقی فصاحت و

بلاغت، و غیره از سید به عمل آمد و چون بنا به نوشته رضا قلیخان هدایت، از عهده جواب آنها بر نیامد از وی کشف و کرامتی خواستند که فی‌المثل محمداشاه بیمار را شفا بخشد. ولیعهد گفت راه دور نروید، در وجود بیری تصرف کند و او را جوان سازد. چون از عهده هیچ‌یک بر نیامد او را چوب زدند. چون این خبرها منتشر شد مریدان و پیروان او تصمیم به خروج گرفتند و فوج فرج به جانب آذربایجان روان شدند، محمدعلی بارفروش که در مکه باب را ملاقات کرده بود، چون به مازندران باز آمد مردم را بدو خواند و ملاحسین بشروه در خراسان به تبلیغ آراه او پرداخت...»

مبارزات ملاحسین
بشروه‌یی

ملاحسین، در شیراز باب را ملاقات و آیین جدید او را قبول کرده بود. وی پس از اخذ تعالیم لازم از مقتدای خود، راه اصفهان، و کاشان، و دیگر بلاد را پیش گرفت و هر جا می‌رسید، و زمینه را مساعد می‌دید، به تبلیغ آراه باب می‌پرداخت. چون در مشهد کار او پیشرفت نکرد عزم مازندران نمود، اعتضاد السلطنه در کتاب خود در مورد «فتنه باب» می‌نویسد:

«حاجی محمدعلی، که قبل از ملاحسین، باقره‌العین، از خراسان، بیرون آمده بود یکدیگر را ملاقات کرده، چند مرتبه مجلس را از بیگانه برداشته در رواج دین میرزا علی محمد باب مشورتها کردند و عاقبت برده از روی کار برداشته، و قره‌العین، منبری نصب کرده بر منبر رفته نقاب از صورت برداشته... از نسخ اسلام و طلوع مذهب جدید، سخنها گفت. بعد از پایان گفتگوهای بدشت، با آنکه نتیجه مطلوب به دست نیامد، پیروان باب دست از تبلیغ نظریات خود برداشتند.

حاجی محمدعلی به اتفاق قره‌العین، عزم مازندران، کردند و ملاحسین، نیز با اصحاب خود به سوی مازندران روان شدند و به تبلیغ عقاید خود پرداختند. در بارفروش ۳۰۰ نفر با او و یارانش همداستان شدند. سیدالعلماء و عده‌یی دیگر در مقام مبارزه با آنان، به مقامات دولتی توسل جستند. ملاحسین و حاجی محمدعلی با مخالفان، به جنگ و گریز پرداختند، و ملاحسین که مردی جنگجو و شجاع بود، در چند مرحله مخالفان را از پای درآورد و سرانجام بر آن شد که در قلعه طبرسی موضع گیرد. و قلعه و حصنی محکم پدید آورد و خندق عمیق و خاکریزی در آنجا ساخت و با دو هزار نفر از بابیان، آماده نبرد گردید و آذوقه و لوازم جنگ و نبرد از هر جهت فراهم کرد. پس از پیروزیهای چندی که نصیب ملاحسین گردید، شاهنشاه ناچار شاهزاده مهدی قلی میرزا را مأمور قلع و قمع آنان، ساخت. ملاحسین، که از حرکت شاهزاده و همراهان او مطلع گردید، با تدبیر

ونیرنگ بر سر فرستادگان شاه ریخته و جماعتی از تنگچیان سواد کوهی، که در سرای بیرونی شاهزاده جای داشتند، بعضی کشته شدند و برخی راه فرار پیش گرفتند. سلطان حسین میرزا پسر خاقان تبرور فتحعلیشاه و داور میرزای پسر ظل‌السلطان، هم در آنجا کشته شدند و جسد هر دو سوخته گشت و میرزا عبدالباقی مستوفی نیز به قتل رسید، ولی مهدیقلی میرزا بعد از فرار، در میان برف و یگل جان به سلامت برد و به فراهم کردن سپاه و تجهیز نیرو پرداخت.^۱

در جریان جنگهایی که بین قوای دولتی و نیروی ملاحسین، در گرفت گلوله‌یی چند به ملاحسین اصابت کرد ولی وی اظهار عجز نکرد و به یاران خود گفت: «باید به قلعه شیخ طبرسی رسید»، پس از رسیدن، به دروازه قلعه، ملاحسین از اسب بر زمین افتاد، او را نزدیک حاج محمدعلی بردند. پس ملاحسین، گفت: «ای مردم، چنان ندانید که من مردام تا چهار روز دیگر زنده خواهم شد... مبدا از این آیین، بازگردید و دست از جنگ باز دارید. دامن حضرت اعلی را (که حاج محمدعلی باشد) رها نکنید...»^۲ بعد گفت مرا در جایی دفن کنید که هیچکس نداند، سپس جان سپرد. بعد از مرگ ملاحسین، حاجی محمدعلی، با دیگر بابیان مدتها با قوای دولتی و دشمنان خود دست و پنجه نرم می‌کردند. اعتضادالسلطنه می‌نویسد: «چون مدت محاصره قلعه شیخ طبرسی و پایداری و جلاوت جماعت بابیه به چهار ماه کشید شاهنشاه به اهل مازندران، خشم فرمود. سلیمان خان افشار را فرمان داد تا با لشکر خونخوار به جانب مازندران روان شد. قوای دولتی بعد از مدتی تلاش، به محاصره آنان، توفیق یافتند. آذوقه بابیان، رو به کاهش رفت و کار به جایی رسید که، علف زمین، هر چه یافتند بخوردند و هر چه درخت در قلعه بود پوست و برگ آن را قوت خود ساخته و از آلات و ادوات چرم، هر چه داشتند نیم جوش ساخته خوردند... با این همه سختیها و محرومیتها، دست از جنگ برنداشتند. پس از مدتی مهدیقلی میرزا گفت، هر گاه به مذهب اتنی عشری درآیید از مال و جان، در امان خواهید بود. عهدنامه نوشته و سرانجام حاجی محمدعلی و ۲۱۴ نفر از جماعت بابیان به اردوی شاهزاده روانه شدند. شبی را به صبح آوردند ولی روز بعد شاهزاده و سربازان، عهدشکنی کردند و به پیمان و عهدنامه واقعی نتهادند. در جریان جنگ جز عده قلیلی که به جنگها

۱. فتنه باب، ص ۲۲.

۲. همان کتاب، ص ۲۶.

گریختند، بقیه را يك يك شکم دیدند. چون به قلعه راه یافتند از تدابیر جنگی و مواضع دفاعی بایان، در شگفت آمدند. در این نبردها از جماعت بایان، ۱۵۰۰ نفر کشته شدند - چون در تاریخ نبیل اعمال و رفتار مهدیقلی میرزا با آنان با تفصیل بیشتری یاد شده است^۱؛ اجمالاً به ذکر آن می‌پردازیم:

در جریان جنگهایی که بین قوای دولتی و مدافعین قلعه طبرسی در مازندران رخ داد، چنانکه گفتیم، مکرر قوای دولتی از مدافعین قلعه، مخصوصاً از سردار آنان ملاحسین ملقب به باب‌الباب، شکست خوردند.^۲ تا سرانجام شاهزاده مهدیقلی، به نیرنگ متوسل شد: روز چهارشنبه شانزدهم جمادی‌الثانی ۱۲۶۵ هجری، هنگام صبح، شخصی از طرف شاهزاده به قلعه آمد و گفت شاهزاده فرموده‌اند که دو نفر بفرستید تا با آنها مذاکره محرمانه بنماییم شاید موفق شویم که با هم صلح کنیم. جناب قدوس، ملایوسف اردبیلی و سید رضای خراسانی را فرستادند... شاهزاده گفت جنگ و جدال بین ما و شما بی‌جهت مدنی است که طول کشیده. آنگاه قرآنی را که بهلوش گذاشته بود برداشت و در حاشیهٔ سورهٔ فاتحه، برای جلب اطمینان جناب قدوس چنین نوشت: «به این کتاب مقدس و به کسی که آن را فرستاده و به پندگیری که این آیات را از جانب خدا آورده قسم یاد می‌کنم که جز آشتی و دوستی هیچ مقصودی ندارم... بنابراین از قلعه بیرون بیاید و مطمئن باشید که دست هیچ‌کس برای اذیت شما دراز نخواهد شد. شما و اصحاب شما در حفظ خدا و حضرت رسول(ص) و پادشاه وقت ناصرالدین‌شاه هستید. به شرافت خود قسم می‌خورم که هیچ‌کس نه در میان لشکر و نه در جهات مجاوز، نیست که به شما اذیتی برساند اگر غیر از آنچه نوشتم و برخلاف آنچه نگاشتم در قلب خود خیال دیگری داشته باشم خداوند منتقم جبار، مرا به خشم و غضب خود گرفتار کند.» آنگاه شاهزاده، مهر خود را به پای آن نوشته نهاد. بعد قرآن را به ملایوسف داد و گفت این قرآن را به رئیس خودتان بده و سلام مرا بایشان برسان. من امروز عصر چند رأس اسب خواهم فرستاد، تا ایشان و سایر پیروانشان را به آردو بیاورند و در خیمه‌یی، که مخصوصاً برای همین منظور تهیه شده قرار گیرند و تا وقتی که وسایل لازمه را برای مراجعت هر يك به وطنش تهیه نمایم و مخارج راه بآنها بدهم، همه میهمان من خواهند بود. قدوس قرآن را گرفت و پس از مطالعهٔ قول و

۱. همان کتاب، ص ۲۸.

۲. نگاه کنید به تاریخ نبیل، از ص ۳۳۰ تا ص ۴۵۱.

قرار آنان به یاران خود گفت: «برای خروج از قلعه مهیا شوید» پس از آنکه قلعه از حضرات خالی شد، شاهزاده مهدیقلی به عهد خود وفا نکرد و به خدعه و نیرنگ توسل جست. سعی کرد فرستادگان نزدیک قدوس را بفریبد و همه آنها را خلع سلاح نماید ولی با مقاومت شدید آنان روبرو شد. به همین جهت بسیاری از اصحاب را، گلوله باران کردند و بعد به قلعه حمله بردند و هر چه یافتند، به یغما بردند. از میان این جمعیت فقط متمولین، با دادن رشوه به مأمورین دولت، زنده ماندند. اسیرانی که ثروتمندی نداشتند فوراً اعدام گردیدند.^۱

شاهزاده، پس از آنکه کارهای خود را تمام کرد، با قدوس به بارفروش آمد. سعیدالعلما و سایر روحانیان که به خون این جماعت تشنه بودند جشن گرفتند و شادیها کردند. شاهزاده که ابتدا مُصمّم بود «قدوس» را به ناصرالدینشاه تحویل بدهد در اثر فشار و اصرار روحانیان، وی را به آنها سپرد و خود عازم تهران شد. در این موقع سعیدالعلما و سایر همفکران او، تنها به توهین و ناسزاگویی قناعت نکرده «لباسهای قدوس را در حین شهادتش بیرون آوردند. عمامه را از سر او برداشتند و با سرو پای برهنه با گل و زنجیر در کوچه و بازار می گردانیدند، و همه مردم شهر، به سب و لعن این مرد مشغول بودند، آب دهن به صورتش می افکندند، و سرانجام با کارد به او حمله ور شدند و بدنش را پاره پاره کردند و بدن مجروح او را طعمه آتش ساختند...»^۲

پس از آنکه خیر این واقعه به باب در زندان قلعه چهاریق رسید مدت ۶ ماه عزادار و گریان بود.

قتل شهدای سبعة «در تاریخ جدید» جریان قتل شهدای سبعة چنین آمده است: «روز دیگر که به جهت گشتن، ایشان را به میدان می بردند، حضرات تماشایی در بین راه به ایشان سنگ می زدند و فحش می دادند و می گفتند اینها بایی و دیوانه شده اند. جناب حاجی می فرمودند بلی ماها بایی هستیم ولی دیوانه نشده ایم، بالله ای مردم ماها به جهت بیداری و آگاهی شما از جان و مال و عیال و اطفال خود گذشتیم و از دنیا و اهلش چشم پوشیده ایم که شاید شما بیدار شوید و از حیرانی و گمراهی نجات یابید و در مقام تحقیق و تفحص برآیید و حق را چنانکه سزاوار است بشناسید و بیش از این، در پرده گمراهی نمانید.»

۱. تاریخ نیل، ترجمه و تلخیص عبدالحمید اسحاق خاوری، ص ۲۱۹ به بعد.

۲. همان کتاب، ص ۲۲۲.

در «نقطه الکاف» این ماجرای اسف‌انگیز با عبارتی ساده‌تر بیان شده است: «مرحوم حاجی ملا اسماعیل قمی را که از انبار به میدان می‌آوردند، مردم می‌گفتند این بابی است. ایشان می‌خندیدند و می‌فرمودند که بلی من بابی هستم و به جهت شما جان می‌دهم.»^۱

همچنین در تاریخ جدید، می‌خوانیم که «حاجی علیخان حاجب الدوله با شگفتی به دوستان خود گفته بود، در میان «شهادای سبعمه» سید جوان و خوشرویی دیدم، به فکر نجاتش افتادم. وقتی که پنج تن از آنان را کشتم آن جوان را نزد خود خواندم و گفتم «بیا تبری کن به جیقه اعلیحضرت هر خواهشی داری انجام می‌دهم و سالی پانصد تومان مستمری در حقت برقرار می‌کنم، عمارتی عالی برای تو می‌خرم و دخترم را به تو می‌دهم.» پس از شنیدن آن همه نوید گفت: «ما دنیا و هر چه در اوست به شما و اهلس ارزانی داشتیم.» چون این سخنان را شنیدم و قابل هدایتش ندیدم به دهنش زدم و گفتم او را از دیگران زودتر بکشید.»^۲

در «نقطه الکاف» آمده است که «شب ۲۱ ماه رمضان، از دیوار خانه ایشان بالا رفتند و او را با خالوش به منزل آن شقی آوردند و نسبت به آن حضرت لساناً سوء ادب بسیار نمودند و خالوی ایشان را چوب زیادی زدند و دارایی ایشان را به یغما بردند. و قبل از این واقعه حضرت خیب و آخوند ملا محمد صادق خراسانی و ملا علی اکبر اردستانی را چوب زیادی زدند و مهار نمودند و تازمانه زدند و در بازارها گردانیدند و اخراج بلد نمودند و آن جناب را در خانه داروغه منزل دادند...»^۳

چون از جریان محاکمه باب در حضور ولیعهد (ناصرالدینشاه) و عده‌ی از علما، قبلاً مطالبی نوشته‌ایم از ذکر مجدد آن خودداری می‌کنیم. علاقمندان برای کسب اطلاعات بیشتر می‌توانند به «نقطه الکاف» از صفحه ۱۲۴ به بعد مراجعه نمایند.

ادوارد براون، در مورد مرگ سلیمان خان می‌نویسد: «من از کسانی که به چشم خود منظره مرگ او را دیده بودند شنیدم که می‌گفتند: تا چیزی نباشد، سلیمان خان آن گونه اظهار مسرت نمی‌کرد و شجاعت به خرج نمی‌داد، زیرا بدن سلیمان خان را سوراخ سوراخ کرده و در هر سوراخی شمعی نهاده و روشن کرده بودند و با این وضع او را به میدان

۱. نقطه الکاف، ص ۱۰۲.

۲. همان کتاب، ص ۱۰۳.

۳. نقطه الکاف، ص ۱۱۲.

آوردند که اعدام کنند و او وقتی که به محل اعدام رسید با صدای بلند این شعر را خواند:
 يك دست جام باده و يك دست زُلف یار زقصی چنین میانه میدانم آرزوست
 اینگونه آثار شجاعت، به طوری که ایرانیها می گفتند، در حاضران اثر می کرد و آنها
 را به فکر می انداخت...^۱
 داستان شمع آجین کردن سلیمان خان در «تاریخ نبیل» با تفصیل بیشتری ذکر شده
 است:

شمع آجین کردن
 حاجی سلیمان خان
 و بی باکی او

در تاریخ نبیل در مورد قتل حاجی سلیمان خان چنین آمده است: «... میرزا تقی گفت: حکومت به من امر کرده بود که ۹ عدد شمع تهیه کرده و ۹ محل بدن سلیمان خان را سوراخ کرده، در هر سوراخی شمعی فرو برم. ناصرالدینشاه به حاجب الدوله گفته بود که درباره اتهام سلیمان خان تحقیق کامل کنید و پس از اقرار، او را وادار کنید که از محبت باب تیری نماید، در صورت امتناع، او را به نحوی که خودش می خواهد به قتل برسانید. سلیمان خان گفته بود: مرا شمع آجین کنید و با طبل و نی در بازار بگردانید و در آخر کار بدن مرا شقه کنید. همین عمل درباره او مجری شد، و هر نیمه از بدن او را به طرفی از دروازه نو آویختند. میرزا تقی گفت، چون شمعها را آوردیم و خواستیم در بدن او فرو بریم، میر غضب در وقت سوراخ کردن بدنش، دستش می لرزید. سلیمان خان کارد را از دست میر غضب گرفته به بدن خود فرو برد و سوراخ کرد و به میر غضب گفت چرا دستت می لرزد، این طور بدن مرا سوراخ کن. من ترسیدم سلیمان خان به مأمورین و فرّاشان حمله کند. اشاره کردم تا دستهای او را از عقب ببندند. سلیمان خان گفت هر جا را که من اشاره کردم سوراخ کنید. به اشاره سلیمان خان دو شمع در سینۀ او و دو تا روی دوشهاش و یکی در زیر گردن و چهارتا در پشتش روشن کردند. صدای هیاهوی مردم و ریختن خون از زخمها، او را مضطرب ساخت. با کمال شجاعت و استقامت به اطراف نظر می کرد. چون کار شمع آجین تمام شد، سلیمان خان از جا برخاست، با قامتی راست مانند سرو خرامان به راه افتاد. از میان صفوف جمعیت می گذشت، هر چند قدم می ایستاد و به مردم می گفت: شکر خدا را که به آرزوی دل و جان رسیدم و تاج شهادت بر سر نهادم، ببینید محبت باب چه آتشی در دل من افروخته و دست قدرت او چگونه فدائیان خود را به میدان جانپازی می فرستد... آنکه این آتش را در قلب من افروخته کاش در اینجا حاضر

و مرا می دید.

آنکه داریم هوس سوختن ما می کرد کاش می آمد و از دور تعاشا می کرد خیال نکتید من از باده این جهانی مست شده ام، محبت خدا و محبوب بی همتا سرایای مرا گرفته و روح مرا تسخیر نموده، او این توانایی و قدرت را به من عطا کرده است... در دوران گذشته حضرت ابراهیم خلیل را وقتی به آتش افکندند، از خداوند درخواست نمود که آلام و مصایب او را تخفیف عطا کند و روح و قلبش را مُتَبَش سازد... لکن این سلیمان از اعماق قلب سوزان خود فریاد می زند می گوید: «خدایا، آتش محبت خود را پیوسته در قلب من مشتعل فرما تا سرایای وجود من از شعله سوزان آن محترق گردد...» وقتی وارد بازار شد، مرور نسیم بر اشتعال شمعها افزود... سلیمان خان در میان جمع می رفت و مانند سردار فاتحی در بین قشون خود، راه می پیمود... بعد به میرغضب اشاره کرد که به مأموریت خود مشغول باش. میرغضب بدن او را شقه می کرد و او تا جان در بدن داشت به مدح و ثنای محبوب، ناطق بود...^۱

یکی دیگر از سران این نهضت، میرزا حسینعلی پسر میرزا میرزا حسینعلی بهاء بزرگ نوری مازندرانی است که در سال ۱۲۳۳ هجری در تهران، متولد شده است. بهاء در تهران، به تحصیل پرداخت و در علوم و ادبیات اطلاعاتی کسب کرد. چون، پدرش میرزا بزرگ با علما و فضلالی زمان، آمد و رفت داشت، وی نیز با اهل علم معاشر و محشور شد و در نتیجه بحث و گفتگو با دانشمندان، دایرة اطلاعات او وسعت گرفت. پس از آنکه سید علیمحمد، بلندآوازه شد و صدای دعوت او به گوشها رسید، وی بدون اینکه با وی ملاقات و گفتگویی کند در سبک اصحاب او درمی آید و آراء و نظریات او را تبلیغ و ترویج می کند. به طوری که بعضی از مورخان، و ارباب اطلاع نوشته اند، وی از آغاز کار با بعضی از نمایندگان سیاسی روس ارتباط داشته و در مواردی آنان، رسماً از وی حمایت کرده اند. پس از آنکه سوء قصد به ناصرالدینشاه به وسیله بابیها عملی شد، این جماعت، بیش از پیش مورد تعقیب قرار گرفتند. میرزا بهاء را زندانی کردند، به طوری که از کتاب مذاکرات بهاء برمی آید وی در زندان، رنج فراوان کشیده است، و ظاهراً دستگاه عهد ناصری او را مُحرک قتل شاه می شناختند ولی «در نتیجه مساعی میرزا آقاخان نوری، ملاشیخ علی عظیم، عامل توطئه معرفی گردید و او نیز برای نجات بهاء، مردانه اقرار کرد و گفت که در این کار، عامل اصلی من بودم. و صادق

تبریزی که به شاه نیر انداخت، شش سال در خدمت من بود. به این ترتیب علمای اعلام به قتل این مرد فتوی دادند و او قطعه قطعه شد - بهاء پس از رهایی از زندان، به بغداد تبعید گردید و پس از یازده سال اقامت در بغداد، به دستور سلطان عثمانی او را به اسلامبول و سپس به «ادرنه» تبعید کردند.

چنانکه قبلاً اشاره کردیم به موجب وصیت باب، جانشین و وصی صبح ازل او میرزا یحیی «صبح ازل» بود. به همین جهت میرزا بهاء برادر بزرگتر در حدود ۱۸ سال به این دستور، احترام گذاشت و از برادر خود حمایت و پیروی نمود. در آمل وقتی «صبح ازل» را چوب می زدند بهاء خود را جلو انداخت و به جای او چوب خورد. صبح ازل بنا به دستور باب، همواره خود را از جریانات حاد و خطرناک به کنار می کشید. پس از جریان سوء قصد، همین که دستگیری و کشتار با بیان، آغاز شد این جوان، در لباس درویشی، از راه آذربایجان، و کردستان به بغداد رفت و در آنجا نیز همواره در اختفا بود - به همین جهت کمتر مورد ضرب و شتم و خبس قرار می گرفت...^۱

پس از چندی، یعنی به سال ۱۲۸۰ ه. ق. میرزا حسینعلی بهاء، اعلام استقلال نمود و گفت شخصی که باب از آمدنش سخن گفته «مَنْ يُظْهِرُ اللَّهَ» من هستم. در نتیجه، اختلاف بین بهایی ها و سایر بابیه که برادرش میرزا یحیی صبح ازل را خلیفه باب می شمردند در گرفت. دولت عثمانی برای پایان دادن به اختلافات، آنان را به عکا و قبرس تبعید کرد. میرزا بهاء در دوران، اقامت خود در عکا، در مقام اصلاح آثار و نوشته های خود برآمد.

با اینکه آثار متأخر بهاء نیز خالی از اغلاط لفظی و معنوی نیست از آثار پیشین او به مراتب بهتر است. پسر ارشد بهاء میرزا عباس، از سر فروتنی خود را عبدالبهاء خواند. وی در سال ۱۲۶۰ ه. در تهران متولد شد، پس از فرا گرفتن تحصیلات مقدماتی برای کسب اطلاعات علمی و آشنا شدن با دانشهای جدید زحمات زیادی کشید و از این جهت از پدرش فاضلتر بود. پس از چندی بین عبدالبهاء، و برادرش میرزا محمد علی (غضن اکبر) اختلاف می افتد و آن دو، زبان به بدگویی هم می گشایند - عبدالبهاء پسر دخترش شوقی افندی را وصی و جانشین خود قرار می دهد، ولی شوقی افندی برخلاف عبدالبهاء از قریحه و استعداد ذاتی بی نصیب بود.

عبدالبهاء به بهایی گری، سرو صورتی داد. با قلم خود به سؤالاتی که از بهاء می شد

پاسخ می‌داد و سعی می‌کرد افکار جدید اجتماعی غربیان، را در تعالیم بهاء وارد کند. به نظر عده‌ی «عبدالیهاء» زنده‌کننده‌ی «میرزا بهاء» است و مسلک او، در اثر کفایت و تدبیر و فعالیت عبدالیهاء، صورتی مترقی به خود گرفت...^۱

در جلد دوم «کواکب ذریه» چنین می‌خوانیم: «رفتار بهاء‌الله نسبت به فرزند ارجمند «عبدالیهاء» رفتار معتمدانه بوده است، به قسمی که اکثر امور را به کف کفایت وی نهاد... گاهی جواب مسائل و تحریر رسائل را به حضرتش مَحْوَل می‌فرمود و گاهی ملاقات با بزرگان، و صحبت با ایشان، و دفاع از تهمت و بهتان اهل محدوان، و تفهیم مقصود و منظور را، به وجود مسعودش مَفْوُض می‌نمود...»^۲

مختصری از تعالیم و آموزشهای مذهبی و اجتماعی باب و بهاء

همه بار يك دارند و برگ يك شاخسار (بهاء)

چنانکه قبلاً اشاره کردیم: باب و جانشین او بهاء، تحت تأثیر انقلابات فکری و اجتماعی غرب، سعی کرده‌اند، که تعالیم و آموزشهای مذهبی را که در حدود ۱۴ قرن پیش، به تناسب احتیاجات و نیازمندیهای مردم شبه جزیره عربستان از منبع وحی صادر و نازل شده است، کمابیش با فرهنگ و تمدن جدید هم آهنگ سازند و از تنوع تکالیف و احکام دین مبین اسلام بکاهند و دین نوین را به خیال خودشان به صورت دینی دنیاپسند و قابل اجرا در عصر حاضر درآورند.^۳

«باب، ریاخواری را اجازه می‌دهد ولی خرید و فروش بنده و غلام را تحریم کرده است. در آیین باب داشتن دو زن - تجویز شده است و برای انجام عقد، رضای طرفین و ابوی هر دو لازم است. متعه (صیغه) تحریم شده و اختیار طلاق با زن و مرد، و عمل طلاق مذموم و قبیح است - اگر زن و مردی زنا کردند باید دبه بپردازند و مقدار آن ۹ منقال طلاست که باید به بیت‌العدل تسلیم نمایند.»^۴ باینها برای بعضی اعداد نظیر ۹، ارزش و مقام خاصی قابل هستند که از نظر علمی و عقلی قابل قبول نیست. همچنین آنها با نماز جماعت، که عامل اتحاد و برادری و برابری است، مخالفند و معتقدند که عبادت خدا،

۱ و ۲. محاکمه و بررسی باب و بهاء، ج ۳، ص ۱۶۸ و ۱۶۷.

۳. تلخیص از کتاب محاکمه و بررسی باب و بهاء، ج ۲، از ص ۳۶ به بعد.

باید در تنهایی صورت گیرد و ذکر گفتن، و دعا خواندن در میان مردم را عملی ناصواب می‌دانند. به گدایان، اجازه نمی‌دهند که در برابر خلق دست نیاز دراز کنند و بخشش در مقابل سؤال را تحریم کرده‌اند. به بیروان، خود دستور می‌دهند که هر ۱۹ سال یکبار، کلیه ائمه منزل خود را تجدید نمایند. میرزا بهاء ریش تراشیدن، را گناه نمی‌داند و به مردها نیز اجازه می‌دهد که لباس حریر بر تن کنند، و از حمل آلات جنگ خودداری نمایند. به نظر او دست بوسیدن و گرتش کردن، به هر کس و به هر مقام حرام است. تراشیدن موی سر نیز ممنوع شده، چه به نظر بهاء موی سر زینت است. استغاره و توسل و توجه به مبدأ، و تقیه و کتمان، در مذهب آنان، مردود است. استفاده از موسیقی و آواز را بلامانع تشخیص داده‌اند. سفر برای زیارت قبور پیشوایان دین را عملی بدعت آمیز و خلاف شرع می‌دانند. میرزا بهاء آرزو می‌کرد که روزی جهانیان به زبان واحدی تکلم و از خط واحدی استفاده کنند. او با دست غذا خوردن را منع کرد ولی استفاده از ظروف طلا و نقره و پوشیدن خز و سمور را بلامانع تشخیص داده و قمار و آقیون را تحریم کرده است و مردم را از رفتن به حمامهای خزینه‌دار منع کرد و منی را پاک شمرد. بهائیهها سه نوع نماز دارند: نماز کبیر که هر ۲۴ ساعت یک مرتبه کافی است، نماز صغیر که وقتش از ظهر تا ظهر دیگر است و عبارت است از خواندن این دعا: *أَشْهَدُ بِاللَّهِ بِأَنَّكَ خَلَقْتَنِي لِعِرْفَانِكَ وَ عِبَادَتِكَ أَشْهَدُ فِي هَذَا الْحَبِينِ بِعَجْزِي وَ قُوَّتِكَ وَ ضَعْفِي وَ إِقْتِدَارِكَ وَ فَقْرِي وَ غِنَاكَ لِأَنَّكَ لَآ إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْمُهَيَّمِنُ الْقَيُّومُ*، و نماز وسطی که در سه وقت صبح و ظهر و شام، در هر وقت یک رکعت می‌خوانند - مدت روزه را از سی روز به ۱۹ روز تقلیل داده‌اند که باید در احوال فصول انجام گیرد و حد آن، از طلوع آفتاب تا غروب آن است که در ظرف این مدت، باید از خوردن و آشامیدن، امساک کرد. اشخاص ضعیف، پیران، مسافران، بیماران، زنان حامله، زنی که بچه شیر می‌دهد، کاسب یا صنعتکار یا کارگر و یا کارمندی که کار دشواری انجام می‌دهد، زن حیاض و مستحاضه و نساء و کسی که نیت مسافرت دارد، از گرفتن روزه معاف است. سید باب در کتاب احسن القیض، سوره ۹۶ و ۱۰۲ به بیروان خود دستور می‌دهد که با مخالفین، قتال و محاربه کنند، ولی عیدالیها، در جلد سوم مکاتیب، صفحه ۱۰۴، با تعصب دینی و تعصب جنسی و تعصب سیاسی و تعصب اقتصادی، و وطنی مخالفت می‌کند و می‌گوید این تعصبات، هادم بنیان انسانیت است و مادام که بشر به این امور پای بند است، روی راحت و آرامش نخواهد دید. به نظر او دین، باید سبب آفت گردد والا ثمری ندارد. باز در صفحه ۳۱۸ مکاتیب می‌نویسد: باید همت گماشت تا بی‌خردان، از تعصبات جاهلیه دینی و جنسی و اقتصادی و حتی وطنی نجات یابند و از

جمعیت قیود آزاد کردند.

عبدالبهاء در جلد سوم مکاتیب، صفحه ۳۳۲ به پیروان خود تأکید می‌کند که از تقلید خودداری کنند و جوایح حقیقت باشند «باید یکنلی تقالید را فراموش کرد و سراج حقیقت را روشن نمود.»

سید باب برخلاف تعالیم خود، خانه مسکونی خود را در شیراز کعبه قرار داد و زیارت و طواف آن را به پیروان واجب نمود. در کتاب التورالابهی فی مفاویضات عبدالبهاء، مسائل و موضوعات مختلفی مورد بحث قرار گرفته از جمله در پیرامون تأثیر انبیاء در ترقی و تربیت نوع انسان، و مبارزات حضرت ابراهیم، موسی، مسیح و حضرت محمد(ص) و باب و بهاء مطالبی گفته شده است. در این گفتگوها، عبدالبهاء عقیده خود را راجع به رجعت، قضا و قدر، مبدأ و معاد، تغییر انواع، فرق انسان و حیوان، و مسأله نشو و ترقی کائنات، اصل و مبدا انسان، فرق میان روح و عقل و نفس، جبر و اختیار، مسأله تاشیح و مسأله اعتصاب مطالبی می‌گوید که مبنای علمی ندارد و مورد قبول عقل سلیم نیست.^۱

در کتاب ابوانف نیز، راجع به نهضت باب اشاراتی شده است از جمله: «در سنه شماره ۲۵ - پرونده شماره ۱۵۸ گزارش سفیر دولگوروکی به سنپاوین، تهران، (۱۸۵۲)، صفحه ۶۰۸ در تاریخ ۱۷ سپتامبر ۱۸۵۲ شماره ۶۶ «می‌خوانیم که: بابیها، آنچه من، از اظهارات امام جمعه درک کردم، با اصول اسلام مخالف بوده و آنها را رد می‌کنند. ضمناً در سیاست، مدعی شاه مملکت می‌باشند. آنها درصدد تأسیس دیانت جدیدی هستند و طرفدار تقسیم اموال (به طور تساوی) بوده و میتوان، اهداف و مقاصد سیاسی و اجتماعی آنها را شبیه به کمونیستهای اروپا دانست...»

تشکیل بیت العدل
یکی از اقدامات میرزاییها که صورت عمل نگرفت تشکیل بیت العدل بود. بنا به گفته بهاء، قرار بر این بود در هر بلدی بیت العدلی تشکیل شود و پس از انتخاب افراد بیت العدل در شهرهای مختلف، بیت العدل عمومی انتخاب شود که نماینده افکار تمام مردم بهائی مملکت باشد و برای پیشرفت مرام و تشریح احکام و سایر امور مهمه، تصمیمات لازم اتخاذ نماید و به موقع عمل گذارد. عده افراد هر بیت العدلی نباید از ۹ نفر کمتر باشد. ظاهراً: پیشوایان این فرقه تشکیل

۱- جراج

۲- شیخی‌گری و بهایی‌گری ص ۱۹۱.

بیت‌العدل را مقدمهٔ مداخلهٔ مردم در امور سیاسی می‌پنداشته‌اند، و به همین علت عملاً در راه تشکیل بیت‌العدل قدمی برنداشتند و به پیروان خود گفتند که در سیاست مداخله نکنند و به مظالم و ستمگری‌های حُکام و سلاطین به دیدهٔ عفو و اغماض بنگرند. در کتاب «اقدس» صفحهٔ ۲۷ چنین آمده است: لیس لِإِخْبِ انْ یَعْتَرِضُ عَلَی الذِّینَ یُحْکَمُونَ عَلَی الْجِبَادِ دَعْوَالَهُمْ مَا یَعْتَدِلُهُمْ، احدی حق ندارد که بر سلاطین و فرمانروایان عصر خود اعتراض کند...

در گنجینهٔ احکام، از قول عبداله‌ها در صفحه ۲۶۴ چنین نوشته شده است: «بر اجبای الهی اطاعت اوامر و احکام اعلیحضرت پادشاهی لازم است، آنچه امر فرماید اطاعت کنند و همچنین کمال تمکین و انقیاد به جمیع اولیای امور داشته باشند.» مطالعه در نهضت باب و بهاء و جانشینان آنها به خوبی نشان می‌دهد که این مذهب پس از کشته شدن باب و همفکران مبارز او، به تدریج جنبه‌های انقلابی و اعتقادی خود را از دست می‌دهد و در نتیجهٔ سازشکاری سران نهضت با حُکام و زورمندان عصر مانند اندک دین جدید به صورت آلت اجرای مقاصد سیاستمداران خارجی و زورمندان و مرتجعین داخلی درمی‌آید...

انتقادات کسروی احمد کسروی در کتاب بهائی‌گری بعضی از تعالیم بی‌معنی و نامعقول باب و بهاء را مورد انتقاد شدید قرار داده و از قول بهاء می‌نویسد: «هرکس يك بار این لوح را بخواند خدا به او مزد صد شهید خواهد داد.» کسروی می‌پرسد «چرا؟ مگر خواندن يك لوح چه سختی دارد... که چنین مزد بسیار بزرگی به خوانندهٔ آن داده شود، آیا چنین سختی... نشان هوسبازی و بی‌خردی نیست؟ دوم چنین سختی از يك بنیادگذار دین، ریشهٔ دین‌گدن است، چه در جانی که مردم بتوانند با خواندن لوحی، مُزد صد شهید گیرند... چه نیاز دارند که به کارهای نیک دیگر پردازند، چه نیاز دارند که از بدیها و گناهها بیرهیزند... این سخن از بهاء، مانده آن است که کسی کارخانه‌ای برپا گرداند و به کارگران مزدهایی در برابر کارشان بپردازد ولی يك روز هم هوس بر سرش زده يك رباعی بسازد و به شاگردان آگهی دهد که هرکس این رباعی مرا، از تر جلوی من بخواند مزد صد کارگر به او خواهم داد، پیداست این آگهی در کارخانه او را خواهد بست زیرا کارگران به جای آنکه ۸ ساعت با سختی بکوشند و مزد يك کارگر بگیرند، نزد کارخانه‌دار رفته رباعی او را خوانده مزد صد کارگر گرفته و بی‌خوشیهای خود خواهند رفت - می‌دانم خواهند گفت، مانند این سخن در کیشهای دیگر

نیز هست...^۱ کسروی این سخنان را نشانه‌ی خردی می‌داند.

کسروی در صفحات بعد بسیاری از تعالیم و آموزشهای میرزا بهاء را ناصحیح و زانیخس می‌شمرد و می‌گوید به نظر من «آدمیان نیکی‌پذیرند. راه نیکیشان نیز یکی بیشتر نیست و آن اینکه آمیغهای^۲ زندگی را نیک دریابند و خردها نیرومند گردد و هرکس به جهان و زندگی با دیده‌ی بیناتری نگردد... یک راهنا... باید خیزلها را به تکیان آورد و با گمراهیها و نادانیها به نبرد پردازد. از این کارهاست که جهانیان را چند گامی پیش تواند برد و از جنگها و کشاکشهای بیجا، جلو تواند گرفت (و یا تواند کاست)؛ و گرنه تنها از گفتن اینکه «جنگ نکید» هیچ سودی تواند برد...

از اینها گذشته، بدی در جهان جنگ نیست، بدیههای بدتری می‌بوده و می‌باشد. این بدتر از جنگ است که مردمی مردگان هیچکاره‌ای را گردانندگان جهان دانند. بدتر از جنگ است که مردمی از آیین گردش جهان ناآگاه باشند. و بدتر از جنگ است که گروهی به نام درویشی، به کار و پیشه‌های نپردازند و جهان را خوار دارند و با تنهای دُرُست و گردن کلفت به گدایی و مفتخوری پردازند؛ بدتر از جنگ است که از میان مردمی، شاعران یاوه‌گویی برخیزند و آشکارا سخن از جبری‌گری زده مردم را به تبلی و سستی وادارند. این نادانیها و مانده‌های اینها، در ایران و در کشورهای شرقی رواج داشته و «جمال مبارک» شما این فهم و دانش نداشته که به اینها پردازد و مردم را از گمراهی بیرون آورد. بهاء به این نادانیها نپرداخته بماند، که خود، نادانیهای به آنها افزوده است.

این، بدترین بدیهاست که مرد در مانده‌ای همچون «بهاء» به دعوی خدایی برخیزد و یک دسته چنان پست‌اندیشه و ناقهم باشند که به چنان ادعایی گردن گزارند.

آنچه شرقیان را به خواری و پستی کشانیده و به زیر یوغ غریبان انداخته پایستگی به این گمراهیها و نادانیهاست... بهاء کوشیده که خردها را در پیروان خود بگشند و آنان را هرچه ناقهمتر و نادانتر گرداند...^۳

اخلاق و روش بهانیها
باینها و بهانیها مانند پیروان دیگر مذاهب و مسالك سیاسی از جهت اعتقاد و ایمان یکسان نیستند، بعضی بالیمان و سرسخت و جماعتی این‌وقت و بی‌اعتقادند. صبحی مهندی در کتاب پیام پدر، ضمن توصیف اخلاق و روش بعضی از افراد این فرقه، در مورد ملا محمد رضا می‌نویسد: بهانی پابرجایی

۱. احمد کسروی، بهانی‌گری، ص ۶۱.

۲. حقایق

۳. بهانی‌گری، ص ۷۳ به بعد.

بود، و آشکارا دم از بهائیگری می‌زد... می‌گویند روزی کامران میرزا، فرماندار تهران، از او پرسید تو میرزا حسینعلی بهاء را چه می‌دانی؟ گفت چنانکه خود او گفته است او را خدا می‌دانم. پرسید همه بایان بهائی، این را می‌گویند یا تو تنها؟ پاسخ داد همه با من در این سخن همراهند. در این میان فرمان داد چند نفر دیگر را از زندان، نزدش آوردند و رو به روی ملامحمد رضا از آنها پرسید که میرزا حسینعلی را چه می‌دانند؟ گفتند آفریده خدا و بنده پروردگار. کامران میرزا رو به ملامحمد رضا نمود و گفت می‌بینی اینها چیز دیگر می‌گویند... ملا گفت، بهائی‌ها دو دسته‌اند: بهائی پای سماور و بهائی پای قاپق^۱، اینها بهائی پای سماورند. وقتی که سماور را آتش می‌کنند و قوری جای را دم می‌کنند... و گرداگردش می‌نشینند همین سخنانی را می‌گویند که من اینجا می‌گویم... اما اکنون که بیم مرگ و رفتن پای قاپق هست او را بنده کمترین خدا می‌شمارند...»^۲

بهایان، برای اشاعه افکار خود نه تنها به توده مردم روی تبلیغات بهائیان مساعدی می‌دیدند به تبلیغ آراء خود مشغول می‌شدند، چنانکه ابن ابهر یکی از مبلغین این جماعت، پس از تمهید مقدمات، تاج السلطنه دختر ناصرالدینشاه را با افکار بهائیان آشنا و مانوس کرد و با وی مصاحبه‌ای کرد که قسمتی از آن این است:^۳

ابن ابهر - حضرت شاهزاده خانم اگر اجازه بدهید می‌خواهم چند مسأله از مسائل عقلیه و اجتماعیه را از حضرت علیه‌عالیه سؤال کنم و جواب آن را بدون تمسک به جایی از روی فطرت بدهید.

تاج السلطنه - بفرمایند.

ابن ابهر - آیا انسان خوب است آزاد باشد یا مقید و محدود گردد؟

تاج السلطنه - البته آزادی بهتر است.

ابن ابهر - آیا زن خوب است در پرده رود یا راحت و آزاد باشد؟

تاج السلطنه - مستوره بودن، موجب زحمت و اذیت است.

در سؤال و جوابهای بعدی، تاج السلطنه عقیده خود را در مورد آزاد بودن زن در

انتخاب شوهر، و لزوم استفاده از موسیقی و ساز و رقص و جز اینها اعلام می‌کند...»^۴

۱. پای قاپق یا میدان اعدام کنونی، محل کفر بزهکاران بود.

۲. پیام پدر، ص ۴۴.

۳. فلسفه نیکو، جلد دوم، ص ۴۰ به بعد.

رفتار دولت و روحانیون با پیروان باب و بهاء، برحسب شرایط
 زمان و مکان و اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی مملکت فرق
 می‌کرده است. ادوارد براون در کتاب خود، صحنه‌هایی از قتل بابیها را در اراک نشان
 می‌دهد، از جمله می‌نویسد: در منزل حاجی آقا محسن عراقی درحالی که ملا ابراهیم با
 حاجی آقا محسن، مشغول گفتگو بود، حاجی سید محمد باقر مجتهد سلطان آبادی سر
 می‌رسد و کاردی را که زیر قبای خود پنهان کرده بود بیرون می‌آورد و ملا ابراهیم را در
 زیر ضربات کارد، از پا درمی‌آورد. در این موقع ملا محمدعلی غفلتاً وارد می‌شود او نیز
 به همین سرنوشت مبتلا می‌شود. بعد ناصرالدوله با استفاده از اطلاعاتی که ملاعلی
 جاسوس در اختیار او می‌گذارد عده زیادی از بابیها و کسانی را که مظنون بودند دستگیر
 می‌کند و آنها را در زیرزمین مرطوبی با گند و زنجیر زندانی می‌کند.

در شب دوم، فغل زندان را باز می‌کنند و با فانوس وارد می‌شوند «جلاد گفت ما
 آمده‌ایم که بابیها را به قتل برسانیم و به فراشها گفت، شروع به کار کنید... میرغضب در
 مقابل نفر اول و دوم گذشت و در مقابل نفر سوم، موسوم به ملامحمد (نخود بریز کاشان)
 توقف کرد، و درحالی که دو پای او مفید به گند و دو دستش در زنجیر بود دهانش را باز
 کرد و بعد دستمالی را به شکل گلوله درآورد و در گلوی او فرو نمود و بعد چوب باریکی
 را روی دستمال گذاشت و با يك چکش، مانند اینکه میخی را می‌کوبند روی چوب کوبید
 تا اینکه فشار چوب دستمال را وارد گلو و در سینه استاد محمد نخودبریز کرد. استاد
 محمد به اندازه يك یا دقیقه با دهان باز و رنگ سیاه و چشمهای از حدقه درآمده مبارزه
 کرد ولی بعد به پشت افتاد و یکی از شاگردان جلاد روی صورت او نشست تا آنکه به کلی
 فوت کرد» بعد کربلایی حیدر پوستین‌دوز و چند نفر دیگر را به همین طرز قبیح کشتند
 «... بعد زنده و مرده را که همه به يك گند اتصال داشتیم و نمی‌توانستیم تکان بخوریم به
 حال خود در تاریکی گذاشتند... در بین ما يك پینه‌دوز قوزی بود که در تمام مدت کشتار
 حتی رنگ صورت او تغییر نکرد و مرتباً به مناسبت حال و آن منظره‌های مخوف شعر
 می‌خواند و یا از کتابهای مقدس آیاتی را تلاوت می‌کرد و هنگامی که جلاد دهان رفقای ما
 را باز می‌کرد تا دستمال را وارد گلوی آنها کند می‌گفت به‌به... اینجا بهشت و سرزمین
 وصال عاشق و معشوق است، خوشا به حال ما که اکنون از این دنیا می‌رویم... صحبت او
 تا اندازه‌ی بی از وحشت ما می‌کاست و بعد از آنکه جلاد و شاگردها و همکاران او رفتند،
 پینه‌دوز با حرارت زیادتری صحبت می‌کرد و می‌گفت بیاید که ما یکدیگر را به قتل
 برسانیم من زگی را می‌شناسم که در پشت گردن واقع شده و هرگاه او را فشار بدهید،

بدون هیچ درد و رنج انسان جان می دهد. بیایید که ما یکدیگر را به قتل برسانیم زیرا
کشته شدن به دست دوست بهتر از مقتول شدن به دست دشمن است، و ما با زحمت زیاد
او را قانع کردیم که از نقشه خود صرف نظر نماید.»^۳

رادمردان مبارز در طول تاریخ

«بررسی جنبشهای انقلابی در ایران نشان می‌دهد که کشور ما از جهت سنن قیام خلق و نبرد بی‌امان آنها علیه غاصبان بیگانه و ستمگران آشنا، از جهت رزمهای طبقاتی سخت و خونین و از جهت عرضه داشتن پیشوایان به حد افسانه‌انگیزی متهور و جانناز، بسیار غنی است و شاید از این جهت تعداد اندکی از کشورهای جهان، با وی همانندند. مردمی غیور و حق‌طلب و مغرور و پاکباز، در این سرزمین ماندها، مزدکها، ابومسلمها، بابکها، مازیارها، المقنعها، استادسیسها، صاحب الزنجها، دلاوران اسماعیلی و قرمطی، در اویس و شیعیان انقلابی، پیشوایان جنبشهای حروفی و نقطوی و بابی، مجاهدان راه مشروطه و آزادی، مبارزان جنگل و قهرمانان توده‌ای را پرورده‌اند، اگر سرایای این تاریخ خونین و پرشور و هیاهو، بررسی شود، و چنانکه شایسته است برنسل بالنده عرضه گردد، در آنان می‌تواند شور و غروری شگرف را برانگیزد، و اراده و اندیشه خلاق آنها را برای گشودن دزهای نوین تاریخ ده چندان سازد.»^۱

عقیده‌آزاداندیشان
ایران و جهان اسلامی
هر نوع تعصبی به سختی مخالف بودند. حلاج بیضاوی، صوفی نامدار، چون شنید که مسلمانی به يك نفر یهودی می‌گوید:
«ای سگ یهودی» سخت بر آنست و به مسلمان متعصب گفت: تمام ادیان از جانب يك خداست، و آئین یهودی و نصرانی و مسلمانی، اگر در فروع اختلافی دارند، اصل و منظور همه آنها یکی است.
خیام که مردی شکاک و مادی بود می‌گفت:

۱. مدخل و بستگفتاری بر جنبش بابیان، (به اختصار).

قومی متفکرند اندر زو دین قومی به گمان فتاده در راه یقین
 می ترسم از آنکه بانگ آید روزی کای بی خیران راه نه آنست نه این
 ناصر خسرو علوی نیز، به جنگها و اختلافات مذهبی به دیده انتقاد می نگرد و
 خطاب به مردم متعصب می گوید:

فخر تو چیست، بنگر بر ترسا از سر هوس برون کن و سودا را
 تو مؤمنی گرفته محمد را او کافر و گزیده مسیحا را
 ایشان پیامبران و رفیقانند تو دشمنی به بی‌هده ترسا را
 مردان متلون و بی ایمان نیز مورد نکوهش این شاعر پژوهنده قرار گرفته اند.
 بر مذهب و بر رای میزبانی بر خویشتن از ناکسی و نالی
 با باد جنوبی شوی جنوبی با باد شمالی شوی شمالی

وسعت نظر خداوندان تصوف

نظریه عرفا در همان روزگاری که مردم متعصب، بر سر اختلاف در اصول و فروع مذهبی به جان یکدیگر می افتادند و خونها می ریختند، خداوندان تصوف و عرفان ایران می گفتند: *الطرق إلى الله بقدر أنفس الخلاق*. و با این بیان به کوتاه بینان می گفتند از تعصب در گذرید و راه رفق و مدارا پیش گیرید، که راه وصول به حق، یکی دو تا نیست بلکه به اندازه نفوس بشری است.
 در «تذکره الاولیاء» از قول ابوالحسن نوری چنین می خوانیم: «تصوف آزادی است و جوانمردی و ترک تکلف و سخاوت...»^۱

وقتی که حسن بن منصور حلاج را از روی تعصب و نادانی «بر دار کردند و بکشتند، «شیلی» او را به خواب دید گفت: حق، با تو چه کرد؟ گفت مرا فرود آورد؟ گفت: فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر. گفت با این خلق چه کرد؟ گفت هر دو گروه را بیمارزد، هم آن را که بر من شفقت برد مرا بدانست از جهت آن بر من شفقت نمود، و آن را که با من عداوت کرد مرا ندانست از بهر آن با من عداوت کرد، پس هر دو گروه

معذور گشتند...»^۱

مولوی دشمن
تعصب و جمود بود

مولوی عاشق و شیفته حقیقت بود و به کلیه ادیان و مذاهب جهان، به دیده رفق و مدارا می نگریست. او سختگیری و تعصب را نشانه «خامی» می شمرد و معرفت و حقیقت را در گرو دین و آیین معینی نمی دانست. او در حکایت موسی و شیبان و قصه لمس فیل و دیگر داستانها و حکایات، نشان داد که با جنگهای تعصب آمیز مذهبی به سختی مخالف است. و یکبار گفت «من با ۷۳ مذهب یکی ام». این مطلب را به سراج الدین قونوی گفتند او که مردی مغرض و متعصب بود «یکی از نزدیکان خود را بفرستاد که بر سر جمع، از مولانا بپرسد که تو چنین گفته‌ای اگر اقرار کنی، او را دشنام بده و برنجان. آن کس بیامد و برملا سؤال کرد که شما چنین گفته‌اید که من با هفتاد و سه ملت یکی ام؟ گفت گفته‌ام، آنکس زبان گشاد و دشنام و سفاهت آغاز کرد. مولانا بخندید و گفت با این نیز که تو می گویی یکی ام.»^۲

مولوی می گفت پیشوایان ادیان و مذاهب مختلف، با وجود اختلاف مسلک، جملگی هدف واحدی دارند و آن وصول به حقیقت و تأمین سعادت و خوشبختی بشر است:

هر نبی و هر ولی را مسلکی است
چون که بیرنگی اسیر رنگ شد
چون به بیرنگی رسی کان داشتی
مولوی در موارد مختلف و با عبارات گوناگون بشریت را از خامی و تعصب برحذر داشته و گفته است:

از نظر گاهست ای مغز وجود
این جهان همچون درخت است ای کرام
اختلاف مؤمن و کفر و جهود
ما بر او چون میوه‌های نیم‌خام

سخت گیرد خامها مر شاخ را
چون بیخت و گشت شیرین لب گران
زانکه در خامی نشاید کاخ را
سست گیرد شاخها را بعد از آن
تا جنینی کار خون‌آشامی است

۱. شرح تصوف، ص ۲۲.

۲. از نفعات الانس جامی.

دین و کفر : به نظر ملائی رومی «دین بی وجود کفر ممکن نیست، زیرا دین، ترک کفر است، پس کفری نباید که ترک او توان کرد، پس هر دو يك چیزند، چون این بی آن نیست و آن بی این نیست... و خالقشان یکی باشد...»^۱

هر در که زدم صاحب آن خانه تویی تو هر جا که روم پرتو کاشانه تویی تو
در می‌کده در دیر که جانانه تویی تو مقصود من از کعبه و بتخانه تویی تو
مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه

حافظ و ماکسیم گورکی یکی از غزلیات دلنشین خود، خطاب به زاهدان ریاکار گفت:

... عیب‌رندان مکن ای زاهد پاکیزه‌سرشت که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
من اگر نیکم اگر بد، تو برو خود را باش هر کسی آن دژود عاقبت کار که کشت
قرنها بعد ماکسیم گورکی نویسنده نامدار شوروی گفتار حافظ را با بیانی دیگر تفسیر کرد
و گفت: «انسان، چه معتقد به مذهب باشد یا نباشد، مربوط به خودش است، انسان آزاد
است و خودش حسابش را پس خواهد داد، می‌خواهد ایمان داشته باشد می‌خواهد ایمان
نداشته باشد... هر فکری می‌خواهد بکند، انسان حسابش را خودش پس می‌دهد، برای
همین هم آزاد است... انسان نه تویی، نه من، نه آنها، انسان تویی و منم و تمام آنها و آن
پیرمرد و ناپلئون و محمد و تمام اولیها و تمام آخریها... همه در انسان است و همه برای
انسان است. تنها چیزی که وجود دارد انسان است و مابقی همه چیزهایی است که دست
انسان ساخته یا مغز انسان... انسان! تو باید به انسان، احترام بگذاری، نه اینکه بر او
رحم داشته باشی و دلت برایش بسوزد... با ترحم، او را خفیف و حقیر می‌کنی... تو باید
او را محترم بشماری...»^۲

تحدید عقاید و افکار به نظر برتراند راسل «این فکر که جز يك دین همه ادیان باطلند
و خداوند بُت پرستان را مجازات می‌کند سخنی است که پیامبران
بنی اسرائیل آورده‌اند» فی‌الجمله این پیامبران احساسات ملی بسیار تند داشتند و
انتظار روزی را می‌کشیدند که خداوند همه مردم غیریهودی را نیست و نابود کند...»^۳

۱. فیه مافیة، ص ۲۰۷.

۲. از نمایشنامه اعماق اجتماع، به نقل از کتاب آزادی و حیثیت انسانی، گردآوری جمال‌زاده، ص ۸۷.

۳. تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، ص ۵۱۵.

گفتار ولتر
ولتر نویسنده و متفکر عالیقدر فرانسوی، برای نشان دادن مقام و ارزش آزادی می‌گوید: «... من با این حرفی که تو می‌زنی مخالفم، ولی حاضرم جان خود را فدا کنم تا تو حق داشته باشی آن حرف را بزنی.»
جوهر لعل نهر، سیاستمدار و متفکر نامدار هندوستان، شرط تمدن را خویشترداری و احترام به حیثیت و عقاید دیگران می‌داند، و در مقام تعریف و توصیف تمدن و فرهنگ بشری می‌گوید:

«بسیار دشوار است که معنی صحیحی برای تمدن و فرهنگ بیان کنم، و من نمی‌خواهم چنین کاری بکنم. اما در میان تمام چیزهای مختلفی که فرهنگ، شامل آن می‌گردد، مسلماً خویشترداری، محدود ساختن خودخواهیهای شخصی، و ملاحظه دیگران، یکی از مهمترین چیزهاست. اگر کسی فاقد این خویشترداری است و خودخواهی خویشترداری را محدود نمی‌سازد و ملاحظه و احترام دیگران را ندارد، می‌توان به یقین گفت که شخصی بی‌تمدن و بی‌فرهنگ است...»^۱

تثوع عقاید و معتقدات مذهبی
حاج سیاح، ضمن ادامه مسافرت خود به جانب سیستان با صاحب‌لی چنین می‌گوید: «... انسان تا دنیا را گردش نکند و بزرق و اقوام عالم را نبیند گمان می‌کند که مثلاً مملکت یا اهل مذهب خودش، در عالم بی‌مانند است. من اقوام بشر را خیلی شبیه یکدیگر یافتم، کشیشان نصرانی، خاخامهای یهود، برهمنان هند و روحانیان یا متصوفه و عرفا و زهاد و راهبان و عوام هر فرقه، شبیه یکدیگرند. هر فرقه، برای رؤسای خود معجزات و کرامات قایل است... عوام ما به هر دلیل که دین خود را حق می‌دانند دیگران نیز مذهب خود را حق می‌شمارند. اجمالاً مؤسس هر مذهب... زحمت کشیده انا... بعضی از روحانیان در هر مذهب، همان اساس حق را مایه عیش و نفوذ و ریاست و کسب مال و جاه گردانیده، هزاران اختلاف و تاویل و بدعت دایر کرده‌اند... من انسان خوب، کسی را دانسته و دیده‌ام که زحمت او به خلق نمی‌رسد و بهتر از او کسی، که نفع او به خلق می‌رسد من یک مرتاضی که چهل سال ترک حیوانی کرد... نیست تر از یک زارع می‌دانم که اجمالاً می‌داند خالقی دارد و کار می‌کند و به کف آن مرتاض، نان می‌نهد، باید اثر وجود مرد را دید...»^۲

۱. نگاهی به تاریخ جهان پیشین، ص ۹۰.

۲. خاطرات حاج سیاح، ص ۱۴۰.

ادامه تعصبات مذهبی نه تنها در قرون وسطا و قرون جدید، بلکه در قرن هیجدهم و نوزدهم یعنی در همان سالهائی که ملل اروپای غربی با مطالعه در نمودهای گوناگون طبیعی و اجتماعی و به یاری مشاهده و تجربه سعی می‌کردند به حقایق علمی و قوانین طبیعی و اجتماعی و اقتصادی پی ببرند و باکشف مجهولات، از دردها و نارساییها و مشکلات زندگی فردی و اجتماعی خود بکاهند، در بعضی از معالک اسلامی جنگهای مذهبی و مبارزات فتووالها برای کسب قدرت دوام داشت. از جمله ترکان عثمانی به جای درمان دردهای گوناگون داخلی و اجتماعی خود، و مبارزه با جهل و فقر و بیماری، به توسعه طلبی و کشورگشایی در شبه جزیره بالکان یعنی در جهان مسیحیت می‌پرداختند و آرزو داشتند به نام دین و به زور شمشیر، ملل شبه جزیره بالکان را زیر نفوذ سیاسی خود درآورند. در حالی که با دیگر فِرَقِ اسلامی نیز راه عناد و دشمنی پیش گرفته بودند، تا جایی که «به فتوای روحانیون و علمای ترک، کشتن يك ایرانی شیعه در پیشگاه خداوند با قتل هفتاد عیسوی برابر، و ثوابش از آن بیشتر بود...»^۱

به قول گیبون، مورخ انگلیسی: «بیروان فرقه‌های مذهبی که تحت تعقیب و آزار قرار گرفته باشند، چون به علت ترس و افسردگی و به حکم تنفر، خشمگین، و به واسطه شور و هیجان مذهبی برافروخته و آتشین هستند، ندرتاً می‌توانند واجد آرامش طبع و خونسردی لازم برای تحقیق و کشف حقیقت باشند، یا بدون هیچ تعصبی انگیزه‌های دشمنان خود را درک کنند، خاصه که در این گونه موارد چشم افراد تیزبین و بی‌طرفی که دور از معرکه جدال و حتی ایمن از خطر تعقیب و آزارند، اغلب قادر به تشخیص و تمیز این گونه انگیزه‌ها نیست...»^۲

در حال حاضر، یعنی در عصر تمدن جدید، پس از آنکه میلیونها نفر از نفوس بشری در طی قرون، در نتیجه تعصبات مذهبی یا عدم تحمل عقاید دیگران، در خاک و خون غلتیدند، سرانجام در اعلامیه حقوق بشر «آزادی مذهب و عقیده به عنوان یکی از حقوق و آزادیها مسلم بشری به رسمیت شناخته شد، و روزولت رئیس جمهور آمریکا، در انتظار روزی بود که آزادیهای چهارگانه زیر یعنی: «آزادی بیان، آزادی مذهب و عقیده، آزاد از نیازمندی، و آزادی از بیم و هراس...»^۳ برای عموم افراد بشر در سراسر جهان

۱. مأخوذ از: زندگی شاه عباس اول، نوشته نصراله فلسفی، ج پنجم.

۲. گیبون، انحطاط و سقوط امپراتوری روم، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ص ۲۲۷.

۳. مأخوذ از کتاب: روابط بین‌المللی از قدیم‌الایام تا سازمان ملل متحد، تألیف دکتر متین دفتری، اسناد سابق دانشگاه.

عملی و اجرا گردد. در حالی که امروز باکمال تأسف می‌بینیم که رجال سیاسی و زمامداران آمریکا، مظهر ارتجاع جهانی و یار ستمگران و خصم ستمکشان جهانند. فجایع آمریکا در ویتنام، ایران، عراق، جنوب آفریقا، فلسطین و دیگر کشورها و حمایت علنی او از اسرائیل غاصب، مؤید این معنی است.

تلاش در راه بیداری مسلمانان

در یکی دو قرن اخیر، فقط عده‌یی از رجال سیاسی ایران نظیر میرزا عیسی قزاقانی یعنی میرزا بزرگ قائم مقام اول و قائم مقام ثانی، (فرزند او)، که وزارت عباس میرزای نایب‌السلطنه را به عهده داشتند. و میرزا تقیخان امیرکبیر، در عهد ناصرالدین‌شاه با جدیت تمام درصدد اصلاح اوضاع سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ایران برآمدند و با مخالفت شدید شاه و امپریالیسم انگلیس روبرو شدند.

در بین دانشمندان مسلمان نیز مردانی مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی و مرحوم شیخ محمد عبده مصری و سیدعبدالرحمن کواکبی و عده‌یی دیگر، در بیدار کردن مسلمین و روشن ساختن اذهان و افکار عمومی کوشیدند. بیانات و نوشته‌های این مردان بزرگ و مجاهد در افکار ملل مسلمان خاصه دانشمندان و ترقی‌خواهان بسیار مؤثر افتاد. به پیروی از روش آنان، صاحب‌نظران روشن و بیدار دیگری که شاگردان مکتب آن بزرگان بودند، در این راه، به جهاد قلمی برخاستند و افکار و اندیشه‌های اساتید خود را ترویج و تبلیغ نمودند و خود نیز به حکم مقتضیات زمان مطالبی بر آن افزودند. از این گروه نیز شایسته است از سیدمحمد رشیدرضا شاگرد شیخ محمد عبده یاد کنیم که در نشر افکار استادش کوشید.

مَجْلَسَةُ عُسْرَةِ الْوُثْقَى، یادگار جهاد دو دانشمند فقید جهان اسلام، مرحوم سیدجمال‌الدین اسدآبادی و مرحوم شیخ محمد عبده مصری و دو اثر نفیس مرحوم سیدعبدالرحمن کواکبی «ام‌القری» و «طبایع الاستبداد و مصارع الاستعباد» در این زمینه، مورد توجه و عنایت خاص دانشمندان روشنفکر مسلمان بوده است.

شایسته است که نام اقبال لاهوری را که وی نیز در بیداری مسلمانان پاکستان و هند نقشی مهم ایفا کرده است و نام روحانیان عالیقدر جهان تشیع نظیر حجة الاسلام بهبهانی و طباطبائی را که در راه استقرار حکومت قانون و مشروطیت بها خاسته‌اند از یاد نبریم. علاوه بر این، عده‌یی از دانشمندان در اقطار کشورهای اسلامی، طرفدار وحدت مسلمین بوده و هستند چنانکه جمعی از دانشمندان مصر جمعیت «دارالتقريب بين المذاهب

الاسلامیه» را تشکیل داده و در راه نزدیک ساختن مذاهب اسلامی (اعم از شیعه و سنی) به یکدیگر، سعی و تلاش می‌کنند.^۱ و امروز جمهوری اسلامی ایران از این سیاست ضداستعماری که ضامن استقلال و آزادی کشورهای مسلمان، در برابر مداخلات امپریالیسم امریکاست جداً جانبداری و حمایت می‌کند.

نظری اجمالی به سیر تکاملی علوم و افکار

در اروپا و جهان مسیحیت

در این کتاب به سیر تفکر و اندیشه‌های فلسفی و علمی در ایران و جهان اسلامی بطور اجمال اشاره کردیم، اکنون با نهایت اختصار سیر افکار و علوم را در جهان مسیحیت مطالعه می‌کنیم:

پیدایش حیات به نظر آی - آپازین، در طول هزاران سال، چه بسیار خیالهای باطل و کودکانه در زمینه پیدایش حیات به خاطر انسان راه یافت، تا سرانجام دریافت که: «بدون علم به قوانین طبیعت، انسان هرگز نمی‌تواند، اندیشه‌ی درستی را جمع به جریان پدید آمدن حیات و سایر پدیده‌های طبیعی، دارا باشد... در دوران سلطه مسیحیت، نظریه ارسطو با تعالیم مسیحیت تلفیق یافت و با افسانه‌ها و خرافات درهم آمیخت... در قرون وسطا دانشمندان برجسته و جهانگردان شایع کردند که «غاز» و «اردک» از بعضی از درختان بوجود می‌آید، و فکر به وجود آمدن پرندگان از نباتات نیز قوت گرفت... کیمیاگران قرون وسطا، خسته از تلاشهای ناکام و بی‌حاصلی خویش، برای تبدیل فلزات به طلا به تئوری خلق الساعه موجودات زنده روی آوردند و بدان شاخ و برگ بسیار دادند. پزشکی و کیمیاگر بزرگ قرن شانزدهم «پاراسلسوس» (Paracelsus)، مشاهدات خود را درباره‌ی خلق الساعه موش، مارماهی، لاک پشت و غیره از آب، باد، کاه و چوب پوسیده شرح داده و گفته بود که از مغز دانه گندم و عرق انسان می‌توان «موش» به وجود آورد. او معتقد بود که اصلی به نام «روح حیات» موجب خلق الساعه موجودات زنده می‌شود... در نیمه دوم قرن هفدهم طبیعی از اهالی

«توسکانی» به نام فرانچسکو ردی (Francesco Redi) نخستین ضربه را بر پیکر تئوری خَلْق السَّاعَةِ حیات زد (۱۶۶۸). او با تجربیات خود ثابت کرد که کرمهایی که روی گوشت تولید می‌شوند نوزاد مگسند و اگر گوشت را در ظرفی سِتْرُون^۱ نهاده با مَلَمَل^۲ بپوشانند، دیگر هیچ کرمی از آن به وجود نمی‌آید. دوست سال بعد لویی پاستور توانست، ضربه نهایی و قطعی را بر این تئوری، یعنی تئوری خَلْق السَّاعَةِ موجودات زنده، وارد سازد... قویترین طرفداران نظریه خَلْق السَّاعَةِ «الهیون» بودند که از کتاب مقدس الهام می‌گرفتند. آنان بر متافیزیک ارسطویی مَثْکِی بودند و از پشتیبانی فلاسفه ایده‌آلیست برخوردار بودند. بنا بر عقیده آنان، ساختمان و سازمان هر موجود زنده دوگانه است، «کالبد» و «روح» و حیات آفریده یک قدرت مطلق ازلی است. تا نیمه اول قرن شانزدهم، علوم طبیعی، دست بسته به یوغهای سه‌گانه خرافات، متافیزیک ارسطویی و سیستم بطلمیوسی مرکزیت زمین، پا در هوا، باقی مانده بود. کوپرنیک با اعلام نظریه مُسْتَدَل خود درباره مرکزیت خورشید و گردش زمین و سیارات دیگر به گرد آن، یکی از زنجیرهای اسارت علوم طبیعی را پاره کرد... در قرن هفدهم کپلر^۳، گالیله و نیوتن - کار کوپرنیک را به اتمام رسانیدند. زمین از سربر فرمانروایی به پائین کشیده شد و خورشید به مقام شایان خود رسید. ثابت شد که «زمین» مرکز عالم نیست بلکه سیاره‌یی است که هم بر گرد خود و هم بر گرد خورشید می‌گردد و نیز ثابت شد که قوانین مکانیک و قانون جاذبه نیوتن، حاکم بر حرکت اجرام آسمانی است... تنها در قرن نوزدهم بود که با سه کشف بزرگ علمی یعنی تئوری ساختمان سلول... تئوری تکامل چارلز داروین مبتنی بر «انتخاب طبیعی» و بالاخره قانون «تغییر شکل یا بقای انرژی»... علوم طبیعی زنجیرهای اسارت قرون را پاره کردند...»^۴

آپازین، در پایان کتاب، نتیجه می‌گیرد که: «... تکامل با سرعت بسیار بیشتری ادامه یافته است. تغییرات اساسی در جریان تکامل تدریجی حیات، در عرض صدها یا دهها میلیون سال طول کشیده است، تجدید نظامهای اجتماعی، در طی چند هزار سال یا چند قرن رخ می‌دهند، و ما اکنون می‌توانیم مشاهده کنیم که رویدادها و پیش‌آمدهای عظیمی در زندگی انسان، حتی در عرض دوره‌های ده ساله روی داده است. ما باید این قانون تکامل را همیشه در تحلیل حوادث گذشته دور، و نیز در پیش‌بینیهای خود درباره آینده به

۱. سِتْرُون یعنی نازا و عقیم و عاری از میکروب.

۲. آ. ای. اپارین حیات، طبیعت و منشا تکامل آن، ترجمه بنی‌طرفی، ص ۶۰۵، ۴ و ۷ (به اختصار).

یاد داشته باشیم...»^۱

مراحل تکاملی علم «رشته‌های مختلف معلومات بشر و به‌طور کلی علم، دانم‌اً در تغییر و تکامل است و در این امر، مانند تکامل تمام پدیده‌های طبیعت، دو جریان مشخص دیده می‌شود: ۱. تکامل تدریجی، ۲. تکامل انقلابی.

در تمام انواع تکامل و تغییرات، اعم از اینکه قضا یا طبیعی باشد، یا اجتماعی یا روحی، هر دو نوع مزبور را می‌توان ملاحظه نمود. در علوم طبیعی مشاهده می‌شود که درجه حرارت یک مایع را می‌توان متدرجاً بالا برده، در ضمن حرارت دادن، در مایع «تغییر کمتی» به ظهور می‌رسد، یعنی عددی که نمایش درجه حرارت است، متدرجاً بالا می‌رود، ولی موقعی می‌رسد که این تغییر کمتی به تغییر کیفی مبدل می‌شود و یک مرتبه مایع، بخار می‌شود. در حالت اول تکامل تدریجی و در حالت ثانی انقلابی است.

در اجتماع، این حالت کاملاً وجود دارد، مثلاً در مهید حکومت‌های فنودالیسم، افکار آزادی سرمایه و سرمایه‌داری به تدریج تولید شده و نمو می‌کند، ولی پس از سیر تکامل تدریجی و یک سلسله تغییرات کمتی: «وضع شدن بعضی قوانین به نفع آزادی مزبور، و تنظیم مقرراتی برای محدود کردن قدرت استبدادی فنودالها و سلاطین». یک دفعه تغییر ناگهانی روی می‌دهد و شکل اجتماع در دست انقلاب تغییر می‌نماید و حکومت‌های سرمایه‌داری (بورژوازی) به وجود می‌آید. چنانکه پس از پیروزی انقلاب کبیر فرانسه کلیه مقررات و نظامات دست و پا گیر فنودالیسم بر افتاد و نظام بورژوازی و اصول آزادی و دموکراسی مستقر گردید. و دیری نگذشت که این نظام به دیگر کشورهای اروپایی و آسیایی راه یافت.

در پسیکولوژی و علوم دیگر، این حالت را می‌توان ملاحظه نمود. در تاریخ هر علم می‌توان سه دوره تکامل تدریجی که فاصله بین آنها یک تکامل انقلابی است تشخیص داد. الف. دوره حکایتی: هر علم دارای یک دوره حکایتی است، یعنی مبانی آن فقط جسته و گریخته به شکل حکایات بیان می‌شود. مثلاً در مراحل اولیه تمدن، بشر معتقد بود که امراض، توسط روح‌های پلید، که هنگام شب وارد منازل می‌شوند، تولید می‌شود، علم جدید که پیدایش امراض را به موجودات زنده کوچک یعنی (میکروب) منسوب می‌کند، نظریات قبلی را نسخ می‌کند.

ب. دوره منطقی یا علمی - این دوره در تاریخ بشر، با تمدن شهرهای آسیای صغیر

و یونان شروع می‌شود. طالس ملطی که پدر فلسفه (ابوالفلسفه) نامیده می‌شود، اصول عقاید علمی را، بر تفکر و استدلال و علت و معلول می‌گذارد، این طریقه به تدریج نمو می‌کند، و در فلسفه هراکلیت، میان‌ی و اصولی را ملاحظه می‌نمائیم که فقط منطق و استدلال را با ملاحظه جریان قضایا در تفکرات، معمول می‌کند. چنانکه می‌گوید: «در يك رودخانه نمی‌توان دو دفعه داخل شد.» و با این بیان تغییر دائمی پدیده‌های گوناگون را توضیح می‌دهد.

دوره منطقی، تمام قرون قدیم و قرون وسطا را شامل می‌شود، در طول این مدت، تکامل تدریجی است. در قرون جدید که در اجتماع، تقسیم کار، نمو زیادی پیدا می‌کند، علم نیز به شعب مختلف تقسیم می‌گردد.

در فاصله بین قرون جدید و معاصر که در اجتماعات بشر، انقلابات شدیدی، به ظهور رسیده است، علم نیز تغییرات ناگهانی می‌کند، و دوره سوم علم ظاهر می‌شود.^۱

ج. دوره تجربه - در دوره دوم، بشر به تفکر منطقی قناعت می‌کرد، و مشاهده و تجربه در کار نبود. راجع به خلقت عالم و عنصر بودن آب، آتش و خاک و باد، در دوره اسکولاستیک بحث می‌شد ولی چون تجربه در کار نبود، منطق هم در درجه دوم قرار می‌گرفت. محاوره و مغالطه و گفتگو و بحث رواج داشت. شروع دوره مشاهده و تجربه، مانند کلیه تغییرات انقلابی و ناگهانی با يك سلسله اشکالات مواجه می‌شود. «کوپرنیک» به آسانی نتوانست در مقابل معتقدات کهن، عقیده خود را اظهار کند و مدت ۱۲ سال آن را پنهان نگهداشت. «گالیله» مجبور شد، در مقابل پاپ زانو به زمین زده و در باب عقیده خود راجع به حرکت زمین، استغفار کند. جوردانو برونو، که این احتیاط را به خرج نداد، در آتش غضب پاپ سوخت، ولی همین شعله، فصل مشترك دو دوره مشخص، یعنی مظهر تکامل ناگهانی و انقلابی بود. بالاخره پس از این فداکاریها، دوره سوم شروع شد، و تکان شدیدی در پیشرفت علم به ظهور رسید، به طوری که قرن هیجده و نوزده و بیست را باید دوره تجربه در تاریخ زندگی بشر دانست...

در نتیجه توأم شدن تجربه با تفکر علمی و کامل شدن منطق و ظهور استدلال عقلی بشر امروزی موفق شده است قضایای طبیعت را پیش بینی کند.^۲

۱ - میکولوژی (علم روح)، دکتر تقی ارانی، انتشارات ایان، چاپ دوم، از ص ۲۶۹ به بعد. (به اختصار)

نشر اندیشه‌های فلسفی در اروپای مرکزی

با تمام تلاشی که عناصر ارتجاعی زمان، در راه رکود افکار عمومی به کار می‌بردند از اواخر قرون وسطا، در جوامع غربی، از برکت آرايش و امنیت نسبی و جنبش نوین شهریگری و رشد بورژوازی و پیشرفت صنعت و تجارت و توسعه مدارس و مراکز علمی و بالا رفتن سطح فرهنگ عمومی، افکار علمی روز به روز قوام و استحکام بیشتری کسب می‌کرد. همین جریان، عده‌ای از پژوهندگان غرب را به مطالعه آثار و افکار زکریای رازی و ابن سینا و ابن رشد و دیگر متفکرین جهان اسلام، برانگیخت.

اصول افکار و عقاید ابن رشد از این قرار بود:

۱. عالم ازلی و قدیم است.

۲. در تمام انسانها، علمی که وجود دارد یکی است.

۳. سلسله انسانها به يك آدم معینی منتهی می‌شود.

۴. نفس با جسم فنا می‌شود.

۵. خدا عالم به جزئیات نیست.

۶. خدا چیزهای فناپذیر را نمی‌تواند ابدی کند.

فلسفه ابن رشد به تدریج از سدها و موانعی که در راهش ایجاد شده بود عبور کرد. تا جایی که در قرن چهاردهم و پانزدهم میلادی به طور علنی و آشکارا فلسفه ابن رشد را در سراسر اروپا تدریس می‌کردند، ولی دوران حکومت فکری ارسطو، ابن رشد و ابن سینا نیز چندان نپایید و با پیشرفت علوم مادی، بنای قوت فلسفه قدیم فرو ریخت و عصر حکومت علم و عقل و مشاهده و تجربه آغاز گردید. وفات ابن رشد در سال ۵۹۵ هـ اتفاق افتاد...

www.Bakhtiaris.com

نظری کلی به تاریخ مختصر علوم، از آغاز تاکنون

پیشرفتهائی که در رشته علوم مادی در یونان و در دوره تمدن هلنی حاصل شده بود، احتمالاً بیشتر در رشته مکانیک و نور و مشتمل بر تأمل نظری و مطالب عملی بود. تجربه‌های فیزیکی، یعنی آزمایش کردن منظم و طبق نقشه، در آن دوران ناشناخته بود، اگر هم تجربه‌ای صورت می‌گرفت تنها به عنوان کمک ناچیزی برای استدلال عقلی بود و در هر حال، آنچه از آنها بر جای مانده ناچیز است.

حقیقت این است که سهم پیشینیان در علم فیزیک در مقایسه با پیشرفتهای انسان در مسائل فکری دیگر، قابل ملاحظه نیست.

«... در قرون وسطا، در نتیجه غفلت و ویران شدن کتابخانه‌ها، علم در اروپای غربی زمینه‌ای نداشت. در کشورهای اسلامی، بازمانده‌ای از علم یونانی زنده ماند و در اوایل قرون وسطا، چنانکه اشاره کردیم، مسلمانان در علوم، خاصه در علم نور و در ریاضیات که برای علم آینده اهمیت داشت، به ترقیات قابل ملاحظه نایل شده بودند. زکریای رازی، ابن سینا و ابن هیثم و عده‌ای دیگر در زمینه فلسفه و علوم طبیعی گامهای بلندی برداشتند. تجدید حیات علم - در مغرب زمین در حدود قرن سیزدهم میلادی با اکتشاف و ترجمه دوباره آثار یونانی، مخصوصاً با انتشار آثار ارسطو، فرهنگ عمومی رونقی گرفت ولی همین اکتشاف، سد راه پیشرفت علم واقعی، و ایجاد بندهایی برای فکر آزاد علمی شد... یک قرن بعد در دوره رنسانس، بندها گسسته شد، ولی توسعه عظیم علم، از قرن پانزدهم میلادی آغاز گردید و روح تحقیقی آزاد پدید آمد، ولی گذشته از علم نجوم، علم منظم و مرتبط وجود نداشت. در قرن هفدهم و هجدهم پیشرفت علم سرعت گرفت. گالیله (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲) را عموماً پدر فیزیک جدید می‌شمارند. در کارهای وی، تخیل و تعقل به وسیله مشاهده و تجربه و تحلیل ریاضی رهبری می‌شوند. کار مهم وی در

مکانیک بود. قانون سقوط آزاد اجسام، آونگ، قسمتهایی از قانون نیوتن در نجوم و در دماسنجی، جزو کارهای وی بشمار می‌رود. در همین ضمن «گیلیرت» در انگلستان مشغول تحقیق درباره مغناطیس بود.

دیگر از دانشمندان این عصر، نیوتن است که از بزرگترین دانشمندان جهان بشمار می‌رود. وی نزدیک به سال ۱۷۰۰ به مکانیک، وحدتی بخشید. قانون «گرانش» را کشف کرد. مکانیک سماوی را بنیان نهاد، اکتشافات بزرگی در علم نور کرد، و از مخترعین حساب دیفرانسیل و انتگرال محسوب می‌شود. در این اتنا بعضی از شاگردان گالیله، همراه با بعضی از معاصرین نیوتن مشغول تحقیق در مکانیک گازها و مایعات بودند.

علم برق، البته به صورت توصیفی مورد مطالعه بود و سرعت نور، نخستین بار توسط «رومر» از روی رصد های نجومی اندازه گرفته شد. در اواخر قرن هفدهم میلادی مجامع علمی چندی در اروپا برای بحث علمی و نیز نشر نتایج این بحثها تأسیس شد. نتیجه آنها، پیشرفت علم و سازمان یافتن کارهای تحقیقی بود. در دانشگاهها، علوم تدریس می‌شد ولی از لحاظ تحقیقات، چندان کاری صورت نگرفت.

در قرن هجدهم، مکانیک و ریاضیات که در حال استیلا بر همه علوم بود گسترش عظیم یافت. ترقیاتی در مبحث نور صورت گرفت. تجربیات کمی زیادی در حرارت، انجام گرفت. در حدود ۱۸۰۰ مباحث برق و مغناطیس به عنوان موضوعات کمی، تجلی پیدا کرد و علم شیمی در حال جدا شدن از علم فیزیک بود.

قرن نوزدهم میلادی با پیشرفتهای بزرگتر آغاز شد. با تأسیس سلسله متری برای اوزان و مقادیر در فرانسه، و مدد گرفتن از آن، توجه به اندازه گرفتنهای دقیق زیادتیر شد. در طی ۲۵ سال بیشتر مباحث کلاسیک برق و مغناطیس. جز قوانین «مکسول» طرح ریزی شد و اکتشاف الفای بر مغناطیس به توسط «فاراده» مهندسی برق را امکان پذیر ساخت. نظریه «موجی نور» که در زمان نیوتن به توسط هویگنس پیشنهاد شده بود بالاخره با کارهای ت. یانگ و ا. فرنل جانشین نظریه «ذره‌ای» شد. ترمودینامیک تکامل یافت. سن از ۱۸۵۰ اصل بقای انرژی پذیرفته شد و این امر سبب پیوستن قسمتهای مختلف فیزیک به یکدیگر گردید.

سرعت نور را بر روی زمین اندازه گرفتند. از ۱۸۵۰ به بعد، مدارس مرکز تحقیق شد ولی مجامع علمی، تأثیر وحدت بخش خود را حفظ کردند. کار مهندسی و علمای عملی رونق یافت، پیشرفتهای فنی، سبب بیدایش اسبابهای کار بهتر و مستلزم اکتشافات علمی بیشتر شد.

در تمام این دوره «مکانیک» نیز در ترقی بود و روشهای عالمانه تری وارد کار می‌کرد و گره از مسائل دشوارتر می‌گشود.

از قرن بیستم به بعد، در نتیجه مطالعات مداوم دانشمندان، علم فیزیک به شعب و شاخه‌های فراوانی تقسیم گردید که از آن جمله می‌توان به فیزیک روانی یا «بی‌سی‌کو فیزیک»^۱ فیزیک زیستی، فیزیک نجومی و فیزیک هسته‌ای اشاره کرد.

فیزیک هسته‌ای، علمی است که موضوع اساسی آن تحقیق در نیروهایی است که نوترونها و پروتونهای هسته اتم را باهم نگاه می‌دارند. مسائل مورد بحث فیزیک هسته‌ای را می‌توان به دو قسمت «کم انرژی» و «پرانرژی» تقسیم کرد. در قسمت اول بیشتر از ترتیب قرار گرفتن پروتونها و نوترونها در هسته اتم و از ماهیت قوای مؤثر میان این ذرات هسته‌ای، بحث می‌شود... سرعت پیشرفت فیزیک هسته‌ای نتیجه امکاناتی است که از تکامل عظیم وسایل فنی فراهم آمده است... هدف علمای نظری، بهبود بخشیدن به شناخت نیروهای هسته‌ای و طرح نظریه جامعی درباره شناخت ساختمان هسته و طرح نظریه کلی رضایت بخشی در خصوص میدان اتمی است.^۲

علوم طبیعی به علت تأثیر فراوانی که در حیات مادی بشر دارد، از دیرباز مورد توجه و علاقه متفکرین و صاحب نظران بوده و گروهی از پژوهندگان این رشته کوشیده‌اند از خصوصیات ماده و آثار آن از طریق مشاهده و تجربه اطلاعاتی کسب کنند.

علماء و دانشمندان قدیم، اصول علوم طبیعی را به هشت بخش تقسیم می‌کردند: ۱. علم به امور کلی و عام اجسام (سماح طبیعی)، ۲. علم به وضع آسمان و عالم (کیهان‌شناسی)، ۳. علم کون و فساد، ۴. کائنات جو (هواشناسی)، ۵. علم معادن، ۶. گیاه‌شناسی، ۷. حیوان‌شناسی، ۸. علم النفس یا روان‌شناسی

فروع طبیعیات عبارت بودند از طب، احکام نجوم، علم فراست (قیافه‌شناسی)، تعبیر خواب، علم طلسمات (علم ترکیب قوای سماوی با قوای زمینی)، علم نیرنجات (علم ترکیب قوای زمینی یا یکدیگر)، علم کیمیا (علم تبدیل معدنیات به یکدیگر).

از میان اقسامی که به عنوان فروع طبیعیات ذکر کرده‌اند، فقط علم طب به طور مسلم، جزو علوم حقیقی محسوب می‌شود و حقیقی بودن علوم دیگر حتی علم کیمیا

1. Psychophysics

۲. دایرةالمعارف فارسی، جلد دوم، پیشین، از ص ۱۹۶۶ به بعد (به اختصار).

مورد بحث و تردید بوده است، چنانکه ابن سینا مثلاً به علم کیمیا معتقد نبود طبیعیون یا فلاسفه طبیعی^۱ (ناتورالیستها) معتقدند که در عالم، به جز موجودات طبیعی چیز دیگری وجود ندارد. این عقیده فلسفی را فلسفه اصالت طبیعت^۲ یا ناتورالیسم می‌نامند. طبیعیون برای عالم، هیچ علت غایی و علت فاعلی جز طبیعت نمی‌شناختند، و وجود انسان را مانند موجودات دیگر، مولود حوادث طبیعی می‌دانند و برخلاف گفته بسیاری از حکما و ارباب ادیان وجود انسان را غایت و غرض از آفرینش موجودات نمی‌دانند.^۳

اقليم يك محل معين، مجموعه عوامل جوی است که مدتی
 بالنسبه طولانی دوام می‌یابد و وضع آن محل را از لحاظ آب و
 هوا، در طی مدتی نسبتاً طولانی مشخص می‌سازد، از جمله عوامل مذکور، دما، ریزش
 باران، رطوبت، باد و فشار جو است.
 عرض جغرافیایی، عامل درجه اول مؤثر در آب و هواست عوامل درجه دوم عبارت
 است از موقعیت يك منطقه، نسبت به خشکی، یا دریا، بلندی و پستی، بادهای، جریانهای
 دریایی و غیره.

کره زمین را از جهت اقلیم به مناطق اقلیمی تقسیم می‌کنند که از آن جمله‌اند منطقه
 استوایی، منطقه گیردمداری، منطقه میانه، منطقه معتدله، منطقه قطبی (یکی از مشخصات
 منطقه قطبی این است که تابستان آن کوتاه و زمستانهایش بلند است و در آنجا زمین
 پیوسته یخ زده است). منطقه معتدله موسوم به منطقه مدیترانه‌ای که مشخصه آن دمای
 ملایم، باران معتدل در زمستان و تابستانهای خشک می‌باشد.

انواع مختلف اقلیمها، ناشی از ترکیب عامل اصلی (یعنی عرض جغرافیایی) با
 عوامل ثانوی است و عبارتند از: اقلیم بَرّی که در نواحی استوایی، و آفتابی و خشک دیده
 می‌شود و همراه تغییرات شدید فصلی دماست از نمونه‌های آن صحرای آفریقا و سیبری
 می‌باشد.

اقلیم بحری که از مشخصات آن تغییر خفیف و ملایم دمای روزانه و سالانه است.
 اقلیم ساحلی که در آن جهت وزش بادهای، نقش عمده‌ای در وضع عمومی منطقه

1. Naturaliste

2. Naturalism

دارد.

به این ترتیب آب دریاها و اقیانوسها و وزش بادهای در وضع طبیعی کشورها تأثیر فراوان دارد. امروز ۷۱٪ سطح زمین را آب اقیانوسها پوشانده‌اند. اقیانوسها، حرارت را در خود نگاه می‌دارند و جریانهای دریایی و بادهای آن را توزیع می‌کنند.

آب، در عین حال که موجب بقای انسان و حیوان و نبات و سبب دوام زندگی است از عوامل عمده فرسایش زمین می‌باشد^۱ یعنی سطح زمین را می‌ساید و موادی از آن جدا و به جای دیگر منتقل می‌کند. آب در زندگی، نقش اساسی دارد و قسمت اعظم پروتوپلاسم حیوان و نبات را تشکیل می‌دهد و در شیرۀ نباتی و خون حیوان موجود، و در «فوتوستتر» عامل اساسی است.

آب طبیعی یعنی (رود، چشمه، باران و غیره) هیچگاه کاملاً خالص نیست. تصفیه آب مشروب شهرها، مشتمل است بر انعقاد و صاف کردن و گندزدایی. انعقاد به وسیله افزودن بعضی مواد (مثلاً املاح آلومینیوم) به عمل می‌آید که باعث رسوب کردن باکتریها و سایر ذرات خارجی می‌شود و به این ترتیب ۸۵٪ یا بیشتر باکتریها و ذرات معلق در آب را می‌توان خارج کرد.

صاف کردن به وسیله گذرانیدن از طبقات ماسه نرم و گندزدایی (معمولاً به وسیله کلر) به عمل می‌آید. نیروی آب آبشارها و رودها، چون تولید برق می‌کند اهمیت اقتصادی زیادی دارد.^۲

در سبزهزارها مقدار باران کمتر و در مناطق جنگلی بیشتر است. بالتسبب مناطق گیاهخیز، معمولاً بین مناطق جنگلی و نواحی کم آب واقعند.

تحقیق علمی در زندگی گیاهان و جانورشناسی را روی هم‌رفته گیاهشناسی علم زیست‌شناسی می‌نامند. توجه انسان در قدیم به گیاهان، از لحاظ فوائد عملی و علمی آنها بود که به عنوان سوخت و لباس و مخصوصاً به صورت غذا و دارو، از آنها استفاده می‌کرد.

آشوریان و مصریان در حدود پنجهزار سال پیش، کشاورزان ماهری بودند و تقریباً در همین زمان، نیاکان باستانی مردم «اینکا» در «پرو» راه و رسم کشت ذرت را آموختند که بعدها این زراعت در آمریکا به اوج خود رسید. استقرار گیاهشناسی به صورت علم، در

۱. دایرةالمعارف فارسی، جلد اول، ص ۱۸۴.

۲. دایرةالمعارف فارسی، جلد اول، ص ۲ و ۳.

دوره تاریخی صورت گرفت. در قرن چهارم قبل از میلاد ارسطو و شاگردش «تئوفراستوس» به توصیف گیاهان و بیان وظایف حیاتی آنها پرداختند و روش تحقیق و بحث آنها مدت هزار سال سرمشق مشاهدات و نظریه‌های گیاه‌شناسی بود. در دوره رکود علمی قرون وسطا، گنجینه‌های دانش و معرفت علمای قدیم، در صومعه‌های اروپا محفوظ ماند یا به دست دانشمندان مسلمان خاورمیانه ترجمه و تکمیل شد.

در قرنهای شانزدهم و هفدهم میلادی توجه به علم گیاه‌شناسی در اروپا از نو زنده شد و از طریق فتوحات اسپانیا، به آمریکا گسترش یافت. در آن هنگام، در هنر باغبانی، به سودمندی گیاهان برای انسان اهمیت فراوان داده می‌شد.

کتابهایی به نام گیاه‌نامه انتشار می‌یافت، مشتمل بر تصاویر گیاهان و توصیف خواص آنها، که در ضمن یا خرافات جاری مربوط به گیاهان نیز آمیخته بود. در اواخر قرن هفدهم میلادی و در قرن هجدهم با پیشرفت گیاه‌شناسی علمی، از نفوذ کلام دانشمندان قدیم در این موضوع، کاسته شد، از طریق مشاهده دقیق در علوم، رده‌بندی و ریخت‌شناسی پیدا شد و تکامل یافت و منبای نخستین رده‌بندی منظم گیاهان شد که بیشتر به دست «لینه» صورت گرفت. با پیدایش میکروسکوپ کالبدشناسی گیاهی و پژوهش دربارهٔ یاخته آغاز شد و توسعه یافت.

آگاهی جدید از اصول فیزیک و شیمی سبب شد، که به آزمایشهایی در فیزیکولوژی بپردازند و مخصوصاً تحقیقات ابتدایی سن، هیلز دربارهٔ منابع، و طرز ساخته شدن غذای نباتی، سرانجام به مطالعه در خصوص فرایندهایی اساسی همچون «فتوسنتز» رهنمون شد. گیاه‌شناسی جدید، به همهٔ پهنه‌های زیست‌شناسی گسترش پیدا کرده است، شاید بزرگترین پیشرفت در این زمینه‌ها کار «مندل» در پرورش حیوانات و گیاهان در پایان قرن نوزدهم میلادی باشد که علم «ژنتیک» از آن برخاسته است.

همانطور که فلسفه «مادر» کلیهٔ علوم و دانشهای بشری است، علم فیزیک و شیمی نیز مادر و مقدمهٔ پیشرفتهای فنی است و مطالعه مداوم دانشمندان در ماهیت بدیده‌ها و خواص گوناگون عناصر، سبب اکتشافات و اختراعات شگفت‌انگیز در یکی دو قرن اخیر شده، و در سعادت و بهبود حیات مادی بشر مؤثر افتاده است. «علم فیزیک در آغاز امر تحت عنوان فلسفه طبیعی میدان وسیعتری داشته است ولی به تدریج که شاخه‌هایی از آن به صورت علمهای خاص (شیمی، نجوم، فلزکاری، هواشناسی و زمین‌شناسی درآمدند) به

حدود فعلی خود، محدود شده است.

در حدود سال ۱۸۷۰ نام جدید فیزیک، جایگزین نام قدیمتر این علم شد، جدا شدن شاخه‌های دیگر علم، از فیزیک هنوز هم ادامه دارد. مثلاً بعضی از قسمت‌های فیزیک هسته‌ای که در جنگ جهانی دوم برای ساختن بمب اتمی تکامل یافت، انشعاب یافته است. و مهندسی هسته‌ای، از آن پدید آمده که یکی از هدف‌های آن تولید انرژی‌های سودمند برای تأمین آسایش بشر است.

در عین حال تحقیقات و اکتشافات مداوم، میدان‌های تازه‌ای بر علم فیزیک که شالوده همه علوم تجربی است اضافه می‌کند.

ریاضیات، در پیشرفتهای جدید فیزیک، مهمترین دستیار این علم است. ارتباط متقابل بین فیزیک و علوم دیگر چندان زیاد است که قایل شدن به خط فاصل دقیقی میان آنها ممکن نیست.

در مرزهای میان فیزیک و رشته‌های دیگر، علوم تازه‌ای پا به عرصه دانش گذاشته‌اند که به دو طرف مرز تعلق پیدا می‌کنند و به همین جهت آنها را به نام‌هایی مانند شیمی فیزیک، فیزیک کائنات جوی، نجوم فیزیک، زیست فیزیک، زمین فیزیک و نظایر آنها نامیده‌اند.

فیزیک علمی، استقرایی است یعنی ساختمان آن بر استنتاج از مشاهدات، بنا شده است نه بر استنتاج از اصول موضوعه.

فیزیک نیز مانند علوم دیگر بر این اعتقاد مبتنی است که طبیعت، حالت ثابتی دارد، بدین معنی که علت واحد، در اوضاع و احوال یکسان، یک معلول به بار می‌آورد. برای اکتشاف روابط علت و معلولی، در پدیده‌های اکتشافی از یک طرف به مشاهده اوضاع و احوالی که ظاهراً در پدیده مورد نظر مؤثرند می‌پردازند و از طرف دیگر، تجربیاتی به عمل می‌آورند که در آنها آن اوضاع و احوال، تحت کنترل شخص تجربه‌کننده است، تا با تغییر دادن آنها، بتوان تعیین کرد که از آن اوضاع و احوال همراه با پدیده، کدام یک اصلی است و کدام یک عرضی، سپس با اندازه‌گیریهای دقیق، رابطه کمی شرایط با علل اصلی را با معلول، که از آن نتیجه شده معلوم می‌سازند.

این رابطه که با انجام دادن تجربه‌های جامع و مانع، حالت قطعیت پیدا می‌کند و شرایط برقراری آن کاملاً مشخص می‌شود همان است که قانون فیزیکی نام دارد. مثلاً با تجربه‌های گوناگون به این نتیجه رسیده‌اند، که در دمای ثابت، حاصل ضرب فشار جرم

معنی از گاز در حجمش در بیشتر گازها و در حدود متوسطی از فشار، مقدار ثابتی است. (قانون ماریوت). این قانون، قانونی اختیاری است که رابطه میان دو کمیت فیزیکی را، بدون آنکه مدعی توجیه آن باشد بیان می‌کند.

تحقیق در پدیده‌های متعدد مشابه، یا مرتبط با یکدیگر، ممکن است فرضیه‌ای کلی برای توضیح و توجیه همه آنها به ذهن القا کند، در نتیجه تحقیقات وسیع در یک فرضیه فیزیکی و اجرای تجربیات بر طبق مقتضیات آن، ممکن است این فرضیه تکمیل شود، به نحوی که همه پدیده‌های شناخته‌ای را که با آن مرتبطند توجیه کند و در پیشگویی پدیده‌های تازه مددکار باشد.

چنین فرضیه تکمیل شده‌ای را «یک تئوری فیزیکی» یا نظریه فیزیکی می‌خوانند. و آن ممکن است بعدها به مقام یک قانون کلی فیزیکی برسد...»

بقای انرژی

اصل وحدت‌بخش فیزیک، که این علم را علم انرژی معرفی کرده است، اصل بقای انرژی است. اهمیت این اصل و تأثیری که در وحدت و تکامل فیزیک داشته است از حد وصف بیرون است.

همان‌گونه که اصل «بقای ماده» مایه وحدت علم شیمی شده و قاعده‌ای برای اندازه‌گیری واقعیت‌های شیمیایی و آزمون نظریه‌های شیمیایی به دست علمای این علم داده، اصل بقای انرژی هم قانون بنیادی شده است که همه پدیده‌های فیزیکی را به هم مرتبط می‌سازد و وسیله اساسی برای آزمون دقت تجربه‌ای فیزیکی، و بررسی و تغییر و توسیع دامنه عمل نظریه‌های فیزیکی است.

فیزیک جدید، ثابت کرده است که انرژی و ماده قابل تبدیل به یکدیگرند ولی این بدان معنی نیست که از بنیان، علم فیزیک، یعنی اصل بقای انرژی - و از بنیان علم شیمی یعنی اصل بقای ماده، باید صرف نظر شود. درست است که ممکن است انرژی از دستگاهی ناپدید شود و به صورت ماده پدید آید. و بالعکس. ولی شرایط تحقق یافتن تبدیل انرژی به ماده، یا بالعکس چنان است که این تبدیل در بیشتر کارهای متعارفی فیزیک و شیمی غیر قابل اعتناست.

فیزیک کلاسیک

تقسیم فیزیک به فیزیک کلاسیک و فیزیک نوین، سودمند است، اگر چه نمی‌توان خط فاصل دقیقی بین این دو قائل شد. فیزیک کلاسیک مجموعه اطلاعات و قوانین و نظریه‌های مربوط

و فیزیک نوین

به ماده و انرژی است که بیش از سال ۱۹۰۰ چنان می نمود که موفقیت کامل یافته اند. فیزیک کلاسیک را معمولاً به تقسیمات جزء، مکانیک، صوت، حرارت، برق و مغناطیس و نور قسمت می کنند. اینها هنوز شالوده های مهندسی و تکنولوژی به شمار می روند. امروز کتابهای مقدماتی، فیزیک را به این تقسیمات قسمت می کنند.

در حدود سال ۱۹۰۰ پدیده های غیرعادی چندی در فیزیک کلاسیک و نیز آثار جدیدی کشف شد. که چندان اهمیت داشت که با پیدا شدن آنها، فیزیک نوین تولد یافت. فیزیک نوین، مستقیماً با ساختمان نهانی ماده سر و کار دارد و از ملکول، اتم، هسته و ذرات بنیادی بحث می کند... از حدود ۱۹۲۵ نظریه «کوانتوم» و نظریه نسبیت، فیزیک را تحت استیلای خود قرار داده اند. کارهای تجربی نوین معمولاً مفصلتر و به همین جهت پرخرج تر از کارهای تجربی در فیزیک کلاسیک است. در حقیقت به عمل آوردن بسیاری از این تجربه ها، جز با کار گروهی و استفاده از پیشرفت عظیم تکنولوژی میسر نیست.^۱

نظری ابعادی به سیر تکاملی ریاضیات

بیش از یونانیان بعضی از اقوام قدیم، مانند مصریها و بابلیها در حل مسائل علمی، بعضی اطلاعات از طریق تجربه به دست آورده بودند. ریاضیات در این زمان در واقع مجموعه پراکنده ای از این گونه اطلاعات بود، و حتی یک نمونه از چیزی شبیه استدلال منطقی در ریاضیات، بیش از یونانیان دیده نمی شود. با رشد فرهنگ یونانیان اطلاعات ریاضی، قدم به مرحله علمی گذاشت. از تحقیقاتی که در قرن بیستم به عمل آمده، معلوم شده است که استفاده یونانیها از اطلاعات ریاضی مصر و بابل به مراتب بیشتر از آنچه سابقاً می پنداشتند بوده است.

اما آنچه مرحله نوینی در ریاضیات محسوب می شود این است که یونانیها ریاضیات را در راه استدلال و استنتاج انداختند و احکام ریاضی را به جای تجربه، بر استدلال منطقی استوار کردند.

کمال این روش، در کتاب اصول هندسه اقلیدسی (حدود ۳۰۰ قبل از میلاد) دیده

می‌شود. که در آن علم هندسه به روش قیاسی تأسیس شده است. با اینکه ریاضیات یونانیان بیشتر جنبه هندسی دارد، ریاضیون یونانی قدمهایی نیز در ایجاد علوم ریاضی، جبر هندسی و مثلثات برداشته‌اند.

خلاصه، عصر طلایی ریاضیات یونانی با ظهور اقلیدس، ارشمیدس و آپولونیوس به اوج رسید، اما به دنبال آن، مغرب زمین دچار دوران تیرگی قرون وسطا گردید. در این دوران، رشد ریاضیات در هند ادامه داشت، اما ریاضی‌دانهای هندی با اینکه در محاسبه ید طولایی داشتند، رغبتی به مفهوم روش استدلالی دقیق یونانی در آنها دیده نمی‌شود. در مقابل، مسلمانان میراث یونانیان را حفظ کردند و ضمن ترجمه آثار یونانی به بسط آن، همت گماشتند و مردانی چون خوارزمی وسیله انتقال جبر و ریاضیات یونانی و بعضی اطلاعات و کارهای هندیان در زمینه «ارقام» گردیدند.

در اواخر قرن یازدهم میلادی ورود آثار علمی یونانیان به اروپا آغاز گردید و به تدریج کتب یونانی از روی ترجمه‌های عربی به لاتینی ترجمه شد. با آغاز دورهٔ رنسانس و اختراع فن چاپ در قرن پانزدهم میلادی، و انقلابی که از این راه در نشر کتابها پدید آمد، علم و معرفت، به طریق بی‌سابقه‌ای اشناساز یافت.

استعمال منظم حروف و علامات، که بدون آن بسط ریاضیات امکان‌پذیر نبود، از زمان دانشمندی به نام «ویت» در قرن شانزدهم میلادی آغاز شد، خلاصه در آغاز قرن هفدهم میلادی ریاضیات بسط معتابهی یافته بود، و در آن قرن، میانی مباحث تازه‌ای پایه‌گذاری شد، مانند «لگاریتم» به وسیله جان نهر، هندسه تصویری به وسیله دزارگ و پاسکال، هندسه تحلیلی به وسیله دکارت، علم حساب به وسیله فرما، حساب احتمالات به وسیله پاسکال، «فرما» و هویگنس.

از همه مهمتر در نیمهٔ دوم این قرن، نیوتن و لایب نیتز، حسابهای دیفرانسیل و انتگرال را وضع کردند.

بدین طریق، عصر جدید ریاضیات آغاز گردید و از این زمان ریاضیات با سرعتی حیرت‌انگیز بسط یافت.

در نیمه اول قرن نوزدهم دو واقعه، یکی در «جبر» و دیگری در «هندسه» روی داد که در بسط فوق‌العاده ریاضیات در مغرب زمین و مخصوصاً در بسط فکر ریاضی تأثیر قطعی داشته است. تا اوایل قرن نوزدهم، جبر را نوعی حساب می‌شمردند، با این تفاوت که در جبر، به جای ارقام و اعداد «حروف» به کار می‌رفت و کسی تصور نمی‌کرد که ممکن است عملی مستقل از ترتیب عوامل نباشد (عمل در ریاضیات).

در ۱۸۴۳، و.ر. همیلتن، ریاضی‌دان ایرلندی، به دنبال بعضی تحقیقات فیزیکی، جبری اختراع کرد که در آن عمل ضرب مستقل از ترتیب عوامل نبود، سال بعد «گراسمان» ریاضیدان آلمانی جبری کلی‌تر از جبر اختراعی همیلتن عرضه نمود. بدینگونه جبرهای انتزاعی جدید پایه‌گذاری شد.

واقعه دیگر، رهایی هندسه بود از اصل موضوع اقلیدس.

به دنبال کوششهایی که ریاضیدانها، کمابیش از زمان اقلیدس به بعد در اثبات «موضوع اقلیدس» به عمل آوردند. لوبافسکی نخستین هندسه غیراقلیدسی را اختراع نمود و با این اقدام جسورانه، فکری را که قریب دو هزار سال در اذهان جایگزین شده بود در هم شکست.

اهمیت عمدهٔ پیدایش جبرهای غیرعادی و هندسه غیراقلیدسی، در این نیست که بر حجم علم ریاضی افزود بلکه در آزاد کردن ریاضیات از قید سنی قدیم است. از قرن هجدهم به بعد رشته‌های مختلف ریاضیات، مانند جبر، هندسه، مثلثات، هندسه تحلیلی و خلاصه، حسابهای دیفرانسیل و انتگرال به سرعت بسط یافت، بسط حسابهای اخیر که اختراع آنها از مهمترین اختراعات قرن هفدهم است. مخصوصاً به سبب توانایی، این حسابها در حل مسائل علمی و عملی گوناگون، سرعتی فوق‌العاده داشت، اما باید دانست که وقتی میانی یک علم درست فهمیده نشود همواره این خطر هست که انسان اعمالی را به استناد «بدهت» آنها موجه بشمارد و حتی در استدلال دچار خطا بشود، همین امر در بسط حسابهای دیفرانسیل و انتگرال اتفاق افتاد و حتی ریاضیدانهای عالیمقام در اعمال روشهای تحلیلی کورکورانه عمل می‌کردند.

... در اواسط قرن نوزدهم توسل به مشهودات و فقدان میانی محکم برای شاخه‌های مختلف ریاضیات، آشفتنگی فراوان برای این عمل فراهم کرد... به همین جهت تنقیح میانی آنالیز مورد توجه قرار گرفت و به تدریج آشکار شد که پایه‌هایی که همهٔ آنالیز بر آن استوار است دستگاه اعداد حقیقی است و لهذا باید به گنّه این دستگاه پی برد. بنابراین «وایر شتراس» برنامه‌ای برای طرح دقیق این دستگاه و سپس استوار ساختن سایر مفاهیم آنالیز، بر این دستگاه در نظر گرفت.

مکتبی در ریاضیات که این علم را مبتنی بر شهودی خاص می‌داند و از لحاظ روش و فکر ریاضی با مکتبهای کلاسیک فرق فاحش دارد، مکتب ریاضیات شهودی می‌خوانند، به قول پیروان این مکتب، قسمت دقیق تفکر انسان است و مسبوق به هیچ علمی نیست، بلکه برعکس تقریر هر اصلی از فلسفه و منطق مسبوق به مفاهیم ریاضی است.

بیشرفتها و تحولات عظیمی، در قرن حاضر در ریاضیات و در فکر ریاضی حاصل شده است و اهمیت فراوان آنها در علوم و فنون حیرت‌انگیز است و در تعلیم و تعلم این علم، در ممالک راقیه تأثیر فراوان داشته است. مجامع مملکتی یا بین‌المللی که بسیاری از آنها به خرج دستگاه‌های صنعتی عظیم تشکیل می‌شود مدتی است که مشغول مطالعه در اصلاح برنامه‌های ریاضیات بوده‌اند...

تعریف ریاضیات
تعریف این علم بر حسب وسعت دامنه آن، و نیز بسط دامنه فکر ریاضی تغییر کرده است چنانکه زمانی آن را علم عدد، زمانی علم فضا، گاه علم کمیات و زمانی علم مقادیر متصل و مفصل خوانده‌اند، اما ریاضیات کنونی اگرچه از جهتی موضوع واحدی است، مشتمل بر تئورهایی است که هیچ یک از این تفاوت‌ها را فرا نمی‌گیرد، به همین جهت است که ریاضیات کنونی را براساس روش آن (یعنی روش قیاسی) تعریف می‌کنند نه بر حسب موضوع آن.

در باب رشته‌های مختلف ریاضیات از قبیل حساب، هندسه، جبر و مثلثات و حسابهای دیفرانسیل و انتگرال باید به منابع مربوط به هر یک از این رشته‌ها رجوع کرد.^۱

۱. دایرةالمعارف فارسی، مصاحب و دیگران، جلد اول، ص ۱۱۴۴ - ۱۱۴۵ و ۱۱۴۶ (به اختصار).