

غروب آفتاب

(زمینه‌های تیره اندیشی در ایران)

احمد بخرد طبع

غروب آفتاب (چاپ دوم)

(زمینه‌های تیره‌اندیشی در ایران)

احمد بخردطبع

نشر خانه فرهنگ شاملو – آلفابت ماکسیما

سوئد 2021 – ۱۴۰۰

ISBN: 978-91-9811400-0-2

Alfabet Maxima – Shamloo kulturhus

Munkhagsgatan 60B

Lokal 1630

58726 Liköping – Sweden

Contact: bekhradtab@hotmail.com

فهرست

۳.....	سرآغاز.....
۹.....	مختصری در باره متکلمین.....
۱۳.....	خواجه نظام الملک طوسی.....
۱۸.....	آغاز سلطه‌ی کلریکالیسم در ایران.....
۲۹.....	خواجه نظام الملک و کاریزم سنتی.....
۳۹.....	نظام الملک و مزدکیان.....
۵۰.....	شیخ شهاب الدین عمر سهروردی.....
۵۰.....	شیخ الشیوخ.....
۶۲.....	تفکر سهروردی و عقل انسانی.....
۶۸.....	نجم الدین رازی.....
۷۳.....	رازی در رویارویی با نفس و عقل.....
۷۹.....	رازی و اصول «ولایت فقیه».....
۸۴.....	خواجه نصیرالدین طوسی.....
۸۸.....	پدیده‌ی ازلی و جاودانی و مقوله‌ی عدم.....
۱۰۲.....	نصیرالدین طوسی و دیالکتیک.....
۱۰۵.....	فیلسوفان مشائی و مسئله‌ی عدم.....
۱۱۸.....	نسبیت اینشتین.....
۱۲۳.....	«نسبیت» و مفاهیم زمان و مکان.....
۱۲۷.....	آیا زمان موجود است؟.....
۱۲۹.....	انرژی و «خلاء».....
۱۳۳.....	«نسبیت».....

پیشگفتار چاپ دوم:

قبل از هر چیز برای چاپ دوم، از « نشر خانه فرهنگ شاملو - آلفابت ماکسیما » چاپخانه و نشر آرش، آقای مسعود فیروزآبادی در سوئد که با زحماتی بی‌شائبه «غروب آفتاب» (زمینه های اولیه تیره اندیشی در ایران) را منتشر ساختند، سپاسگزاری‌ام را ابراز داشته و برایشان در تداوم فعالیت‌های فرهنگی، آرزوی موفقیت هر چه بیشتر دارم. چاپ اول از طرف «انتشارات فروغ» در آلمان انجام گرفته بود. ولی اهداف کتاب « غروب آفتاب » در «سراغاز» آن آمده است، بنابراین، همان بخش با توضیحات آن در اختیار خوانندگان عزیز قرار می‌گیرد. امیدوارم توانسته باشم همچون قطره‌ای بسیار کوچک در خدمت تاریخ فرهنگی و فلسفی قرار گیرم و در این راه نیز انجام وظیفه کنم.

احمد بخردطبع - پاریس ، ۲۶ مهر ۱۴۰۰ - ۱۷ اکتبر ۲۰۲۱

سر آغاز

سده یازدهم میلادی برابر با قرن پنجم هجری، آغاز سیطره‌ی بلامنازع شارحین مکتبی است که به عنوان متکلمین سر برافراشتند و خرد و اندیشه‌ی انسانی را به جدالی مستمر فراخواندند. از چنین تاریخی، اندیشمندان بزرگی همانند محمد زکریای رازی، ابونصر فارابی، پورسینا، فردوسی، عمر خیام نیشابوری و تعدادی دیگر که معروفیت جهانی یافته بودند و در صورت پیروزمندی فرهنگی، جامعه‌ی ایران به شاهراه ترقی راه می‌پیمود، بوسیله‌ی متکلمین از مرکز تفکرات فلسفی، تحقیقی، علمی و اجتماعی به کنار زده میشوند و تفکرشان در حاشیه‌ی ای دور تماشاگر جهل اجتماعی جامعه قرار می‌گیرد.

متکلمین روحیه‌ی طبیعی را که در نهاد مستقلانه‌اش نهفته است نفی می‌نمایند و فقط مسائلی را در فلسفه‌ی مشائی می‌پذیرند که با نظرگاه‌های دینی‌شان مرتبط گردد. همانند خواجه نصیرالدین طوسی که با انتخاب راه متکلمین، یعنی اهداف امام محمد غزالی، در عین حال خود را فیلسوف مشائی، یعنی ارسطوئی می‌نامید و دیدگاه‌های خود را در رابطه با اندیشه‌های شیخ الرئیس ابوعلی سینا، به عنوان استاد خویش قلمداد می‌نمود. در حالی که او نه در ردیف فیلسوفان مشائی، بلکه در جلگه‌ی خشک شارحین مکتبی مسکن گزیده بود و در چهارچوب فلسفه در زمره‌ی اندیشمندان محسوب نمی‌گردید. ولی در رابطه با مسائل نجومی، خدمت بزرگی به جامعه‌ی ایرانی نمود و این یکی از نکات مثبت اوست که بعداً بدان اشاره خواهیم کرد.

در نوشته قبلی‌ام بنام «فلسفه ستیزی دینی»، نقطه نظرات امام

محمد غزالی را از دیدگاه فلسفی مورد بررسی قرار داده و علل چالش آنرا با اندیشمندانی چون ارسطو، فارابی و پورسینا و کلاً فلاسفه‌ی مشائی در سیر نکات طبیعی و تجربی و هم چنین ترافرازنده به تفسیر و بحث کشانده بودیم و اینها همه مصادف با قرن یازدهم میلادی و یا پنجم هجری است. حال دنباله‌ی سده‌ی مذکور را می‌گیریم و از بحث رهبر اصلی متکلمین جدید یعنی محمد غزالی فارغ گشته و بترتیب شارحینی چون خواجه نظام الملک طوسی، شهاب الدین عمر سهروردی (شیخ الشیوخ)، نجم الدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی را مورد بررسی قرار می‌دهیم تا بدین ترتیب تفوق نظراتی را که بر مبنای وحی و اشراق و معجزات و سحر و جادو، سلطه‌ی خویش را به تعقل انسانی تحمیل میکردند به استدلال بکشانیم.

قابل به تذکر است که در روند اشاره شده در فوق و در بخش آخر نوشته‌ی حاضر، «نسبیت» اینشتین مورد ارزیابی قرار گرفته است تا از این طریق مفاهیم زمان، حرکت، ماده و مکان، مطابق با آخرین پیشرفتهای بشری در رابطه با فیزیک اجسام طبیعی و هم چنین فیزیک کوانتوم (ذرات میکروسکوپی، مشخص گردند، زیرا در چنین رابطه‌ای، بویژه مکان ارسطویی و بطریق اولی فیلسوفان مشائی، تقریباً اعتبار خود را از دست میدهد. زیرا نوشته‌ی حاضر، دنباله‌ی «فلسفه ستیزی دینی» است که در آن از مفاهیم فوق بحث گردیده و استدلال اینشتین بطور فشرده گنجانده شده بود. مضافاً زمانیکه دستنوشته‌های «فلسفه ستیزی دینی» را در کنار سیزده ساعت کار مشقت بار شغلی ام در روز آماده میکردم - که این خود دلیلی بر تعویق کارهایم بشمار می‌رود - که مربوط به سال ۲۰۰۳ میلادی میشوند، که در آن از اینشتین بهره گرفته بودم، نمیدانستم که سازمان ملل، سال ۲۰۰۵ را بنام اینشتین ثبت خواهد کرد. لذا بخشی هم انتشار آنرا جهت قدردانی نسبت به یکی از نوابغ قرن بیستم تلقی مینمایم.

البته از استادان فیزیک عمیقاً پوزش می‌خواهم، زیرا وارد محدوده ای گشتم که از تواناییهای من خارج است. ولی به دلایل فوق و جهت آشنائی هرچه بیشتر، «نسبیت» اینشتین را از متون فارسی، ایتالیائی و بویژه فرانسوی، مورد مطالعه قرار دادم. و اگر در این راه از بعضی کلمات لاتینی استفاده شده، به دلیل عدم آشنائی با معادل فارسی آن بوده است.

از طرف دیگر در اینجا از فرصت استفاده کرده و در مورد موضوع مشخصی می‌پردازم که مستقیماً به فلسفه‌ی پورسینا مربوط خواهد بود. سید حسین نصر در یکی از کتابهای خود، تعریف «وجود» و «ماهیت» را از دیدگاه پورسینا مخدوش میدارد. سید حسین نصر در این زمینه به نتایج اشتباه آمیزی درمی‌غلطد و تعریف نادرستی از «ماهیت» ارائه داده و مضافاً آنها را به پورسینا نسبت میدهد. او مینویسد: «... گرچه وجود شئی به ماهیت آن اضافه میشود، وجود است که به هر ماهیت حقیقت و واقعیت میدهد و بنا بر آن وجود اصیل است. ماهیت شئی در واقع چیزی جز حدود وجودی آن نیست که به وسیله‌ی ذهن انتزاع پیدا کرده است. سهروردی و میرداماد چندین قرن پس از ابن سینا معتقد به اصالت ماهیت نسبت به وجود شدند. هفت قرن پس از ابن سینا، ملا صدرا به دفاع از نظر ابن سینا قیام کرد، بار دیگر قهرمان تصور اصالت وجود نسبت به ماهیت شد»^۱.

چنین برداشتی با فلسفه‌ی پورسینا مغایرت دارد. زیرا اگر اصالت وجود بر ماهیت را بپذیریم، توضیح و تفسیر وجود بالذات، وجود بالغیر و ممکن الوجود مختل میشود. یعنی ماهیت و یا پدیده‌ی چیستی وجود در فلسفه‌ی پورسینا از اصالت خارج میگردد و حالت ثانوی می‌یابد، و

۱ - «سه حکیم مسلمان»، سید حسین نصر، مترجم: احمد آرام. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صفحه ۲۷.

ذاتی بودن واجب الوجود، و هم چنین در کون و فساد بودن وجود انسانی، تحت الشعاع پدیده ای بنام وجود میشود. نتیجه آنکه این وجود است که ماهیت را به تفسیر و تشریح و تعریف میکشاند و نه برعکس. در صورتیکه از دیدگاه پورسینا، وجود و موجودیت خدا با موجودیت انسانی عمیقاً متفاوت است و دلیل چنین تفاوتی در چیستی و یا ماهیت آن نهفته است، که مطابق با آن، یکی وجود را بالذات میکند و دیگری ماهیتی دارد که آنرا در چهارچوب «ممکن» نمودار میسازد. از اینجا به این نتیجه میرسیم که ماهیت، دلیل اصلی تعریف هر وجودی است و وجود بوسیله‌ی ماهیت تشریح میگردد. دقیقاً بر چنین پایه ایست که پورسینا معتقد است: «شرح و تعریف موجود ممکن نیست، مگر به عنوان شرح الاسم، زیرا که وجود مبنای نخستین [و اساس اصلی] هرگونه شرح و تعریف است. از این رو خود شرحی نخواهد داشت»^۱. چرا که تعریف خود را از ماهیت و چیستی میگیرد و اینگونه پایه و اساس هرگونه تشریحی میشود. ولی آنطور که سید حسین نصر عنوان میدارد و به اشتباه اصالت وجود بر ماهیت را به پورسینا نسبت میدهد، به این معناست که وجود نه تعریفی اسمی، بلکه تعریفی حقیقی می یابد و اینگونه ماهیت را با اصالت خویش، تشریح خواهد نمود. ولی برعکس همانطوری که مشاهده نمودیم، این ماهیت است که وجود را تعریف میکند. به عبارت دیگر وجود محمول به ماهیت است و از اینجا است که بر وجود اصالت دارد. برای پورسینا که: «ماهیت چیزی است از قبیل انسان یا اسب یا عقل یا نفس، پس آن حقیقت متصف به وحدت و وجود میشود»^۲.

۱ - «الهیات نجات»، شیخ الرئیس ابوعلی سینا، ترجمه و پژوهش دکتر یحیی یثربی، انتشارات فکر روز، صفحه ۳۰.

۲ - همانجا، صفحه ۵۶.

سید حسین نصر باز به اشتباهات دیگری درمی غلتد و تضاد یحیی سهروردی با پورسینا را بر مبنای ماهیت و وجود اشاره شده در فوق میداند. برعکس سهروردی در این زمینه با پورسینا اختلافی ندارد، بلکه تضاد آنها در رابطه با تقسیم بندی عقل اول تا عقل دهم است. اتفاقاً برعکس گفته‌ی سید حسین نصر، ملا صدرا با اتخاذ موضع اصالت وجود بر ماهیت در نقطه‌ی مقابل پورسینا قرار میگیرد. مضافاً که دکتر یحیی یثربی، مترجم کتاب «الهیات نجات» پورسینا، اعتراض دکتر حائری را عیناً نقل میکند. زیرا در این رابطه حائری به پورسینا معترض است و تعریف اسمی وجود را نمی پذیرد و دلیل آنرا اصالت ماهیت بر وجود از طرف پورسینا میداند. دکتر حائری مینویسد: «به نظر ما ابن سینا در کتاب نجات و به دنبال او حکیم سبزواری در منظومه‌ی حکمت و شرح آن، هر دو در این اشتباه یا سهوالقلم منطقی واقع شده و تعاریف خود را از وجود، تعریف «شرح الاسم» نامیده اند. در حالی که خود آنها معترفند چیزی که حد و رسم ندارد، ماهیت ندارد و چیزی که ماهیت ندارد، شرح الاسم که شرح ماهیت پیش از وجود است، نمیتواند داشته باشد»^۱. بنابراین درمی یابیم که اعتراض حائری از آنجهت به پورسینا وارد میشود که «شرح الاسم» پورسینا، مفهوم «ماهیت پیش از وجود است». یعنی اصالت ماهیت بر وجود را طرح میکند، که خوشایند حائری نیست. متأسفانه سید حسین نصر در این زمینه امانت داری را بجا نمیآورد، و مدام از طرف خود، راجع به پورسینا می نویسد، و جهت برملا ساختن صحت نوشتار خویش، نقل و قولی از وی نمیآورد.

برای اثبات هرچه بیشتر نظریه‌ی اصالت ماهیت بر وجود، به هانری کوربن مراجعه مینمائیم که تحقیقات دقیقی در رابطه با اندیشمندان ایرانی و اسلامی ارائه داده و در این زمینه مشخص نیز قلم زده است که

^۱ - همانجا، بخش «پی نوشت ها»، صفحه ۳۲۷.

میتواند در عین اختتام بحث، شاهی بر درستی نظریات ما باشد. کوربن مینویسد: «نخست اینکه نظریه تمایز منطقی و فلسفی میان ماهیت و وجود را در موجودات مخلوق به او مدیون هستیم.^۱ وجود، قوام دهنده‌ی ماهیت نیست. بلکه محمول و عارض بر آن است. گفته اند که این نظر در تاریخ فلسفه، آغاز دوره‌ی جدیدی بوده است. ابن سینا، سهروردی و فیلسوفان دیگری قائل به اصالت ماهیت بوده اند. با ملاصدرا شیرازی، در سده‌ی یازدهم ق/ هفدهم میلادی، وضعیت بطور کلی دگرگون شد، ملاصدرا به اصالت وجود قائل شد و از حکمت اشراق، روایتی اصالت وجودی عرضه کرد»^۲. اکنون به بحث اصلی خود باز میگردیم و از خواجه نظام الملک طوسی که همه‌ی قدرت را به متکلمین سپرده بود، آغاز میکنیم. ولی قبل از وارد شدن به بحث مذکور، ابتدا بطور فشرده، سیر تفکر متکلمین را مورد بررسی قرار میدهیم.

^۱ - منظور فارابی است.

^۲ - «تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل)»، هانری کوربن. ترجمه جواد طباطبائی. انتشارات کویر، انجمن ایرانشناسی فرانسه، صفحه ۲۲۷.

مختصری در باره متکلمین

از قرن دوم هجری برابر با هشتم میلادی، متکلمین اولیه از مکتب تفکر مسلمانانی بنام معتزله برمی خیزند. علت گوشه نشینی و معتزل بودن این دسته از مسلمانان از زوایای مختلفی بررسی میشوند که در چهارچوب بحث ما نمی گنجد، ولی علاقه مندان میتوانند حداقل به سه کتاب، یکی بنام «علم و تمدن در اسلام» نوشته‌ی سید حسین نصر و دیگری «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، نویسندگان حناالفاخوری و خلیل الجبر (ترجمه‌ی عبدالحمید آیتی) و سومی «تاریخ فلسفه‌ی اسلامی» اثر هانری کوربن (ترجمه‌ی جواد طباطبائی)، مراجعه نمایند تا به تفسیر روند کامل چنین فرقه‌ای که یکی از معروفترین فرقه‌های اسلامی است قرار گیرند. ولی ما همانطور که در فوق اشاره داشتیم، مختصراً بدان میپردازیم تا ریشه‌ی اولیه‌ی متکلمین را بدست آوریم.

حقیقت اینست، تا زمانیکه مسلمانان در جنگ بسر میبردند و به فتوحات خود ادامه میدادند، به دلیل اشتغال عملی آن، اصول و فرع مذهب خود را بدون تأمل و اندیشه میپذیرفتند. ولی از قرن دوم هجری که جنگها باتمام میرسند و یا عمیقاً کاهش می یابند، تفکرات و بازنگری در مورد مسائل پذیرفته شده آغازیدن میگیرد و پرسشهایی در مورد اصول، حدیث و فقه و سایر مسائل اسلامی، تعقل مسلمانان را بخود مشغول میدارد. معتزلین از این دسته بشمار میروند. بویژه رشد و نضج اسلامی به زور خشونت و شمشیر نسبت به مللی که دارای فرهنگ غنی اجتماعی و از سنت بحث و استدلال پیرامون موضوعات طبیعی برخوردار

بودند، روند پذیرش مسائل بر مبنای تعقل را هر چه بیشتر افزایش می‌دهد و به همان اندازه بر معضلات روحانیون مسلمان جهت پاسخگویی می‌افزاید.

بنابراین معتزله بخشاً محصول چنین تداومی است. زیرا موجودیت معتزله کاملاً مبتنی بر مسائل عنوان شده در فوق نبود. بخش دیگری از اعتقادات آنان مبارزه علیه نظرگاههای باصطلاح انحطاطی درونی و بیرونی بود. آنان در چهارچوب مسائل مذهبی به قوه‌ی خرد روی می‌آوردند و آنرا در رابطه با نیاز دینی شان قرار میدادند و در عین حال از ثنویت ایرانی در مذهب مانی تأثیر پذیرفته بودند. حتی همانند همه شاخه‌های مختلف اسلامی از سایر مذاهب سامی نظیر یهودی و مسیحی نیز توشه برگرفته بودند. آنان به فلسفه‌ی یونانی روی آورده و دقیقاً در اینجاست که آنچه را در تطابق مذهب شان بود پذیرفته و بقیه را که با اصول و مباین اسلامی در تضاد بود، نفی نمودند. از مجموعه‌ی شرایط فوق، علم کلام اسلامی منتج میگردد که از عقاید و اصول مذهبی به دفاع برمی‌خیزند.

در بالا اشاره نموده بودیم که آنها از نیروی عقل بهره می‌جستند، ولی چنین استفاده‌ای همانطور که میدانیم مشروط به نیازهای دینی است. یعنی نیروی خرد در زمینه‌های وحی و اشراق و آفرینش از نیستی و معجزات را شامل نمیگردد. اینها مسائلی هستند که نیازی به نیروی عقل ندارند. بنابراین متکلمین ابتدائی از فرقه‌ی معتزله برمی‌خیزند.

معتزله نیز پس از مدتی به شاخه‌های بیشماری تقسیم میگردد و کم‌کم به عنوان نیروئی واحد موجودیت خود را از دست میدهد. ولی متکلمین برخاسته از معتزله به راه خود ادامه میدهند. البته متکلمین نمیتوانستند با معتزله متحد باشند. زیرا آنها علم کلام خود را جهت حقانیت حدیث بکار میبردند، ولی معتزله مخالف هر حدیثی بودند. نه

متن حدیث را می پذیرفتند و نه اعتنائی به سند آن داشتند.

متکلمین فلسفه‌ی ارسطو در مورد مفهومات طبیعی را منع میدارند، لذا جزو فلاسفه‌ی مشائی نظیر پورسینا نیستند و دقیقاً از چنین زاویه ایست که در عالم طبیعت موجود به نفی جوهر و علت و معلول میرسند و جاودانی بودن ماده و حرکت و زمان را سلب مینمایند. راه متکلمان به امام محمد غزالی میرسد و نیز او بود که با نفی صفات طبیعی، در مقابل فلاسفه می ایستد. بنابراین متکلمان که بر وحی و اشراق و معجزات و طلسم تکیه میکنند و علیه مسائل استدلالی برمی خیزند و قانونمندی طبیعی را از اصالت آسمانی و مابعدالطبیعه توضیح میدهند، همان شارحین مکتبی اند که هیچگونه اشتراکی با فلاسفه‌ی مشائی ندارند.

در واقع آنچه تکیه گاه آنانرا با فلسفه‌ی یونان منطبق میدارد، تفکرات افلاطون است که در راستای تئوری ایده ها نهفته است. آنان قادر نیستند در هیچ رابطه ای خود را با فلسفه‌ی ارسطو تطبیق دهند. حتی مابعدالطبیعه ارسطو و پورسینا، هیچ مناسبتی با دیدگاه شان ندارد. بویژه در رابطه با بحث مورد نظرمان، یعنی در همین چهارچوب با اشاره به معیارهای شارحین مکتبی به استدلال خواهیم نشست و در برابر فلاسفه‌ی مشائی همه نکات چالش آفرین را که جنبه‌ای اساسی دارد به مقابله خواهیم کشاند. متکلمین حتی از منطق ارسطو فاصله می‌گرفتند، چرا که ارسطو از منطق خویش جهت استدلال فلسفی استفاده مینمود. بنابراین نفی فلسفه ارسطو مترادف با نفی منطق آن خواهد بود.

در فوق نزدیکی شارحین مکتبی را با تئوری ایده های افلاطون متذکر شده بودیم، ولی باید عنوان داریم که یکی از نکات نادر اختلاف با افلاطون، هیولا یا ماده‌ی اولیه ایست که از نظر افلاطون ازلی یا جاودانی و از دیدگاه شارحین مکتبی، جدید یا حادث و به سخن دیگر از

عدم آفریده شده است. بهر صورت علم کلام از پدافند دفاعی در مقابل مذاهب دیگر و از آنجمله فلاسفه برخوردار است و در تمام شاخه ها و فرقه های اسلامی دیده میشود. لذا متکلمین از هر شاخه ای باشند از علم کلام در برابر مخالفین پاسداری میکنند، زیرا بین سنی و شیعه، به غیر از اصل امامت در سایر اصول اختلاف اساسی موجود نیست. بنابراین هر جا از آنان صحبت به میان میآوریم، منظور مسلمانان بدون در نظر گرفتن شاخه های آنست.

خواجه نظام الملک طوسی

خواجه نظام الملک طوسی صاحب کتاب «سیرالملوک» یا «سیاست نامه»، مدت ۳۰ سال در دربار سلجوقیان، وزیر الب ارسلان و فرزندش ملکشاه بود. وی در سال ۴۰۸ هجری برابر با ۱۰۱۶ میلادی تولد یافت و در سال ۴۸۵ هجری یعنی ۱۰۹۳ میلادی به قتل رسید. خواجه در زمان حیات پورسینا میزیسته است و زمانی که ۲۱ سال داشت، بوعلی سینا در سن ۵۸ سالگی وفات یافت. از طرف دیگر محمد غزالی در زمان زمامداری او در خاندان ترکان سلجوقی زندگی میکرد و تحت حمایت خواجه نظام الملک قرار داشت. بنابراین یکی از دلایل اساسی انتخاب او در نوشته‌ی حاضر، رابطه اش با محمد غزالی است و بطریق اولی جزء متکلمان، یعنی شارح مکتبی است.

میدانیم که مدرسه‌ی نظامیه بغداد به ابتکار خواجه نظام الملک تأسیس یافت و محمد غزالی از طرف او به بغداد رفت و یکی از استادان نظامیه مذکور گردید و بسیاری از آثار خود از جمله «تهافت الفلاسفه» را در همین دوران برشته تحریر درآورد. در ضمن قبل از سفر به بغداد در مدرسه‌ی نظامیه نیشابور که باز به وسیله خواجه نظام الملک تأسیس یافته بود، به کار اشتغال داشت. از چنین دیدگاهی است که شخصیت خواجه را باید در کتاب وی بنام «سیاست نامه» مورد قضاوت قرار دهیم. وی مذهب تسنن شافعی داشت و از سه شاخه‌ی دیگر اهل تسنن، یعنی مالکی، حنفی و حنبلی متمایز میگشت. «سیاست نامه» فاقد بحث فلسفی است و همانطور که از نامش پیداست به مسائل سیاسی جامعه خویش و هم چنین خارج از مرزهای ایران یعنی تا حدودی به جهان

پرداخته است که متأسفانه با اشتباهات و ناآگاهیهای تاریخی همراه است و این ثابت مینماید که وی بعضی از مکاتب، شخصیتها و اندیشه های واقعی آنانرا نمی شناخت و در عین حال به قضاوت پیرامون آنها میپرداخته است. باید اذعان داریم که بعضی از محققین ایرانی، نقائص بارز فوق را نادیده میگیرند و دید انتقادی را رها ساخته و به تمجید و ستایش آن کمر می بندند. در صورتیکه اشتباهات خواجه نظام الملک در حد و مرز ملی نیز به چشم میخورد که در صفحات بعد به یکی از آنها که اهمیت بسزائی در تاریخ جهانی دارد، خواهیم پرداخت. بهر صورت وی در نوشتهی مذکور هدفی سیاسی و جامعه شناسانه دارد و در عین حال به دلیل تعصب افراطی مذهبی، هر که را از مدار اهل تسنن خارج باشد، کافر و گبر و دهری میخواند و همانند محمد غزالی از خشونت افراطی خویش بی نصیب نمیسازد.

واقعیت اینست که زمینهی انتشار کتاب خواجه به پیشنهاد ملکشاہ سلجوقی صورت پذیرفته بود. زیرا سلطان سلجوقی به وزرای خود پیشنهاد میدهد که در زمینهی اجتماعی و مذهبی به نگارش کتاب همت گمارند. لذا پس از نوشتن کتابها، وی نوشتهی خواجه را بیش از دیگران با اهمیت تشخیص داد و انتشار آنرا مرجح دانست. وی در چندین فصل از کتاب خود، حکایاتی از پادشاهان ماقبل اسلام میآورد و کارهایشان را مورد تأیید و تمجید قرار میدهد. کاری را که محمد غزالی در کتاب خود بنام «نصیحت الملوک» انجام میدهد و در این زمینه فراوان مینویسد. حتی بعضی از فصل های کتاب غزالی دقیقاً همان چیزهائی است که در سیاست نامهی خواجه نظام الملک انتشار یافته است. من بخش کوچکی از این حکایات یاد شده را در نوشتهی قبلی ام (فلسفه ستیزی دینی) تحت عنوان «خشونت شارح مکتبی» عنوان داشته بودم که از کتاب نصیحت الملوک غزالی گرفته شده بود. بهر

صورت در این مورد هیچگونه اشکالی نمیتوان گرفت، چون آن دو منطقی با یکدیگر رابطه داشتند و بویژه همانطور که در فوق اشاره نمودم، محمد غزالی تحت حمایت کامل خواجه، یعنی وزیرالوزرا قرار داشت و این وضعیتی را بطور روشن و دقیق باثبات میرساند که مطابق با آن چگونه ایده های ضد فلسفی یا فلسفه ستیزی غزالی علیه علم و دانش در جامعه ایرانی باصلاح نضج و رشد می یابد و متفکرین مشائی به کناری زده میشوند. به عنوان نمونه مدارس نظامیه بوسیلهی خواجه نظام الملک که در بعضی مناطق از جمله در بغداد تأسیس یافته بود، بهترین زمینهی رشد و تبلیغات فکری شارحین مکتبی علیه همه از جمله فیلسوفان مشائی بود.

نتیجه آنکه قدرت سیاسی خود زمینهی رشد مادی و معنوی متکلمین را علیه فلسفه و خرد، یعنی اندیشه و دانش فراهم میساخت. برای آنان فرمان الهی با قوانین اجتماعی گره خورده بود. یعنی مظهر الهی، همان قوانین اجتماعی بود. از چنین زاویه ایست که خواجه به سلطان پیشنهاد میدهد: «بر پادشاه واجب است در کار دین پژوهش کردن و فرایض و سنت و فرمانهای خدای تعالی بجای آوردن و کار بستن و علمای دین را حرمت داشتن و کفاف ایشان از بیت المال پدید آوردن و زاهدان و پرهیزکاران را گرمی و عزیز داشتن. واجب چنان کند که در هفته یک بار یا دو بار علمای دین را پیش خویشان راه دهد و امر حق تعالی از ایشان بشنود و تفسیر قرآن و اخبار رسول صلی الله علیه وسلم بشنود و حکایات پادشاهان عادل بشنود و در آن حال دل از اشتغال به دنیا فارغ گرداند و گوش و هوش با ایشان دارد... و هیچ بدمذهب و مبتدع او را از راه نتواند برد و قوی رأی گردد و در عدل و انصاف بیفزاید و هوی و بدعت از مملکت او برخیزد و بر دست او کارهای بزرگ برآید و مادت شر و فساد و

فتنه از روزگار دولت او منقطع گردد و دست اهل صلاح قوی شود و مفسد نماند و در این جهان نیک نامی باشد و در آن جهان رستگاری و درجه‌ی بلند و ثواب بیشمار یابد و مردمان در عهد او به علم آموختن رغبت بیشتر کنند»^۱.

آنچه از لابلا‌ی عبارات فوق هویدا می‌گردد، پیام وحدت ملی است که در راستای وحدت دین خلاصه می‌شود و چون سلطان مظهر و نماینده‌ی واقعی جامعه و سمبل اندیشه‌ی غالب اجتماعی است، لذا وحدت مذهبی بر مبنای وحدت ملی در سیمای او تجلی می‌یابد و در سطح جامعه در افکار مردم پخش و توسعه می‌گردد. بر چنین پایه‌ی است که خواجه ادامه می‌دهد: «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید دین درست باشد. زیرا که مملکت و پادشاهی و دین همچو دو برادرند هرگاه که مملکت اضطرابی دارد در دین نیز خلل آید و بددینان و مفسدان پدید آیند و هر گه که کار دین با خلل باشد مملکت شوریده بوده و مفسدان قدرت گیرند و پادشاهان را بی شکوه و رنجه دل دارند و بدعت آشکارا شود و خوارج زور آورند»^۲.

اگر بخواهیم دقت بیشتری در رابطه با افکار خواجه مبذول داریم و منظور وی را روشن تر درک نمائیم، او شاه و دین را در هم آمیخته و در مسیری واحد متظاهر ساخته است. سلطانی که تفکر و روح آن باید در دینی که خواجه بدان تمایل دارد، ممزوج شده و یکی گردد. آنگاه در مقابل پدیده‌ی مذکور، مملکت قرار می‌گیرد که به مثابه‌ی دو برادرند که بحران هریک، بحران دیگری را به‌مراه خواهد آورد و در آنجا که شاه و دین غالب، یکدیگر را در خویشتن می‌یابند، شاه و میهن، همان دین و

۱ - «سیاست نامه»، تألیف خواجه نظام الملک ابوعلی حسن بن علی بن اسحاق طوسی، به تصحیح آقای عباس اقبال، انتشارات اساطیر، صفحات ۷۱-۷۰.

۲ - همانجا، صفحه ۷۱.

ممکلت اند. بنابراین قدرت سیاسی رنگ دینی بخود میگیرد و از استقلال هر کدام جلوگیری میشود. چیزی که در جامعه‌ی مدرن کنونی در صورت استقلال، لائیک میخوانیم و در چهارچوب تفکر خواجه نظام الملک، کلریکال میدانیم.

واقعیت اینست که آمیزش های سیاسی - مذهبی در سیر و رویدادهای اولیه‌ی پراگماتیستی آن، محصول اندیشه‌ی ایرانی است، که تقریباً از ابتدای اقتدار سیاسی دول ساسانی، به مراتب در حال نضج بود. نتایج چنین تفکری، قدرت بیکران سیاسی - اجتماعی ایران را به آرامی و بطور تدریجی در بحرانی میکشاند که در نهایت امپراتوری ساسانی را منهدم میسازد. البته قصد ندارم که عامل مذکور را تنها دلیل انهدام بخوانم، ولی به باور من یکی از عاملهای عمده‌ی فروپاشی است و آن زمانست که تدریجاً با آماده شدن زمینه ها، زرتشت بعنوان دین رسمی در سطح جامعه‌ی ایرانی طرح میگردد. در صورتیکه از دیدگاه تاریخی و تا قبل از آن، هیچ سلسله ای در ایران بر چنین اندیشه ای راه نیپموده بود.

آغاز سلطه‌ی کلریکالیسم در ایران

نقطه‌ی عطف قدرت زرتشتیان بویژه در عصر انوشیروان ساسانی به اوج خود میرسد و معبدان زرتشتی که در همکاری با انوشیروان، جنبش مزدکیان را که در چهارچوب دین زرتشت، مبتنی بر مرام اشتراکی بود، منهدم می‌سازند و خود را هرچه بیشتر و بطور فزاینده‌ای در قدرت سیاسی قرار می‌دهند. البته امتزاج اولیه از زمان اردشیر بابکان صورت پذیرفته بود. ولی بطور کلی در مورد همکاری دین و دولت به تاریخ ایران روی می‌آوریم: «آگاسیاس (معاصر ساسانیان) در پیرامون این همکاری مینویسد: حالا دیگر همه کس ایشان (یعنی مغان) را تمجید و تجلیل میکنند و با احترامی زایدالوصف بدیشان مینگرند. همه‌ی امور مملکتی به مشورت و پیش بینی ایشان ترتیب داده شده است؛ علی‌الخصوص کفایت مهمات همه‌ی کسانی که معامله و محاکمه‌ای دارند، به دست ایشان است و هرچه میشود در تحت نظارت ایشان و به موجب رأی و قراری است که آنها می‌دهند، و هیچ امری به زعم ایرانیان وجهه شرعی ندارد مگر اینکه یک مغ آنرا تصدیق و تصویب کند. آری مغان اقتدار روحانی داشتند. دولت، ایشان را حاکم بر جان و مال و عرض مردم کرده بود. اجرای عقد ازدواج و صحت طلاق، عنوان حلال زاده گی و صدق و تملک و سایر حقوق، در ید قدرت ایشان بود. همه‌ی این حقوق باعث نفوذ کامل ایشان شده بود. از آنچه گذشت بخوبی پیداست که سران دین و دولت در گمراهی و استثمار اکثریت، توافق

و هم آهنگی کامل داشتند. فردوسی طوسی نیز به این حقیقت اشاره میکند:

چنان دین و دولت به یکدیگرند تو گویی که در زیر یک چادرند
نه بی تخت شاهی بود دین به جای نه بی دین بود شهریاری به پای^۱

اینست که ایرانیان از دوره‌ی ساسانیان و بویژه در هنگام سلطنت خسرو انوشیروان، دین و دولت را به هم آمیختند و بقول فردوسی نیز، دین و سلطان یکی شدند. در صورتیکه تا قبل از ساسانیان، بویژه اگر بخواهیم از تمدن بیش از هفت هزار ساله‌ی تاریخ ایران حرکت نمائیم و به ابتدای دوره‌ی هخامنشیان که تقریباً هفتصد سال قبل از میلاد مسیح بود برسیم و از آنجا به ادوار سلوکیان و اشکانیان نظری بیافکنیم، هرگز امتزاج دولت و دین را نخواهیم دید، با اینکه مذاهب متفاوتی نیز موجود بود.

قدرتهای سیاسی ایران باستان به تمامی ادیان موجود با نظر محترمانه‌ای مینگریستند و خدا به عنوان عنصر کامل معنویت و قدرت به همه‌شان غلبه داشت. به عنوان مثال: «کوروش، کشورگشایی بود که بیش از هر کشورگشای دیگر او را دوست میداشتند. پایه‌های سلطنت خود را بر بخشندگی و خوی نیکو قرار داده بود. دشمنان او از نرمی و گذشت او آگاه بودند، او میدانست که دین از دولت نیرومندتر است؛ به همین جهت است که وی هرگز شهرها را غارت نمیکرد و معابد را ویران نمیساخت، بلکه نسبت به خدایان ملل مغلوب به چشم احترام مینگریست و برای نگهداری پرستشگاهها و آرامگاههای خدایان از خود کمک مالی نیز میکرد؛ حتی مردم بابل، که در برابر او ایستادگی کرده

^۱ - «تاریخ اجتماعی ایران»، جلد اول، چاپ سوم، تألیف مرتضی راوندی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴، صفحات ۶۸۹-۶۸۸.

دیدند بگرمی گرد او جمع شدند. هر وقت سرزمینی میگشود با کمال تقوی و ورع قربانیهایی به خدایان محل تقدیم میکرد. مانند ناپلئون همه‌ی ادیان را قبول داشت و میان آنها فرقی نمیگذاشت و با مرحمتی بیش از ناپلئون به تکریم همه‌ی خدایان میپرداخت... کوروش و داریوش برخلاف امپراتوران روم سعی نمیکردند تا ملل مغلوب را به پایه‌ی فرهنگ و تمدن خود برسانند. آنها بخوبی از سابقه‌ی درخشان فرهنگ و تمدن بین النهرین و مصر و بعضی دیگر از کشورهای تابعه باخبر بودند... ایرانیان کورش را پدر و یونانیان وی را «سرور» و قانونگزار و یهودیان به مناسبت محبت فراوانی که در حق آنان کرده بود وی را «ممسوح پروردگار» محسوب میداشتند^۱.

بنابراین نقطه‌ی عطف آمیزش دین با قدرت سیاسی نه فقط از دوره‌ی اسلامی، که از زمان ساسانیان آغاز میگردد و خواجه نظام الملک طوسی با مذهب اسلام، جای زرتشتیان قرار میگیرد، با این تفاوت که محدودیت اجتماعی اسلامی، راه را بر رعایا و بویژه زنان، کاملاً سد مینماید. در همین رابطه مسلمانانی که در فرقه‌ها و یا شاخه‌های دیگری باستثنای مرام خواجه نظام الملک، ایمان اسلامی داشتند، از طرف او محدودتر میگشتند. خواجه در یکی از حکایات کتاب خود، تأکید بر این مسئله دارد که: «در همه‌ی جهان دو مذهب اند که نیک است یکی مذهب بوحنیفه و یکی مذهب شافعی»^۲. و همانطور که میدانیم خود وی شافعی بود و بدینوسیله محدودیت اجتماعی از تلفیق دین و دولت بحدی میرسید که بسیاری از مسلمانان در چنین فشار و تبعیضی قرار میگرفتند. در صورتیکه به عکس در ابتدای تسلط و قدرت اسلامی،

^۱ - همانجا، صفحه ۴۰۸.

^۲ - «سیاست نامه»، تألیف خواجه نظام الملک طوسی، انتشارات اساطیر، صفحه ۱۱۸.

خلفای بنی امیه، دولتشان از دین متمایز بود. ولی ایرانیان در مخالفت با آنها پایه های دولت بنی عباس را پایه گذاری کردند و قدرت سیاسی را با مذهب درآمیختند، بطوریکه دولت بنی عباس، دولتی کاملاً مذهبی یعنی کلریکال بود و دقیقاً از چنین دیدگاهی است که خلافت بنی امیه را برچیدند. بنابراین آئینی را که خواجه پیش میراند، آئینی نیست که از سنت اصیل هزاران سال از تاریخ کهن ایران منتج شود، بلکه معطوف به دوره های مشخصی از عهد ساسانی است. چنین اشتباهی را، سید جواد طباطبائی در کتاب خود بنام «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران» مرتکب میگردد. از نظر طباطبائی: «باید تاریخ سیاسی ایران را از دوران باستان تا فروپاشی نظام آن در اثر حمله ی مغول، از دیدگاه تداوم ملیت ایرانی مورد تأمل قرار داده و در این دوره از تاریخ ایران، دو دوره ی «باستان» - یا ایرانشهری - و دوره ی «اسلامی» را تمییز دهیم، به امید اینکه، از دیدگاهی که ما در اثر حاضر دنبال میکنیم، دوره ی اسلامی ایران نظر به سرشت آن بطور عمده و برخلاف سایر کشورهای باستانی که در امپراتوری اسلامی ادغام شدند، در تداوم دوره ی باستان ایران قابل بررسی است. تاریخ دوره ی اسلامی ایران نه میتواند در کلیت تاریخ امپراتوری اسلامی ادغام شود و نه البته در تعارض با آن قرار دارد، بلکه دوره ای از تاریخ ایران زمین است که کشور ما در درون کلیت امپراتوری اسلامی، اما متمایز از آن، سرنوشت خاص خود را رقم میزد»^۱.

وی در دنباله ی بحث خویش به این نتیجه میرسد و اعلام میدارد که: «حاصل سخن ما این خواهد بود که سیاستنامه ی خواجه نظام الملک طوسی در تداوم با نامه ی تنسر و در گسست با الاحکام السلطانیه ی ابوالحسن ماوردی بغدادی، به عنوان مثال، قابل مطالعه و

^۱ - «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، سید جواد طباطبائی، انتشارات کویر، صفحه ۴۰.

درک است»^۱. آیا مطابق با نظر جواد طباطبائی، سیاستنامه‌ی خواجه، مترادف و مبتنی با تاریخ سیاسی ایران از دوران باستان است؟ آیا این تداومی از تاریخ مذکور است؟ پاسخ ما منفی خواهد بود، زیرا عملکرد شاهان ایرانی در ادوار مختلف تاریخی آن، دستنوشته‌های کتیبه‌هایی که بجای مانده است، محققین تاریخی دوره‌های مختلف مذکور، همانند هرودت و شاعرانی چون هومر و محققین خارجی دیگری که بتدریج تا قرون معاصر تحقیقات گسترده‌ای در رابطه با تاریخ کهن ایران انجام داده‌اند، مسائل ایرانشهری را با نگرش دیگری مینگرند.

واقعیت اینست که مورخین ایرانی در دوره‌ی باستان بویژه زمان حکومت ساسانیان، حوادث و تاریخ هر دوره را بنام «خواتای نامک» مینوشتند، که همان خدای نامه و یا شاهنامه فارسی است که در ضمن به عربی «سیرالملوک» میشود. این آخری، نام کتاب نظام الملک بود که فارسی آنرا سیاست نامه خواندند که در شکل و نه در محتوا، تداوم همان «خواتای نامک» به زبان پهلوی و شاهنامه و یا خدای نامه‌ی فارسی است. در دوران حکومت ساسانی، خداینامه‌های پهلوی نیز، بصورت سالنامه‌های سلطنتی نگارش می یافتند.

فرهنگ نوشتاری مذکور بوسیله‌ی ابن مقفع در ادبیات عربی کشیده شد، زیرا وی که در قرن اول هجری، مطابق با سده‌ی هفتم میلادی متولد شده بود، بسیاری از کتابهای ایرانی به زبان پهلوی از جمله خداینامه را به عربی ترجمه نمود و اینگونه سنت و روش مذکور بوسیله‌ی مورخین متأخر ایرانی و عربی دنبال گردید. از این روست که اسناد تاریخی آنان در رابطه با مسائل مختلف در رابطه با شیوه‌ی نگارش آن، مبتنی با طریقه‌ی نوشتاری خداینامه‌های است که از محققین گوناگون، از جمله ابن مقفع به ارث رسیده است. قابل به تذکر است که

۱ - همانجا، صفحه ۴۱.

بسیاری از مورخین عرب و برخی از ایرانیها نیز، استناد گرفته شده را بدون ذکر منبع آن به کجراه میکشاندند و با مسائلی که خود بدان می افزودند، حقایق تاریخی را به افسانه و مسخ رهنمون میساختند. چرا که برخی از ایرانیها از جمله نظام الملک طوسی، منابع تاریخی ایران را از گفته های مورخین عرب گرفته و منتشر میساختند.

ما در سراسر کتاب سیرالملوک خواجه، از وقایع تاریخی آورده شده، بدون استناد به منبع اصلی آن مواجه میشویم و در ضمن حکایات استفاده شده در این مجموعه را دنباله‌ی بسیاری از مترجمین کتابهای پهلوی، بعنوان مثال، محمد اصفهانی و هشام اصفهانی که با دست بردن به کتابهای اصلی، از خود روایات و حکایاتی نیز می افزودند. نتیجه آنکه «خواتای نامک» پهلوی، اغلب بدست مترجمان و نویسندگان ایرانی و عرب مخدوش و در فقدان اصالت فرهنگی و ایرانشهری خویش قرار میگرفت و بی محتوا میگشت و تنها در شکل بدان شباهت می نمود.

ویژگی افزودن شریعات افراطی مذهبی بدان، بار دیگر محتوای واقعی آنرا که در اصل از چنین روندی بی بهره بود، بحرانی تر جلوه میداد. هرچند تمامی کتب پهلوی حداقل با ترجمه هایی که بوسیله‌ی ابن مقفع صورت پذیرفته، بویژه با حمله‌ی وحشیانه‌ی مغول از بین رفته اند و آگاهی ما از نویسندگان متأخر است که از منابع آنها قبل از تهاجم مغول استفاده نموده بودند و نیز در مقایسه با نوشته های مختلف این محققین، حقایق اصلی کتاب حفظ گشته است. بنابراین آنچه که از طرف نظام الملک طوسی نگاشته شده با محتوای ایرانشهری آن منطبق نیست و روحیه‌ی عمیق مذهبی، آنهم بصورت افراطی در فرهنگ سیاسی دارد و دقیقاً از چنین زاویه ای مورد بررسی قرار میگیرد. در صورتیکه فرهنگ و رویدادهای تاریخی ایران باستان، فاقد نمونه های فوق اند. آنان سیاست را در چهارچوب گردونه‌ی زمینی آن بررسی

میکنند و افسانه سازی را در حد و مرز آن نمی گنجانند. حتی ایرانشهری متأخر، یعنی دوران حاکمیت سلسله‌ی ساسانی، که با کلریکالیسم زرتشتی عجین شده بود، به هیچ عنوان در قالب مذکور جای نمیگیرد، چرا که بجز تصویب قوانینی چند به نفع خویش، فشار بر کل مردم و بخصوص زنان را روا نمیداشت و افسانه سازی وسیع و مستمر را مرتکب نمیگردید. لذا اندیشه ایرانشهری در کلیت تاریخ ایران، باعث میشود که شرایط خاص قومی، فرهنگی و هم چنین مذهبی مخدوش نگردند و هرکدام در رابطه با خود سنجیده شوند. از چنین زاویه ایست که هگل معتقد است: ایرانیها موجودیت ذاتی و واقعی هر پدیده را به حال خود آزاد میگذارند، چرا که در چنین عرصه ای رشدشان را ملاحظه میکنند و میدانند در صورت ممانعت و فشار، سدی برای تکامل و پیشرفت خواهند گشت. لذا آنها به انتخاب اولی میپردازند. واقعیت فرهنگ باستانی ایران، اینگونه بوده است. از این رو به دوره‌ی هخامنشی مراجعه میکنیم و سخنان دو تن از هفت نفری که علیه بردیا، فرزند کورش قیام کرده و او را از سلطنت خلع نمودند، مورد ارزیابی قرار میدهیم.

در چنین حیطه ای از تاریخ درمی یابیم که قدرت سیاسی کاملاً از دین منفک گشته و از کلریکالیسم بی بهره بود. سند مذکور بوسیله‌ی مورخ یونانی، هرودت نگاشته شده است. در عین حال میدانیم که هرودت نسبت به ایرانیها لطفی نداشت، ولی این مسئله باعث آن نگشت که حقایق تاریخی زیر پا گذاشته شود. وی بحث سه تن بنامهای داریوش، اوتانوس و مکابیر را جهت جلوس به سلطنت به رشته‌ی تحریر درآورده است. بویژه سخنانی اوتانوس که بر مبنای آزادی و دموکراسی استوار گشته بود، جلب توجه می نمود. در چنین راستائی قصد من بر آن نیست که فضای دموکراسی را در آسمان تاریخی ایران باستان منعکس

سازم. یعنی از طرح بحث اوتانوس بوسیله‌ی هرودت به نتیجه‌ی حاکمیت آزادی برسیم. بلکه برعکس هدف ام انتشار بخشی از تفکری است که بوسیله‌ی نماینده‌ی ای جهت تسخیر سلطنت هخامنشی، طرح گشته بود. زیرا آنان منعکس کننده‌ی فرهنگ و آداب و سنن بخشهای مختلف مردمی هستند. از چنین دیدگاهی سخنرانی اوتانوس، بعنوان بازتاب بخشی از تفکر مردمی در نظر گرفته خواهد شد و نه بیش از آن.

سخنرانیهای داریوش، اوتانوس و مکابیر، سه تن از هفت نفر ذکر شده قابل تأمل و بررسی است که از طرف هرودت مورخ یونانی، آورده شده است. همه‌ی بحث‌های ارائه شده از طرف آنها، در راستای دولت سیاسی کاملاً غیرمذهبی بود. هرودت مینویسد: «اوتانوس نجبای پارسی را تشویق کرد تا قدرت حکومت را در اختیار عموم مردم گذارند. وی اظهار داشت: به نظر من بعد از این نباید اداری کشور را به یک فرد واحد تفویض نمود. سلطنت مطلقه نه خوشایند و نه دلپذیر است. بر شما معلوم است که کمبوجیه تا چه حد گستاخ شده بود و نیز گستاخی گئوماتای غاصب (بردیا) را خودتان آزموده اید. چگونه میتوان سلطنت مطلقه را یک حکومت خوب دانست. سلطان مستبد هرچه میخواهد میکند بدون اینکه در باره‌ی اعمال خود به هیچ مقامی گزارش دهد. باتقوی ترین مردم، اگر به این مقام عالی برسد، بزودی تمام صفات حسنه‌ی خود را از دست خواهد داد، زیرا هوس جاه طلبی نزد همه‌ی مردم بوجود میآید و امتیازاتی که سلطان مستبد از آن برخوردار است وی را به گستاخی میکشاند؛ ولی هرکس که این دو عیب یعنی جاه طلبی و گستاخی را داشته باشد، تمام عیوب را بالمجموع دارا خواهد بود. گاهی درستی و زمانی تحت تأثیر هوسهای جاه طلبانه بیرحمانه ترین اعمال را مرتکب میشود. ظاهراً یک سلطان مستبد، باید از هوس و حسد مبری باشد، لاقلاً به این دلیل که از انواع و اقسام نعم

برخوردار است. ولی قضیه درست برعکس است و اتباع او به تجربه، به صحت این امر پی میبرند. وی از اشخاص شرافتمند متنفر است و از وجود اینگونه اشخاص رنج میبرد، او فقط با پست ترین افراد روابط خوب دارد و گوش او همیشه برای شنیدن تهمت ها آماده است و افراد خبرچین را به خود راه میدهد. تعجب آور اینست که اگر از او با رعایت اعتدال ستایش کنند، آزرده خاطر میشود و اگر با صفا و صمیمیت به جانب او روند، می رنجد و فقط پست ترین تملق گوییها را می پسندد و به حساب میآورد. و بالاخره وحشت آورترین مخاطرات این است که وی قوانین کشور را لگدمال میکند و به شرافت زنان تجاوز مینماید و بدون رعایت هیچگونه تشریفات هرکس را که مایل باشد، تسلیم دژخیم میکند، ولی در حکومت دموکراتیک چنین نیست؛ اولاً آنرا «ایزونومی» میگویند که به معنی تساوی قوانین و توزیع مساوی عدل و داد است؛ این زیباترین نامهاست، ثانیاً در حکومت دموکراتیک هیچیک از بی نظمی هایی که با سلطنت مستبدانه ملازمه دارد بوجود نمیآید. قاضی در آنجا با قرعه انتخاب میشود. سازمانهای اداری باید حساب پس بدهند و همه‌ی محاسبات به نحو علنی به عمل میآید. بنابراین من عقیده دارم که حکومت دموکراتیک را برقرار نماییم، زیرا همه چیز ناشی از مردم است»^۱.

سپس مکابیر وارد بحث میشود و بر ضد دموکراسی از الیگارشسی دفاع مینماید، ولی داریوش از حکومت مطلقه پادشاهی سخن بمیان میآورد و بحث طولانی در این زمینه ارائه میدهد. چهار نفر دیگر به بحث داریوش صحنه میگذارند و با وی هم نظر میگردند. در تمامی بحث ها که میتوان آنرا سیاستنامه‌ی هر کدام تلقی نمود، از دین و احکام مذهبی و

۱ - «تاریخ اجتماعی ایران»، جلد اول، چاپ سوم، تألیف مرتضی راوندی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴، صفحات ۴۱۰-۴۰۹.

بطریق اولی، حکومت کلریکالیسم، خبری نیست.

بنابراین سیاستنامه‌ی خواجه نظام الملک را نمیتوان کلاً «در تداوم دوره‌ی باستان ایران قابل بررسی» قرار داد. تنها وجه تشابه آن به زمان ساسانیان برمیگردد و چنین تشابهی فقط در شکل تبارز خواهد یافت و نه در محتوا. جواد طباطبائی کاملاً بدین امر آگاه است، چه خود وی از نامه‌ی تنسر یاد میکند که مربوط به ابتدای دوره‌ی ساسانی است و در متن نوشته‌های او بچشم میخورد. ولی از یک تفسیر درست به نتیجه‌ی اشتباه آمیزی درمی‌غلند و آن زمانیست که سیرالملوک خواجه به کل تاریخ کهن ایران - از دیدگاه تداوم آن - تعمیم داده میشود. از طرف دیگر وی کتاب خواجه را در نقطه‌ی مقابل کتاب ابوالحسن ماوردی بغدادی بنام «الاحکام السلطانیه» قرار میدهد که پشتیبان خلافت و شریعت است. در صورتیکه بین سیاستنامه و کتاب بغدادی گذشته از بعضی اختلافات سیاسی، تضاد ماهوی موجود نیست. به عبارت دیگر اگر بخواهیم از زاویه‌ی دقیقی بدانها بنگریم، اختلافشان نیز در شکل متجلی میشود و نه در محتوا. زیرا کتاب بغدادی محتوی همان شریعت اسلامی است که میخواهد سلطه‌ی خود را در قدرت سیاسی بنمایاند. با این تفاوت که در به ثمر رساندن چنین هدفی، هرکدام از ابزار و اشکال خاص خویش که بر باورهاشان نهفته است، استفاده مینماید. چرا که عمدتاً اصول و شریعت یکی است و این به تنهایی محتوا را به نمایش میگذارد، ولی راه و روش بثمر رسیدن شریعت مذکور که اگر آنرا شریعتنامه‌ی دولتی بخوانیم متفاوت است. زیرا خلافت و امامت را چه از زاویه‌ی خاندان پیغمبر و یا اصحاب او و چه حتی از دیدگاه کسی که قادر به اجرای حق و حقوق اسلامی شود و از کتاب آسمانی پاسداری کند، تضادی در کیفیت و محتوا نخواهد داشت.

سرزمین عرب برای تحقق بخشیدن اصول و شریعت اسلام که قرآن

آنرا مشخص کرده است از عناصر سنتی و فرهنگی خویش سود میجوید و خواجه نظام الملک طوسی، سیاستنامه‌ی خود را جهت به ثمر رساندن همان شریعت اسلامی، با ابزارهای خاص خود میآراید. بنابراین برخلاف طرز تلقی سید جواد طباطبائی، سیاستنامه‌ی خواجه و کتاب بغدادی هر دو سیاست کلریکال را تعقیب میکنند با این تفاوت که شکل و راه به ثمر رسیدنشان متفاوت است. مضافاً سیاستنامه از دیدگاه ایرانشهری، هیچگونه وجه مشترکی در محتوا با تاریخ ایران نخواهد داشت. البته طرز تلقی اشتباه آمیز سید جواد طباطبائی فقط در مورد نظام الملک خلاصه نمیشود. وی چنین برداشتی را در شکلی دیگر در مورد ابوحامد محمد غزالی ارائه میدهد و راه را بجائی میکشاند که وی را در ردیف اندیشمندان بزرگ تاریخی کشورمان و جوامع اسلامی معرفی میکند. در صورتیکه غزالی یکی از دشمنان سوگند خورده‌ی خرد و اندیشه است و دقیقاً از چنین دیدگاهی به علوم و فلاسفه میتازد. او کسی است که ضربه‌ی مهلکی به جامعه‌ی ایرانی و بویژه تمدن مربوط بدان وارد آورده است. ولی بعکس سید جواد طباطبائی معتقد است: «ابوحامد محمد غزالی یکی از درخشان ترین چهره های تاریخ اندیشه در ایران دوره‌ی اسلامی است. اگرچه نمیتوان او را، در مقایسه با نام آوران بزرگ علوم عقلی و نقلی، همپراز بسیاری از آنان دانست، اما جامعیت معلومات و وسعت دانش غزالی را صدرنشین این بزرگان کرده است»^۱.

کسی که خرد و تعمق و دانش و فلسفه را در چهارچوب طبیعت موجود، انکار میکند و استقلال اندیشمندی را از انسان میگیرد و همه را به مابعدالطبیعه روان میسازد، چگونه صدرنشین بزرگان میشود؟

^۱ - «درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران»، سید جواد طباطبائی، انتشارات کویر، صفحه ۷۷.

خواجه نظام الملک و کاریزم سنتی

اگر بخواهیم از دیدگاه جامعه شناختی به مسائل مطروحه در کتاب سیاستنامه بنگریم و با در نظر گرفتن ساخت جامعه‌ی توده وار وقت، قادر خواهیم بود مقاصد سیاسی - اجتماعی آنرا برملا سازیم و از لابلای آن شخصیت واقعی خواجه را مورد بررسی قرار دهیم.

میدانیم که روابط اجتماعی در معیارهای مختلفی خود را متظاهر میسازند که همه شان در دو دسته بندی مختلف قرار میگیرند و از یکدیگر متمایز میشوند. در یک بخش میتوانند رابطه‌ی عاطفی، احساسی و سنتی قرار گیرند و در بخش دیگر، روابط بر مبنای خردمندی و تعقل استوار گردند، که بترتیب مورد اول را تأیسی و دومی را تأسیسی میخوانیم. ماکس وبر، جامعه شناس آلمانی در این زمینه تحقیقات و نظرات مهمی در کتاب خود بنام «اقتصاد و جامعه» ارائه داده است. وی روابط اجتماعی را وابسته به کنش اجتماعی میداند و کنشها را به چهار نوع منقسم میسازد که بترتیب عبارتند از عقلانی هدفمند، عقلانی ارزشی، عاطفی و بالاخره سنتی.

وابستگی مذکور بترتیبی است که کنش عاطفی و سنتی خود را در روابط اجتماعی اولین دسته بندی یعنی تأیسی می یابند و کنش عقلانی با مجموعه‌ی هدفمندی و ارزشی، یکدیگر را در وابستگی تأسیسی آن و بطریق اولی، روابط اجتماعی عقلانی می بینند. یک کردار یا عمل اجتماعی زمانی کردار یا کنش اجتماعی میشود که رفتار و اعمال رایج و مردم در جامعه را در ذهن خویش جا داده و متقابلاً رفتار و کردار

خود را در جهت گیری آنها تعمیم و منطبق نماید. اگر کسی بخواهد اهداف فردی خویش را با مشاهدات عوامل بیرون از خود و در برابر مردم جامعه و یا اجتماع مورد ارزیابی قرار دهد، کنش او را عقلانی هدفمند مینامیم. و اگر این مسئله جنبه‌ی بیرونی داشته باشد و در مورد پدیده‌ی ای خارج از خود در نظر گرفته شود به عقلانی ارزشی و نیز اگر از احساس درونی سرچشمه گیرد به کنش عاطفی و بالاخره اگر برآمده از تقلید و آداب و سنن باشد، کنش سنتی را معین میسازد. در راستای شرایط مذکور ماکس وبر معتقد است که: «روابط اجتماعی کاملاً و منحصرأ وابسته اند به احتمال وجود کنش اجتماعی»^۱.

بنابراین روابط اجتماعی در وابستگی به کنش و کردار اجتماعی، روابط متقابلی دارند که در دسته بندیهای روابط تأیسی و تأسیسی می‌گنجد. رابطه‌ی تأیسی را میتوان در چهارچوب مناسبات و اعتقادات مذهبی، تعهدات انسانی، رابطه‌ی غریزی جنسی، غرور ملی و غیره را جستجو نمود. ولی رابطه‌ی عقلانی یا تأسیسی از دیدگاه وبر در باورهای عقلانی یک جمع، تعیین منافع مشترک در یک بازار، دموکراسی بر مبنای قانون اساسی، ایجاد یک تشکیلات سیاسی بر مبنای باورهای عقلانی تدوین شده و بررسی میشوند. اینها مناسبات منطقی انسانها در یک جامعه اند که بطور بسیار فشرده در این نوشته عنوان شده اند. ولی در مقابل کنش ها و روابط فوق، پدیده‌ی ای موجود است که آنرا کاریزم میگوئیم که دو خصوصیت اساسی دارد که عبارتند از نیروی لایزال در رابطه با روحیه‌ی قهرمانی و دیگری تقدس. کسی که تواناییهای اساسی فوق را صاحب باشد از افراد عادی جامعه منفک میشود. بنابراین نتیجه میگیریم که کنش اجتماعی و روابط مبتنی بر آن، مناسبات خود را در مجموعه‌ی متقابلی می‌یابند. ولی مسئله‌ی مهم در این است که سیادت

^۱ - «اقتصاد و جامعه»، ماکس وبر، انتشارات مولی، صفحه ۳۱.

کارizmائی در چهارچوب کنش اجتماعی نیست و از قواعدی پیروی نمی نماید، لذا خردمندانه نیست. به همین دلیل است که از مردم عامی جامعه جدا میشود و خود را توانا با خصوصیات فوق طبیعی یا فوق انسانی، یعنی فردی استثنائی میداند. روشن است که ویژگی های فوق دو راز توانائیهای عمومی است.

در چهره‌ی انسان کارizmائی، معجزه، وحی و قهرمانی و امید نهفته است که بصورت ناجی، خویشتن را مزین میسازد. نیروی کارizmائی نه همیشه، ولی اغلب در مدار مذهب خود را متجلی میکند و در چنین رابطه ای ریشه‌ی توانائیهای خود را الهی میداند. از چنین زاویه ای است که در اسلام، آیت الله به معنای نشان الهی است. اینها خصوصیات عمیقاً ویژه ای هستند و همانطور که میدانیم از دیدگاه جامعه شناختی، خارج از کنش و روابط اجتماعی اند. و اگر در چهارچوب مناسبات ویژه‌ی مردمی قرار میگیرند، هدف مشخصی را دنبال میکنند، و آن اعمال سلطه و سیادت کارizmائی است. البته میدانیم که کاریزم در ابتدا، یعنی در مرحله پیدایشی خود از زمانهای دور تاریخی بصورت کاریزم کامل و خالص متظاهر گردیده بود و این زمانی است که از یک طرف، مردم در فقر فرهنگی وسیعی بسر میبرند و از طرف دیگر کاریزم خالص اولیه با رسالت درونی و صرفاً عاطفی از زاویه‌ی تقدس و هم چنین نیروی قهرمانی میتوانست جذب مردم عادی گردد و وظایف خود را در زمینه‌ی مسائل درونی و احساسی به گوش آنها برساند، ولی رفته رفته بر اثر رشد ابزار تولید که بمراتب با رشد تدریجی فرهنگی مردم همراه بود، کاریزم خالص با بحران روبرو میشود. زیرا منافع مادی و معنوی مردم با رشد ابزار تولید، هرچه بیشتر به هم گره میخورد و کاریزم مجبور است خود را نیز با شرایط زندگی اجتماعی جدید تطبیق دهد. لذا کاریزمای خالص تغییر شکل میدهد.

در اینجا کاریزم یا سنتی میشود و یا قانونی و در شرایطی نیز، ترکیبی از هر دو بوجود میآورد. کاریزمای قانونی یا عقلانی، بیشتر مربوط به دوران ماست. لذا رشد ابزار تولید و خارج شدن از ساخت مناسبات توده وار اجتماعی، سبب میشود که کاریزم در اشکال خاصی عقلانی گردد. بنابراین کاریزمای قانونی و عقلانی دوران ما با تفکیک کامل قوا همراه میشود و نیز بین قلمرو خصوصی و اجتماعی تمایز بوجود میآید. ولی برعکس زمانی که کاریزم خالص به کاریزم سنتی مبدل میگردد، روابط خصوصی و اجتماعی از یکدیگر جدا نیستند و لذا ساخت توده وار اجتماعی تفوق دارد.

از آنجا که سنت خود کنشی اجتماعی است و در رابطه با روابط تأنسی یعنی عاطفی و در نتیجه غیرعقلانی ارزیابی میشود، قوانین تدوین شده ای ندارد. فرامین و باصطلاح قوانین او از طریق عاداتی که به مثابه سنت به ارث رسیده است، عملی میگردد. در چنین راستائی کسی که با شرایط مذکور به رهبری میرسد و مقام والائی را اشغال مینماید و هم چنین مبتنی بر اعتقادات و باورهای خویش، نیروی خرد و اندیشه زوده میشوند، راه مناسبات سنتی هموار میگردد و نیرو و توانائیهای متمرکز شده در رهبری بصورت کاریزم تجلی می یابد و در یک کلام کاریزم سنتی ظهور خود را اعلام میدارد. در ضمن فرامین و قوانین مشخص مذکور از دو جنبه مشروعیت می یابند، یکی در چهارچوب سنتی که قوانین و دستورات را مشخص میسازند و دیگری تا حدودی بوسیلهی ارادهی او عملی میشوند. کاریزم سنتی در پیچیدگیهای خود غرق شده است، زیرا هیچگونه مناسباتی با نیروی عقلانی نخواهد داشت. قابل به تذکر است که کاریزم قانونی دوران ما را که جنبهی عقلانی بخود میگیرد، نباید با کاریزمهای دیگر، از جمله کاریزم سنتی اشتباه نمود.

وقتی کاریزم سنتی میشود و دقیقاً از راه سنت، قدری به کنش اجتماعی وصل میگردد، مناسبات ضعیف تأیسی می یابد، ولی او را با روابط تأیسی کاری نخواهد بود. با چنین مقدمه ای از دیدگاه جامعه شناختی، اکنون به سراغ خواجه نظام الملک طوسی میرویم و شخصیت وی را با سیاستنامه اش، مختصراً مورد بررسی قرار میدهیم. خواجه به دلایل مختلفی نمیتواند در چهارچوب کاریزم خالص ارزیابی شود. زیرا میخواهد سنن دوره ای ساسانی را با فرهنگ اسلامی درهم آمیزد که این خود کنش اجتماعی سنتی او را به معرض نمایش میگذارد. از طرف دیگر کاریزم خالص از جمله مختص پیامبران و کسانی است که نشان الهی دارند. فراموش نکنیم که در اینجا، کاریزم مورد نظر ما، آن کاریزمی است که عمیقاً با تقدس مذهبی همراه است. ما قبلاً مطرح ساخته بودیم که بطور کلی کاریزم عمل خود را بر مبنای قدرت و تقدس میآراید، لذا خواجه در همین راستا قرار میگیرد زیرا در رابطه با کنشهای اجتماعی (بجر سنتی) منطبق نمیشود. او را با کنش عقلانی هدفمند و نیز عقلانی ارزشی و حتی عاطفی عمومی کاری نیست. زیرا وی عطوفت و کلاً عاطفه را در مورد مذهب شخصی بکار میگیرد و در همین چهارچوب چه بسا اکثریت شاخه های مذهب خود را به زیر تهمت ها و شلاق فرقه ای قرار میدهد. بنابراین روابط اجتماعی آن بیمارگونه و عمیقاً ضعیف است، زیرا فقط در سلطه ی مناسبات سنتی متظاهر میشود. یکی از خصلت های بارز کاریزم، دوری و فاصله اش با مردم است، دیدگاه مذکور به روشنی در خواجه به چشم میخورد. به عنوان نمونه، وی مینویسد: «بر منست که شما را نگهداری کنم که خدای تعالی مرا بر شما سالار کرده است نه شما را بر من»^۱.

^۱ - «سیاست نامه»، تألیف خواجه نظام الملک طوسی، به تصحیح آقای عباس اقبال، انتشارات اساطیر، صفحه ۲۰۲.

مفهوم عبارات فوق به عنوان حکایتی در مورد الب ارسلان و سیاست وی نگاشته شده است. وی در این حکایت از طریق سلطان، باطنیان، رافضیان شیعی، دیلمیان را میکوبد و باز از زبان سلطان عبارات بکار رفته را به تفسیر می‌آورد. حکایت مذکور از طرف خواجه به نگارش آمده است، لذا خود آفریده‌ی نظرگاه مذکور است. نتیجه آنکه سلطه‌ی کاریزم کاملاً هویداست و تقدس و قدرت به بهترین و روشن ترین وضعی مشهود است.

خواجه نمیتواند در راستای تفکر ایرانی خود را منطبق دارد، چون ایرانشهری بر مبنای کنش عقلاتی نیز استوار است و کنش اجتماعی او در چهارچوب کنش عقلاتی هدفمند و نوع ارزشی آن تکیه زده است. در صورتیکه سیاست نامه‌ی خواجه نظام الملک، مبتنی بر کاریزم سنتی از خصلت های ایرانشهری فوق مبراست، و زمانیکه به جنبشهایی نظیر مزدکیان، بابکیان (بابک خرم دین) حمله ور میشود و به حکومت دیلمیان، حکومتی از شمال در گیلان، به دلیل اینکه مقابل اعراب مقاوت نمودند و آنها را به عقب کشیدند، می‌تازد، در واقع دشمنی خود را با سنت ایرانی آشکار میکند.

سنت تاریخی ایرانی، فرهنگ غیر خود را نمی کوبد، کاری که از زمان هخامنشیان بویژه در دوره‌ی زمامداری کورش انجام پذیرفته بود. پاسداران سنت ایرانشهری، نیروهایی هستند که پس از سیادت مسلمانان، به سنت و آئین و فرهنگ خویش وفادار بودند. به عنوان مثال جنبش بابکیان را میتوان نام برد. «بابک زردشتی و ایرانی بود؛ ولی برخلاف آنچه مورخان مخالفش ادعا میکنند، قصد نابودی اسلام و عرب را نداشت؛ زیرا چنانکه دیدیم، برخی از زعمای عرب بدو پیوسته بودند، و او خود در مورد عقاید دینی مردم سختگیری نمیکرد. بغدادی که از دشمنان سرسخت بابکیان است گوید: «بابک مسلمانانی را که در میان

اتباع او بودند، از اقامه‌ی علنی شعائر دینی منع نکرده، حتی بابکیان ایشان را در ساختن مساجدشان کمک میکردند.» اولین انگیزه‌ی بابک در قیام خود، اصلاحات اجتماعی بود که آنها را در دو اصل اساسی آورده است: ۱ - پایان بخشیدن به فئودالیسم، از طریق گرفتن زمین از صاحبان آن، و واگذار کردن بطور رایگان به کشاورزان. ۲ - آزاد کردن زن از بردگی و برابر قرار دادن او با مرد در حقوق و وظایف بطوریکه می بینیم، جنبش بابک دنباله‌ی جنبش مزدک است. و از این روست که بغدادی میگوید: «خرمدینان بر مذهب مزدک بودند» بنابراین تعلیمات مزدک بعد از مرگ او نمرد، بلکه همچنان زنده ماند، تا مردی که بار دیگر آنها تشکیلات و رونق داد، بپا خاست...»^۱.

نتیجه آنکه نه کاریزم خالص و نه شکل تغییر یافته‌ی آن، یعنی کاریزم سنتی، در فرهنگ مردمی مرز و بوم ایرانی، غلبه نخواهد داشت. زیرا خود را از کنش و روابط اجتماعی جدا نمیسازد و زمانی که در راستای میدان مذاهب قرار میگیرد، تقدس آنها از راه کنش عاطفی و هم چنین بخش سنتی آن در حیطه‌ی کنشهای عقلانی ارزشی و غیره میکشاند تا بدینوسیله و بطور منطقی در بستر روابط اجتماعی تأیسی و تأسیسی روان گردد. از این هم بالاتر، خواجه نظام الملک برعکس جنبش بابکیان که از ارزشهای اجتماعی زمان دفاع میکنند و در این رابطه نیز کنش اجتماعی عقلانی از خود نشان میدهند، کاریزم سنتی خود را که در اینجا سیادت پاتریمونیالی یا پدرسالاری است بروشنی عیان میسازد. وی مینویسد: «... زنان که ایشان اهل سترند و ایشان را کمال عقل نیست و غرض از ایشان گوهر نسل است که بجای ماند و هر که از ایشان اصیل تر بهتر و هر که مستورتر ستوده تر و هرگاه که زنان

^۱ - «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، حنا الفاخوری - خلیل الجر، ترجمه عبدالحمید آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، صفحه ۱۶۳.

پادشاه فرمانده شوند همه آن فرمایند که صاحب غرضان ایشان را بیاموزند و بشنوانند، و به رأی العین چنانکه مردان احوال بیرون پیوسته می بینند ایشان نتوانند دید پس بر موجب گویندگان که در پیش کار ایشان باشند چون حاجیه و خادمه فرمان دهند لابد فرمان ایشان خلاف راستی باشد و از آنجا فساد تولد کند و حشمت پادشاه را زیان دارد و مردمان در رنج افتند و خلل در ملک و دین در آید و خواسته‌ی مردمان تلف شود و بزرگان دولت آزرده گردند، و به همه‌ی روزگاریها هر آن زن که بر پادشاه مسلط شد جز رسوائی و شر و فتنه بحاصل نیامد و اندکی از این معنی یاد کنیم تا در بسیاری دیدار افتد. اول مردی که فرمان زن کرد و او را زیان داشت و در رنج و محنت افتاد آدم علیه السلام بود که فرمان حوا کرد و گندم خورد تا از بهشتش بیرون کردند و دویست سال همی گریست تا خدای عز و جل بر وی ببخشد و توبه‌ی او بپذیرفت^۱.

با بی اهمیت جلوه دادن نقش زنان و نادان شمردن آنان، چهره‌ی زن ستیزی خواجه نظام الملک عیان میشود. حتی زمانیکه دوره‌ی ساسانیان را به دلیل رسمی کردن مذهب در جامعه، به زیر انتقاد شدید میگیریم، با دیدگاههای طرح شده از طرف خواجه در مورد زنان روبرو نمیشویم. زیرا زرتشت، زن ستیزی پیشه نمیساخت، بلکه به مقام زن ارزش اجتماعی قائل بود. به عنوان مثال آشوزرتشت، انتخاب همسر برای دختر خود را به اراده و خواست او محول میکند و مسئله‌ی عاطفی اش را برای ازدواج به خود دخترش واگذار میسازد. در اینجا از دیدگاه جامعه شناختی، کنش عاطفی با کنس عقلانی ممزوج شده اند. زرتشت مینویسد: «ای پور وچیست از دودمان هیچدسپ و از خاندان اسپنتمان، ای جوان ترین دختر زرتشت، مزدا اهورا او را که به منش پاک و راستی و پاکی دل بستگی و ایمان دارد به عنوان سرور و همسر بتو بخشید پس

^۱ - «سیاست نامه»، صفحه ۲۲۵.

برو با خودت نیک مشورت کن و با عشقی پاک و آگاهی کامل رفتار نما»^۱.

اگر خواجه هات ۵۳ زرتشت را در بند سوم آن از کتاب اوستا، مطالعه میکرد و با این آگاهی که اوستا چند هزار سال قبل از وی نوشته شده بود، محترمانه عرق در جبین او نمی نشست و به این همه عقب ماندگی هزاران ساله خویش غبطه نمیخورد؟ واقعیت اینست که کاریزمای سنتی نمیتواند مسائل منطقی فوق را دریابد، زیرا در کنش های عقلانی جای نگرفته است. شخصیت خواجه که مبتنی بر کاریزم سنتی است، به شکل دیگری نمودار میشود. میدانیم که یکی از وظایف کاریزم سنتی، ابرمردی و قهرمانی است، و اگر در جامعه ای شخصیت مذکور به مقام رهبری ارتقا یابد، سروری و سیادت خود را بجای قانون و فرامینهای اجتماعی مینهد. در چنین برکه ای از قوانین پیروی نمیگردد، بلکه برعکس از سرور سنتی اطاعت میشود. همانند «غلامان نظامیه» که بخشاً از لشکر سلجوقیان، فقط به هواخواهی خواجه عمل میکردند و همچون غلامانی گوش به فرمان او داشتند. همین سیاست کاریزمائی آنطور که روایت شده است، وضعیت ملکشاه سلجوقی را در بحرانی از اختلافات اجتماعی با نظام الملک فرو میبرد و در چنین روند و تداومی است که هم خواجه به قتل میرسد و پس از مدت کوتاهی نیز، ملکشاه مسموم میگردد و سلطنت او به پایان میرسد.

با تمام مسائلی که طرح نمودیم، وی از هوش سرشار سیاسی برخوردار بود. اینها را میتوان به آسانی در بعضی از بخش های کتاب او، بویژه در رابطه با امنیت کشور تفهیم نمود. و باید پذیرفت که همین هوش سرشار او بود که جامعه در زمان پادشاهی الب ارسلان و ملکشاه

^۱ - «گات ها، سرودهای زرتشت»، ترجمه و تفسیر موبد فیروز آذرگناسب، سازمان انتشارات فروهر، هات ۵۳، بند ۳، صفحه ۵۲۱.

در مسیر کشورگشائی گام برداشت. ولی در بقیه‌ی جهات، مذهب و شریعت آنرا به قدرت سیاسی وارد نمود و شاه و دولت و سایر قدرتمندان را با مفاهیم و القاب مذهبی آراست. البته بعد از حمله‌ی اعراب به ایران، زمینه‌های مادی چنین سیاستی موجود بود، ولی در زمان خواجه و بویژه با نشر عقاید تخریبی و صرفاً مذهبی محمد غزالی، مسائل فوق تثبیت میگردد و کاریزم سنتی، مبتنی بر تقدس محض چنان گسترانده میشود که قرن‌ها بعد از خواجه از جامعه زوده نشده است. چرا که کنش و روابط اجتماعی اصیل و عقلائی بازتابی ندارد.

سیاست نامهی خواجه نظام الملک از آگاهیهای تاریخی جوامع خارجی و حتی مسائل داخلی بی بهره بود و نظرات بغایت اشتباه آمیزی از خود مندرج میساخت. هوش سیاسی او بیشتر در رابطه با ماکیاولیسم نمودار میگردد. وی در برابر بعضی از جنبش‌های بزرگ تاریخی ایران، نظیر مزدکیان در زمان ساسانیان و خرمیان و بابکیان، با تهمتهای ناروا، پرده‌ای ساتر بر حقایق میکشید و بنا بر نگرش شخصی خویش، آنها را بزیر تازیانه‌های خصمانه و خشم آلود خویش میگرفت. ما به یک نمونه آن که جنبش مزدکیان است دست خواهیم نهاد، تا از این رهگذر مسائل واقعی تاریخی ما بطور فشرده ظاهر گردد. زیرا خواجه نظام الملک با استفاده از استنادهای مورخین عرب، اسناد مورخین ایرانی را به مسخ میکشاند و به افسانه‌سازی و مخدوش کردن روایات اجتماعی متکی میشود. چیزی که به روشنی در کتاب او بچشم میخورد و ما به بررسی آنها خواهیم پرداخت.

نظام الملک و مزدکیان

در مورد مزدک روایت های بسیار از طرف مورخین طرح شده است. در واقع هر محقق و مورخی بنا به تفکری که در زمینه‌ی مذهبی اختیار می نمود، به همان ترتیب و در چهارچوب جهان بینی خویش، مزدک را تصویر میکرد. در صورتیکه یک محقق نباید رویدادهای تاریخی را از نقطه نظر جهان بینی خاص خویش به تفسیر آورد. زیرا در چنین رابطه ای حقایق مخفی خواهند ماند و تصویر ارائه شده، سیمای واقعی تاریخی نخواهد بود. یک محقق بیطرف از دیدگاه جامعه شناختی، کار خویش را بر دو پایه پی ریزی مینماید: یکی عمل و دیگری انگیزه‌ی عمل، به عبارت دیگر، طرح یک رویداد تاریخی و دیگری انگیزه یا علل رویداد مذکور. بنابراین وظیفه‌ی یک محقق این نیست که در ابتدا مزدک را در چهارچوب داوری خویش محبوس سازد و نظرات او را درست یا نادرست بخواند، بلکه قبل از هر چیز، تفکر و اندیشه‌ی او طرح میشود و در تعاقب آن، زمینه‌ها و علل چنین اندیشه‌ی او از افکار خود او بررسی میگردد. اینها بطور بسیار ساده کارهای اولیه‌ی یک محقق و مورخ از نظر جامعه شناختی است. بقیه‌ی وظایف در حوزه‌های دیگری صورت خواهد پذیرفت که یک نمونه‌ی آن نقد و انتقاد است. در اینجا است که یک نویسنده و نقاد، میتواند با استناد به نظر مخالف، متقابلاً ایده‌ی خود را ارائه دهد. در چنین حیطه‌ی آنچه میماند، مشروعیت و منطقی بودن روش کار و قضاوت است. زیرا بررسی اینکه کدامین نظر به حقیقت نزدیک تر است و یا هیچکدام و غیره، به حیطه‌ی دیگری از روند کار و پژوهش مربوط میشود.

ولی در مورد مزدک، اغلب مورخین و نویسندگان ایرانی و عرب، منطق روش کار فوق را نادیده گرفته و هر آنچه که خود میخواستند و به افکرشان مربوط میگردید، در باره‌ی وی اعلام داشتند تا جائیکه حتی به دروغ‌های افسانه‌ای متوسل شدند. تمام تحقیقات تاریخی تئودور نولد، بارون، روزن و کریستنسن، نشان دهنده‌ی چنین واقعیتی است. بویژه آرتور امانوئل کریستنسن، با کار و تحقیقات پرارزش خود در رابطه با ایران، بویژه دوره‌ی ساسانیان، بخش بزرگی از حقایق تاریخی کشورمان را در اختیار ما گذاشته که حاصل آن انتشار چندین کتاب قطور تاریخی است. لذا قضاوت مزدک و مزدکیان را از زاویه‌ی تحقیقات گرانبهای کریستنسن دنبال میکنیم و نیز در چنین راستائی داوری نظام الملک را نمودار میسازیم. کریستنسن ترجمه‌های ابن مقفع (روزبه) و محقق دیگری چون شهرستانی که در قرن دوازدهم میلادی میزیسته و تقریباً نیم قرن بعد از خواجه نظام الملک وفات یافته بوده مورد بررسی قرار داد. زیرا بقول وی، عقاید مزدک را با ذکر منابع آن به نگارش آورده اند. در این رهگذر ما به رویدادهای تاریخی پادشاهانی که در زمان مزدک بر مسند قدرت تکیه داشتند، کاری نخواهیم داشت، چرا که مسائل مذکور در چهارچوب اهداف ما قرار نخواهد گرفت، بلکه به عقاید مزدک و انگیزه‌ی آن خواهیم پرداخت.

کریستنسن در مورد مزدک سعی نمود که از تمامی اسناد موجود بهره گیرد. او از وقایع نامه‌ی یوشع که در قرن ششم میلادی میزیسته و در مورد ساسانیان به زبان سریانی نوشته بود، آغاز میکند و نیز در همین رابطه به اسناد تاریخی پروکوپئوس، نویسنده‌ی بیزانسی مراجعه مینماید. پروکوپئوس در قرن پنجم میلادی میزیسته است. هم چنین وی به اسناد آکاتیاس مورخ یونانی روی می‌آورد. آکاتیاس مینویسد که منابع خویش را مستقیماً از سالنامه‌های سلطنتی دوره‌ی ساسانی اخذ کرده و

دفاتر مذکور در طاق کسرا محافظت میگشت و اسناد اشاره شده از طریق سرگیوس که مترجم دربار خسرو انوشیروان بود، بدست آورده است. اینها نشان میدهد که تحقیقات کریستنسن در باره‌ی سلسله‌ی ساسانیان بطور دقیق آغاز گشته بود. وی اسناد محققین دیگری چون مالالاس مورخ بیزانسی و نگارنده‌ی تاریخ جهان در ۱۸ جلد را مورد مطالعه قرار میدهد. یکی دیگر از اسناد مورد مطالعه‌ی کریستنسن، نوشته‌ی ثئوفانی بود. وی در قرن هشتم میلادی متولد شده بود و در سال ۸۱۸ وفات یافت. مورخ یونانی مذکور، تاریخ ساسانیان و سلطنت قباد و انوشیروان را بعد از غلبه‌ی اسلام به نگارش می‌آورد. کریستنسن در رابطه با تحقیقات خویش به مورخین و نویسندگان ایرانی و عرب روی می‌آورد و از میان آنها تاریخ طبری و اسناد ائوتوخیوس که مسیحی بود و نیز تاریخ ابن قتیبه را تقریباً شبیه یکدیگر ارزیابی میکند و از جانب ثئودور نولد، دلیل آنرا بر این پایه میداند که همه‌ی شان منابع خود را از سیاست نامه‌ی ابن مقفع (روزبه) گرفته اند. ولی آنچه مشخص است، مزدک در قرن پنجم میلادی، بویژه در زمان سلطنت قباد به گسترش عقاید خویش پرداخت. او از منطقه‌ی فسا برخاسته بود و بنا به روایتی در قرن ششم میلادی یعنی بین سالهای ۵۲۸ و ۵۲۹ همراه طرفدارانش جان باخت.

بسیاری از مورخین معتقدند که فقط هشتاد هزار مزدکیان در طول ۲ یا ۳ روز در مناطق مختلف بدست خسرو انوشیروان به قتل رسیدند. مزدک مرام اشتراکی داشت. او به قباد پادشاه ساسانی میگوید: «خداوند وسایل معاش را روی زمین آفرید تا تو آنرا به تساوی میان مردم تقسیم کنی چنانکه هیچ کس از دیگری بیشتر نبرد، لکن مردم به یکدیگر ستم میکنند و هر کس خویشان را بر برادر ترجیح میدهد. اما ما این وضع را می بینیم و از توانگران وسایل تجمل آنرا می ستانیم تا به نیازمندان دهیم. اگر کسی از اموال و زنان و غلامان و اثاثه زائد باشد، ما آنچه را

زائد است گرفته به تساوی بین دیگران قسمت خواهیم کرد تا کسی نتواند بگوید که بیشتر از دیگری دارد»^۱.

نظراتی را که در فوق از جانب مزدک ملاحظه میکنیم، منبع مشترکی از تاریخ طبری، ائوتوخیوس و ابن قتیبه است که بوسیله‌ی کریستنسن جمع آوری شده است. بهر صورت مزدک همانطور که میگفت عمل میکرد و بویژه زمانیکه در دوره‌ی سلطنت قباد خشکسالی مردم را در فقر عظیمی فرو برد، اقشار پائین جامعه، زمینهای زراعتی را از دست مالکان بیرون میکشیدند و آنها را بطور متساوی در هر منطقه ای بین خود تقسیم می نمودند. زمانیکه قباد از چنین عملی متعجب میشود از مزدک توضیح آنرا میخواهد، و او در جواب میگوید که شما موافق چنین عملی هستید، زیرا از شما سؤال کرده بودم: «چیست سزای کسی که بیگناهی را در خانه محبوس و خوردنی از او مضایقه کند؟»^۲ و شما پاسخ دادید: «مرگ»، لذا ما فقط اموالشان را تقسیم کرده ایم.

بنابراین مزدک مرام و خصلت کمونیستی داشت و این را در چهارچوب مذهب زرتشت عنوان میساخت. هرچند مسائلی که در باره‌ی زنان بوسیله‌ی مورخین مختلف طرح شده عاقلانه نخواهد بود، زیرا طرح تقسیم زنان، طرحی کالائی خواهد بود و این با منطق برابری زن و مرد مغایرت خواهد داشت. چرا که اگر زمینهای زراعتی تقسیم میشوند، حکم و ارزش کالائی آنرا میرسانند. ولی زن به عنوان نوع انسانی خویش نمیتواند در چنین مناسباتی طرح شود. در ضمن مزدک مخالف هر کشتاری بود. او حتی کشتن حیوانات را منع می نمود و برای تغذیه،

۱ - «سلطنت قباد و ظهور مزدک»، آرتور امانوئل کریستنسن، ترجمه احمد پیرشک، کتابخانه‌ی ظهوری، زبان و فرهنگ ایران، صفحه ۴۴.

۲ - همانجا، صفحه ۵۹.

منابع زمینی را مد نظر قرار میداد و در مورد حیوانات به شیر، پنیر، تخم مرغ و روغن آنان توجه داشت، لذا خوردن گوشت طبیعتاً جزو ممنوعات آنها بود.

مزدک به عنوان یک زرتشتی، اصلاحاتی را در دین زرتشت موجب گردید. وی احکام دیگری را بدان افزود و تحت تأثیر مانی نیز قرار داشت. شهرستانی، مورخ و نویسنده‌ی ایرانی در قرن دوازدهم، سعی نمود که مزدک را در چهارچوب عقاید و اندیشه‌های جستجو نماید و از دروغ پردازیه‌ها و افسانه‌های بدور ماند. زیرا وی منابع خویش را از مورخین و نویسندگان ایرانی که خود ابتدا زرتشتی بودند، کسب کرده است. بعنوان مثال از ابن مقفع و عیسی الوراق میتوان نام برد که هر دو زرتشتی بودند و سپس به مذهب اسلام گرویدند. ابن مقفع مسلمان، همان روزبه‌ی زرتشتی است. ولی شهرستانی از قول وراق، عقاید مزدک را به مذهب مانوی نسبت میدهد. مانی به ثنویت اعتقاد داشت. یعنی به موجودیت نور و تیرگی. از آنجا که ثنویت مذکور در بعضی محافل به نادرست به التزام دو خدا می‌انجامد، ما به سخنان آگوستین قدس، که یکی از بزرگترین و پرارزش‌ترین انسان در جهان مسیحیت است و قبل از گرویدن به دین مسیح و رسیدن به مقام تقدس آن، مانوی بود، گوش فرا میدهیم. آگوستین در مباحثه‌ای با مانویها این جملات را از قول فاوست نقل میکند: «من چنین تعلیم میدهم که دو عنصر اصلی وجود دارد، خدا و ماده. و ما به ماده تمام چیزهای بد را نسبت میدهیم و به خدا همه‌ی نیروهای نیک را - چنانچه شایسته است (رساله آگوستین در رد فاوست فصل ۱۱ بند ۱) در اینجا فاوست خود را یک پیرو واقعی مانی مینمایاند، زیرا اصل دو عنصر خدا و ماده اساس آیین مانوی است. این دو ماده‌ی ازلی را که هرگز در مرحله‌ی خلق شدن قرار نگرفته اند میتوان نور و ظلمت یا حقیقت و دروغ نامید و از این طریق حقیقت و نور که

مفاهیمی مجردند میتوانند بصورت خدا تجلی یابند در حالیکه دروغ و ظلمت نه تنها نام مجرد ماده را یافتند بلکه هویت «شاهزاده تاریکی» را هم به خود گرفتند. البته این به آن معنی نیست که مانوی ها به دو خدا قائل بودند. با توجه به این نکته فاوست میگوید: «هرگز نام دو خدا در تفسیرهای ما دیده نشده است. ما به دو عنصر اساسی معتقدیم اما یکی از آنها را خدا مینامیم و دیگری را ماده، یا طبق آنچه که من معمولاً میگویم «شیطان»»^۱.

بنابراین واقعیت ثنویت، فقدان دو خدا را تصویر میکند و لذا در چنین روندی، مانی مونوته ایست بوده است و مزدک نیز، در چهارچوب ذکر شده به ثنویت اعتقاد داشت. ولی بقول شهرستانی: «منتهی مزدک معتقد است که کارهای نور از روی قصد و اراده است در صورتیکه کارهای تاریکی از روی عدم بصیرت و برحسب اتفاق انجام مییابد؛ نور واجد حس و شعور است و ظلمت موجودی نادان و کور؛ اختلاط نور و ظلمت برحسب اتفاق است نه از روی اراده، و تفکیک آنها از یکدیگر نیز برحسب پیش آمد خواهد بود نه در نتیجه‌ی یک نقشه یا تصمیم»^۲.

علاوه بر ثنویت که ریشه‌ی زرتشتی دارد و در اوستا نیز آمده است، مزدک مخالف جنگ و دشمنی بود. وی دلیل جنگهای خونین و کینه توزی به یکدیگر را، بخاطر فرورفتن در نیازهای بیهوده‌ی مادی و از جمله اندیشیدن افراطی به مسائل جنسی و زن میدانست. در واقع بر مبنای چنین انگیزه ایست که تقسیم برابر مادیات و مضافاً زن را جهت برون رفت از بحران دشمنی و جنگ ارزیابی میکند. او معتقد است که اینگونه میتوان نور را بر تیرگی غالب ساخت و آنرا مختل نمود. از جمله

۱ - «مانی و تعلیمات او»، گنوویدن گرن، ترجمه‌ی دکتر نزهت صفای اصفهانی، نشر مرکز، صفحات ۶۲-۶۱.

۲ - «سلطنت قباد و ظهور مزدک»، صفحه ۹۰.

فردوسی نیز در کتاب شاهنامه به مزدک پرداخته و در این زمینه منابع خود را از مورخین ایرانی کسب نموده است. کریستنسن مینویسد: فردوسی مزدک را انسان اندیشمندی میدانست که آئین مساوات را بین همه‌ی مردمان تبلیغ می نمود. از این نظر است که قصیده در باره‌ی او سروده است:

بیامد یکی مرد مزدک به نام سخنگوی و بادانش و رای و کام
با چنین مجموعه ای، اکنون به سراغ خواجه نظام الملک میرویم و
نظر وی را در مورد مزدک جستجو خواهیم کرد. بویژه کریستنسن در
روپاروئی با وجدانهای انحرافی که به دروغ و افسانه سازی تاریخی
متوسل میشوند و مردمان را از حقایق تاریخی برحذر میدارند، سخن
گفته است که در این رهگذر یکی از آنها، سیاست نامه‌ی خواجه
نظام الملک طوسی است که فصل ۴۴ کتاب خود را به مزدک اختصاص
داد و در مورد او به قضاوت نشست و عنوان ساخت: «نخستین کسی که
اندر جهان مذهب معطله آورد مردی بود که اندر زمین عجم پدید آمد،
او را مزدک بامدادان نام بود و او را موبد موبدان گفتند، به روزگار ملک
قباد که پدر نوشیروان بود خواست که کیش گبران به زیان آورد و راه نو
در جهان گسترد و سبب آن بود که این مزدک نجوم نیک دانستی و از
روش اختران چنان دلیل میکرد که مردی در این عهد بیرون آید و دینی
آورد چنانکه دین گبران و دین جهودان و بت پرستان باطل کند و به
معجزات و زور کیش خود در گردن مردمان کند و تا قیامت دین او
بماند، تمنای او چنان افتاد که مگر آنکس او باشد، پس دل در آن بست
که خلق را چگونه دعوت کند و راه نو پدید آورد، نگاه کرد خویشان را به
مجلس پادشاه حرمتی و حشمتی تمام دید و سخنی روان و به نزدیک
همه‌ی بزرگان درجه داشت و هرگز از او محال نشنیده بودند پیش از
آنکه دعوی پیغامبری کرد، پس رهیان خویش را فرمود تا از جای دور

نقب گرفتند و زمین را همی سنبیدند بتدریج چنانکه سر سوراخ میان آتشگاه برآوردند راست آنجا که آتش میکردند سوراخی سخت خُرد، پس دعوی نبوت کرد و گفت مرا فرستاده اند تا دین زردشت تازه گردانم که خلق معنی زند اوستا فراموش کرده اند و فرمانهای یزدان نه چنان میگزارند که زردشت آورده است»^۱.

همانطور که از عبارات فوق مشاهده میشود، خواجه «ترفندهای» مزدک را برملا میسازد، زیرا برای ادعای پیامبری باید بگونه ای مردم ساده را قانع نماید. بنابراین سوراخی در زمین حفر نمود که سر دیگر سوراخ به آتشگاه زرتشتیان میرسید و به قباد پادشاه ساسانی گفت که من پیامبرم و برای اثبات، آتش مقدس به سخن میآید و از طرف خدا پیامبری ام را تأیید مینماید. لذا با قباد در آتشگاه گرد هم آمدند. مزدک از قبل یکی از هواداران خود را روی سوراخی که دورتر از آتشگاه حفر شده بود، مستقر داشت و به وی گفت، زمانی که من یزدان را برای گواهی پیامبری خطاب مینمایم، تو از آن سوراخ تأیید میکنی و میگویی «که صلاح یزدان پرستان زمین آنست که سخن مزدک بکار برند تا نیک بختی دو جهان یابند.» به گفته نظام الملک، سناریوی مذکور نزد قباد و خیل عظیمی از مردم اجرا میشود و از آن زمان بسیاری از مردم از جمله قباد، پادشاه ساسانی به دین مزدک روی میآورند. خواجه شخصیت مزدک را وارونه جلوه میدهد و برای سرکوب اندیشه هایش به افسانه سازی و مسائل غیرواقعی روی میآورد و اینها همه از قلم کسی تراوش مییابد که وزیرالوزراء الب ارسلان و پسرش ملکشاه سلجوقی است. او بجای اینکه واقعیت ها را عیان نماید و سپس در صورت اختلاف، به استدلال اندیشه های باصطلاح خطاآمیز مزدک بپردازد و از آن انتقاد کند، برعکس پرده ای ساتر بر حقایق موجود میکشد.

^۱ - «سیاست نامه»، صفحات ۸-۲۳۷.

ولی کریستنسن با تحقیقات گسترده‌ی خویش، تحریفات و دروغ پردازی‌های خواجه را برملا می‌سازد. داوری بیطرفانه‌ی کریستنسن اینگونه است: «روایت نظام‌الملک از هیچ یک از ترجمه‌های خداینامه اقتباس نشده است؛ بعلاوه این روایت کاملاً به افسانه و داستان شبیه است و انسان را به یاد داستانهای تاریخی عامیانه می‌اندازد که فردوسی و قدیمی‌ترین مورخان عرب پهلوی به پهلوی خداینامه از آن استفاده کرده‌اند، مانند یادگار وزیران و کارنامه‌ی اردشیر که اصل پهلوی آنها هنوز موجود است و داستان بهرام چوبینه که نکات و معرفات آن را از مآخذ فارسی و عربی میتوان بدست آورد و ما میدانیم که یک کتاب پهلوی بنام مزدک نامک وجود داشته است که ابن مقفع آنرا به عربی درآورده بوده است... پس تردیدی نیست که داستانی راجع به مزدک وجود داشته و در قرون اولیه‌ی اسلامی چنان طرف توجه عموم بوده که چندین بار به عربی ترجمه شده است، و اگر ما در فصل ۴۴ سیاستنامه‌ی نظام‌الملک روایت مشاهده می‌کنیم که از یک طرف با خواتای نامک بستگی ندارد و از طرف دیگر به داستانهای عامیانه‌ی پهلوی شبیه است حق داریم آنرا جزئی از مزدکنامه‌ی معدوم فرض نمائیم. یکی از خصائص روایت نظام‌الملک قصه‌ی شعبده‌ای است که مزدک برای به سخن آوردن آتش مقدس بکار برده است. این مطلب افسانه‌ای مدتها قبل از ظهور مزدک در ایران معروف بوده در تاریخ مذهبی سوکراتز که در نیمه‌ی اول قرن پنجم میلادی میزیسته، داستانی مشابه آن درج گردیده است. آن داستان مربوط به یزدگرد اول پادشاه ساسانی و اسقف سریانی ماروتا است. یزدگرد را به سبب بی‌اعتنایی به رؤسای دینی کشور و مدارا با سایر ادیان بزهکار لقب داده بودند. سوکراتز میگوید که یزدگرد صداع شدیدی داشت که مغان از معالجه‌ی آن عاجز بودند؛ ماروتا آنرا بوسیله‌ی ادعیه‌ی خویش معالجه کرد. مغان بر

ماروتا و تقرب وی در دربار شاهی رشک بردند و حیلتی اندیشیدند. شاه آتش جاویدان را در آتشکده‌ی مخصوص نیایش میکرد؛ مغان مردی را در زیرزمین زیر آتشدان پنهان ساختند و هنگامی که یزدگرد بنا بر عادت برای پرستش آتش آمد آتش بانگ برآورد که شاهی را که کشیش نصرانی را گرمی و ارجمند شمرده است باید از آتشکده راند. ولی ماروتا حیل‌های مغان را فاش ساخت و به شاه سپرد که بار دیگر که صدا را بشنود بفرماید تا زمین را حفر نمایند، زیرا که این صدا از آتش نیست بلکه شعبده‌ای است که آدمیان باخته‌اند. بار دیگر شاه به آتشگاه رفت و چون صدا شنیده شد امر کرد تا زمین را بکنند و مردی را که در آنجا پنهان شده بود دستگیر ساختند. شاه از این پیشآمد خشمناک شد و عده‌ی زیادی از مغان را بکشت و به ماروتا اجازه داد که هر جا مایل باشد کلیسا بنا نماید»^۱.

تحقیقات گرانبها و بسیار وسیع و گسترده‌ی کریستنسن در رابطه با تمامی خواتای نامک یا خدای نامه و یا سیاست نامه‌های مختلف، باقیمانده به زبان پهلوی و یا ترجمه‌ی آنان به زبانهای لاتین و حتی سریانی، نشان میدهد که سیرالملوک و یا سیاست نامه‌ی خواجه نظام الملک هیچ رابطه‌ای با خواتای نامک‌های پهلوی ایران باستان و بطریق اولی ایرانشهری نخواهد داشت. بلکه برعکس شباهتی در شکل بچشم میخورد و آن اقتباس روایات و حکایات از متن‌های مختلف خواتای نامک هاست. زیرا در زمانی که کتابهای مذکور بوسیله‌ی مورخین و نویسندگان ایرانی به عربی ترجمه شدند، نویسندگان عرب نیز آموختند که در پی هر موضوعی، حکایتی بدان بیافزایند تا مسائل بهتر تفهیم شود. سیاست نامه‌ی نظام الملک نیز در چنین روندی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بنابراین چنین تشابهی در نگارش فقط

۱ - «سلطنت قباد و ظهور مزدک»، تأکید از من است، صفحات ۷۸-۷۶.

نمایانگر نزدیکی آن در شکل است و نه در محتوا. اینست که خواجه به تحریفات مداوم در اغلب زمینه‌ها می‌پردازد و تا آنجا که میتواند و بویژه با استفاده از قدرت و زمامداری خویش، پرده‌ای ستر بر واقعیتهای تاریخی میکشد. محمد غزالی، این شارح مکتبی، مسائل آسمانی را در مفهومات زنده‌ی طبیعی میکشاند و منطبق بدان میسازد، خواجه نظام‌الملک به گسترش آنها می‌پردازد. بیهوده نیست که نصیحت‌الملوک غزالی در بسیاری از روایات با سیاستنامه‌ی خواجه نظام‌الملک برابری مینماید. حتی در بعضی از جهات، نگارش و عبارات شان یکی است. منظورم اینست که غزالی نیز شیوه‌ی برگزیدن حکایات و روایات را از خواتای نامک‌های پهلوی گرفته بود، در صورتیکه در محتوای آن همانند نظام‌الملک، هیچ‌گونه شباهتی با آنها نداشت.

قرن یازده میلادی، قرن جدائی کامل از تفکر ایرانی‌شهری و آغاز مصیبت هاست. خواجه نظام‌الملک در حد و مرز قدرت سیاسی داخلی و گسترش قلمرو آن تا به عراق امروزی از طریق حمایت خلفای عباسی، باعث اشاعه‌ی تفکر متکلمین در تمام جوامع اطراف میگردد. او با کاریزم سنتی - مذهبی خویش، یکی از پاسداران واقعی مصیبت هاست.

شیخ شهاب الدین عمر سهروردی

شیخ الشیوخ

شهاب الدین عمر سهروردی از متکلمین بنام قرن دوازده و سیزده میلادی بود. او همانند محمد غزالی به صوفی گری روی آورده بود و از جمله معروفیت زیاد در کشورهای عربی، ترکیه و هند و آسیای غربی داشت. البته او را نباید با شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی که به شیخ اشراق شهرت داشت، اشتباه نمود. در واقع هر دو از سهرورد زنجان بودند. یحیی سهروردی که امروزه معروفیت جهانی بیشتری (بویژه در اروپا) نسبت به عمر سهروردی دارد، در جوانی در بغداد به قتل رسید. هر دو معاصر بودند با این تفاوت که عمر سهروردی ۹ سال از یحیی سهروردی بزرگتر بود.

عمر سهروردی تمام عمر دراز خود را صرف تصوف نمود. در واقع اگر بخواهیم وارد حیطه‌ی صوفی گری گردیم و بطور فشرده آنرا بررسی نمائیم، باید اذعان داشت که تصوف، کشف حقیقت است. البته نه از راه تعقل، بلکه در چهارچوب وحی و اشراق و معجزات. زیرا هدفشان بدست آوردن جهان دیگری است که پس از مرگ آغاز میشود و جهان واقعی نام دارد. ولی برای نزدیک شدن به این جهان معنوی، باید از دنیای طبیعی و از نیازهای آن، قطع رابطه نمود. بطور کلی مکاتب تصوف به سه بخش منقسم میشود که به ترتیب عبارتند از: ۱ - مکتب زهد ۲ - مکتب کشف و معرفت و ۳ - مکتب وحدت وجود. در واقع مکتب زهد، علم و اندیشه را منطبق ظاهری میداند و برعکس مناسبات دل را درونی و حقیقی میخواند. بسیاری از طرفداران مکتب مذکور که به ترک دنیا

میرسند و انزواگری پیشه میکنند. ولی مکتب کشف و معرفت بر آن است که انسان میتواند پی به حقایق موجود ببرد، در صورتیکه خود را از پلیدی و گناه مبرا دارد. چرا که شر و نیکی در ما نهفته است. برای زدودن خصوصیات بدی و شیطانی، باید دل را به نیکی نزدیک سازیم و از این راه به کشف علوم الهی بپردازیم. در حالیکه علوم دیگر کشف نمیشوند و فراگیری آنها اکتسابی است و از زاویه‌ی تعلیمی آن، کسب میگردند، لذا علوم حقیقی را تشکیل نخواهند داد. از چنین دیدگاهی است که به مکتب کشف و معرفت مشهور گردیده است. ولی سومین مکتب، وحدت وجود نام میگیرد و بر این است که باید با خدا وحدت نمود و وجود خود را بر چنین راهی گذاشت. زیرا خدا طبیعت را آفریده و در تمام اجزاء آن جاری است و مالک همه چیز است. بنابراین باید خویشتن را به وجود خدا نزدیک ساخت تا سرانجام در او خلاصه شویم. البته وحدت وجود به مفهوم یکی شدن در وجود خدا نیست، بلکه چنین روشی از وحدت و اتحاد را بعنوان نمونه بمثابه‌ی رنگی میدانند که ماهیت خود را از نور میگیرد و یا از دیدگاه محمد غزالی، همانند نقش ماه در آب ارزیابی میشود. آنان معتقدند که وحدت در درون صورت میپذیرد و کاری با جهان و طبیعت خارج نخواهد داشت و جهت تحکیم و نائل شدن بدان، باید خود را از تمامی نیازهای دنیای مادی دور و مبرا نمود و از آنجا که فقط یک حقیقت موجود است، ما نیز خود را در وجود چنین حقیقتی متحد میسازیم و وجود خود را از چند رنگی آزاد میکنیم. بر چنین مبثائی است که محبت و خدمت یکی از ارکان مکتب وجود بشمار میرود. ما با چنین مقدمه‌ی فشرده‌ای از تصوف و صوفی‌گری، قدم به میدان تفکرات صوفیانه‌ی شهاب الدین عمر سهروردی می‌نهیم و از این راه با تشریح عقاید و انگیزه‌های آن، به جمعبندی افکارش میپردازیم و ثمرات آنرا در طبیعت ما، یعنی جهان مادی به داوری

میکشانیم. این مسئله از آنجا اهمیت دارد که در روال تحقیقات ما، سهروردی جزو کسانی است که میتوان از آنها بعنوان اولین نسل پس از خواجه نظام الملک و بویژه محمد غزالی نام برد.

در واقع وی در قرن ششم هجری برابر با سده‌ی دوازده میلادی، ۳۴ سال بعد از وفات غزالی، متولد میشود (۵۳۹هـ - ۱۱۴۵م) و لذا حلقه‌ی ای از سلسله‌ی زنجیر شارحین مکتبی محسوب میگردد، که خصوصاً دنیای ایرانی را به همان سوئی میکشانند که پیشکسوتان او کشانده بودند. وی ۵ اثر از خود بجای گذاشت که در یکی از آنها فلسفه‌ی یونان را نقادی مینماید و به نفی آنان میپردازد. ولی معروفترین شان، کتاب «عوارف المعارف» است که به بعضی از زبانهای خارجی ترجمه شده است. وی در این کتاب بطور مشروح به مذهب و تصوف میپردازد و در پیرامون آنها به بحث همه جانبه می نشیند. اینست که ما عصاره‌ی تفکر او را از کتاب مذکور استخراج میکنیم و به داوری می نشینیم.

سعدی شیرازی، شاعر ایرانی، یکی از شاگردان شهاب الدین عمر سهروردی (شیخ الشیوخ) بود. سعدی در باره‌ی استاد خویش چنین میگوید:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب

دو اندرز فرمود بر روی آب

یکی آنکه در جمع بدبین مباش

دگر آنکه در نفس خودبین مباش^۱

همانطور که قبلاً اشاره نموده بودیم، او از دوران جوانی به بغداد مهاجرت نمود و مانند بسیاری جزو متکلمانی بود که در مدرسه نظامیه که از طرف خواجه نظام الملک بنیان گذار آن، تشکیل یافته بود. محمد

^۱ - دو بیت از شعر سعدی مندرج در مقدمه‌ی کتاب «عوارف المعارف» به قلم قاسم انصاری، صفحه سیزده.

غزالی خود یکی از استادان در مدرسه‌ی مذکور بود. عمر سهروردی نزد باصلاح استادان مختلفی آموزش یافته بود. در تصوف، شیخ عبدالقادر گیلانی که در مدرسه‌ی مذکور تدریس می نمود، یکی از استادان وی بود. سهروردی احترام خاصی نسبت به او داشت. شیخ عبدالقادر گیلانی به مکتب وحدت وجود تعلق داشت.

سهروردی ریشه‌ی صوفیان را در پاکی و پاکیزگی میدانند. هم چنانکه آب زمین را بارور میسازد، به همان طریق از راه تصوف، عبادت و یکرنگی و صبر و قناعت بمثابه‌ی بارانی به کشت زار انسانی فرود می‌آید، تا انسان را شکوفا سازد. صوفیان مختصات و مجموعه‌ی شرایط فوق را از راه دل میگیرند و در بی‌آلایشی و پاکی نفس و تصفیه دل کوشا میشوند. وجود انسانی باید در تزکیه‌ی نفس و پاکی دل خود را بیابد و اینگونه به خدای واحد نزدیک شود. این وظیفه‌ی ای است که باید انسانها را بخود مشغول دارد. از نظر سهروردی همه‌ی انسانها یکسان نیستند و در مورد علم الهی و بطریق اولی تصوف، نیروی ایمانی مختلفی شکل میگیرد. ولی مسئولیت خطیر در رابطه با عالم و فقیه است. زیرا آنها نقش بارز و مؤثری در تربیت و آموزش انسانی دارند. زیرا وارثین دانایان و «میراث داران پیغمبران اند». برای سهروردی اعمال عالم و فقیه در آگاهی و دانستن مطالب خلاصه نمیشود، بلکه در درجه‌ی اول او باید خود را از مال و مقام و قدرت بدور سازد. این ابتدائی‌ترین خصلت یک عالم و یا فقیه را تشکیل میدهد. پس باید از جاه طلبی و مقام، فخر و القاب، حسادت و دشمنی پرهیز نمود و به درون خویشتن مراجعت کرد و به تهذیب و اصلاح اخلاقی پرداخت، و این همه فقط به فقط از راه دل صورت خواهد پذیرفت.

از نظر سهروردی دل دارای دو نقش متضاد است. از یک طرف تمایل به روح و پاکی دارد و از طرف دیگر به احساسهای دنیوی خیره

میشود و جذب آن میگردد. زمانیکه دل در آغوش روح قرار میگیرد، بزرگی و نیکوکاری را پیشه میسازد. ولی برعکس وقتیکه تمایل به نفس دنیوی میکند، نیروی شیطانی در وی تقویت میگردد. بنابراین زمانیکه یک فقیه و بطریق اولی یک عالم از قدرت و مقام دنیوی خود را رها میسازد، در چنین شرایطی است که وجودش را از پدیده‌ی شیطانی خلاص میکند و در نتیجه بسوی عالم و اقبال و نیکوئی میرود و میراث دار پیامبر میشود. از نظر سهروردی، صوفی صادق و صلح جو از هوس های مادی احتراز میجوید و دل خود را مجرد حس میکند و به علم الهی مجهز میشود.

سهروردی وقتی به اشکال مختلف علم میپردازد، یکی از اشکال آنرا امر و نهی میدانند و بصورت امری واجب به تمام مسلمانان توصیه میکند و صوفی را در مرکز آن قرار میدهد. او معتقد است که علم امر به معروف و نهی از منکر، ترک لذات دنیوی است. او معتقد است که با احتراز از لذایذ زندگی مادی، باید به فقر رو آورد و درویشی و بی نیازی و بخشش را پیشه ساخت.

در مجموعه‌ی چنین پنداری، تصوف و مسلمانی نیز از طرف وی تشریح میشود و مفهومات آنها با نقل قولها و حکایات (همانند خواتای نامک های ایرانشهری)، از همفکران خود، مندرج میسازد. وی مینویسد: «تصوف آنست که خود را پاک کنند از اخلاق ذمیمه، و به اخلاق حمیده خود را آراسته کنند... صوفی آنست که خود را از جمله تیرگی ها و تاریکی ها پاک کند، و از فکرت صافی اندرون خود را پر کند، و از خلق بگریزد»^۱. آری او از مردم کناره گیری میکند و آنرا وسیعاً تبلیغ مینماید

۱ - «عوارف المعارف» تألیف شیخ شهاب الدین سهروردی، ترجمه ابومنصور بن عبدالمومن اصفهانی (قرن هفتم)، به اهتمام قاسم انصاری، صفحه ۲۳ (تأکید از من است).

و فقط با کسانی که فکر و عملی چون آنان دارند، مناسبات برقرار میگردد. بنابراین صوفیان دل را به اندوه میسپارند و عمل زندگی را نیکوکاری میدانند و در تداوم اندیشه های خود، درویشی و پوشیدن لباس کهنه و نیز بجای آوردن اعمال مذهبی در صدر اعمال انسانی شان قرار میگیرد.

بنابراین سهروردی تصوف و آئین مذهبی را در یکدیگر ادغام مینماید و منکر کسانی میشود که بدون اعمال شرعی مذهبی به صوفی گری میپردازند. او همچون محمد غزالی مجهز به اسلامی است که آنرا «اسلحه‌ی نفی» مینامد. من فعلاً با تضادهای سهروردی در این زمینه کاری نخواهم داشت و آنها را به صفحات بعدی مراجعه خواهم داد، ولی آنچه در اینجا اهمیت مییابد، یگانگی اندیشه در اجماع کلی بین غزالی و عمر سهروردی است. میدانیم که محمد غزالی با آنکه صوفی بود، خشونت طبیعت واقعی او را می آراست. چنین عملی در مورد عمر سهروردی نیز صادق است. بهر صورت وی در این زمینه مینویسد: «ظایفه ای هستند که نسبت خود به طایفه‌ی صوفیان کنند و در زی [او] لباس ایشان باشند، و مذهب اهل اباحت دارند، از منهیات و محرمات شریعت احتراز نکنند، و به مراسم و آداب شرع قیام نمایند، و چنان نمایند که، اندرون ما پاک است از آرایش و کدورتها [و] مخالفات حضرت الهیت، و واصل شدیم، و آنچه مراد و مطلوب بود، بیافتیم، و انقیاد نمودن اوامر شرع را، کار عوام است و ضعفا. و مقام ما، فوق این مقامات است. شیخ - رضی الله عنه - گفت: آنانکه این صفت دارند، و این راه سپرند، در عین الحاد و زندقه باشند، و به تعالی عاصی دست درازی کرده، و دواعی شهوات نفسانی، و هواجس شیطانی، ایشان را در مشارع لذات برخلاف شارع برده، و اسیر شیطان و محبوس هوای نفس آمده، و از غرور، این ورطه‌ی هایل، اعلی درجات دانسته، و از مجالست و مخالطت این قوم،

اعراض باید کرد»^۱. و در این رابطه آنقدر پیش میرود که افکار

صوفی گری را بصورت شعری در زیر می سراید:

ما گوهرکان کن فکانیم

ما مردم دیده را عیانیم

ما چشم و چراغ انس و جانیم

ما شاهد حضرت جلالیم

ما نکته‌ی سر آسمانیم

ما نقطه‌ی مرکز زمینیم

ما از ازل و ابد برونییم

وز عین و ز غیب در نهانی

یک نکته بگویم ار بدانی

ما جام جهان نمای جانیم^۲

۱ - همانجا، صفحه ۳۱.

۲ - همانجا، صفحه ۳۲.

نتیجه این میشود که اندیشه‌ی فوق خود را مرکز ثقل عالم میخواند و بسی فراتر از ازلیت و ابدیت، خود خویشتن را به تصور میآورد. قبلاً از قول عمر سهروردی مطرح نموده بودیم که دل پدیده‌ای است که بین روح و نفس قرار میگیرد. با روح، روحانی میشود و با نفس، به اعمال شیطانی روی میآورد. دقیقاً در چنین عبارتی است که سهروردی همانند محمد غزالی، زن را کوچک و شیطانی ارزیابی میکند. زیرا جنبه‌ی روحانی را به مرد و گوشه‌ی شیطانی را به زن حواله میسازد: «و نباید دانست که: روح پدر است دل را، و نفس مادرش، و از آن روی که فرزند میل به مادر دارد، فرزند دل، در بدایت، میل به مادر نفس دارد، در متابعت هوی و شهوات، پس شیخ کامل و سالک مجد به انواع تربیت و اصناف تزکیت نفس را پاک گردانیده باشد، و او را از متابعت هوی بازداشته، و به مدتهای مدید بر مکر و کید او واقف شده و در دفع این آفات تجربت‌ها حاصل کرده... همچنانکه فرزند در ولادت طبیعی جزو پدر باشد»^۱.

زیرا قبلاً اشاره نموده بود که «روح افسردگی و خشکی از مادر» است. و نیز جهت برون رفت از بحرانی که در تفکر بیمار سهروردی آفریده میشود، او راه نجات از بن بست را سپردن بدست شیخ و صوفی می پندارد تا او را از «بلائی» مادری رهایی بخشد. نفرت متکلمین یا شارحین مکتبی در رویارویی با زن به حدی است که آنها را مظهر نکبتی و بدبختی ارزیابی میکنند و این در تمام نوشته‌های شارحین مکتبی بوضوح بچشم میخورد. کسانی را که از نظر فرهنگی، سکان کشتی جامعه را بدست گرفته بودند و

۱ - همانجا، صفحه ۳۵.

در ضمن با نفوذ وسیع خود در کشورهای پیرامونی و همجوار، چنین «فرهنگی» را بدانها اشاعه میدادند. بر چنین روالی است که سهروردی، موفقیت و پیروزی فرزند را در راستای اندیشه‌ی نیک پدر میدانند و عدم موفقیت فرزندی دیگر را نتیجه‌ی کشش او بسوی مادر میخوانند. و در این زمینه مینویسد: «هر دل که مؤید باشد به عنایت ازلی، تدبیر عقل مر او را همچنان باشد که تدبیر پدر مشفق و فرزند محبوب را. و هر دل که منکوس بود و مایل به مادر نفس، تدبیر عقل مر او را همچنان باشد که بی شفقتی پدر مر فرزند عاق را»^۱.

خشونت لجام گسیخته به غرور و شرافت زن و تقلیل و تنزل آنها به انسانهای بی خرد، دو دلیل اساسی دارد. اولی آنست که جماعت مذکور قادر به شناسایی طبیعت و پدیده های وابسته به آن نیستند. ثانیاً، عدم آگاهی مذکور باعث میشود که مفاهیم کلیدی طبیعت لایتناهی نفی شود و اندیشه‌ی انسانی در رابطه با شناخت واقعیت های آن، مسدود و منکوب گردد. بویژه در بستر دومین برهان است که شارحین مکتبی، فلسفه ستیزی پیشه مینمایند. کمی پائین تر، مفهوم عقل از زاویه‌ی سهروردی را به تفسیر میکشانیم و دلایل اشاره شده‌ی فوق را از لابلای استنباطات عقلی او، در روند اندیشه‌ی خود قرار خواهیم داد، زیرا در چنین راستائی است که قادریم لرزشها و انحرافات فکری - اجتماعی یاد شده را در رابطه با طبیعت موجود بررسی کنیم و در تلاطم واقعیت‌های آن سیر نمائیم. چرا که خشونت و توهین فقط به زن مربوط نمیشود، این مسئله به اشکال مختلف ایده های خود را در عرصه های دیگری می پراکند، با این تفاوت که افراط در مورد زنان به حداکثر میرسد. یک نمونه آنرا میتوان در چهارچوب تصوف در رابطه با مرید و مراد بررسی نمود.

۱ - همانجا، صفحه ۱۷۳.

سهروردی از آنجا که به خرد انسانی، اهمیت و ارزشی قائل نمیشود، رشته‌ی افکارش را بجائی میکشاند که مردم بمثابه گله ای در نظر گرفته میشوند که برای راهنمائی و هدایت زندگی به چوپان نیاز دارند. زیرا وی طبیعت انسانی را در روندی قرار میدهد که مطابق با آن فقط انسانهای نادری از قوه‌ی آگاهی و شعور برخوردارند. حس دانائی و نیروی شناخت مذکور، بوسیله‌ی رشته‌های آسمانی نازل میگردد. مردان بزرگ و باصطلاح روحانی در چنین زمره ای بشمار میروند. بنابراین، ایده‌های سهروردی ما را به راهی سوق میدهد و به نتایجی میرساند که باستثنای چند فقیه و شیخ، تمام مردم جهان از نیروی خرد و اندیشه بی بهره اند و لذا به راهنما نیازمندند. در روند مذکور، وی فقدان نیروی اندیشه را در طبیعت و جوهره‌ی انسانی جستجو میکند و لذا بالقوه بودن پدیده‌ها را نباید بپذیرد. زیرا زمانی که در اطاق کاملاً تاریکی قرار میگیریم، نمیتوانیم دنیای پیرامونی خود را مشاهده نمائیم. در اینجا به آدم نابینائی مبدل میشویم ولی چنین حکمی در طبیعت دیدگان ما نهفته نیست، زیرا به محض روشن شدن اطاق، قادر به بینائی میشویم و محیط اطراف خود را مشاهده مینمائیم. پس به قول فارابی نتیجه میگیریم که در بستر تیرگی و تاریکی نیز دیدگان ما بطور بالقوه از نیروی بینائی برخوردار بوده است. مسئله‌ی مذکور به درستی تمایز نیروی طبیعی و قوه و انرژی نهفته در آنرا آشکار میسازد. ولی چنین تمایزی فقط در شکل آن تبارز مییابد. زیرا نیروی بالقوه انکشاف دهنده‌ی عنصر بالفعل است. ولی سهروردی بنا به مسلک شارحین مکتبی، از تشخیص چنین تمایزاتی، بی تفاوت میگردد و تفکر خود را وسعت نمیدهد. زیرا فقط در میدان گسترش اندیشه‌های خود، قادریم مشاهدات را تکامل بخشیم و به تشخیص پدیده‌ها نائل آئیم. ولی برعکس اگر مسائل به عالم غلوی مربوط شوند، به دلیل فقدان

رشته های احساسی آن در ذهنیت ما، اندیشه محدود و مسدود میگردد. داوری در مورد مفهوماتی چون «صورت مفارق»، بُردار فلسفه‌ی ترفرازانده را متعین میسازد، لذا با عینیت محسوس و تجربی دنیای ما بیگانه است و نمیتواند پاسخگوی کوچکترین مناسبات طبیعی و مادی زندگی گردد. تنزل فهم نظری مطلق «صورت مفارق» در طبیعت پیچیده‌ی زمینی، کار و کوشش و تحقیقات انسانی را در رابطه با کشف و غلبه بر طبیعت مذکور زایل میسازد و در نتیجه، این انسان است که از دیدگاه خرد و اندیشه، مسخ و محدود و ناچیز میشود. سهروردی به همراه تمامی شارحین مکتبی، انسان را خُرد و کوچک میکنند و دقیقاً بر چنین اساسی است که انسان کوچک شده و بطریق اولی تیره اندیش به راهنما نیاز خواهد داشت تا جهت «خشنودی» ما را بدنبال خود کشاند. عالم دینی آنان بصورت فقیه و یا شیخ، مبتنی بر قانونمندی فوق است. سهروردی در مورد تصوف نیز مسئله‌ی مرید و مراد را طرح میکنند و آنچه که از مرید عنوان میدارد، چهارچوب فکری سیستم برده داری را زنده میکند. وی می‌افزاید: «چون آتش درد در اندرون صادق افروخته شود، باید که به حسن ظن و عقیدتی تمام شیخ را طلب کند. تا راه نماید به صراط مستقیم، و چون شیخ کامل بیافت، باید که منقاد فرمان و تصرفات شیخ شود. و نفس خود را بدو تسلیم کند. و نشان تسلیمی آن باشد که کلی امور و جملگی کارها به شیخ تفویض کند. و حکم شیخ، حکم خدا و رسول خدا داند... هر آنکس که او را شیخ نیست، شیخ او شیطان است»^۱.

مسئله‌ی مرید و مراد، در فرهنگ ایرانی قدمت زیادی دارد. سیر فکر و عقیده‌ی مذکور از هر مکتبی سرچشمه گیرد، پیام آور بردگی، رخوت و کوچکی است و همانطور که میدانیم، حقارت و بردگی در هوا جای ندارد، بلکه در ذهن و اندیشه نهفته است. لذا انسانها اینگونه بدست

۱ - همانجا، صفحه ۴۰.

متکلمین و بطریق اولی شارحین مکتبی مورد خشونت و توهین قرار میگیرند و در این میان زنها بیش از همه لگدمال میشوند.

بهر صورت روند فکری فوق آنها را به راهی میکشاند که باید از جامعه‌ی مردمی قطع رابطه نمایند و زندگی شان را در انزوا سپری سازند. زیرا مطابق با ایده‌ی سهروردی مردم از استقلال فکری، آنها بطور طبیعی بی بهره اند. نتیجه آنکه باید از معاشرت با آنها پرهیز نمود: «شرط صوفیان که ساکنان خانقاه باشند [آنست] که، از خلق بگریزد...»^۱.

این هدفی است که از نظر او باید عملی گردد و فقط با چنین روشی میتوان راه کمال را هموار نمود و به سعادت نائل گشت. بنابراین سیستم فکری سهروردی نه بر بستر وفا و مهربانی و عشق، بلکه در راستای ایجاد سوء ظن خلاصه میشود. در واقع نیکی و مهر و دوستی آنان، بمثابه‌ی شعاری توخالی باقی خواهد ماند و جنبه‌ی عملی و اجرائی نخواهد داشت. بنابراین در قاموس فکری سهروردی، مردم در کلیت خویش مطرود میگردند. با چنین نتایجی او جزو کسانی محسوب میشود که در قرن دوازده میلادی با اشاعه افکار خویش در ایران و جوامع اسلامی دیگر، هواداران بیشماری را جمع نمود که به سهروردیون معروف بودند. ولی در واقعیت امر، مهر و دوستی با طرح منزوی شدن از مردم، رنگ میبازد و به سراب حقیقی مبدل میشود. دوری گزیدن از انسانها، سوء ظن را بدنبال میآورد و خیل عظیمی از هواداران در چهارچوب تفکر یاد شده، در مقابل مردمی دیگر قرار خواهند گرفت و در مواقع و شرایط حساس، نهال خشونت جوانه خواهد زد.

^۱ - همانجا، صفحه ۵۰.

تفکر سه‌رودی و عقل انسانی

یکی از اساسی‌ترین بحث‌ها در رابطه با تعقل نهفته است. زیرا پاسخگویی بدان، یکی از چندین مقولات و مفهومات کلیدی است که وجه تمایز اندیشمندان را با شارحین مکتبی، تدقیق و متعین می‌سازد. ولی قبل از وارد شدن به تفسیرات عقلی، ابتدا با نخستین نظریه‌ی عمر سه‌رودی در مورد آن آشنا می‌شویم و بتدریج مسائل مطروحه را در روند مذکور به پیش می‌رانیم. وی مینویسد: «و گفته اند: هر چیزی را جوهری است، و جوهر انسان عقل است. و جوهر عقل صبر است، و دلیل عقل مرد تحمل اذی و مؤونت مسلمانان است، و مدارا کردن با خلق دفع زهر نفس کند و رد طیش و سرسبکی و زودخشی»^۱.

در اولین قدم، او عقل را بمتاب‌ه‌ی جوهری قلمداد مینماید و آنرا به گفته‌ی دیگران مربوط می‌سازد. لذا خود هنوز دارای ایده‌ی دقیقی نخواهد بود. زیرا اگر بپذیرد که عقل انسانی چنان جوهر در نظر گرفته شود، بنابراین باید مختصات و مشخصات خود را از مفهوم فلسفی جوهر ارائه دهد و نتیجه‌ی منطقی در رابطه با کاربرد ویژه‌ی آنرا روشن گرداند. در اینجا است که در تداوم بحث خود می‌افزاید: «و بیاید دانست که: عقل جوهر روح غلوی است و زبان ترجمان او، و تدبیر دلها حوالت بدو... بعضی گفته اند: محل عقل دماغ است، بعضی گفته اند: دل است، و اختلاف ایشان بدان سبب است که عقل را بر یک نسق و قانون نمی‌بینند. وقتی او را ببینند که محرض کارهای نیک است، و وقتی وی

۱ - همانجا، صفحه ۱۱۲.

را می بینند که مقوی کارهای بد است. و دل و دماغ، نسبتی دارند بدین هر دو صفت، چون او را محرض طاعت بینند گویند: مسکن او دل است. و چون او را مقوی عصیان و عقوق بینند گویند: مسکن او دماغ است، و باید دانست که: روح غلوی، عاشق حضرت عزت است و بر مثال آنکه عاشق طلب معشوق باشد»^۱.

در اینجا ما با نظریات عقلی سهروردی کاملاً آشنا میگردیم و همانطور که از عبارات فوق مشاهده میشود، عقل جوهر انسانی نیست، بلکه «جوهر روح غلوی است» و لذا در رابطه با مشخصات و کیفیت انسانی ارزیابی نمیگردد. یعنی تعلقی ذاتی به انسانها نخواهد داشت. بلکه پدیده ای آسمانی است که در همبودی با ما قرار خواهد داشت. این نظریه‌ی مشترک تمام متکلمین یا شارحین مکتبی است. آنان با چنین دیدگاهی به عقل مینگرند و آنرا باصطلاح مورد استدلال قرار میدهند.

سهروردی برای آنکه جدائی ذاتی را بین عقل و انسان تعمیق بخشد، منکر ارتباط آن به دماغ و یا مغز میشود و در واقع دیواری بین سر و عقل ترسیم میکند و دلیل اصلی آن انکار عقل به جوهر انسانی است، که آنرا به جوهر غلوی لگام میزند. زیرا جوهر بوسیله‌ی عامل دیگری از خارج، مورد تعریف و تفسیر قرار میگیرد.

واقعیت اینست که جوهر موضوع نیست و در ضمن محمول موضوعی نیز قرار نمیگیرد. بنابراین جوهر در خود تفسیر میشود. اگر بخواهیم دقیق تر بحث را تداوم بخشیم، باید اذعان داریم که جوهر قائم به ذات است. در این رابطه شئی قرمز رنگی را در نظر میگیریم که در همبودی بسر میبرند. ماده یا شئی که موضوع پدیده‌ی ما را میسازد و رنگ قرمز که بدان محمول میشود. ترکیب و مناسبات فوق ذاتی نیست، پس در همبودی یکدیگر قرار میگیرند. بر چنین مبنائی است که عرض

^۱ - همانجا، صفحات ۱۷۴-۱۷۳.

در وابستگی به موضوع از استقلال بی بهره است، زیرا قرمزی در شئی مذکور، قوام مییابد. ولی جوهر محمول موضوعی قرار نمیگیرد. بنابراین همانطور که در فوق اشاره نمودیم، جوهر در خود تعریف میشود و نیازی به عامل دیگر، جهت قوام نخواهد داشت و برعکس عرض، قائم به ذات یعنی مستقل خواهد بود.

ولی در اینجا باید به نکته‌ی حساسی اشاره نمائیم که جوهر جنس بر جوهر نوع محمول خواهد شد و طبیعتاً در چنین رابطه‌ای، یکی نقش موضوع و دیگری رل محمول را خواهد داشت. برای روشن شدن هرچه بیشتر نکات یاد شده، به نمونه‌ای از منطق ارسطو یا ارگانون اکتفا می‌ورزیم. میدانیم که انسان در دو مفهوم اساسی خلاصه میشود، یکی نوع انسانی و دیگری جنس جانور یا حیوانی است. به عبارت دیگر یکی جوهر نخستین و دیگری جوهر ثانوی است. در چنین روندی، فرد انسان، هم انسان است و هم جاندار. نام انسان، در فردیت و در نوع انسانی آن نهفته است، و در ضمن از آنجا که جاندار است، در جنس حیوانی و در جوهر ثانوی تعریف میشود. در چنین راستائی، تعلق جاننداری (حیوانی) انسان بر فردیت آن عمل خواهد گردید. چرا که فرد به عنوان نام انسانی در رابطه با موضوع آن ارزیابی میشود^۱.

بنابراین نتیجه میگیریم که فقط جوهرها در یکدیگر حمل میشوند و در روال مذکور نقش موضوع و محمول را ایفا خواهند نمود. روابط و وابستگی‌های مذکور نه عرضی، بلکه ذاتی است و به هیچ عنوان نمیتوان دیواری بین آنها ترسیم نمود. آنها بدینوسیله تفسیر میگردند و اینگونه قوام خود را در مناسبات عمیقاً ارگانیک موجود بین خود، کسب مینمایند. چرا که جاندار نیز در انسان تعریف میشود و در عین حال

۱ - نقل به معنی از کتاب «منطق ارسطو (ارگانون)»، ترجمه دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی، مؤسسه انتشارات نگاه.

محمول بدان می‌گردد. ولی برعکس در مناسبات عرضی بین شئی و رنگ قرمز در عین اینکه قرمزی محمول شئی می‌گردد، ولی در آن تعریف نمیشود. در واقع کیفیت و تعریف رنگ قرمز، جدا از جسم مورد نظر، در خود رنگ نهفته است.

تمایز جوهر و عرض بروشنی خود را در نمونه های فوق نشان میدهند و در این زمینه از مجموعه‌ی اشاره شده به این نتیجه میرسیم که از دیدگاه سهروردی، عقل نه عضو ذاتی انسان، که مفهومی عرضی برای ما خواهد داشت. چرا که از عالم علوی صادر گشته و در هبودی با انسان در نظر گرفته خواهد شد. دقیقاً از چنین زاویه ایست که وی منکر جوهر بودن عقل انسانی میشود تا از استدلال آن جلوگیری بعمل آید. بنابراین در چهارچوب چنین تفکری، عقل در انسان، تعریف نخواهد شد، بلکه تفسیر و کیفیتی جدا از او خواهد داشت. ما میتوانیم روابط فلسفی بین فکر و اندیشه و عقل و مغز و سر و غیره را همانند نمونه هائی که در فوق آورده ایم، در مفهومات منطقی خویش بسنجیم و دقیقاً به همان نتایج دست یابیم. چرا که همگی در روند جوهرهای انسانی مورد بررسی قرار خواهند گرفت و در ارتباط با یکدیگر تعریف خواهند گردید. بر چنین مبنائی، عقل مفهومی ذاتی برای انسان خواهد داشت و از روابط عرضی برحذر خواهد بود.

ولی زمانیکه تعقل جوهر غلوی داشته باشد، منطقیاً به اصل خود گرویده میشود و تعریف و نام و موضوع را در آن خواهد یافت، زیرا تعلق ذاتی بدان دارد، در صورتیکه با انسان همبودی عرضی خواهد داشت. بنابراین سهروردی همانند تمام متکلمین و یا شارحین مکتبی، خرد و اندیشه را فقط جهت نیایش های آسمانی قلمداد میکنند و آنرا از روح اندیشمندان و محققانه‌ی این جهانی محروم میدانند.

بنیادگذار سیستم فکری مذکور نه متکلمین، بلکه افلاطون است و

هم او بود که ریشه‌ی اصلی عقل را علوی دانست و ارسطو با گذار از کتاب تیمائوس افلاطون عنوان داشت که وی معتقد به خرد انسانی نیست. متکلمین از مکاتب و شاخه‌های مختلف، وارث نظریه‌ی تعقلی افلاطون گشتند. محمد غزالی اولین کسی بود که آنرا از فلسفه‌ی یونانی مذکور استخراج نمود و منطبق با مذهب اسلام یافت. بهر صورت با انکار جوهریت عقل در انسان، پدیده‌ی مذکور هویتی عرضی مییابد و فاقد تعلق ذاتی خواهد گشت و در چنین مسیری قادر به رشد و نضج و تکامل انسان در دنیائی که در آن بسر میبرد نبوده و از پیشرفت اجتماعی محروم میماند. پدیده‌ی ای که ذاتاً فاقد تعقل و خرد گردد، ارزش انسانی نخواهد داشت. نتیجه‌ی آنکه شارحین مکتبی با تفکراتی که ارائه می‌دهند، پیوسته و بی محابا در تمام شئون، انسانها را در بی خردی محبوس میسازند.

سهروردی شعر نیز می سرود و بسیاری از عقاید خود را بصورت شعر مندرج میساخت. وی در یکی از سروده‌های خویش، نقش خردمندی و تعقل را تنزل می‌دهد و ارزش معنوی را از وی میستاند و تا آنجا پیش می‌رود که آنرا در کنار شر و بدی قرار می‌دهد. وی در این مورد چنین میسراید:

با شرع بساز تا ز بد باز ره‌ی تسلیم‌گزین، تا ز خرد باز ره‌ی
در نور عیان، ز دیو و دد باز ره‌ی در تابش دوستی ز خود باز ره‌ی
نتیجه‌ی آنکه او با کنار گذاشتن خرد بعنوان پدیده‌ی مضر، وحی و اشراق را بجای آن عرضه می‌کند. البته جا دارد که به تناقضات متکلمین در همینجا اشاره‌ی نمائیم. زیرا سهروردی وقتی تعقل و خرد را مضر میدانند که بهمان مقدار آنرا جوهر روح علوی میخوانند. اگر خرد از تعقل برخیزد و در عین حال کیفیتی غلوی داشته باشد، چگونه میتواند در زمره‌ی بدیها بشمار آید. اگر سهروردی این را در مورد نفس عنوان میداشت، موجب

تناقض نمیگشت. زیرا قبلاً عنوان داشته بود که نفس به دلیل آمیخته بودن با احساسهای مادی، در بدی و شرارت سیر میکند. وی بالاخره به تعریف عقل میپردازد و بدلیل اینکه دارای روح غلوی است، تعلقات خاصی برای وی در نظر میگیرد. او در عین حالیکه عقل را بنا به گفته‌ی دیگران نقل میکند، خود مهر تأیید را بر آن میکوبد. وی مینویسد: «عقل، صد جزو است، نمود و نه خاص رسول را بود - صلعم - و یک جزء از بهر جمله‌ی مؤمنان، و آن جزء که نصیب مؤمنان آمد، مقسوم است بر بیست و یک سهم، یک سهم از آن، نصیب جمله مؤمنان آمد و آن کلمه‌ی شهادت است، و بیست جزء آنست که، مردمان بدان زیادتی مییابند، بر قدر حقایق ایمان»^۱.

در تعریف مذکور اگر عقل را به صد بخش نمائیم، فقط یک بخش آن بطور مشروط به مؤمنان تعلق خواهد داشت. البته حساب کسانی که در زمره‌ی مؤمنین سهروردی نباشند، کاملاً مشخص است. یعنی صد در صد در بی خردی بسر میبرند. ولی گفتیم که یک درصدی را که به مؤمنین تعلق میگیرد مشروط است. زیرا همان یک درصد به ۲۱ درصد دیگر منقسم میشود و اگر از یک جزء آن که شهادت است صرفنظر نمائیم، بقیه نه بطور مساوی بلکه مشروط به ایمانی که مردم دارند، بین شان قسمت خواهد گردید. اینست تعاریف تعقلی سهروردی و بطریق اولی عقب ماندگی فرهنگ ایرانی.

۱ - «عوارف المعارف»، صفحه ۱۴.

نجم الدین رازی

نجم الدین رازی در سال ۵۷۳ هجری، مطابق با قرن دوازده میلادی (۱۱۷۸) در شهر ری متولد گردید. از این شهر تاریخی ایران یک اندیشمند بزرگ که آوازه ای جهانی دارد، بنام محمد زکریای رازی (که در نیمه‌ی دوم قرن نهم و سده‌ی دهم میزیسته)، و دو تن از متکلمین معروف بنامهای فخرالدین و نجم الدین رازی برخاسته‌اند. این دو تن آخری بویژه در رابطه با تصوف مشهورند و همانند همه‌ی شارحین مکتبی، نظریاتشان در همه‌ی جوامع اسلامی تثبیت گردید. از آنجا که تاکنون چندین محقق از دیدگاههای متفاوت در مورد فخر الدین رازی قلم زده‌اند، من در این نوشته به نظرات نجم الدین رازی خواهم پرداخت. مضافاً که تفاوت چندانی بین نگرش فکری این دو تن بچشم نمیخورد. قابل به توضیح است که فخرالدین در قرن دوازده میلادی زندگی مینمود و ۳۰ سال زودتر از نجم الدین متولد شده بود. بنابراین آنها معاصر بودند.

از نجم الدین رازی نوشته‌ای چند بر جای مانده است که علاوه بر «منارات السایرین»، معروفترینشان «مرصاد العباد» است. وی انگیزه نگارش آنرا بنا به تقاضای «طالبان و مریدان» خود میدانند و در این زمینه معتقد است که از ابتدا تا انتهای آفرینش از آن صحبت شده است. به همین دلیل سه اصل برای کتاب خود برمی‌گزیند که مترادف با اولین اصل یعنی مبداء، دوم معاش و سوم معاد قرار میدهد که به ترتیب اصل آفرینش، اصل حیات و اصل جدائی روح از بدن، یعنی مرگ را شامل

میشوند. بدین خاطر ما به پیشباز مقولاتی چند از این کتاب میپردازیم که در تیرگی و گمراهی اندیشه‌ی ما نقش اساسی ایفا نموده است. لذا از مبداء آغاز میکنیم.

رازی موجودیت را بر دو مبنا، یکی ظاهری و دیگری باطن ارزیابی میکند و نام مُلک و ملکوت را بترتیب به هر کدام میدهد. در واقع مُلک جای ماده می‌نشیند و ملکوت، نقش صورت مفارق را ایفا خواهد کرد. او در این زمینه از فلسفه‌ی یونان و فیلسوفان مشائی جهت توجیه نظرات مذهبی خویش بهره برداری مینماید و مُلک یا ماده را قابل انقسام و تجزیه پذیر میداند و عالم ملکوت را عاری از آن میخواند. ولی در تداوم پیشبرد نظرات خویش از دیدگاههای شارحین مکتبی مدد گرفته و روح و تعقل را به عنوان پدیده‌ای افاضه شده از عالم غلوی در جسم انسانی میداند. از اینجاست که تضاد متکلمین با فیلسوفان مشائی آغاز میگردد که آفرینش از نیستی نیز در صدر چنین آغازی قرار دارد. در چنین راستائی او فلسفه ستیزی پیشه مینماید و همانند سایر متکلمین، فیلسوفان مفسد فی الارض میشوند و کشتن آنها را واجب ارزیابی میکند. او حتی بقتل رسیدن شهاب الدین یحیی سهروردی (شیخ الاشراق) را تأیید مینماید و در ضمن خود یکی از دوستان نزدیک شهاب الدین عمر سهروردی (شیخ الشیوخ) بود و دستنوشته‌ی کتاب خود را در اختیار وی گذاشته بود. در مورد آفرینش انسان شاید جالب باشد به نظر نجم رازی در کتاب «مرصاد العباد» توجه نمائیم. این مسئله از این زاویه طرح میشود تا با تفکر شارح مکتبی که مبتنی بر فقدان علت و معلول یعنی شکل دیالکتیکی است، آشنا شویم و از طرف دیگر همانند دیدگاه تمام متکلمین مورد نظر کیفیت عقلی را در نهادینه‌ی انسانی ارزیابی نمیکند. در مورد آفرینش، نجم رازی معتقد است: «چون نوبت به خلقت آدم رسید گفت: «خانه‌ی آب و گل آدم من میسازم. این را به خودی

خود میسازم بیواسطه که او گنج معرفت تعبیه خواهم کرد». پس جبرئیل را بفرمود که برو از زمین یک مشت خاک بردار و بیار. جبرئیل برفت خواست که یک مشت خاک بردارد. خاک گفت: ای جبرئیل چه میکنی؟ گفت: تو را به حضرت میبرم که از تو خلیفتی میآفریند. خاک سوگند برداد به عزت و ذوالجلالی حق که مرا مبر، که من طاقت قرب ندارم، و تاب آن نیارم. من نهایت بُعد اختیار کرده ام تا از سطوت قهرالوهیت ایمن باشم که قربت را خطر بسیار است... جبرئیل چون ذکر سوگند شنید به حضرت بازگشت. گفت: خداوندا تو داناتری، خاک تن در نمیدهد. میکائیل را فرمود تو برو. او برفت همچنین سوگند برداد. بازگشت. حق تعالی عزرائیل را خطاب کرد: تو برو، اگر به طوغ و رغبت نیاید به اکراه و اجبار برگیر و بیار. عزرائیل بیامد و به قهر یک قبضه خاک از روی زمین برگرفت. در روایت میآید که از جمله روی زمین به مقدار چهل ارش خاک برداشته بود. بیاورد آن خاک را میان مکه و طایف فرو کرد... اول شرفی که خاک آدم را بود... پس از ابر، کرم باران محبت بر خاک آدم بارید و خاک را گل کرد و به ید قدرت در گل از گل دل کرد. و در دل چندین شور و فتنه حاصل کرد... که حضرت جلت به خداوندی خویش در آب و در گل آدم چهل شبانه روز تصرف میکرد... در بعضی روایات آن است که چهل هزار سال در میان مکه و طایف با آب و گل آدم از کمال حکمت دستکاری قدرت میرفت، و بر بیرون و اندرون او مناسب صفات خداوندی آینه ها بر کار می نشاند، که هر یک مظهر صفتی خواست بود از صفات خداوندی، تا آنچه معروف است هزار و یک آینه مناسب هزار و یک صفت بر کار نهاد... هم چنین چهل هزار سال قالب آدم میان مکه و طایف افتاده بوده و هر لحظه از خزاین مکنون غیب گوهری دیگر لطیف و جوهری دیگر شریف در نهاد او تعبیه

میکردند. چون نوبت به دل رسید گل آدم را از ملاط بهشت بیاوردند. و به آب حیات ابدی بسرشتند، و به آفتاب سیصد و شصت نظر پروردند... چون نیک نظر کردند، قالب آدم را از چهار عنصر خاک و باد و آب و آتش دیدند ساخته. در صفات آن نظر کردند: خاک را صفت سکونت دیدند، باد را صفت حرکت دیدند، خاک را ضد باد یافتند و آب را سفلی دیدند، و آتش را علوی یافتند، هر دو ضد یکدیگر بودند... آورده اند که چون روح به قالب آدم در آمد، در حال گرد جملگی ممالک بدن برگشت، خانه ای بس ظلمانی و با وحشت یافت... چندین هزار حیوان مودی در وی، از حشرات و حیات و عقارب و انواع سباع و انعام و بهایم. جمله‌ی حیوانات به یکدیگر برمی آمدند، و از هر جانب هر یک زخمی میزدند، و به وجهی ایذائی میکردند، و نفس سگ صفت، غریب دشمنی آغاز نهاده، و چون گرگ در وی می افتاد. روح نازنین که چندین هزار سال در جوار قرب رب العالمین به صد هزار ناز پرورش یافته بود، از آن وحشتهای نیک مستوحش گشت، قدر انس حضرت عزت که تا این ساعت نمیدانست بدانست، نعمت وصال را که همیشه مستغرق آن بود، و ذوق آن نمییافت و حق آن نمیشناخت بشناخت... چون خواست که بازگردد... قبض بر وی مستولی شد، آهی سرد برکشید. گفتند: «ما تو را از بهر این آه فرستاده ایم! بخار آه به بام دماغ او برآمد. در حال عطسه ای بر آدم افتاد، حرکت در وی پیدا شد، دیده بگشود، فراخنای عالم صورت بدید، روشنی آفتاب مشاهده کرد... چون وحشت آدم هیچ کم نمیشد، و با کس انس نمیگرفت، هم از نفس او حوا را بیافرید، و در کنار او نهاد، تا با جنس خویش انس گیرد»^۱.

^۱ - «گزیده مرصاد العباد»، نجم الدین رازی، به انتخاب و با مقدمه‌ی دکتر محمد امین ریاحی، انتشارات علمی، صفحات ۶۹-۷۰، ۷۱، ۷۴-۷۵.

ما باید در سناریوئی که مطابق با آن، آفرینش انسان صورت میگیرد، توجه کافی مبذول داریم و از نکات طلسم گونه و جادوگرانه‌ی آن بگذریم، در این صورت حداقل میتوانیم هفت عامل اساسی نهفته در آن را متمایز سازیم. به همین خاطر بود که از مطالب نجم رازی در این رابطه‌ی مشخص بهره گرفتیم تا هم معیار آفرینش از نیستی مشخص شود و هم عوامل مختلف اساسی در رابطه با مفهومات مادی و غلوی روشن گردد.

در واقع اولین عامل، خلقت مستقیم و بیواسطه و یکباره‌ی آدم بوسیله‌ی خدا صورت میگیرد. دومین عامل به ترتیبی است که جسم آدم بعنوان اولین انسان در خاک عربستان سعودی شکل مییابد. سومی آنست که هزار و یک صفت خداوندی وارد جسم آدم میشود. چهارمین دلیل حاکی از اینست که عناصر چهارگانه در قالب آدمی جای میگیرد. پنجمین، ششمین و هفتمین بترتیب پیدایش دل و افاضه‌ی روح و بالاخره مفهوم نفس انسانی است. ما فعلاً از چهار معیار اولی میگذریم و سه عامل آخری یعنی دل و روح و نفس را با سایر موضوعات نهفته در کتاب، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

رازی در رویارویی با نفس و عقل

دستگاه فکری رازی، لابراتوار جسمانی خاصی برای انسان می آفریند که مطابق با آن روح و قلب تعلقی ملکوتی مییابند و «نفس سگ صفت» دشمن روح و دل میشود. چهارچوب فکری رازی در تطابق با تمایلات شخصی خود، سیستمی را بوجود میآورد که باید پاسخگوی ایده های مذهبی - عرفانی او گردد و همانند محمد غزالی و عمر سهروردی، یعنی کلاً متکلمین، خرد به تباهی لگام زده شود و بعنوان پدیده ای مضر قلمداد گردد و برعکس روح و دل با بالهای علوی به پرواز آیند و شکوه و پیشرفت و تکامل را برای انسان به ارمغان آورند! ولی ما در روابط مذکور تناقضاتی را در ارائه مقولات و مفهومات بین شارحین و یا متکلمین مختلف مشاهده مینمائیم. تناقضات مذکور گاه به حدی میرسند که پایه های نظری شان در ارتباط با یکدیگر، یعنی بین خود آنها لرزان و حتی به جرأت میتوان گفت پوشالی میگردد و این مسئله، عدم آگاهی آنها را در بعضی از مفهومات کلیدی عیان میسازد. مقوله‌ی نفس و شناخت آن در کلیت خویش چه از دیدگاه فلسفی و چه از زاویه‌ی لغوی را میتوان در زمره‌ی تضاد و تناقض های مذکور بحساب آورد. بعنوان مثال محمد غزالی در کتاب «کیمیای سعادت»، جلد اول، نفس را با دل و روح مترادف میگیرد و مجموعاً آنها را از عالم علوی میداند. در صورتیکه نجم رازی، آنرا به جهان کون و فساد نسبت میدهد و با اتهام سگ صفتی، دشمنی آنرا با روح و دل اعلام میدارد. متأسفانه محققین و مفسران ما به تناقضات مذکور توجهی ندارند و کسانی چون

جواد طباطبائی بجای پرداختن به مفهومات کلیدی مذکور، صرفاً به نکات و رویدادهای تاریخی اشاره میکردند و نظرات آنان را از آستین سیاسی بیرون میکشیدند و در مجموع به تمجید آنها میپرداختند. این مسئله باعث میشود تا کجروی و عقب ماندگی و مضرات اصلی مخفی بماند و در نتیجه بمثابه‌ی «اندیشمندان بزرگ ایرانی»، مورد ستایش قرار گیرند. ولی همانطور که میدانیم، نفس نزد فیلسوفان مشائی از آنجا اهمیت دارد که در نیروی عقلی ختم میگردد و به تفکر و اندیشه میرسد و از دیدگاه اخلاقی در چهارچوب اراده‌ی انسانی قرار میگیرد. بنابراین اراده و اندیشه، یکدیگر را در نفس انسانی مییابند. در چنین راستائی جای پای اخلاق در فلسفه‌ی عملی ظاهر میشود و نیروی تعقل در فلسفه‌ی نظری خلاصه میگردد. البته تعقل در فلسفه‌ی عملی نیز جای دارد و آنرا عقل عملی مینامیم. عقل عملی برخلاف عقل نظری، طبیعت اختیاری یا ارادی دارد، مانند آن بخش از قوانین تعقلی اجتماعی که عملی میگردند. بنابراین، انسان دانا و اندیشمند، نفس را بمثابه‌ی حیوانی «سگ صفت» تلقی نخواهد کرد و آنرا در مقابل دل و روحی که از نظر نجم رازی ملکوتی است، قرار نخواهد داد. رازی در حین اینکه در تناقضات خود غوطه ور است به یک امر آگاهی دارد، زیرا او دشمن عقل و خرد است و زمانیکه نفس را میکوبد، در واقع قصد تهاجم به عقل و اندیشه را دارد. بنابراین او واقف است که خردمندی و اخلاق یکدیگر را در نفس و نیز بالعکس مییابند. لذا وقتی نفس سرکوب میشود، در تعاقب آن عقل و اخلاق مضمحل خواهند گشت. زیرا اخلاق فقط در چهارچوب مذهب و تصوف ظاهر میگردد، بقیه جزو اخلاقیات مطرود محسوب میشوند. البته او برای اینکه خود را از تناقض آشکار فوق رهایی بخشد، اخلاق را از دامنه‌ی نفس خارج نموده و به عالم ملکوتی وصل مینماید، چرا که آنها باید ریشه خود را در مذهب و تصوف رازی پیدا نمایند.

نتیجه میگیریم که اخلاقیات نجم رازی هیچگونه رابطه ای با تعقل نخواهد داشت، بلکه با هزاران بند مرئی و نامرئی به دل وصل میشود. در روند مذکور وی مینویسد: «میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است، هرگز با یکدیگر نسازند. به هر منزل که محبت رخت اندازد، عقل خانه پردازد. هر کجا عقل خانه گیرد، محبت کرانه گیرد»^۱.

اینگونه محبت و عقل از نظر نجم الدین رازی بیکدیگر دشمنی می ورزند و خصم مذکور جدال آشتی ناپذیری شان را به نمایش میگذارد، زیرا محبت در دل خانه دارد. لذا عقل نه اینکه در زمره‌ی عالم ملکوتی رازی نمی‌گنجد، بلکه تعلقی در نفس انسانی خواهد داشت. پس نتیجه میگیریم که خشونت به عقل، تداوم تهاجم به نفس است و این دو باید از دیدگاه رازی مترادف یکدیگر باشند. نفس نیز با شیاطین و کفار یکی گرفته میشود. چرا که رازی آنها را بر مبنای دو صفت خلاصه میکند و هر دو صفت مذکور که جنبه‌ی مادرزادی برای نفس دارند از عناصر چهارگانه یا باصطلاح فلسفه‌ی یونان قدیم، اجسام بسیط نتیجه میشوند. این دو صفت یکی هوس و دیگری خشم و غضب است. ولی رازی معتقد است که باید نفس را که ریشه‌ی شیطانان دارد و دشمن همه‌ی صفت‌های نیکی است، تربیت نمود. پس جهت اصلاح آن باید از خشم و غضب استفاده کرد تا هوی و هوس را سرکوب سازد. از نظر وی، این دو صفت در اجسام چهارگانه یافت میشوند. یعنی هوا تمایل به دنیای سفلی دارد و این جریان در آب و خاک دیده میشود و آتش از آنجا که حرکت بسوی بالا را دارد، پس تضادی بین این اجسام آشکار میشود که تبلور خود را در نفس انسانی مییابند. از اینجا وی بدین نتیجه میرسد که هوا و هوس، نفس را به دنیای سفلی و منافع دنیوی میکشاند، ولی باید از خشم و غضب که مظهر آتش است، استفاده نمود تا از

۱ - همانجا، صفحه ۶۳.

گمراهی جلوگیری بعمل آید و اینگونه نفس اصلاح و تربیت خواهد گشت. دنیای بالا، همان عالم غلوی است. از اینجا نتیجه میگیریم که متد فکری رازی جهت سعادت و تکامل انسانی، بر مبنای خشم و غضب استوار گشته است و این مسئله عصاره‌ی اندیشه‌ی وی را بمعرض نمایش میگذارد. لذا خشونت پایه و زیربنای ایدئولوژیکی و مذهبی مییابد. نتیجه آنکه شارحین مکتبی، در نفس خویش از خشم و غضب و خشونت برخوردارند. در فوق اشاره نموده بودم که مفهوم نفس از دیدگاه رازی مترادف با تعقل میشود و نیز برای اثبات آن طرز تلقی وی را نسبت بدان مطرح خواهیم ساخت. رازی مینویسد: «... طایفه ای که در معقولات به نظر عقل جولان کردند، و از مرئیات دل و دیگر مراتب خبر نداشتند، و به حقیقت خود، دل نداشتند، خواستند تا عقل با افعال را در عالم دل و سر و روح و حقی جولان فرمایند. لاجرم عقل را در عقیده فلسفه و زندقه انداختند»^۱.

در اولین قدم، رازی به فیلسوفان خرده میگیرد که عقل را بعنوان معقولات در حد و مرزهای مختلف از جمله دل و روح، دخالت دادند. از مرئیات و حقیقت مربوط به آن بی خبر ماندند. از نظر رازی، طرز تلقی مذکور باید معمولی بنظر آید. چرا که او دل را از عالم غلوی و عقل را دشمن آن میداند، و اگر هر جایی، تعقل به دنیای غیر مادی صعود نماید، این از تناقضات آقای نجم الدین رازی خواهد بود، که عصاره‌ی تفکرات وی در روند صحیحی استوار نیست و دقیقاً بر چنین پایه ایست که نوسانات فکری او جولان مییابد. حال میماند عالم دل و سر و روح و حقی، که رازی در رابطه با آنها معتقد است که ما جهان محسوسات را با حواس «پنجگانه» ظاهری درک میکنیم، ولی عالم ملکوت بطرز دیگری تفهیم میشوند. او در این باره می افزاید: «و آنچه این پنج حاسه ادراک

۱ - همانجا، صفحه ۹۳.

آن نکند ملکوت میخوانیم. و آن عالم غیب است با کثرت مراتب و مدارج آن، و آن را پنج مُدرک باطنی ادراک کند، چون: عقل و دل و سر و روحی و خقی^۱.

لذا مسائل باطنی بوسیله‌ی آنها درک میشوند. ولی تا آنجا که ما میدانیم بجز عقل، سایر مفهومات مذکور از نیروی مدرکه بی بهره اند. اساساً دل با دیدگان بازی میکند و بغیر از آن جولانگاه دیگری بعنوان نیروی مدرکه نخواهد داشت. مهر و محبت، حقیقت دل است که بعنوان اصطلاحی از قدیم بجای مانده است و در این رابطه هرگاه به پدیده‌ای بدون بهره‌وری از حس بینائی، عشق می‌ورزد، آنرا از نیروی مدرکه‌ی تعقلی کسب نموده است. بنابراین میماند عقل که هم در حیطه طبیعی (محسوس و یا نامحسوس) و هم در چهارچوب مابعدالطبیعه، بوسیله‌ی نیروی مدرکه‌ی خویش دخالت خواهد داشت. بقیه ذهنی گرائی و تصورات ناصحیح نجم‌الدین رازی است. او که بطور واقعی بوئی از فلسفه نبرده است، بگذار فکر کند که بوسیله‌ی دل میتوان اندیشه کرد و فلسفیدن آغاز نمود. با آگاهی فوق به بحث خود در زمینه‌ی تعقل ادامه میدهیم. از دیدگاه رازی معرفت حقیقی به سه بخش منقسم میشود که عبارتند از معرفت عقلی، معرفت نظری و معرفت شهودی. معرفت عقلی به مفهوم عام منتسب میگردد که مطابق با آن همه‌ی مردم از «کافر و مسلمان و جهود و ترسا و گبر و ملحد و فلسفی و طبایعی و دهری»^۲ از آن بهره‌مندند. معرفت شهودی، آن بخش از معرفت است که بوسیله‌ی آن به «سر آفرینش کاینات» پی میبریم. از نظر رازی معرفت مذکور مختص انبیاست. ولی معرفت نظری، خاص مردمی است که شایستگی دارند و مبتنی بر قانون شریعت، بدان دست مییازند. بنابراین معرفت

۱ - همانجا، صفحه ۹۲.

۲ - همانجا، صفحه ۹۱.

حقیقی این جهانی یکی از نظر عام و دیگری از دیدگاه خاص شامل مردم میشود و معرفت شهودی به پیامبران اختصاص خواهد داشت. نتیجه این میشود که تعقل به بخش اول معرفت، وابسته میگردد که بطور عام از کافر و دارندگان مذاهب سامی، گبر و ملحد و غیره از آن بهره ورنند. یعنی همان چیزی است که در مورد نفس آدمی صادق است. زیرا نفس نیز در شمار صفات عام بحساب میآید. اینست که از نظرگاه نجم رازی و در چهارچوب تعریفات آن، نفس و عقل مترادف یکدیگرند و لذا به همان اندازه مضر و گمراه کننده میباشند. بنابراین معرفت عقلی که ما را بویژه در راستای آگاهیهای جهان پیرامونی سهیم میدارد از نظرگاه نجم رازی مضمحل و منحرف میگردد و این چنین شاهراه ترقی و تکامل مسدود گشته و جاده گمراهی مسیر حرکت را مشخص میسازد.

رازی و اصول «ولایت فقیه»

از دیرباز پدیده‌ی ولایت فقیه بعنوان رسالتی جهت رهنمود در زندگی روزمره‌ی مردم، خود را سهیم دانسته است. دیدگاه فوق از قرون یازدهم و دوازدهم میلادی بوسیله‌ی متکلمان ایرانی طرح شده بود و در واقع آنها بودند که زیربنای محکمی برای آن بوجود آوردند و بصورت همه جانبه سازماندهی نمودند و اساس آنرا چه در رابطه با شیخ و فقیه و چه در زمینه‌ی مردم عامی تشریح کردند. فرامین مذکور شامل شاخه‌ای خاص از مذهب اسلام نمیگردد، بلکه تمامی آنها را در بر میگیرد. زیرا ولایت فقیه، تنها در رابطه با مذهب شیعه در نظر گرفته نمیشود. بعنوان مثال نجم رازی که استخوانبندی آنرا تشریح مینماید، سنی مذهب بود. رازی در این باره مینویسد: «بدانکه در سلوک راه دین، و وصول به عالم یقین، از شیخی کامل راهبر راهشناس صاحب ولایت صاحب تصرف گریزی نباشد... اگرچه در بدایت نه به پیغمبر حاجت است نه به شیخ، و آن تخم طلب است که در زمین دلها جز به تأثیر نظر عنایت نیفتد. ولیکن هر کجا آن تخم پدید آمد در پرورش آن به پیغمبر و شیخ حاجت افتد»^۱.

مسئله‌ی فوق از روند مرید و مرادی به صاحب ولایت میرسد و در حقیقت امر دو روی یک سکه میشوند و بمثابه‌ی راه درست مذهبی به عامه‌ی مردم تمکین مینماید. یعنی فقط در حد و مرز تصوف محدود نمیگردد. رازی، ولایت طرح شده‌ی فوق را اجتناب ناپذیر میداند. البته او با احتیاط آغاز میکند، زیرا دخالت در تمام شئون زندگی مردم، شرم آور است. ولی در تداوم بحث های خود بجائی میرسد که هیچگونه

۱ - همانجا، صفحه ۱۳۴.

دخالتی را پنهان نمیسازد و در چهارچوب ولایت فقیه، همه به مرید و مراد مبدل میشوند. وی عنوان میدارد: «عبارت از مرید آنست که مرید مراد شیخ بود، نه مرید مراد خویش. پس وظیفه‌ی او این دو بیت شود: ای دل، اگر ترقبای دلبر بایسد آن باید کرد و گفت کو فرماید گر گوید خون گری مگوکز چه سبب؟ ور گوید جان بده مگو کی باید؟^۱ بنابراین زندگی انسان در عالم هستی، بدست وی نخواهد بود. زیرا از دیدگاه شارحین مکتبی، عامه مردم از کلیت معرفت حقیقی بی بهره اند که در صفحات قبل بدان اشاره نموده بودیم. آنها از سه بخش معرفت، فقط یک قسمت آنرا از آن خود میسازند که از دیدگاه شارحین، نه اینکه اهمیتی ندارد، بلکه مضر و گمراه کننده است، و آن معرفت عقلی است و همانطور که میدانیم، شاخص ترین و والاترین معرفتها، معرفت نظری و معرفت شهودی است که مردم عامی از آن بی بهره اند و تنها شامل افراد خاصی میگردد که ما آنها را شیخ یا فقیه مینامیم. لذا آنها هستند که باید با رهنمودهای خویش، مردم را از گمراهی نجات بخشند. زیرا انسانهای عامی، بدلیل نادانی، قادر نیستند سرنوشت خود را بدست گیرند و مراد و هدف خویش را متعین سازند. واقعیت اینست که آنها، شخصیت انسان را تا به مقام حیوانی تنزل میدهند. رازی در کتاب خود وظایف «ولایت» و مرید را مشخص میسازد. برای برگزیدگان بیست مورد اساسی طرح میکند که مطابق با آنها بمقام شیخ دست مییابند و در عین حال، دلایل دخالتشان را در اصول دهگانه ای روشن میسازد.

در رابطه با وظایف شیوخ، اولین صفت را علم قرار میدهد. زیرا اگر مرید به مسئله ای نیاز داشته باشد، او با علم مذهبی خویش باید پاسخگوی آن گردد. در تعاقب آن، اعتقاد کامل به ایده‌ی مذهبی است. او سومین صفت را عقل برمی‌گزیند، ولی منظور او نه عقل عالم هستی، بلکه تعقل مابعدالطبیعه

۱ - همانجا، صفحه ۱۳۹.

یعنی نوع دینی آنست. زیرا همانطور که میدانیم، عقل دنیوی مضر است. وی سپس به «سخاوت» و «شجاعت» و «عفت» میرسد. هفتمین صفت، «همت» است، زیرا عنوان میدارد که در چهارچوب صفت مذکور از جمع آوری اموال دنیوی خودداری باید ورزید. دلیل آنهم روشن است، از نظر رازی اگر بنا باشد برگزیدگان به اموال این جهانی دست یابند، مریدان از او کناره گیری مینمایند و او را انسان فاسدی قلمداد خواهند کرد. «شفقت داشتن» و «صبور بودن» و سیاست «عفو» اختیار کردن و در ضمن با خوشروئی به مردم نگریستن، یعنی «حسن خلق» داشتن نیز از صفاتی است که میبایست یک شیخ یا فقیه بدان آراسته گردد. او دوازدهمین صفت را «ایثار» مینامد. یعنی باید منافع مرید را بر منافع خویش ترجیح دهد. سیزدهم «کرم» است که با آن یک شیخ یا فقیه دارای «کرم ولایت» خواهد بود و مرید را در بخشش ولایت خویش سهیم خواهد گرداند. او در این زمینه، نقل قولی از برادر محمد غزالی، بنام احمد غزالی میآورد که میگفت: «ایشان خدای بخش باشند». یعنی باید بخشش خدائی اختیار نمایند. چهاردهمین صفت «توکل» و پانزدهمین «تسلیم» است. منظور از تسلیم آنست که باید خود را در اختیار عالم غیب گذارد. پنج صفات دیگر عبارتند از «رضا به قضا»، «وقار»، «سکون» و «ثبات» است. وی منظور خود را از «سکون» اینگونه توضیح میدهد: «باید که در وی سکونتی باشد تمام، و در کارها تعجیل ننماید و به آهستگی در مرید تصرف کند، تا مرید از خامی در انکار نیفتد»^۱.

وی آخرین صفت شیخ یا فقیه را «هیبت» میدانند و آن اینست: «باید که با هیبت باشد، تا مرید را از وی شکوهی و عظمتی و هیبتی در دل بود، تا در غیبت و حضور مؤدب باشد، و نفس مرید را از هیبت ولایت شیخ شکستگی و آرامش باشد، و شیطان را از سایه و هیبت

۱ - همانجا، صفحه ۱۴۲.

ولایت شیخ یارای تصرف در مرید نباشد»^۱.
از نظر نجم رازی هر کسی فاقد یکی از بیست صفات فوق باشد،
قادر به احراز مقام شیخ یا فقیه نخواهد بود.
اکنون باید به این نکته بپردازیم که چرا باید از شیخ یا فقیه متابعت
نمود و دلایل آن کدامند. رازی آنها را در اصول دهگانه ای به استدلال
میاورد. از دیدگاه وی، راه را نمیتوان بدون راهنمایی نمود. این درست
است که رونده با دیدگان خود آنها را می بیند و نیز قدرت پای کوفتن
دارد، ولی حقیقت آن برای وی ناشناخته است. لذا فقط به فقط ولایت
فقیه است که راه واقعی را نشان میدهد. بویژه آنکه در بین راه، مادیات و
چیزهای زیبائی که به زندگی این جهانی مربوطند، انسان را چون
شیاطینی اسیر خود میسازند. لذا با بدرقه‌ی صاحبان ولایت، از مضرات
فوق مصون خواهیم ماند.

رازی ادامه میدهد که فلاسفه با اتکا به نیروی عقل خویش، تنها
میروند و دقیقاً به همین علت است که در مسیر راه دچار لغزش و خطا
میگردند و «دین و ایمان به باد» میدهند. او ادامه میدهد: «هم چنین دهری
و طبایعی و براهمه و اهل تشبیه و معطله و اباحتیه و اهل هوا و بدع و
ملاحظه جمله آنند که بی شیخی و مقتدایی در سلوک این راه شروع کردند،
عقبات و مزلات قطع نتوانستند کرد، هر یک در وادی آفتی و شبهی دیگر از
راه بیفتادند و هلاک گشتند... ولیک آن صاحب سعادتان در پناه دولت
صاحب ولایتان از آن مزلات به سلامت عبور کرده اند»^۲.

در این راه ضعفها و حوادث و تصادفات فراوان نهفته است. ما به
راهنمای واقعی نیازمندیم تا از بلایا، مصون و محفوظ بمانیم. از طرف
دیگر، زمانی که انسان، مقامی بلند پایه و یا روحانی بدست میآورد، حس

۱ - همانجا، صفحه ۱۴۳.

۲ - همانجا، صفحه ۱۳۵.

غرور در او فزونی مییابد، در چنین شرایطی، صاحبان ولایت، حالت تعادل را در ما ایجاد خواهند کرد.

رازی در تداوم باصطلاح استنباطات خویش می افزاید که زبان غیب را فقط شیوخ میشناسند. بنابراین در چنین راستائی، آنها «بیان حقایق و کشف احوال» میکنند و مرید را از ترس و وحشت و تصورات نامنطق بیرون میکشند و راه را جهت رسیدن به حقایق زندگی، بسی کوتاهتر میسازند. هم چنین ما به ذکر و تلقین نیازمندیم و بتنهایی نمیتوان ذکر را بجای آورد. لذا به مقلدی نیازمندیم. و بالاخره اینکه صاحبان ولایت اند که ما را بر پله های شکوهمند ترقی، سوق میدهند و هستی موجود را به زیر پای ما هویدا و نورانی میسازند. در چنین روندی است که نجم الدین رازی به یکی از اندیشمندان، ریاضیدانان و شاعر بنام ایرانی که بسی آوازه ای جهانی دارد میتازد و او را به دلیل اینکه از «ثمره‌ی نظر ایمان» و «ثمره‌ی قدم عرفان» بدور است، مورد تهاجمات فکری قرار میدهد و نیز یکی از دوبیتی های او را باصطلاح بعنوان شاهی بر صحت ادعای خویش، به «دواری» میگیرد. او در این باره مینویسد: «بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی^۱ که از این دو مقام محروم اند و سرگشته و گمگشته. تا یکی از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است، و آن عمر خیام است. از غایت حیرت در تیه^۲ ضلالت او را از این جنس بیت ها مییابد گفتن و اظهار نابینائی کردن:

در دایره ای کآمدن و رفتن ماست

او را نه بدایت، نه نهایت پیداست

کس می نزند دمی درین عالم راست

کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟»^۳

۱ - حکیمانی که طبیعت و دهر را آفریننده‌ی جهان میدانستند

۲ - گمراهی و سرگردانی، بیابانی بی آب و علف که در آن سرگردان شوند.

۳ - همانجا، صفحات ۵۵-۵۴.

خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی در ابتدای قرن سیزدهم (۱۲۰۱) از خانواده ای که از توابع ساوه ولی به طوس مهاجرت کرده بودند، متولد شد. در مورد او نویسندگان مختلفی قلم زده اند، عده ای او را ارسطوئی و بطریق اولی تابع فلسفه پورسینا و لذا فیلسوف مشائی میدانند، و بخشی نیز معتقدند که وی فلسفه یونانی را تا آنجا که با مذهب اسلام انطباق مییافت، پذیرفت و بقیه را نفی نمود. ولی همه در یک مسئله توافق دارند و آن اینست که وی جزو متکلمین بوده است. حال اگر مبنا را بر چنین اصلی قرار دهیم، متکلمین از آنجا که در تضاد با فلسفه اند، یعنی فلسفه ستیزی اختیار میکنند، نه فیلسوف مشائی، بلکه شارحین مکتبی اند. نصیرالدین طوسی نیز بعنوان یک متکلم در زمره ی چنین افرادی است. ولی برعکس او منجم نیز بود و در ریاضیات فعالیت داشت. رصدخانه ی مراغه بوسیله ی وی تأسیس گردید که به کار تحقیقی میپرداخت. بنابراین او در زمره ی افرادی محسوب میشود که شخصیت دوگانه داشت و هرچند که تا آخر عمر بر همین دوگانگی تکیه زد، ولی بدلیل اینکه در نهایت، فلسفه ستیزی، نفی تحقیقات گسترده و همه جانبه در طبیعت مادی است و بویژه وی که در بخش نجوم فعالیت میکرد، سررشته ی آنرا در مورد کرات آسمانی و ستارگان، به سریات الهی مربوط میساخت، رصدخانه ی مراغه در تداوم چنین تفکری، بالاخره به ویرانه ای مبدل گشت.

نصیرالدین طوسی از دیدگاه تئولوژی، اصول اسلامی را از اندیشه ی امام محمد غزالی کسب می نمود و همچون او جزو متکلمین بود، با این

تفاوت که خواجه شیعه‌ی اثنی عشری و غزالی به اهل تسنن تعلق داشت. خواجه با چهره‌ی ای دوگانه، از یک طرف طبیعت را در سیمای دین جستجو می نمود و از طرف دیگر همت به کار رصدخانه داشت. دقیقاً بر اثر همین دوگانگی، شاخه‌های دیگری از اسلام پیدا میشوند که تاب تحمل چنین تناقضی را نداشته و با خشونت که در ذات تمامی شارحان مسکن دارد، او را به کافر بودن متهم میسازند. در چنین روندی یکی از شخصیت‌های باصطلاح برجسته‌ی اهل تسنن وقت، بنام ابوالفلاح حنبلی، علیه نصیرالدین چنین مینویسد: «هنگامی که نوبت شیطنت به «نصیر» شرک و کفر و لحاد نصیر طوسی ملحد، وزیر هلاکو و ملاحظه رسید، برای خوش آیند خودش و برادران ملحدش، پیروان حضرت رسول را از دم شمشیر گذرانید، خلیفه و قضات و محدثین را کشت و فلاسفه و طبیعیین و منجمین را باقی گذاشت، اوقاف مدارس و مساجد و رباط‌ها را ضبط کرد و عواید آنرا مخصوص فلاسفه و ریاضی دانان و اطباء گردانید و در کتابهای خود، قدم عالم و بطلان معاد را ثابت کرد و صفات رب جل جلاله از علم و قدرت و حیات و سمع و بصر را انکار کرد و برای ملاحظه مدارس ترتیب داد و قصد نمود «اشارات» امام الملحدین، ابن سینا را جایگزین قرآن سازد ولی نتوانست، پس گفت «اشارات» قرآن خواص و قرآن محمد کتاب عوام است وی خواست نماز را به دو تقلیل دهد این کار را نیز قادر نشد انجام بدهد و در آخر عمر سحر یاد گرفت پس ساحری شد که بت می پرستید»^۱.

مشاهده میکنیم که اتهامات خیلی بی اساس و مملو از تحریفات در مورد نصیرالدین طوسی است. ولی این را نمیتوان دلیل بی اطلاعی حنبلی نسبت به وی تلقی نمود. تفکر فوق نزد بعضی از رهبران مذهبی

^۱ - «بقاء روح پس از مرگ»، تصنیف خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه دکتر زین الدین کیانی نژاد، صفحه ۳۴.

که در خشک مغزی مطلق گرفتارند، نهاد و ریشه‌ی روانی دارد و آن نفی کامل هرگونه تحقیق در طبیعت است. طبیعتی که در مدار و کیفیت جوهری خویش، قائم به ذات است و در استقلال خود نهفته است و از چنین زاویه‌ای به اندیشه می‌آید. از اینجاست که حساسیت خشک مغزان برانگیخته میشود و از میان خود کسانی را که در دوگانگی بسر می‌برند، با خشم و خشونت، به کفر و الحاد و ملحد بودن متهم می‌سازند. البته چنین روشی در تاریخ مکتبیون فراوان دیده شده و در عصر ما نیز دیده میشود. در صورتیکه نصیرالدین طوسی و ابوالفلاح حنبلی در چهارچوب اصول مذهبی خویش به جز امامت، توافق کامل دارند و هر دو شارح مکتبی‌اند. ولی ما از این مسائل میگذریم و قائم به ذات بودن طبیعتی را که در آن زندگی میکنیم، مورد توجه قرار خواهیم داد. ولی برای پاسخگویی به مسائل مذکور باید به آفرینش طبیعی روی آوریم و در چهارچوب مسائل بنیادی آن به بحث بنشینیم. زیرا بنیاد و زمینه‌های مادی هر سازندگی و در نهایت هر آفرینشی در ابزارها و کیفیت اولیه‌ی آن نهفته است. کیفیت سازندگی، علاوه بر عناصر مورد نیاز، در سه اصل اساسی ماده، حرکت و زمان آشکار میگردد. فقدان زمینه‌های مذکور، هر موجودیتی را قبل از آفرینش در رابطه با عدم و نیستی قرار میدهد. در اینجا از مفهوم مکان میگذرم و بعنوان مثال جابجائی ماده را از نقطه‌ای به نقطه دیگر، صرفاً در رابطه با حرکت ارزیابی میکنم. در واقع از آنجا که تعاریف و کیفیت متنوع آن از ذهن و احساس ما انسانها ترواش مییابد و مواد و اشیاء و اجسام مختلف را در جایگاه خویش بررسی میکند و نام مکان بدان میدهد، خارج میگردم. در چنین راستائی بقول کانت، مکان معنا و مفهومی نخواهد داشت. و اگر در مخالفت با نظرم دوستانی مکان را ارسطویی می‌اندیشند، میتوانند در ذهن و احساس خویش، اشیاء بیرونی را در مکانی مستقر سازند و به ماده و حرکت و زمان بیافزایند.

زیرا در چنین رابطه ای هیچگونه تضادی در بحث ایجاد نخواهد گردید. با چنین مقدماتی بدنبال آفرینش هستی خواهیم پرداخت و در این رابطه نظرات متنوعی که موجودند، یعنی از معتقدین به خدا و غیر آن، مذهبی و غیرمذهبی، مونویست و غیره و حتی آگنوستیک ها به آفرینش پدیده ها باور دارند. اگر عمر زمین به بیش از ۴ میلیارد سال تخمین زده میشود، پس تا قبل از چنین تاریخی، کره زمین بدین شکل موجودیت نداشت. پس سازندگی آن از چنین تاریخی بررسی میشود. در چنین روندی به هر شکلی خواهیم آفرینش را به اندیشه آوریم و آنرا تصادفی و یا غیر آن ارزیابی کنیم، در چهارچوب بحث مورد نظر، اختلافی نخواهیم داشت، چرا که همه‌ی ما موافقیم که سازندگی صورت پذیرفته است. بنابراین ما در نتایج و معلول ها اختلاف چندانی نداریم. ولی اختلافات در علل و چگونگی نهفته اند و اگر بعضی سایه روشنها را فعلاً کنار بگذاریم، در نهایت دو تضاد اساسی پدیدار خواهد گشت. یکی اینست که هستی موجود از عدم پا بعرصه نهاده و دیگری آنرا نتیجه‌ی منطقی زمینه های قبلی میدانند و لذا به نفی عدم میرسد. بحث و تفسیرات ما بر چنین تفکراتی متکی خواهد بود و در این راه نصیرالدین طوسی بعنوان مدافع یک نظر در روند و پروسه مذکور قرار خواهد گرفت.

پدیده‌ی ازلی و جاودانی و مقوله‌ی عدم

پاسخگوئی به آفرینش و سازندگی هستی موجود، یکی از مشخصات برجسته‌ی ای است که برحسب آن انسان خردگرا با غیر آن متمایز میشود و نیز در حوزه‌ی فلسفه مرز بین اندیشمند از یکطرف و در نهایت ستیزه‌گر از طرف دیگر، هویدا میگردد. فلسفه در میدان تفکر و اندیشه به پیش میرود و دقیقاً با تکیه بر نیروی تعقل، از فرمول‌های ساحرانه و راه‌های بی پایه که فاقد علت اند، در رابطه با پدیده‌های طبیعی اجتناب میکند. در نتیجه کسی که در جوهر و ماهیت مستقلانه اش نمی‌اندیشد و گریبان خود را در مصاف با مسائل پیچیده راحت میسازد و گزاره‌ی آنرا از آستین آسمانی بیرون میکشد، لزوماً ستیزه جوست. لذا بحث ما بر این پایه استوار خواهد بود. یعنی یا روند آفرینش مبتنی بر زمینه‌های دیالکتیکی و بطریق اولی، پروسه‌های علت و معلولی آنست، و یا در فقدان گزاره‌ی فوق و بدور از منطق و استدلال، از عدم یا نیستی بوجود آمده است. ولی ما میدانیم که مذاهب سامی، عمدتاً و نه کاملاً آفرینش را از دیدگاه نیستی آن توضیح میدهند. وقتی میگوئیم نه کاملاً، منظور آنست که از میان مذاهب مذکور، بزرگانی بوده‌اند که در مخالفت آفرینش از نیستی، استدلال خود را بیان نموده‌اند. هم چنین دین زرتشت و دنباله‌ی آن مانوی‌ها و سپس مزدکیان بطور کلی و به نوعی منکر آفرینش از نیستی‌اند. لذا در چهارچوب مذهب خویش راه را برای تفکر باز میگذارند. در این راه از میان مسلمانان، فیلسوفان مشائی‌اند که میتوان بعنوان نمونه از فارابی، پورسینا و ابن رشد نام برد. ولی در مورد زرتشتیان با احتیاط حرکت

میکنیم، زیرا اگر فیلسوفان مشائی برای توضیح اندیشه‌ی شان و نفی آفرینش از نیستی، از تعاریف همه جانبه و از مفهومات فلسفی در زمینه‌ی ماده، حرکت، زمان و مکان استفاده میکنند، زرتشتیان در سطح وسیعتر و گسترده بدانها نپرداخته اند. ولی آنها از راههای دیگری، اندیشه‌ی مذکور را جامه‌ی عمل می پوشانند. از استدلال های موجود، یکی ثنویت مانی است.

واقعیت اینست که ریشه و عصاره‌ی ثنویت از اوستای زرتشتی گرفته شده است، با این تفاوت که مانی اصطلاحات و مفاهیم روشن تری بدان بخشیده است. ما ابتدا به سراغ بخش کهن اوستا میرویم. در اوستای کهن با «دو گوهر همزاد» روبرو میشویم که یکی مظهر نیکی یا نور و دیگری نشان بدی و تیرگی را در خود دارد که بترتیب «سپنتامینو» و «انگره مینو» نام می گیرند. در گاتها چنان میخوانیم: «آن دو گوهر همزادی که در آغاز در عالم تصور پدیدار شدند یکی نیکی است و دیگری بدی در اندیشه و گفتار و کردار - مرد خردمند از میان این دو راستی را برخواهد گزید ولی شخص کج اندیش و نابخرد چنین نخواهد کرد و بیراهه خواهد رفت»^۱.

در اینجا دو گوهر همزاد در شکل اولیه خویش، همان ثنویت است. موبد فیروز آذرگشسب، یسنای مذکور را مورد تفسیر قرار میدهد و ثنویت فوق را در تخیل و تصور انسانی مجسم میسازد که به باور من منطقی بنظر نمیآید. زیرا گوهر بیان فلسفی جوهر است که اصل و اساس یک یا چند پدیده را بیان میدارد. چنین مفهوماتی اگر از تصورات انسانی سرچشمه گرفته باشد، نمیتواند از ازل تا ابد باقی بماند. زیرا در همان یسنا و در بند ۴ می افزاید که: «... این امر تا پایان هستی ادامه خواهد

^۱ - «گات ها سرودهای زرتشت»، ترجمه و تفسیر موبد فیروز آذرگشسب، جلد اول، سازمان انتشارات فروهر، یسنا، هات ۳۰، بند ۳، صفحه ۱۳۸.

داشت». از طرف دیگر، اگر گوهر معنای مینو را میرساند که آذرگشسب به تأیید آن میپردازد و نیز از آنجا که گوهر مینوئی، رنگ معنویت را بخود گرفته و در مقابل جهان مادی ایستاده است، قادر نیست تعلق به تصورات جسمانی یا مادی انسانها داشته باشد. ولی انسانها میتوانند آنرا به اندیشه و کردار خود آورند. و در ضمن اگر مقایسه ای با اوستای دیگر نمائیم، تمایز آنها بروشنی آشکار خواهد گشت: «در آغاز، آن دو «مینو» همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار [یکی] نیک و [دیگری] بد، با یکدیگر سخن گفتند. از آن دو، نیک آگاهان راست را برگزیدند، نه دژآگاهان»^۱.

ترجمه‌ی دوم منطقی بنظر میرسد و حکم ثنویت را مشخص میسازد. بویژه اینکه این دو گوهر همزاد در یسنای ۴۵، در آغاز آفرینش با یکدیگر به گفتگو میپردازند. پس نتیجه میگیریم که قبل از آفرینش جهان مادی، ثنویت مذکور، موجودیت داشت.

ولی باید توجه داشته باشیم که هنوز مفهوم «ثنویت»، آفرینش از نیستی را نفی نمی نماید و ما هنوز به نتایج مطلوب نرسیده ایم، زیرا ثنویت زرتشتی خود نتیجه‌ی همزادی است، یعنی مفهوم آفرینشی دارند. ولی ما تا اینجا ثابت نموده ایم که دو گوهر مذکور که سمبل نیکی و بدی هستند، قبل از پیدایش عالم موجودیت داشتند. پس تا اینجا بدین گزاره میرسیم که موجودیت جهان لایتناهی، مطابق با ثنویت زرتشتی، از مجرای سازندگی چنان پیش میرود که از رابطه‌ی دیالکتیکی برخوردار است و لذا زایش یکباره در آن صورت نخواهد پذیرفت و برای اینکه میدان دیالکتیکی مذکور را گسترش بخشیم، زمینه‌ی زایش دو گوهر را بررسی مینمائیم و در چنین راستائی در شاخه‌ی زروانی دین زرتشت، آفرینش از نیستی مطلقاً نفی میگردد و حلقه‌های زنجیر

۱ - «اوستا کهن ترین سروردهای ایر بصورتانیا»، جلد اول، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، یسنا، هات ۳۰، بند ۳، صفحه ۱۴.

دیالکتیکی کاملتر میشود. البته هدفم مشروعیت بخشیدن یک شاخه به شاخه‌ی دیگری از مذهب زرتشت نیست. آنچه را من دنبال میکنم، ظاهر ساختن بعضی از مفهومات اساسی در راستای نفی آفرینش از نیستی است.

تاریخ زروانی مذهب زرتشت، تاریخ کهنی است و مغانها و موبدان آن به دوره‌های حکومت مادها و هخامنشیان مربوط میشوند. احمد شهرستانی که در فصل خواجه نظام الملک در همین نوشته از او یاد کرده بودیم و در مورد مزدک و مزدکیان، تاریخ نگاری نموده بود و نیز در قرن دوازدهم میلادی میزیسته، در مورد زروانیان زرتشتی تحقیق مینماید که در کتاب «تاریخ اجتماعی ایران» نگاشته شده است. در واقع نزد زروانیان زرتشتی، دو گوهر همزاد، یکی آهورامزدا و دیگری اهریمن است و بوسیله‌ی نیروئی برتر از خود بنام زروان زاده شده اند. آنها این مسئله را از اوستا بیرون کشیده اند، زیرا اوستا از «زروان اکه رنو» صحبت مینماید که مفهوم زمان بیکران را دارد. از نظر آنان: «زروان یعنی زمان لایتناهی»^۱.

بنابراین آن دو گوهر همزادی که در اوستا و گاتهای زرتشت از آن صحبت نموده بودیم و بعنوان ثنویت یکی بصورت نور و نیکی و دیگری بدی و تیرگی ظاهر گشته بودند در شاخه‌ی زروانی، همان آهورامزدا و اهریمن اند که بترتیب بصورت سپنتامینو و انگرامینو، پدیدار میشوند. چنین سند تاریخی را علاوه بر احمد شهرستانی، گئو ویدن گرن در کتاب خود بنام «مانی و تعلیمات او» نشان میدهد که مطابق با آن، زروان خداوند دو جنسی زمان و مکان است. اسناد ویدن گرن همانند احمد شهرستانی ثابت میکند که زمان و مکان همواره بوده اند و برایشان

^۱ - «تاریخ اجتماعی ایران»، جلد اول، چاپ سوم، تألیف مرتضی راوندی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، صفحه ۷۰۵.

نمیتوان نقطه‌ی عطف در نظر گرفت. بنابراین دو گوهر همزاد یا ثنویت زرتشتی، محصول نیروی دو جنسی زروانی، یعنی زمان و مکان اند. ولی ما میدانیم که زمان بدون حرکت، مفهوم نخواهد داشت و مضافاً بدون موجودیت ماده و عنصر، حرکتی صورت نخواهد گرفت. نتیجه آنکه؛ آنچه از اوستا و بطور دقیق تر در بخش زروانی آن بچشم میخورد، ماده، حرکت، زمان و مکان ازلی هستند و از نیستی زایش نیافته اند.

واقعیت اینست که مانی، ثنویت اهورامزدا و اهریمن را به شکلی در مذهب خویش گسترش داد که از برادری دو پدیده‌ی متضاد مذکور سر باز زد. از نظر او، اهورامزدا متعلق به جهان نور و نیکی است، در صورتیکه اهریمن به دنیای تیره گی تعلق دارد و بطور کلی جهان مادی از مبارزه‌ی این دو نیرو به دو پدیده‌ی کاملاً متفاوت، منقسم میشود و دستخوش کشاکش مستمر میگردد. مزدک نیز در چنین کشاکشی به ثنویت زرتشتی وفادار مانده بود.

در قرن سوم میلادی وقتی آوازه‌ی مذهب مانوی، در آسیا و سراسر اروپا طنین انداز شد، و مانی خود را فارقلیطی که عیسی نوید داده بود، معرفی کرد، لرزه بر اندام مسیحیت پدیدار گشت. چرا که ثنویت علاوه بر نفی آفرینش از نیستی، وحشتی دیگر برایشان ایجاد میکرد، زیرا فکر میکردند اهریمن خدای دیگر مانوی است. در صورتیکه چنین تردیدی را فقط میتوان در مورد مذهب زرتشتی زروانی طرح نمود و نه مانوی.

حال به سراغ نصیرالدین طوسی میرویم. وی آفرینش را از نیستی و عدم میدانند و بطریق اولی منکر سرمدی بودن ماده، حرکت و زمان میشود و همانند محمد غزالی که عنوان ساخته بود که تا قبل از آفرینش، خدا بود و هیچ چیز با وی نبود، او نیز در همین راه پای می نهد. بعنوان مثال ریشه‌ی بحث وی در کتاب «بقاء روح پس از مرگ» بر چنین تفکری نهفته است. لذا ما بحث مذکور را گرفته و در

چهارچوب اندیشه های فلسفی به میدان میآوریم. با این تفاوت، بجای روح از تعقل استفاده مینمائیم. زیرا خواجه نصیرالدین طوسی برخلاف نجم الدین رازی، روح و تعقل را در کلیت خویش، مترادف یکدیگر و در یک روند بررسی میکند. وی نظرات خویش را در جهت اثبات مقولات فوق اینگونه ظاهر میسازد: «کلیه موجودات منقسم میشوند به چیزهایی که دارای وضع هستند و به چیزهایی که دارای وضع نیستند، و مقصود من از وضع، بودن در جهتی از جهات، یا مکانی از مکان هاست بطوری که ممکن باشد به موصوف آن اشاره حسی نمود. بنابراین تمام محسوسات مانند: رنگ ها، صداها، بوها، خوردنی ها، لمس شدنی ها و هر چیزی که متعلق به محسوسات است از قبیل محل، مکان و مقدار و چیزهایی که در محسوسات حلول میکنند و مانند آنها، چه جوهر باشند و چه عرص، همه دارای وضع میباشند و از ذوات اوضاع بشمار میآیند و سوای اینها از امور کلی عقلی، چه آنکه اشخاص آن محسوس باشند یا غیرمحسوس یا جزئیاتی که جدا از ماده هستند مانند: ذات باریتعالی و خردها و روان ها و چیزهایی که عارض آنها میشوند و یا در آنها حلول میکنند دارای وضع نبوده و از چیزهای بی وضع محسوب میشوند. و هر نیروئی که هریک از این دو دسته موجودات را درک نماید مثالی از همان موجود خواهد بود، یعنی اگر چیزی به نفس درک شود، در نفس رسم میگردد و اگر به آلت و سبب درک شود، در آن آلت رسم میگردد. ادراک به آلت و سبب، مانند احساس با گوش و چشم و دیگر حواس و ادراک به غیر آلت و سبب، مانند ادراک انسان خودی خود به نفس خویش را. هر چند که بدنش که به حواس درک میشود، سبب آن ادراک باشد و هنگامی که کسی چیزی را حس کند، یا در خواب و بیداری چیزی را با عینیت آن ملاحظه نماید، شبیح و مثالی از آن چیز در خیال وی نقش می بندد، بی آنکه وضع و حالت آن در نظر گرفته شود. اگر از ذوات

اوضاع باشد، به خلاف حس که هر چیزی را با وضع آن درک میکند و به علاوه خیال معانی غیر محسوس مانند مهربانی و بی مهری، دوستی و دشمنی، دورویی و صداقت و امثال اینها را از امور جزئی که متعلق به جزئیات محسوس یا غیر محسوس میباشد از آن توهم مینماید و این تخیل و توهم برای نفس به وسیله سلولهای مغزی حاصل میشود که حواس باطن نامیده میشوند^۱.

در اینجا نصیرالدین طوسی می‌خواهد هستی را به دو بخش، یکی محسوسات و دیگری معقولات تقسیم نماید. وی می‌گوید که محسوسات دارای وضعیت است و مکانی را اشغال میکند ولی معقولات، وضعیتی نخواهد داشت. یعنی جا و مکان مشخصی را نمیتوان برای آن منظور نمود. در بخش معقولات، ذات خدا، خرد، روان، تعقل، روح، مهربانی و دورویی و غیره را می‌گنجانند و بخش محسوسات را که دارای وضع اند، با ماده مربوط می‌سازد. در صورتیکه معقولات، فاقد ماده خواهد بود. و اضافه مینماید که ادراک پدیده‌های محسوس با واسطه انجام می‌گیرد، در حالیکه آگاهی به معقولات بدون واسطه صورت می‌پذیرد، و اگر عاملی برای دریافت آن موجود باشد، عامل مذکور نه وضعیتی خواهد داشت و نه محسوس خواهد بود، بلکه چنین عامل یا واسطه‌ای، درونی است که در این رابطه نصیرالدین طوسی، سلولهای مغزی را قرار میدهد. وی در صفحات بعدی می‌افزاید، از آنجا که معقولات دارای وضع و مکانی نمیشوند، چیزهایی را که در زمینه‌ی فکری دریافت میکنند و در واقع در درون ترسیم میشود و یا نقش فکری می‌بندد، دارای وضع و مکان نخواهند بود. مانند رابطه‌ی منطقی معلول به علت که مستدل ساختن آن بر مبنای اندیشه‌های انسانی، وضع و مکانی را در چهارچوب صیقل فکری، اشغال نخواهد کرد. در ضمن معقولات مذکور به گفته‌ی وی:

^۱ - «بقاء روح پس از مرگ»، صفحات ۹۶-۹۷.

«صورت جسمیه هم نمیباشد»^۱. البته منظور خواجه اینست: از آنجا که معقولات از ماده تشکیل نشده اند، لذا نمیتوان آنها را صورت عناصر و اشیاء محسوب نمود، لذا درک وی از مسئله‌ی مذکور، صورت مفارقی است که از ماده بی بهره میباشد و نیروئی قائم بالذات است که به جسم انسانی تعلقی فکری و اندیشگی دارد و نه فیزیکی. بنابراین معقولاتی از قبیل روح، نفس و تعقل، ماده را در تصرف و اراده‌ی خویش قرار میدهند و بقول خواجه نصیرالدین: همانگونه که «صنعتکار، افزار و ابزارش را» در اختیار میگیرد و عکس آن صادق نخواهد بود. معقولات مستقل از جسم موجودند و هیچگونه وابستگی بدان ندارند. در صورتیکه بدن عمیقاً بدان وابسته است. وی می افزاید: «... کلیه قوای جسمانی، مانند حواس ظاهر و باطن و غیره، در سن پیری ضعیف میشوند، اما روح قوی میگردد و تعقل آن دقیق تر، کامل تر و تمام تر میشود»^۲.

روح و تعقل جزو نیروهای افاضه خواهند بود. نصیرالدین طوسی در چنین رابطه‌ای با محمد غزالی، شهاب الدین سهروردی و نجم رازی هم عقیده است، با این تفاوت که برخلاف آنها از اهمیت عقل کاسته نمیشود. دیدگاه او بر این پایه استوار است که روح و تعقل قادر به درک خود میباشد و از جمله منقسم نیز نمیگردند، زیرا وضعیت و مکانی ندارند که مطابق با آن تقسیم شوند. در صورتیکه ماده قابل تقسیم است. مجموعه‌ی شرایط فوق، تجرد و استقلال تعقل را باثبات میرساند و در چنین راستائی، اولین پرسشی که در افکار انسانی وارد میشود اینست که این دو، یعنی ماده و معقولات، چگونه یکدیگر را یافته و یا ملاقات کرده اند! خواجه نصیرالدین طوسی جواب میدهد که روح و عقل از طرف خدا آفرینش یافته اند و بدین ترتیب آنرا به هر جسمی افاضه میکند و

۱ - همانجا، صفحه ۱۰۴.

۲ - همانجا، صفحه ۱۰۶.

آفرینش آن از نیستی است که پا به عرصه وجود میگذارد. از آنجا که باریتعالی دارای وضع و مکانی نمیباشد، ثمره‌ی او نیز از وضعیت و مکان بی بهره خواهد بود و باز از آنجا که خدا جاودانی است، نتیجه اش یعنی روح و تعقل نیز جاودانی خواهند بود. اینها شمای کلی افکار نصیرالدین طوسی در رابطه با معقولات، بویژه روح و تعقل است که ما تعقل را برای پیشبرد بحث انتخاب نموده ایم و در چنین چهارچوبی، اندیشه او را با ۳ اصل مشخص خواهیم کرد.

اولین اصل، معقولات افاضه شده در جسم انسانی است که دارای وضع و بطریق اولی مکان نیست و از ماده بی بهره بوده و منقسم نمیشود. از همه مهمتر اینست که پدیده‌ی افاضه شده بر بدن، از نیستی آفریده شده است. اصل دوم آنها را در برابر جسم و ماده، استقلال کامل میدهد و بالاخره اصل سوم بر جاودانی بودن معقولات مذکور تکیه میکند. ولی قبل از وارد شدن به نکات فوق، باید توضیح دهیم که نصیرالدین طوسی مجموعه طرح شده را چگونه و از کجا گرفته است. با قدری تعمق به آثار ارسطو درمیابیم که بن پایه های فوق، عمدتاً از فلاسفه‌ی مشائی گرفته شده است. چنین استفاده ای ریشه‌ی خود را فقط در جهت بهره برداری مذهبی توضیح میدهد، زیرا نصیرالدین طوسی در اختتام بحث خویش می افزاید: «نهایت آنکه وجود بدن شرط افاضه روح از سوی آفریدگار است که بدن را اداره کند، چنانکه ارسطو گفته است»^۱.

بدین گونه شارحین مکتبی با تکیه به ارسطو و فیلسوفان مشائی، به ترتکازی مشغول میشوند. واقعیت اینست که ارسطو در مورد تعقل و عقل الهی بحث همه جانبه ای مینماید. اگر بخواهیم فلسفه‌ی ارسطو را در این زمینه دنبال نمائیم، نتایج آن هیچ ربطی به بحث نصیرالدین

۱ - همانجا، صفحه ۱۱۱.

طوسی نخواهد داشت. ارسطو معتقد است که مبداء و اساس عقل، خدای تعالی است. شارح مکتبی با دیدن عبارات فوق به شعف آمده و از آن بهره برداری مذهبی در رابطه با آفرینش از نیستی مینماید. علاوه بر آن بعنوان پدیده ای جدا از ماده، مستقل از جسم انسانی دانسته و در نتیجه منکر هر گونه رابطه ای دیالکتیکی بین آن دو میگردد. در صورتیکه ارسطو برعکس خواجه نصیرالدین طوسی، زمانیکه از صورت مفارق صحبت بمیان میآورد، یعنی صورت تعقل را از ماده جدا مینماید، فقط به فقط آنرا به عقل الهی لگام میزند و نه عقل انسانی، چرا که ارسطو معتقد است از یک طرف محرک و از طرف دیگر متحرک موجود است، میان این دو پدیده یعنی محرک و متحرک، قوه ای است که نقش «میانین» دارد. چنین نیروئی نامتحرک است. یعنی: «محرکی که متحرک نیست و به حرکت میآورد، چیزی جاویدان (ازلی) است، جوهر و فعلیت است. به حرکت آوردن او چنین است: چیز آرزو شده (TO OREKTON) و چیز اندیشیده شده (TO NOÉTON) به حرکت میآوردند اما متحرک نیستند»^۱.

از نظر ارسطو چیز آرزو شده و اندیشیده شده، همان مبداء و اصل است و چنین اصلی همواره زیباست. زیرا علت نخستین است و مطابق با آن، حرکت و تغییر آغاز میشود. وی عنوان میدارد: «گمان می رود که در میان پدیده ها خدایی ترین است»^۲.

زیرا در واقع باید شریف ترین جوهر باشد. ولی عقل و اندیشه در جوهر الهی تفاوتی ندارند و در یگانگی و وحدت بسر میبرند. چرا که صورت مفارق اند و از ماده تشکیل نیافته اند. یگانگی مذکور سبب

^۱ - «متافیزیک (مابعدالطبیعه)»، ارسطو، ترجمه بر پایه متن یونانی، دکتر شرف الدین خراسانی (شرف)، نشر گفتار، صفحه ۳۹۹.

^۲ - همانجا، صفحه ۴۰۸.

میشود که تغییر در او ایجاد نگردد. در چنین مسیری وی می افزاید: «پس آشکار است که او به آنچه خدایی ترین است می اندیشد و دگرگون نمیشود... پس عقل، چون برترین چیز است، به خودش می اندیشد، و اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است... از آنجا که در چیزهایی که ماده ندارند معقول و عقل دو چیز مختلف نیستند، پس (هر دو) همان خواهند بود، و اندیشه یا اندیشیده یکی اند»^۱.

ارسطو، صفات مذکور را در رابطه با عقل الهی منظور میدارد. در حالیکه در مورد عقل انسانی آنرا واحد ندانسته و مرکب میگیرد، زیرا از دیدگاه وی و بطور منطقی، اجزاء، مرکب تقسیم پذیرند و تجزیه میگردند، و فقط صورت مفارق منقسم نمیشود. وی در این مورد مینویسد: «چیزهائی که با ماده گرد نیامده اند بلکه بدون ماده اند، و مفاهیم آنها فقط مفهوم صورت است، تباہ و ناپدید نمیشوند»^۲.

بر چنین اصلی است که جاودانی اند. بنابراین نتیجه میگیریم که خواجه نصیرالدین طوسی، مقولاتی نظیر ماده و صورت و کیفیت هرکدامشان را دقیقاً از ارسطو و هم چنین فیلسوفان مشائی گرفته و همه را در مورد انسان بکار میبرد و هیچگونه تمایزی بین خدا و انسان در رابطه با مقولاتی نظیر روح و عقل قائل نمیشود. در صورتیکه ارسطو در مورد خدا، عقل الهی را مبدء و اساس اندیشیدن به خود او میداند و آنرا شریف ترین اصل خدائی میخواند. ولی در مورد انسان چنین اندیشه ای را ارائه نمیدهد، بلکه برعکس مینویسد: «(مبدء) آن است که از آنجا هر چیزی، به زیباترین نحو، میتواند بوجود بیاید... در نزد خانوران، به عقیده‌ی بعضی قلب و به عقیده‌ی بعضی مغز و به عقیده‌ی

۱ - همانجا، صفحات ۹-۴۰۸.

۲ - همانجا، صفحه ۲۳۶.

دیگران چیزی اتفاقی از این گونه که گمان میبرند»^۱.

بنابراین مطابق با نظر ارسطو، قلب برای جنس جانداران بطور اعم و نوع انسان بطور اخص، مبداء و اساس آفرینش است و قلب و مغز جزو مقولاتی هستند که از صورت و ماده امتزاج یافته اند و مضافاً همانطور که میدانیم، ارسطو عقل جانداران را در رابطه با مغز آنان بررسی میکند که بطریق اولی برای انسان نیز با ماده همراه خواهد بود.

خواجه نصیرالدین طوسی بین عقل و مغز تفاوت قائل میشود و مغز را برعکس عقل جزو محسوسات باطنی میداند که الزاماً با ماده آمیزش خواهد داشت. بنابراین ما با عدم تباین دو ایده‌ی فوق روبرو میشویم. چرا که ارسطو عقل انسانی را عقل الهی نمیخواند. ولی نصیرالدین طوسی تعقل انسانی را بدون ماده، بی ترکیب یعنی نامرکب و لذا منقسم ناپذیر ارزیابی میکند و آنرا در مجرد و استقلال کامل از بدن انسان به تفهیم می‌آورد که مطابق با چنین تفکری، عقل الهی در جسم انسانی افاضه میشود. ولی برعکس و همانطور که قبلاً نیز اشاره نموده بودیم، عقل الهی ارسطو بعنوان مبداء و اصل آفرینش، فقط بخود می‌اندیشد و از چنین اندیشه‌ی، محرک نامتحرک، عالم نامتناهی را بحرکت می‌آورد. پدیده‌ی فوق صورت مفارق از ماده است و در یگانگی کامل، اندیشیده میشود و ترکیبی در آن در روال انقسام اجزاء دیده نخواهد شد. در صورتیکه وی جانواران (انسان نوعی از جنس جانوران است) را مرکب، قابل انقسام میداند، یعنی بین عقل و تعقل، نیروی ادراک و قوه‌ی درک شده و یا عبارت دیگر بین اندیشه و اندیشیده میتواند تمایز و تفاوت بوجود آید. ارسطو در این زمینه کاملاً محق است، زیرا اگر چنین نبود و همه در یک پدیده‌ی واحد، متحد میشدند، عقل و خرد انسانی در هیچ نکته و مرحله‌ی ای خطا نمی‌نمود. ولی نصیرالدین طوسی، روح و عقل را

^۱ - همانجا، صفحه ۱۲۷.

بدون امتزاج با ماده و لذا مستقل از جسم انسانی میدانند که دنباله‌ی عقل الهی است. پس باید از نصیرالدین طوسی سؤال نمود که تناقضات بین عقل و تعقل، اندیشه و اندیشیده از چه زاویه ای نمودار میشود. زیرا زمانیکه مفاهیم عقلی در تباین و برابری قرار میگیرند، از تمایز و انقسام خارج شده و فقط بطور منطقی در چنین رابطه ای اندیشه ای درست ارائه میدهند. چرا که: «از آنجا که در چیزهایی که ماده ندارند، معقول و عقل دو چیز مختلف نیستند، پس (هر دو) همان خواهند بود، و اندیشه یا اندیشیده یکی اند. اما همچنین این پرسش دشوار باقی میماند، که آیا اندیشیده (یا معقول) مرکب است؟ زیرا آنگاه اندیشه یا عقل به حسب تعلق به هر یک از اجزاء کل متغیر میشود. لکن (پاسخ این است که) هر چه دارای ماده نیست تجزیه ناپذیر است، درست مانند عقل انسانی، یا عقل موجودات مرکب، که تنها در زمانهای معینی چنان حالتی دارد»^۱.

بنابراین عقل انسانی، فقط زمانی تجزیه ناپذیر است که اندیشه و اندیشیده در تضاد یکدیگر قرار نگیرند و پاسخگوی منطقی خود باشند. ولی خواجه نصیرالدین طوسی از آنجا که در تناقضات غوطه ور میشود و دلیل آنهم جابجائی مفهومات ارسطویی ست، فرمول دیگری ارائه میدهد تا خود را باصطلاح از تناقضات موجود رهایی بخشد. وی بدین منظور، مذهب را بمیدان میکشد و مطابق با آن، همانند تمام شارحین مکتبی عنوان میدارد که هر که با ایمان باشد با عقل تر خواهد بود. البته او تناقض را در شکل آن حل مینماید، زیرا در محتوا عقل افاضه شده از مابعدالطبیعه، مغلوب مادیات میشود و بجز اقلیتی محدود، برای بقیه‌ی انسانها در شرایطی که از مقام فوقانی خویش، خارج میگردد، تجزیه ناپذیر و جدا از ماده و نیز از نیستی آفریده میشود. بهر صورت تفاوت بین دو بینش عمیقاً بچشم میخورد. علاوه بر اینها، وارد بحث اجسام محسوس و نامحسوس و هم چنین مقولاتی از

۱ - همانجا، صفحه ۴۰۹.

قبیل معقولات و صورت مفارق نمیشوم. زیرا آنچه که نصیرالدین طوسی جهت وضعیت آنها توضیح میدهد و در کل آنها را به داشتن وضع در رابطه با محسوسات همانند «رنگها، صداها، بوها، خوردنی ها، لمس شدنی ها»، و فاقد وضع، بعنوان چیزهای غیرمحسوس و جدا از ماده که از نظر وی «باریتعالی و خردها و روان ها» و غیره، تقسیم میکند، امروزه با رشد تحقیقات در علوم جدید، اعتباری ندارند. زیرا دیگر نمیتوان از احساسهای پنجگانه صحبت نمود. احساسها بسی فراتر از آنست که قدما طرح می نمودند. در ضمن در مورد ماده و اعتقاد به نابودی آن، ارسطو و نیز خواجه نصیرالدین طوسی اشتباه میکردند چرا که مطابق با قانون بقاء هیچ چیز در مرز نابودی قرار نمیگیرد، بلکه صورت اولیهی خود را از دست میدهد. بعنوان مثال اگر بخواهیم اسید سولفوریک را باصطلاح از بین ببریم، از حالت اول خارج شده و عناصر و مواد تشکیل دهندهی آن نابود نمیشود و گوگرد، هیدروژن و اکسیژن باقی خواهند ماند. و یا چیزی را که شارح کتاب خواجه نصیرالدین طوسی، بدرستی از لاوازیه آورده است که مطابق با آن اگر کاغذی را بسوزانیم، مواد تشکیل دهندهی آن نابود نمیشود، بلکه بصورت اولیهی آن تغییر مییابد. کاغذ از عناصری نظیر کربن و اکسیژن و هیدروژن و نیز موادی دیگر تشکیل یافته است که پس از سوختن، هیدروژن و اکسیژن با هم ترکیب شده و به بخار تبدیل میگردد و نیز کربن با اکسیژن هوا، تولید گاز دی اکسید کربن مینماید و آن مادهی سیاهی که پس از سوختن بر جای میماند، بخشی از کربن خالص خواهد بود. بنابراین برعکس تمامی نظرات قدیمی، صورت و ماده تغییر شکل مییابند و بطریق اولی ماده، نابود نمیشود، بلکه به عناصر دیگری تبدیل میگردد و لذا باقی میماند.

نصیرالدین طوسی و دیالکتیک

بار دیگر به پیدایش هستی از نیستی میپردازیم. میدانیم که ابن رشد بر کتاب تهافت الفلاسفه‌ی غزالی نقدی نوشته بود و در آن به عنوان فیلسوف مشائی سعی بر آن داشت که ثابت نماید جهان از نیستی آفریده نشده است. وی همچون فارابی و پورسینا معتقد به ازلی و جاودانی بودن ماده، حرکت، زمان و مکان بوده و برای آنها آفرینشی قائل نمیگردید. در طرف مقابل، همانطور که قبلاً طرح شده بود، متکلمین قرار میگیرند که مشهورترین آنها غزالی، خواجه نظام الملک، شهاب الدین عمر سهروردی، فخرالدین رازی، نجم الدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و غیره بودند که بر آفرینش از نیستی پای میفشرند. ولی برای فیلسوفان مشائی، آفرینش از دیدگاه دیالکتیکی آن بررسی میگردد. یعنی هر چیزی که موجود میشود باید شرایط علی آن ارزیابی شود. اگر بخواهیم عدم را علل موجودیت پدیده بدانیم، خطای عظیمی مرتکب شده ایم. زیرا چیزی که موجودیت ندارد و در عدم کامل بسر میبرد، دلایلی برای آن نمیتوان آورد. این به مثابه منطقی است که آنرا برهان انّ میگوئیم. زیرا برهان مذکور فقط به یک طرف مسئله میپردازد و آنهم اثبات نتیجه است، لذا در علت آن وارد نمیشود. ولی برعکس، فیلسوفان مشائی از دیدگاه منطقی وارد برهان لّم میگردند، یعنی در لمیت آن کار میکنند و آن اینست که به هر دو طرف پاسخ میدهند. در برهان انّ، ذهنی گرائی نهفته است، یعنی از ادراکات حسی بهره برداری میشود و از آنجا فقط به شئی محسوس پی میبرد. مثل اینست که بگوئیم آتش گرم است ولی قادر نباشیم دلیل

حرارت آنرا ارائه دهیم و وارد جزئیات گردیم. چرا که در عدم، فاقد علت هستیم. بنابراین تمام سوء استفاده های متکلمین و شارحین مکتبی از فلسفه‌ی ارسطو بر چنین مبنائی نهفته است. آنها از بسیاری نتایج فلسفه‌ی ارسطو و نیز پورسینا استفاده میکنند ولی علت را کنار میگذارند و آنطور که خود تشخیص میدهند، در روند تفکرات مذهبی خویش مبتنی میسازند. بعنوان مثال اصل و مبداء حرکت، تعقل، صورت مفارق و ماده را در رابطه با حرکت عالم لایتناهی از ارسطو میگیرند، ولی علت حرکت، ماده و حتی تعقل را کنار میگذارند و دیگر وارد جزئیات آن نمیشوند. بنابراین همانطور که در فوق اشاره نمودیم، از دیدگاه منطق، خود را در برهان آن متوقف میسازند. زیرا مطابق با چنین منطقی، هر نتیجه‌ای که یقینی باشد، مبتنی بر یقینی بودن برهان نیست. چنین برهانی مشروط است، زیرا اگر علت آن کنجکاوانه بررسی شود، آغازین غلطی خواهد داشت. کار متکلمین ما از این نظر به مثالی شبیه است که بگوئیم: کانت مهندس است؛ هر مهندس آلمانی است؛ کانت آلمانی است. ما از دو آغازین غلط به نتیجه‌ای درست رسیده ایم. ولی برعکس اگر مقدمه یا آغازین که همان برهاند، یقینی باشد، دیگر نتیجه مشروط نمیشود، بلکه الزاماً یقینی خواهد بود. متکلمین اینگونه به فلسفه‌ی ارسطو مینگردند و دقیقاً از چنین زاویه‌ای، مطابق با متد فکری خویش بهره برداری مذهبی از آن بعمل میآورند و از براهین نخستین و دلایل آن گریبان خود را آزاد میسازند. چرا که با پیش کشیدن عدم، حیطة استدلال و علل از بین میرود. از اینجاست که به صحنه میآیند و بعضی مقولات اساسی را از فلاسفه گرفته، مطابق با نظر خویش به پیش میبرند. نظیر آنچه خواجه نصیرالدین طوسی در رابطه با روح و تعقل طرح میکند و از براهین عینی آن شانه خالی مینماید. زیرا در غیر اینصورت مجبور است به

بن پایه های عالم که ماده و حرکت و زمان اند، بپردازد. متکلمین، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی با طرح آفرینش از نیستی، ریشه‌ی اولیه‌ی پدیده‌ها را حذف مینمایند و با پیش کشیدن قدرت الهی که قادر است همه چیز را از عدم بوجود آورد، از کیفیت و چگونگی بن پایه‌های عالم هستی و هم چنین اندیشه بر آنها را قطع میکنند. در صورتیکه از نظر ارسطو و فیلسوفان مشائی، قدرت الهی مبتنی بر اندیشه‌ای است که در خود دارد. و در بیرون از خود، حرکت و زمان و ماده‌ای را که موجودیت دارند، از زاویه‌ی تعقل خویش، به اندیشه می‌آورد. نتیجه آنکه برای نصیرالدین طوسی، اگر هم علت و اندیشه‌ای باشد، در رابطه با نیستی است. ولی همه‌ی بحث در این است که عدم، یعنی نیستی مطلق چگونه قادر است اندیشه را بخود جلب کند. زیرا چیزی که وجود ندارد، نمیتواند علتی داشته باشد و بطریق اولی فاقد اندیشه میشود.

فیلسوفان مشائی و مسئله‌ی عدم

واقعیت اینست که برخلاف متکلمین، فیلسوفان مشائی به آفرینش از نیستی باوری ندارند و نظرات گارده و ماسینیون بویژه در مورد پورسینا، سناریوئی است که خود ابداع نموده اند و بدنبال آنها آرامش دوستدار، اندیشمند ایرانی ما نیز در چنین مسیری پیش می‌رود. مسیری را که گارده و ماسینیون بنا نهادند و آنرا استفاده‌ی مذهبی از فلسفه‌ی ارسطوئی دانستند. در صورتیکه چنین عملی نه بوسیله‌ی فیلسوفان مشائی، بلکه از طرف متکلمین صورت پذیرفته است. در واقع ما چنین سوء استفاده‌ی هائی را از متکلمین بطور عام و خواجه نصیرالدین طوسی بالاخص در مورد عقل و اندیشه نشان دادیم، چیزی که عمیقاً در تضاد با اندیشه و فلسفه‌ی پورسینا قرار دارد و وجه تمایز او را با شارحین مکتبی مشخص می‌سازد. زیرا پورسینا بعنوان یکی از فیلسوفان بزرگ مشائی، حرکت، ماده، زمان و مکان را ازلی و جاودانی میداند. چرا که وی برای بن پایه‌های اساسی عالم هستی، آفرینشی را مشخص نموده، لذا عدم در روند کلی خویش در چهارچوب فکری پورسینا، جایگاهی نخواهد داشت، لذا جهت روشن شدن و اثبات حقایق فوق، بدان خواهیم پرداخت و در این زمینه قضاوت آرامش دوستدار را که مبتنی بر تفکرات گارده و ماسینیون است، به صحنه می‌آوریم و در تداوم آن نظرات پورسینا را شاهد آورده، تا در این رهگذر صحت ادعای ما را بر ملا سازیم^۱. ولی قبل از همه عنوان میداریم که

^۱ - رویارویی با اندیشه‌ی آرامش دوستدار در این زمینه‌ی مشخص، بیانگر نفي كلي نظرات وي نخواهد بود.

مفهوم فیلسوف مشائی، تکرار مطلق ایده های ارسطو نخواهد بود، و بر چنین مبنائی پورسینا در نکاتی چند، با ارسطو اختلافاتی دارد که در روند کلی و عمومی آن، همانطور که خود مطرح میسازد، به «معلم اول» وفادار میماند.

پورسینا با بن پایه های عالم هستی با ارسطو هم عقیده بوده و معتقد است که ازلی هستند، ولی متکلمین بر این باورند که از عدم آفریده شده اند، لذا حادث اند. نتیجه آنکه بن پایه های عالم موجود در روال کلی و اساس خویش، از یک طرف توافق بین ارسطو و پورسینا و از طرف دیگر تضاد مطلق با شارحین مکتبی را بهمراه خواهد داشت. در مورد ازلی و جاودانی بودن حرکت، ماده، زمان و مکان، پورسینا نگرش و اندیشه ای ارائه میدهد که مبتنی بر آن، آفرینش از نیستی نفی میشود. او در یکی از کتاب های خود بنام «الهیات نجات»، مشروحاً بدین مقولات کلیدی میپردازد. از دیدگاه وی مفهومات اساسی فوق از دو زاویه بررسی میشوند. یکی از دیدگاه ذاتی و دیگری از نقطه نظر زمانی. یعنی اولی در چهارچوب وجود ذاتی خویش، فقط در هستی خود حفظ و نهفته شده است و نیروئی است که قائم به نفس بوده و همراه پدیده ای در خارج از خود مورد تعریف قرار نمیگیرد. به عبارت دیگر ذات و صفات آن از قوه یا پدیده های دیگری ناشی نمیشود و از چنین دیدگاهی است که ازلی ذاتی نام می گیرد. ولی دومی ازلی و جاودانی از نظر زمانی است، یعنی برای آفرینش آن، زمان آغازینی وجود نخواهد داشت.

با توجه به براهین فوق، باید انگیزه‌ی چنین تفکری را نمودار سازیم. برای پورسینا، ازلی ذاتی، خدا و صفات آنست. در حالیکه حرکت، ماده، زمان و مکان، مفاهیمی هستند که ازلی زمانی نام میگیرند که بطریق اولی، زمان آفرینش نخواهند داشت و پدیده ای که فاقد زمان آفرینش باشد، قادر نیست که از عدم، پیدایش یابد. خدای پورسینا،

همانند خدای ارسطو صورت مفارق است، ترکیبی در آن موجود نیست و در یگانگی ذاتی خویش مفهوم مییابد و نیز منقسم نمیشود، لذا پدیده ایست منحصر به خویش و زمانی که به خود می اندیشد، در ذات و صفات خویش به اندیشه میآید. ولی اندیشه‌ی صورت آمیخته با ماده، محتوای دیگری خواهد داشت. بعنوان مثال زمانیکه انسان در مورد پدیده ای می اندیشد، در واقع به کمک احساسهای خود، آنرا به نیروی عقلی خویش میکشاند، تا از این راه و یا حداکثر بوسیله‌ی نیروی مدرکه، پدیده مذکور را در چننه‌ی شناخت و آگاهی خویش قرار دهد. ولی خدای ارسطو و پورسینا، اینگونه نیست. زیرا اگر شیئی و پدیده‌ی خارجی مستقیماً به اندیشه خدا مرتبط گردد، این بدان معناست که ذات خدا و پدیده‌ی خارجی یا برابر ایستا، در یکدیگر تأثیرپذیری خواهند داشت. در صورتیکه خدا فاقد تأثیرپذیری از اجسام خارجی است. زیرا تمامی پدیده‌های بیرونی از عناصر و ماده امتزاج یافته اند، و بر چنین پایه ای، ماده نمیتواند در ذات و صفات خداوندی نفوذ نماید. ذات و صفات خدا، صورت مفارق است. حتی در زمان هم جاری نیست، از این نظر پدیده ای زمانی نخواهد بود. بنابراین ارسطو و پورسینا در ازلی بدون ذات و صفات خداوندی، اختلافی نخواهند داشت. ولی اگر پورسینا، ازلیت را در دو بخش مختلف توضیح میدهد، قصد دارد تمایز آن دو را در عالم جاودانگی مشخص سازد. به عبارت دیگر، بخش واجب الوجود بالذات را از مفاهیم کلیدی هستی موجود، یعنی حرکت و ماده و زمان، تفکیک کند. آیا این را باید سوء استفاده‌ی مذهبی از فلسفه‌ی ارسطو قلمداد کرد. بویژه در این رابطه نباید فراموش نمود که ازلی ذاتی و ازلی زمانی پورسینا، هر دو مطلقاً فاقد تولد زمانی هستند و در یک کلام آفرینشی از نیستی نخواهند داشت. وی برای اینکه منظور خود را روشن تر ترسیم نماید، در مورد آفرینش هر پدیده ای بحث نموده است.

او بروشنی کیفیت و چگونگی پدیده ها را توضیح میدهد و پا بر رکاب
براهین علیّ میگذارد. زیرا در چنین راستائی می‌خواهیم بدانیم عمل
آفرینش پدیده ها بر چه مبنائی نهفته است و قبل از پیدایش چه
کیفیتی داشتند مثلاً بیش از ۴ میلیارد سال از عمر زمین میگذرد، لذا
زمینه و علل پیدایش آن چگونه بوده است. آیا از عدم بوجود می‌آید و یا
علل و زمینه هایی داشته که در واقع از قبل موجود بوده اند. پورسینا در
ابتدا با مقدمه ای که جنبه‌ی پرسشی و تحقیقی دارد، تفکر خود را به
پیش میراند. او در این میان از فرضیات مذکور برای گسترش بحث
خویش بهره میگیرد. دو فرض آغازین او در گذشته‌ی پدیده‌ی مورد بحث
سیر مینماید. یکی «حقیقت موجود» و دیگری «امری است معدوم». او
حتی اندیشه های فوق را در مورد ممکن الوجود به بحث میکشد. یعنی
پدیده هایی را که ازلی و جاودانی نیستند و از دیدگاه صورت در کون و
فسادند. بهر صورت از نظر پورسینا بین «حقیقت موجود» و «امر معدوم»
باید یکی در اندیشه و استدلال منطقی جای گیرد. وی کلاً نظرات خود
را اینگونه ارائه میدهد: «حادث نیز بر دو گونه است، (۱) یکی آن که
وجود ذاتش دارای مبدائی است، (۲) و دیگری آن که زمان وجودش آغاز
دارد. یعنی زمانی بوده که وجود نداشته است و معدوم بوده و اکنون آن
زمان قبلی از بین رفته است و حاصلش آنکه زمانی بوده که آن چیز
معدوم بوده، زیرا هر چیزی که زمان وجودش آغازی داشته باشد - از نوع
آغاز زمانی نه ابداعی - پس حتماً زمان بر او سبقت گرفته است و
ماده ای نیز پیش از وجود آن موجود بوده است، زیرا چیزی که زمانی
وجود نداشته باشد، به هر حال، عدمی دارد و این عدم یا پیش از وجود
آن قرار دارد، یا با وجود آن است. و از آنجا که عدم یک چیز، با وجودش
- یعنی در زمان وجودش - محال است، پس ناچار این عدم پیش از
وجود آن بوده است. حال با قبول لزوم تقدم عدم بر وجود پدیده‌ی

حادث، آیا برای وجود این پدیده‌ی حادث گذشته‌ی ای هست یا نیست؟ نمیتوان گفت که برای وجودش گذشته‌ی ای نیست. زیرا لازمه‌ی این سخن آنست که عدم بر وجودش مقدم نباشد [در صورتیکه حادث آن پدیده‌ی ای است که عدم بر وجودش تقدم دارد]. پس باید بپذیریم که برای وجود حادث گذشته‌ی ای است و این گذشته، یا یک حقیقت موجود است، یا امری است معدوم... باید بپذیریم که آن گذشته، یک حقیقت موجود و عینی است، اما آن حقیقت موجود و عینی، هم اکنون وجود ندارد. پس آن حقیقت، چیزی است که گذشته است و در گذشته وجود داشته است و آن حقیقت را اگر بعنوان یک ذات و ماهیت مستقل در نظر بگیریم، همان زمان خواهد بود. و اگر آنرا در رابطه با پدیده‌هایی دیگر در نظر بگیریم، هستی و زمان پدیده‌ها خواهد بود. پس به هر حال، وجود زمان ثابت میشود. چیزی که پیش از وجودش یک حقیقت پذیرنده نسبت به وجود آن نباشد، امکان پیدایش نخواهد داشت، و این حقیقت پذیرنده، همان ماده است»^۱.

پورسینا پس از بحث همه جانبه بر مبنای دو گذشته‌ی حادث، یعنی حقیقت موجود و امر معدوم، به حقیقت موجود میرسد، که آنرا زمان میداند و این پدیده، همان چیزی است که بر وجود حادث سبقت داشته است. تفوق زمانی مذکور بر وجود حادث در همین نکته به پایان نمیرسد. زیرا این یک تفوق نسبی بر حادث است، چرا که همراه زمان بعنوان حقیقت موجود عینی، پدیده‌ی دیگری نیز با زمان موجود است و آن «حقیقت پذیرنده» است. حقیقت مذکور ماده نام دارد و برای پیدایش هر پدیده‌ی ای از قبل موجود است و فقدان آن از دیدگاه پورسینا، هر حادث و آفرینشی را به بن بست میکشاند. زیرا گذشته‌ی حادث علاوه

^۱ - «الهیات نجات»، شیخ الرئیس ابوعلی سینا، ترجمه و پژوهش دکتر سید یحیی یثربی، انتشارات فکر روز، صفحات ۸۳-۸۵ (تأکید از من است).

بر تفوق زمانی، علل فاعلی را نیز شامل می‌گردد و همانطور که میدانیم یکی از شروط علل فاعلی، حرکت است. از این جهت، پدیده و مفهومات ازلی پورسینا، بعنوان فیلسوف مشائی در زمان و ماده خلاصه نمیشود. من این بحث را در نوشته‌ی قبلی ام عنوان ساخته بودم و اکنون بار دیگر جهت پیشبرد اهداف نهائی به تکرار آن میپردازم: «... همچنانکه زمان را بدون حرکت نمیتوان فرض کرد، حرکت را نیز بدون ماده و اجسام مادی نمیتوان فرض کرد»^۱.

زیرا زمان، محاسبه‌ی حرکت است. آن دو عمیقاً در وابستگی و همبودی کامل قرار دارند. در ضمن ماده بدون حرکت، مفهومی نخواهد داشت. حرکت مذکور چه کمی یعنی جابجائی و چه کیفی، یعنی پویایی باشد در رابطه با ماده بررسی میشود. پس آنها لازم و ملزوم یکدیگرند و در مجموعه‌ی ای همراه با «مکان» به تفهیم می‌آیند. لذا به این نتیجه میرسیم که پورسینا، آفرینش را از عدم و نیستی، نفی مینماید. ولی در روند مذکور، آرامش دوستدار، نظریه‌ی دیگری ارائه میدهد که در واقع با اندیشه پورسینا مغایرت دارد. زیرا وی، اندیشمند ایرانی را تا به سطح پذیرش آفرینش از نیستی تنزل میدهد. وی اظهار میدارد: «... پشت گرمی ابن سینا به ارسطو و تأیید او از نظر مناسبت ناگسستگی ماده با مکان فقط ظاهراً آراسته و خالی از اشکال مینماید. در واقع اصلاً چنین نیست. تئوری هستافی ارسطو، که «فیلسوفان» مشائی ما پوست و استخوانشان را مدیون آنند، با این آغاز نمی‌گردد و به این پایان نمی‌یابد که در رویداد هستنده‌های طبیعی یا ساختگی نه خلاء وجود دارد، نه مکان بدون ماده و نه ماده بدون مکان، چه رسد به اینکه چنین رویدادی از کتم عدم سر برآورد»^۲.

۱ - همانجا، صفحه ۲۰۶.

۲ - «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، آرامش دوستدار، انتشارات خاوران، صفحه ۲۵۱.

آرامش دوستدار از ماده و مکان ارسطویی حرکت مینماید و از آنها دفاع نموده و در خاتمه پورسینا را در چهارچوب آفرینش از نیستی محکوم مینماید. ولی قبل از اینکه به آفرینش از نیستی بپردازیم و بار دیگر نگرش پورسینا را در مورد آن روشن نمائیم، ابتدا کمی به مکان ارسطویی روی میآوریم.

زمانیکه از ماده و حرکت و زمان به بحث می نشینیم، نه فقط از راه اندیشه های فلسفی، بلکه میبایست از دیدگاه علمی نیز آنها را مدلل سازیم. ولی مکان که اینهمه آرامش دوستدار سنگ ارسطویی آنرا به سینه میزند، عاری از اشکال نیست. اولاً مقوله‌ی فوق، خارج از ذهنیت انسانی، فاقد بار منطقی است. این ذهن انسانی است که اشیاء را در رابطه با جابجائی شان، اینجا و آنجا می بیند و برای آنها مفهوم و تعریفی چون مکان بدست میدهد. بنابراین، مکان نتیجه‌ی داوری ذهن انسانی است. ولی اگر بخواهیم از ذهنیت مذکور خارج شویم، بقول کانت، مکان نه اینکه مفهومی نخواهد داشت، بلکه بی معنی نیز خواهد گشت. در یک کلام اپریوری نیست، بلکه زائیده ذهن انسانی است. ولی خارج از این مسائل دوستدار می نویسد: «به این معنا همبودی مادی و مکانی در رویداد هستند. ایجاب مینماید که رویداد برای ارسطو همواره پیوسته باشد و مآلاً خلاء غیرممکن شود. طبعاً بی آنکه او با وجود وقوف به اشتراک بعدهای سه گانه (درازا، پهنا و ژرفا) میان مکان و ماده، مکان را ماده بداند. اگر جز این نمی بود، یعنی مکان و ماده همانه بودند، تغییر مکان برای ماده غیرممکن میشد»^۱.

خارج از اینکه ارسطو در چنین زمینه هایی بحث های متفاوتی ارائه میدهد و مفهومات آن در کتاب «متافیزیک» با کتاب دیگر آن بنام «سماع طبیعی» در بعضی نکات متضاد بنظر میرسد، صحبتی نخواهیم

^۱ - همانجا، صفحه ۲۵۱.

کرد و در این رابطه به اصل موضوع برمیگردیم و نظریه‌ی دوستدار را مبتنی بر تفکر مکانی ارسطو، بازگو می‌داریم. در واقع دوستدار معتقد است که مکان نمیتواند ماده باشد، بلکه در همبودی قرار دارد و به این دلیل است که ماده جابجا میشود. آیا پیش شرط‌های فوق منطقی‌اند؟ مثلاً اگر ماده و مکان، یکی فرض شوند، به چه دلیل حرکت ماده غیرممکن میشود. در چنین شرایطی چه اتفاقی افتاده است که ماده نتواند حرکت جابجائی و یا کیفی نماید. و یا برعکس ماده و مکان یکی نیستند و متفاوتند ولی در همبودی بسر می‌برند، و لذا نظریه‌ی مذکور تنها حالت حرکت جابجائی ماده می‌گردد. یعنی در واقعیت امر، اگر چنین همبودی موجود نباشد، حرکت اجسام مسدود میشود. ولی خارج از تمام فرضیات فوق، واقعیت اینست که ماده نه بدلیل موجودیت مکانی، بل بر مبنای طبیعت خویش می‌جنبد و حرکت میکند و لذا جابجا میشود. از چنین زاویه ایست که مکان نمیتواند زمینه‌ی مادی حرکت ماده را فراهم سازد. حرکت در جوهر ماده نهفته است. در فضای لایتناهی، حرکت ماده در یکدیگر و در عناصر تشکیل دهنده‌ی آن، پیوسته و بی‌محابا جریان دارد و بر چنین مبنائی است که اینشتین مطرح میکند، اجسام نسبت به یکدیگر در جنبش و حرکت‌اند.

من در نوشته‌ی قبلی ام بنام «فلسفه ستیزی دینی» متذکر شده بودم که بحث مکانی ارسطو، روشن و دقیق طرح نشده‌اند. در اینجا مجبورم به تکرار عباراتی از آن اکتفا نمایم. ارسطو در مورد مکان و در کتاب «سمع طبیعی»، مکان را نیز بدون همه چیز در نظر می‌گیرد. وی معتقد است که «هیچ شیئی ممکن نیست بی آن وجود داشته باشد در حالی که خود آن بدون همه چیز میتواند موجود باشد. در اینجا، مکان ارسطویی، علیرغم نفی خلاء، در آن گرفتار می‌آید. به این دلیل ساده، اگر حرکت ماده، نه از طبیعت آن، بلکه بر مبنای شرایط مکانی صورت پذیرد

و اگر شرایط مذکور بدون همه چیز، یعنی بدون ماده متظاهر گردد، مکان ما مترادف با خلاء خواهد گشت و نیز محرک اصلی حرکت ماده خلاء خواهد بود. زیرا ماده در خلاء جای میگیرد و با پر شدن در آن مکان، حرکت جابجائی صورت خواهد پذیرفت. این همان چیزی است که دموکریتوس طرح می نمود. مکان ارسطویی را از زاویه‌ی دیگری بررسی مینمائیم. وی معتقد است که مکان «بدون همه چیز میتواند موجود باشد». اگر ما مفهوم فوق را در فضا تعمیم دهیم به نتیجه‌ی غیرعلمی خواهیم رسید. مبنی بر اینکه فضا مستقل از اشیاء و عناصر در نظر گرفته میشدند. حداقل یک قرن است که اندیشه‌ی ارسطویی در چنین راستائی نفی و بطریق اولی بدور از دانش بررسی شده است. من در این زمینه از مکان پورسینائی دفاع نمی نمایم. ولی معتقدم که نظریه‌ی وی تا حدودی منطقی تر از عقاید ارسطو طرح شده بود و در ضمن عاری از تناقض و ارائه‌ی دو بحث متفاوت بود. ولی برعکس فیلسوف یونانی ما به دلیل اینکه نظراتش استدلالی نبود، و این بویژه در شرایط خاص آن دوره معمولی بنظر میرسد، آنقدر به پیش میرفت و به نتایجی میرسید که امروزه چنین نظریاتی را مغشوش و نابخردانه میخوانند. به عنوان نمونه در کتاب «سماع طبیعی» و در بخش پنجم آن تحت عنوان «نتایج بحث در باره‌ی مکان»، معتقد است که کیهان و یا عالم هستی در آسمان محاصره شده اند و در این رهگذر عنوان میدارد: «همه‌ی اشیاء در آسمان هستند زیرا آسمان، کیهان است. ولی مکان اشیاء موجود، آسمان نیست بلکه جزئی از آسمان است یعنی درونی ترین بخش آسمان که با جسم پذیرای حرکت مماس است»^۱.

چنین نظراتی در مورد مکان، از اندیشه و ذهنیت ارسطو نشئت

^۱ - «سماع طبیعی (فیزیک)»، ارسطو، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، صفحه ۱۵۶.

میگیرد که هیچگونه رابطه ای با واقعیت عینی ندارد. آرامش دوستدار در چنین روندی، از تفکرات اشتباه آمیز مکان ارسطوئی دفاع میکند تا بتواند نظرات اشتباه آمیز پورسینا را در همین راستا که با بعضی تفاوتها، دو روی یک سکه اند، بر ملا سازد! بنابراین شیوهی بحث دوستدار، و نگرش فکری اش در مورد مکان امروزه نیست، بلکه تعلق ماقبل علمی دارد. بنابراین ماده، حرکت و زمان، مطابق با نظرات پیشرفتهی علمی، نه نتیجهی دهنی گرائی انسان، بلکه واقعیت عینی جهان لایتناهی است و بطریق اولی حرکت ماده نه بدلیل موجودیت و یا فقدان مکان، بل به سبب طبیعت ذاتی آنست. آرامش دوستدار ادامه میدهد: «... ابن سینا از یکسو مکان و ماده را همانه میکند و از سوی دیگر با جدا ساختن زمان و ماده از هم، به آن اولی نسبت به این دومی استقلال و قدمت میدهد تا ابداع اسلامی را فلسفی نیز بسازد، یا فلسفی نیز حل نماید»^۱.

دوستدار، بعد از تفسیراتی که در مورد مکان و ماده ارائه داد، اکنون به سراغ ماده و زمان رسید تا از این طریق اندیشهی پورسینا را بعنوان تفکری مذهبی طرد نماید. هر چند که وی در سردرگمی و اشتباه بسر میبرد، زیرا بحثهای فلسفی پورسینا در چهارچوب مذهب مشخصی به اندیشه نیامده است و ما در کتابهای او با موارد نادری از این دست روبرو میشویم، ولی آنچه را که آرامش دوستدار در رابطه با ماده و زمان طرح میکند، برای پورسینا ازلی هستند و آغازی زمانی جهت پیدایش ندارند. مثلاً او معتقد است که ماده و حرکت و زمان ازلی هستند و نیز بدلیل اینکه تمایزی بین ازلی بودن خدا و مفاهیم کلیدی هستی موجود قائل شود، اولی را جاودانی ذاتی (واجب الوجود بالذات) و بقیه را ازلی و یا جاودانی زمانی مینامد. براهین مذکور قبلاً در همین نوشته طرح شده بود و نظرات او بطور مشروح تدقیق گشته بود که مطابق اندیشه های

۱ - «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، صفحه ۲۵۳.

وی، مفاهیمی چون حرکت و زمان و ماده از نیستی آفریده نشده اند و نیز علاوه بر حرکت و زمان، بروشنی عنوان میدارد: «چیزی که پیش از وجودش یک حقیقت پذیرنده نسبت به وجود آن نباشد، امکان پیدایش نخواهد داشت، و این حقیقت پذیرنده، همان ماده است». ولی اینکه ماده و زمان یکی نیستند باید امر روشنی باشد. با این تفاوت که در رابطه با یکدیگر قرار میگیرند. به همان ترتیبی که حرکت و زمان بعنوان دو پدیده‌ی جدا، همبود و وابسته میشوند. و اگر چنین نبود، حرکت را زمان و یا زمان را ماده مینامیدیم.

متأسفانه مسائلی که از طرف آرامش دوستدار طرح میشوند، در چهارچوب براهین واقعی اندیشه‌های پورسینا نمی‌گنجند. مسائلی از قبیل اینکه پیش از «هستنده‌های طبیعی»، گویا «زمان برای خودش و در خودش هست» نمیتواند از ارزش اندیشمند بزرگی چون پورسینا کاسته شود. زیرا او زمان را بعنوان مفهومی به اندیشه می‌آورد و یک بخش را در رابطه با تعریف بعضی از مقولات اساسی قرار میدهد. همانند اینکه برای هر حادثی، گذشته ایست، که از نظر وی در دو حقیقت جای میگیرد که بمثابه‌ی عللی به حادث پیشی دارند. او یکی را حقیقت پذیرنده و دیگری را حقیقت عینی میخواند. در چنین راستائی و مطابق با براهین پورسینا، حقیقت پذیرنده، مفهوم ماده را میرساند و حقیقت عینی، بیانگر زمان است. وی در تداوم تدقیق بحث‌های خویش، برای ماده و حرکت و در رابطه با ازلی و جاودانی بودنشان، تعریفی زمانی ارائه میدهد، زیرا حرکت نیازمند محاسبات زمانی است و نیز ماده بدون زمان، تهی و نامفهوم خواهد گشت. در ضمن او همانند همه‌ی فیلسوفان عاری از اشتباهات نبود. ولی همه‌ی بحث در این است که اندیشه‌ی والائی داشت. من در نوشته‌ی قبلی ام مشروحاً بدان پرداخته ام و در اینجا بعنوان نمونه‌ای کوچک یادآوری

مینماییم که او اولین فیلسوفی است که مفهوم کل و جزء را ارائه نمود و عنوان ساخت که شناخت و آگاهی بر پدیده های هستی از کل به جزء صورت میپذیرد. در واقع فلاسفه ی متأخر، مفهوم اسای مذکور را از پورسینا اخذ نمودند. و نیز او بود که مفهوم صحیح «موجود» را نه از علل فاعلی و مادی، بلکه در چهارچوب علل غائی و بطریق اولی تفوق ماهیت بر وجود، جستجو نمود و نظریه ی فارابی را در رابطه ی فوق گسترش بخشید و عنوان ساخت علل فاعلی و مادی فقط تعریفی اسمی از «وجود» ارائه میدهند، ولی همه ی بحث در غایت آن نهفته است. این آخرین آفتاب بزرگی بود که در قرن یازده از کرانه های شرقی غروب نمود. ولی فقط غرب با آغوشی باز به استقبالش شتافت. در واقع مکانی که بطور طبیعی در اذهان انسان قرار گرفته، بقول کانت، برابر ایستاهای محسوس و قابل مشاهده هستند. ولی اگر بخواهیم از این محدوده ها خارج شویم و عالم لایتناهی را که در احساسها و مشاهدات عینی ما نمی گنجد، به اندیشه آوریم، دیگر مکان ارسطوئی، فاقد اعتبار میگردد و بهمان اندازه، جسم تعلیمی پورسینا نیز که بیانگر ابعاد سه گانه ی آن است در حوزه مکانی تقریباً بی مفهوم خواهد گشت، زیرا صورت آن در گنجایش مکانی، مفهومی نسبی مییابد، چیزی را که از اذهان ما سرچشمه میگیرد. زیرا با رشد و تکامل فیزیک، بویژه از اوائل قرن بیستم و نظریه ی نسبیت خصوصی و سپس نسبیت عمومی اینشتین، دیگر نمیتوان از عقاید ارسطوئی در مقولاتی چون حرکت (سرعت)، زمان و ماده به پیش رفت.

واقعیت اینست که اندیشه ی والای فلسفه ارسطو، در رابطه ی مشخص فوق، بیانگر بخشی از حقیقت نهفته در آن است و امروزه قادر نیست بطور همه جانبه پاسخگوی آن باشد. لذا برای برون رفت از

معضلات آن و هم چنین جهت تکمیل نمودن موضوعات اساسی بحث ما و نیز برملا ساختن عقب ماندگی عمیق شارحین مکتبی، مجبوریم به نظریه‌ی «نسبیت» و هم چنین پیش درآمدی از آن روی آوریم تا از لابلای تعریفات آن، جوابگوی حداقل معضلاتی که در سابق دامنگیر آن بودند، گردیم و نیز از حصار ارسطوئی خارج گشته و حرکت و زمان و ماده و مکان را با علوم پیشرفته تطبیق دهیم.

نسبیت اینشتین

پیش درآمد

نسبیت اینشتین پایان دادن به زمان مطلق و رسیدن به زمان نسبی است. از چنین دیدگاهی، حرکت و سرعت نیز نسبی میشود و مکان از ابعاد سه گانه خارج میگردد. ولی قبل از پرداختن به مسائل مذکور، جا دارد که زمینه های مادی آنرا آشکار سازیم. زیرا نظریات و محاسبات و استدلالات منطقی ریاضیدانان و فیزیکدانهای قبل از اینشتین به مرحله ای رسیده بودند که زمینه ی دستیابی نظریه ی نسبیت برای اینشتین آسان میگردد. در واقع وی، ایده ها و نظرات علمی دیگران را تکامل بخشید. بر چنین اساسی کمی به گذشته مراجعت نموده و عناصر اساسی تکامل مذکور را بررسی می نمائیم. از این جهت منحصراً به «اتر»، «فوتون»، مانیه تیک (مغناطیس) و الکترومانیه تیک خواهیم پرداخت. زیرا همه شان در رابطه با نظریه ی نسبیت خصوصی اینشتین نقش اساسی دارند. بویژه زمانی که از اتر آغاز نمائیم به همه ی عناصر اساسی فوق دست مییابیم. در قرن نوزده، فیزیسین ها دو نظر متفاوت در مورد طبیعت نور ارائه میدادند. بعضی ها معتقد بودند که طبیعت نور، نتیجه ی پخش و جهش ذرات و توده های ریز میکروسکوپی است. این ذرات را گلبول های نورانی میخواندند و انگیزه ی حرکت و جهش نام برده را حرارت میدانستند. نظریه ی دوم، نور را بصورت حرکات موجی (vibration) در فضای لایتناهی بحساب میآوردند و دلیل آنرا ناشی از تحریک و یا لرزشها و تکانهای وارد شده در آنها بررسی میکردند.

در سال ۱۸۵۰، لئون فوکو (Léon Foucault) آزمایشی را در یک دستگاه صورت میدهد و در تعاقب آن پی میبرد که نور در آب از سرعت کمتری برخوردار است، در حالیکه در هوا اینگونه نیست. بر چنین مبنائی یک بخش از فیزیکدانان به این نتیجه رسیدند که همانند روش صوتی، نور نیز منبع حرکت آن موجی است و سمت گیری و جهش و حرکت آن بر اثر تحریکاتی تبارز مییابد که از خارج بصورت لرزشها و تکانها بدان وارد میشود. در چنین راستائی اگر ریشه و منبع اصلی صوت، ملکول های هواست، لذا نور که در تمام طبیعت و فضای لایتناهی جریان دارد، بنظر میرسد که ریشه‌ی آن باید پدیده ای بنام «اثر» باشد.

از طرف دیگر، مطالعه و تحقیق در رابطه با مغناطیس یا مانیه تیک (magnétique) و از جمله الکتریسیته، بصورت جداگانه و مستقل بررسی میشدند و دو مفهوم متفاوت از یکدیگر داشتند. ولی در قرن نوزده، یعنی سال ۱۸۳۱، مایکل فاراده (Michael Faraday)، فیزیکدان انگلیسی، الکتریسیته و مانیه تیک را ترکیب مینماید که نتیجه‌ی آن الکترومانیه تیک میشود. وی پس از یک دوره آزمایش عنوان میدارد که از امتزاج آنها، دیناموس (dynamo) ساخته میشود که به انرژی مکانیک برقی تغییر شکل مییابد و در اصل همان انرژی الکتریک است. فاراده از نادر دانشمندانی است که آزمایش خود را بدون معیارهای ریاضی به نتیجه میرساند و در تعاقب آن در سال ۱۸۶۵ یک نابغه‌ی اسکاتلندی بنام جمز کلارک ماکس ول (James Clark Maxwell) برای اولین بار در چهارچوب محاسبات ریاضی، کار قابل توجهی ارائه میدهد و برای اولین بار در تاریخ فیزیک، از دیدگاه تئوریک، همبودی و اتحاد الکتریسیته، مانیه تیزم و نور را به ثمر میرساند. زیرا تا قبل از آن، حداقل نور از آنها بیگانه بود. ولی اینبار در میدان الکترومانیه تیزم متحد

میشوند. کشف جدید، همه‌ی آنها را در چهارچوب حرکت موجی مداوم و پیوسته باثبات میرساند. از نظر جمز ماکس ول، تمام پدیده‌هایی که حرکت موجی دارند و از الکتریک و الکترودینامیک و کلاً الکترومانیه تیک، اثرات عجیبی از خود بجای میگذارند و مبدل به آکسیون و کارکرد در میدان خاصی میشوند که چون همیشه «اتر» نام دارد. ولی همه‌ی بحث در این است که طبیعت واقعی و دقیق این ماده‌ی مرموز کدام است؟

برای جمز ماکس ول، موجودیت انرژی الکترومانیه تیک، فقط از دو زاویه مورد بررسی قرار میگیرد. یکی جوهر موادی که در فضا پراکنده و پخش میباشند و دیگری منبع حرکت آنهاست که با جهشی فزاینده در صحن فضائی جریان دارند. اینها مجموعه‌ی شرایطی هستند که در میدان الکترومانیه تیک و یا الکترومغناطیسی، به مثابه‌ی محرک و انگیزه‌ی اولیه‌ی حرکات و جنبشهای شان ظاهر میشوند و همانند جریانی الاستیکی در تمام فضا پخش و پراکنده اند و باز ریشه‌ی اصلی همه‌ی آنها، «اتر» است.

در سال ۱۸۸۷، هنریش هرتس (Henrich Hertz)، فیزیکدان آلمانی از میدان الکتریک و میدان مانیه تیک در فضا، امواج رادیوئی را کشف مینماید. او در تداوم تحقیقات تجربی خویش و از ترکیب الکتریک و مانیه تیک که منجر به الکترومانیه تیک میشود، به پدیده‌ی ای پی میبرد که تمام خواص نور را در خود دارد. البته مسئله‌ی مذکور بوسیله‌ی جمز ماکس ول تأیید شده بود، ولی هرتس از همبودی سه نیروی مذکور و در نتیجه حضور «اتر»، بدنبال هدفی است و آن تضمین پخش و پراکندگی امواج الکترومانیه تیک است. رسیدن به چنین نتیجه‌ی، عمل دشواری خواهد بود، زیرا قبل از هر چیز باید ماهیت و خواص اصلی «اتر» شناخته شود تا امواج الکترومانیه تیک به بهترین وجهی تفهیم گردد.

ولی در چنین رابطه ای تناقضات موجود بین الکترومانیه تیک و نور با «اتر» قدری موجب سردرگمی مسائل میگردید و لذا مفهومات زمان و حرکت و سرعت اجسام و مواد، در مکانهای مختلف از روال طبیعی منحرف میگشت.

مجموعه ی شرایط فوق، موجب آن میگردد که اینشتین در سال ۱۹۰۵، «اتر» را از گردونه خارج سازد و آنرا بی فایده ارزیابی نماید. از اینجاست که مفهوم «نسبیت» فیزیک اینشتین، ظهور خود را اعلام میدارد.

ریشه ی کشف «نسبیت» فیزیکی، بر مبنای ثابت بودن سرعت نور استوار است. برعکس، از ابتدای قرن نوزده، «اتر» جایگاه اساسی و منبع اصلی نور را تشکیل میداد. «اتر» با اینکه منبع حرکت موجی و ارتعاشی نور بود، ولی سرعت آن در رابطه با سرعت نور قرار نمیگرفت. این یک تناقض آشکار بود. لذا ترکیب سرعتها هیچ هماهنگی و توازنی با «اتر» ندارد و دقیقاً از چنین زاویه ایست که در چهارچوب مفهوم «نسبیت» اینشتین قرار نمیگیرد. البته در چنین تناقضاتی، بعدها پی بردند که سرعت نور هیچگونه رابطه ای با دستگاه اندازه گیری سرعت و حرکت کره زمین ندارد. در واقع اینشتین «اتر» را از میان برداشت و تناقض تغییر سرعت نور را در شرایط عادی نفی نمود و به اثبات ثابت بودن سرعت نور رسید و در نتیجه مفهوم زمان، سرعت و هماهنگی سرعت را به تعریف منطقی رساند. اگر جمز ماکس ول، نور و الکتریسیته و مانیه تیک را متحد کرد، اینشتین به وحدت دو بخش از فیزیک دست یازید. یعنی یکی فیزیک نور و الکترومانیه تیزم و دیگری فیزیک اشیاء مادی است. ولی برعکس، دو قلمرو متفاوت فیزیک از یکدیگر جدا مانده اند که عبارتند از فیزیک اجسام مادی و فیزیک کوانتیک (quantic)، دومی در رابطه با اجسام بسیار ریز میکروسکوپی سر و

کار دارد. فیزیک کوانتیک امروزه در رابطه با جذب اصوات بکار میرود و نیز در علم پزشکی از آن استفاده های زیادی صورت میگیرد. ولی اتحاد آنها نقطه‌ی عطف دیگری در کشف فیزیک جدید بشمار خواهد رفت.

«نسبیت» و مفاهیم زمان و مکان

اینشتین در سال ۱۹۰۵، تئوری «نسبیت محدود» (relativité restreinte) را اعلام میدارد که مطابق با آن، اجسام در حرکت از زمان مطلق خارج میگردند. در واقع نظریه‌ی ارسطو که زمان را وابسته به حرکت و بطریق اولی، سرعت ارزیابی می نمود، به اعتبار خود باقی خواهد ماند. تنها تفاوت کسب شده، نسبی بودن آنست. یعنی هر جسم در حرکت، اگر سرعت آن به سرعت نور نزدیک شود، زمان آن کوتاه تر خواهد گشت. ولی مسئله‌ی نسبی در رابطه با شرایط جغرافیایی است و اگر بخواهیم شرایط مذکور را به مکان مبدل سازیم، بنابراین زمان نه فقط به حرکت، بلکه به مکان نیز وابسته می‌گردد. لذا برای استدلال، نظریه‌ی «نسبیت» اینشتین را به قضاوت میکشانیم.

دو شخص را در نظر میگیریم، یکی در ایستگاه قطار میماند و دیگری در واگن قطار قرار میگیرد. در چنین حالتی یک ساعت در واگن و یک ساعت دیگری از همان مدل در ایستگاه قطار نصب شده است. قطار پس از حرکت به محل مورد نظر میرسد، زمان جاری شده در آن، نسبت به زمان داخل ایستگاه راه آهن در تأخیر خواهد بود. در واقع دو دستگاه ساعت نصب شده، دو زمان متفاوت را نشان خواهند داد. اینجاست که زمان از مطلقیت خارج می‌گردد و در کثرت و تنوع قرار میگیرد. البته درک آن برای ما انسانها دشوار است، زیرا ما فقط قادریم با کمک فرمولهای ریاضی و فیزیکی آنرا مستدل سازیم، ولی نمیتوانیم در شرایط همگانی زمان قرار گیریم.

نیوتون (۱۶۴۲-۱۷۲۷) نیز زمان را مطلق نموده بود. ولی زمان

مطلق نیوتون، نه زمینی که مذهبی بود و به همین دلیل آنرا زمان الهی مینامند. ولی چرا زمان اینگونه مشروط و نسبی میشود؟ تا قبل از آن، برای کسی که داخل قطار نشسته بود و در چنین حالتی اگر میخواست زمان طی شده در قطار را مشخص سازد، باید سرعت قطار را به سرعت نور می افزود. ولی «نسبیت» اینشتین آنرا نفی مینماید و سرعت نور را که برابر سیصد هزار کیلومتر در ثانیه است، ثابت قرار میدهد. بنابراین زمان سپری شده در داخل قطار، نسبت به ایستگاه راه آهن تفاوت خواهد داشت، زیرا اجسام در حرکت، سرعتشان به سرعت نور نزدیک میشوند. در چنین رابطه ای پل لانژون (Paul Langevin)، فیزیکدان فرانسوی، محاسبه ای انجام میدهد و دو قلوئی را در نظر میگیرد که یکی روی زمین زندگی کند و دیگری را در تویی جای داده و برای گردش طولانی مدت به فضا فرستاده شود، بطوری که توپ، پیوسته در حرکت باشد. پس از سالها اگر به زمین بازگردد، بسیار جوانتر از دو قلوئی دیگر خواهد بود. هم چنین تیبو دامور (Thibault Damour)، استاد فیزیک دانشگاه پاریس، از محاسبه‌ی دیگری به این نتیجه میرسد که هر زمان سرعت جسمی به $0.866c$ نسبت به سرعت نور برسد، بطوریکه سرعت آن برابر ۲۶۰ هزار کیلومتر در ثانیه شود، زمان طی شده برای آن دو بار کوتاهتر خواهد گردید. بنابراین مفهوم زمان، نسبی و متنوع میگردد و از فیزیک نسبیت اینشتین به نتیجه میرسد. لازم به تذکر است که در مورد ماده و خلاء، در نوشته‌ی قبلی ام در چهارچوب تئوری مذکور توضیح مختصری داده بودم^۱ که مبتنی بر آن، ابعاد سه گانه‌ی اجسام، جهت متعین ساختن شرایط مکانی نامفهوم میگردد. اشیاء فوق، فقط تا آنجا قابلیت عملی دارند که محسوس اند و در اذهان ما جای میگیرند، لیکن فضای لایتناهی که در فقدان هر خلاء بطور پیوسته از

۱ - «فلسفه ستیزی دینی»، پیشگفتار

ماده و عناصری تشکیل یافته است، در فقدان حسگانی بودن آن در اذهان، ابعاد سه گانه و شرایط مکانی معنایی نخواهد داشت. اینها همه ثمره‌ی رشد و تکامل نسبیت خصوصی و در تعاقب آن نسبیت عمومی اینشتین است. ولی قابل به تذکر است که قبل از اینشتین دو دانشمند به نامهای هندریک لورنتز (Hendrik Lorentz) و هانری پوانکاره (Henri Poincaré)، حدوداً بدان رسیده بودند. بویژه پوانکاره، ریاضیدان فرانسوی ۵ سال قبل از اینشتین، نسبی بودن زمان را طرح کرده بود، با این تفاوت که وی زمان مطلق را نفی نمی نماید و در چنین راستائی، زمانهای مطلق و نسبی را قابل بررسی میدانست. پوانکاره حتی قبل از اینشتین در سال ۱۹۰۰ به تعادل بین جرم و انرژی رسیده بود^۱ و این یکی از ریشه های اولیه‌ی اتم است. بر چنین پایه ایست که اینشتین تئوری خود را تکامل فیزیک ارزیابی میکند. یعنی نظرات دانشمندان را رشد و تکامل می بخشد. در واقع سه ماه بعد از تئوری نسبیت، همانند هانری پوانکاره او به نظریه وی میرسد و اعلام میدارد که جرم همیشه متعادل با انرژی خویش است. او ابتدا همین مسئله را بصورت سئوالی مطرح میکند:

« L'inertie d'un corps dépend-elle de sa capacité en énergie ? »

وی سپس همان را تأیید میکند:

« La masse d'un corps est une mesure de l'énergie qu'il renferme. »^۲

او جهت اثبات نظریه مذکور، جسمی نورانی را در آزمایش قرار میدهد و در چنین رابطه ای برای جسم مذکور دو حالت در نظر گرفته

^۱ - $E=MC^2$.

^۲ - Einstein, Les Trois coups de génie, Le Monde – Dossier. Mercredi 8 juin 2005, n °1877.

میشود. یکی در مکان ثابتی قرار دارد و دیگری در حرکت خواهد بود. نتیجه‌ی آزمایش بدین صورت است که انرژی ثابت در جسم ثابت، برابر با انرژی جنبشی (énergie cinétique) در جسم متحرک است. لذا تعادل جرم با انرژی، تداوم تئوری نسبیت اینشتین خواهد بود. وی عنوان میدارد که قانون مذکور برای تمام اجسام طبیعی صادق است. اینشتین در دنباله محاسبات خویش، به این نتیجه میرسد که اگر جسمی مقدار انرژی خویش را به میزان (L) از دست دهد، به همان اندازه از سرعت انرژی نورانی کاسته میشود. بنابراین جسم ثابت و جسم متحرک متشابه‌ای، دارای تعادل انرژی خواهند بود. همانند جوابی را که فارابی در قرن نهم میلادی به افلاطون میدهد. نظریه‌ی فارابی در مورد پدیده‌ی بالقوه و بالفعل مطرح شده بود که در واقع بیانگر تداوم انرژی اول و تعادل آن با انرژی دوم، یعنی پدیده‌ی بالفعل است، که توسط شارح مکتبی، محمد غزالی نفی شده بود. زیرا فارابی نوردیدگان را در تاریکی بطور بالقوه میپذیرد و بنا به گفته‌ی او، در روشنائی است که حالت بالفعل بدست می‌آورد. لذا همانطور که در فوق اشاره نمودیم، از نظریه‌ی فارابی بدین نتیجه میرسیم، که انرژی نورانی دیدگان ما در دو حالت تاریکی و روشنائی، متعادل اند. اگر ریاضیدانان و فیزیسین‌های معاصر از راه استدلال و به کمک محاسبات دقیق به نتایج اثباتی و علمی دست می‌یازند. بعضی از اندیشمندان نیز در چهارچوب تفکرات فلسفی، بدور از استنباطات دقیق، پاسخگوی برخی از مسائل کلیدی گشته اند و لذا جزو نوابغ دوران خود بحساب می‌آیند. از اینجا بروشنی پی می‌بریم که فلسفه علم نیست، ولی بطور قطع، علت مادی آن بشمار میرود. نمونه‌های ارسطویی و فیلسوفان مشائی و بویژه اندیشمندان عصر روشنگری اروپا و از جمله امانوئل کانت، شاهدی بر این مدعاست.

آیا زمان موجود است؟

مجله‌ی معتبر «علم و زندگی» (Science et Vie) فرانسه در ژانویه ۲۰۰۳، مقاله‌ی بلندپایه‌ی ای را مندرج می‌سازد که مطابق با آن، زمان حذف می‌گردد. نفی زمان از طریق فیزیک کوانتیک صورت می‌گیرد. یعنی آن بخش از فیزیک که مطالبات خود را در چهارچوب ذرات بسیار ریز غیرقابل رؤیت معطوف می‌دارد. مجله‌ی مذکور تحقیقات خاصی را در این زمینه مطرح می‌سازد. در واقع فیزیسین‌های دانشگاه وین در اطریش، دلایلی ارائه می‌دهند که مبتنی بر آن، زمان در جهان میکروسکوپی وجود نخواهد داشت. استدلال مذکور همه چیز را در پیچیدگی و سردرگمی فرو میبرد و دلایل وجودی پدیده‌هایی را که در شرایط زمانی بسر می‌برند، مخدوش می‌سازد و لذا روابط و مناسبات حرکت، بویژه حرکت نور، مضمحل می‌شود. در صورتیکه برای تمامی فلاسفه و از جمله دانشمندانی چون گالیله (۱۶۴۲-۱۵۶۴)، نیوتون و هم‌چنین اینشتین، مفهوم زمان، علائم اولیه‌ی هر آغازی است که بوسیله‌ی آن حرکت و اعمال هر چیزی در طبیعت مشخص می‌شود. ولی فیزیک کوانتیک که از ابتدای قرن بیستم ظهور مینماید در رابطه با جهان میکروسکوپی، همه‌ی دستاوردها را زیر پا می‌گذارد. در واقع برای او همه چیز از صفر آغاز می‌شود. در یک کلام، مسائل اپریوری نه فقط کم رنگ، بلکه بی اعتبار می‌گردد. در چنین رابطه‌ی ای است که فیزیسین‌های اطریش در دانشگاه وین، مرکب از نیکلا جسن (Nicolas Gisin)، هوگو زبیدن (Hugo Zbinden)، والریو اسکارانی (Valerio Scarani)، آندره استفانوو (André Stefanov) و هم‌چنین با

همکاری آنتوان سوآرز (Antoin Suarez)، عضو مرکز فلسفی کوانتیک از دانشگاه زوریخ در سوئیس، آزمایشی را در این زمینه بعمل می‌آورند و به نتایجی میرسند. آنها دو آئینه‌ی نیمه شفاف را در یک فاصله‌ی ۵۵ سانتیمتری قرار میدهند و از طریق ابزاری که آنرا فیبر عدسی مینامند، یک جفت از نور میکروسکوپی فوتون (کوچکترین ذره نور) را به آئینه‌ها می‌تابانند. آزمایش نشان میدهد که دو ذره‌ی کوچک نور، یعنی فوتون، به طریقی به آئینه برخورد میکنند که بینشان زمان متفاوتی ایجاد نخواهد گردید. بنابراین سرعت نور مذکور، نسبت بیکدیگر در حوزه‌ی زمانی قرار نمیگیرند. ولی مسئله‌ی مذکور را نمیتوان در جهان محسوس مشاهده نمود. در واقع اگر چنین مسئله‌ای در روال کلی صحت داشته باشد، فقط مختص جهان میکروسکوپی است و در طبیعت روزمره‌ی ما اعتباری نخواهد داشت. فقط اتحاد فیزیک اشیاء مادی با فیزیک کوانتیک قادر است به تناقض فوق چیره شده و علل آنرا توضیح دهد. بامید آروز.

انرژی و «خلاء»

در این بخش وارد بحث جدیدی می‌شویم که حداقل شاید برای فلسفه‌ی ایرانی تازگی داشته باشد. زیرا در فرهنگ فلسفی ما وقتی از خلاء صحبت می‌کنیم، منظور آنست که چیزی موجودیت ندارد. ولی با پیشرفت علوم جدید، آزمایشاتی صورت پذیرفته و ثابت می‌کند که باصطلاح معمول، «خلاء» (le Vide) مملو از انرژی است. از چنین زاویه ایست که مجله‌ی «علم و زندگی»^۱ فرانسه در ژوئن ۲۰۰۳، مجبور شده است که از دو عبارت استفاده نماید، تا بحث‌ها در این مورد در روال طبیعی به پیش روند. «علم و زندگی» مینویسد که خلاء دارای همه چیز است جز «هیچ»^۲. یعنی نمیتوان خلاء را هیچ گرفت. در نتیجه «خلاء» در برابر «هیچ» قرار می‌گیرد. مسئله‌ی فوق برای عالم لایتناهی، جائیکه مواد و عناصر تشکیل دهنده در آن، نسبت به محیط زیست ما، کاهش یافته اند، شاید بطرز تلقی مجله‌ی معتبر فرانسوی، صحیح بنظر رسد.

واقعیت اینست که تقریباً بیش از یک قرن تا به امروز، مسائل کلیدی طبیعت ما با رشد همه جانبه‌ی علوم، وارد پیچیدگی قابل توجهی شده اند، زیرا پاسخی که از دیدگاه تحقیقی و استدلالی بدان داده میشود، وسعت میدان دید را بازتر میکند و ما را با پدیده‌های جدیدی روبرو می‌سازد. در واقع مسائل از زاویه‌ی ساده انگارانه‌ی آن خارج میشود و پیچیده تر عرضه می‌گردد. ولی این پیچیدگی با آگاهی هرچه بیشتر ما

^۱ - « Science et Vie », juin 2003, CODIF : 2578, n°1029 – Le vide est plein d'énergie.

^۲ - Le vide est tout sauf rien.

همراه است. یکی از این پیچیدگی‌ها، مسئله‌ی «خلاء» است. هر چند آزمایشات اخیر، صحت فقدان خلاء را هرچه بیشتر به اثبات میرساند، ولی در عین حال به نتایج جالب و قابل توجهی میرسد. دانش امروزی ثابت میکند که معلق شدن در «خلاء»، وارد شدن در انرژی بینهایتی است که از آن جنبش‌ها و حرکات متغیر موجی (fluctuation)، بطور پیوسته و بی‌محبا ایجاد میشود. مسئله‌ی فوق را کیهان‌شناسان نیز تأیید مینمایند. انرژی فوق که باصطلاح در «خلاء» جریان دارد، زمینه‌ی اصلی گسترش فضای بینهایت یا لایتناهی است. ریشه‌ی اساسی تشکیل دهنده‌ی انرژی مذکور، ماده‌ی است که آنرا «اتر» میخوانیم و از جنبش انرژی زای الکترومانیه تیک بدست میآوریم، که در صفحات قبل از آن صحبت نموده بودیم. ولی آزمایش ما بدین ترتیب صورت میگیرد که توپی را کاملاً از هوا تهی میسازیم، بطوریکه داخل آن از کلیه‌ی مواد خالی گردد. برای اینکه آزمایش ما به بهترین شیوه‌ی پیش رود، آنرا در فضائی قرار میدهیم که درجه‌ی حرارت آن برابر صفر گردد، تا گرما در سطح داخلی توپ تأثیر نگذارد. در چنین حالتی توپ از کلیه‌ی مواد و عناصر تخلیه شده و باصطلاح خالی است. ولی آزمایش ثابت میکند که در شرایط مذکور، توپی که داخل آن تخلیه شده، پر از انرژی زنده است. دقیقاً از چنین زاویه‌ی ایست که اینشتین، تئوری خود را در رابطه با آن بست داد و مطرح نمود که عناصر و مواد بطرز بینهایتی در انکشاف فضائی هستند و بشکل مستقل و جداگانه‌ی نسبت بیکدیگر قرار ندارند. منظور اینشتین نفی نظرات فلسفی ایمیستهای یونان بود که با استقلال مکانی مواد و عناصر و اتم به خلاء معتقد بودند. چنین نظریه‌ی ای اکنون به بهترین شکلی و با یک آزمایش دقیق به اثبات میرسد. بنابراین داخل توپ، «خلاء» نخواهد بود، بلکه انرژی جنبشی و یا حرکتی در غالب الکترومانیه تیک جریان دارد. البته در گذشته دانشمندانی در چنین زمینه‌ی پیش رفته و تقریباً به

نتایجی دست یافته بودند، نظیر هایزن برگ، فیزیسین آلمانی که در سال ۱۹۲۵ برای اولین بار از انرژی در خلاء صحبت نموده بود. راه هایزن برگ را به نحو بهتری هندریک کازیمیر هلندی به پیش میراند. تیبو دامور، فیزیسین کنونی فرانسوی در مورد «خلاء» که مملو از انرژی است در مجله‌ی «علم و زندگی» مینویسد: «نمیدانیم چیست، ولی میدانیم چه انجام میدهد».

البته انرژی مذکور در رابطه با فیزیک کوانتوم قابل بررسی است. در ضمن انرژی الکترومانی تیک بصورت امواج ضعیفی که غیرقابل رؤیت اند (fluctuations quantiques) در ماده‌ی اتمی یافت میشوند. بنابراین انرژی مذکور خود نوع بسیار کوچکی از ماده‌ی اتمی است. نه میکروسکوپی است و نه ماکروسکوپی طبیعت اجسام مادی، بلکه در رابطه با فیزیک کوانتوم و در فرم یا اشل مزوسکوپی (mésoscopique) تبارز مییابد. و در ضمن «کازیمیر» خوانده میشود. این نام از فیزیسین هلندی، یعنی «هندریک کازیمیر» (Hendrik Casimir) گرفته شده که در سال ۱۹۴۸ در لابراتوار شهر هایندون (Heindoven)، آزمایشی از کارکرد مذکور را ارائه داده بود. سپس در سال ۱۹۹۷، استیو لامور (Steve Lamoreaux)، استاد دانشگاه واشنگتن آمریکا، پیشرفت هرچه بیشتری را در این زمینه باعث گردید. در تعاقب آن محققن دانشگاه کالیفرنیا در ریورساید (Riverside) و نیز دانشگاه پادووا (Padova) در ایتالیا به مرحله‌ی بالاتری نیز دست یافتند. ولی دو فیزیسین آمریکائی بنامهای «عمر موهیدین» و «فنگ شن» از راه میکروسکوپ اتمی، نیروی انرژی مغناطیسی (مانیه تیک) را اندازه گیری کردند. واقعیت اینست که در رابطه با انرژی در خلاء، اختلاف نظر بین فیزیسین های امروزی موجود است. بخشی معتقدند که توانائی ما صرفاً در شناسائی کیفیت آنست، ولی قادر نیستیم تمام عناصر

و کمیت های آنرا توضیح دهیم. دسته‌ی دیگری هستند که با دید خوشبینانه ای بدان مینگرند ولی بدیل آنرا در رابطه با داخل شدن در قلمرو دیگری از فیزیک متعین میسازند. و بالاخره بخش سومی موجودند که آنرا غیرحقیقی و بی اساس میدانند. ولی با همه‌ی تفاسیر فوق، همه‌ی فیزیسین ها و کیهان شناسان، خود را جهت شناسائی کامل آن، آماده کرده اند.

اکنون آنچه به عالم لایتناهی و فضای بینهایت مربوط میشود، دانشمندان ۷۳ درصد از مواد حاصل انرژی را شناسائی کرده اند و ۲۳ درصد از انرژی، عناصر و مواد تشکیل دهنده شان هنوز ناشناخته اند. در خاتمه باید اضافه نمائیم که انرژی در فضا با انرژی موجود در «خلاء»، با شباهت کوچکی که دارند، ولی متفاوت اند.

«نسبیت»

و نتایج فشرده‌ی مفاهیم اساسی طبیعت

ما در انتهای بحث خود، آنچه را که از «نسبیت» اینشتین تفسیر نمودیم، بمنظور مفاهیم استدلالی حرکت، ماده، زمان و حتی مکان در چهارچوب علوم جدید بود. لذا در چنین مقیاسی، بهتر بود که زمینه‌های مادی رشد و نضج استدلال مذکور نیز طرح میگردید. با چنین هدفی، بن پایه‌های تحقیقی دانشمندان بزرگی را که در سلسله مراتب رشد و ارتقا آن سهیم بودند، مستقیماً در چهارچوب بحث ما قرار گرفتند. اکنون خلاصه‌ی نتایج آنرا یادآوری مینمائیم.

اینشتین، «اتر» را به دلیل تناقضی که در رابطه با سرعت داشت، حذف نمود و سرعت نور را ثابت قرار داد و سپس نور و فیزیک الکترونیک و مانیه تیک (مغناطیس) را که از قبل در راستای رشد علمی یکی شده بودند، با فیزیک اشیا مادی متحد ساخت، و لذا حرکت و زمان را در رابطه با سرعت نور تشریح نمود و در تداوم کار عمیق خویش، ثابت کرد که حرکت در رابطه با سرعت نور، نسبی میشود و به ناچار، زمان که در همبودی با حرکت قرار دارد نیز نسبی میگردد. ولی ماده در رابطه با حرکت ارزیابی میشود و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. از چنین دیدگاهی حرکت ماده نسبت به یکدیگر نسبی میشود. در واقع طبق نظریه و استدلال مذکور، فضا مکانی نخواهد بود که اشیا را بطور جداگانه و مستقل در خود پذیرفته باشد، بلکه عناصر و اشیا در فضای لایتنهای گسترش یافته هستند و نسبت به یکدیگر حرکت میکنند. ولی تعریف ارسطویی حرکت و زمان و همبودی آنها به صحت خود باقی است، آنچه که نظریه‌ی

ارسطو را در این زمینه نفی میکند، نسبی بودن زمان در رابطه با حرکت و سرعت است. اگر بخواهیم روشن تر صحبت کنیم، ارسطو زمان را در همبودی و وابستگی مطلق نسبت به حرکت می پنداشت. ولی اینشتین ثابت میکند که حرکت و زمان در وابستگی مطلق به یکدیگر قرار ندارند، زیرا اگر حرکت به هر اندازه ای به سرعت نور نزدیک شود، به همان نسبت، زمان کوتاهتر میگردد. ولی ما انسانها نمیتوانیم آنرا تشخیص دهیم، زیرا درست است که در زمان بسر میبریم، ولی قادر نیستیم آنرا احساس نمائیم و در تداوم آن از راه احساسهای خود به استدلال آوریم. مطابق «نسبیت» اینشتین، مفهوم ماده ارسطویی نیز دگرگون میشود و از آنجا که مرز مکان و ماده از راه صورت آن، یعنی ابعاد سه گانه مشخص میگردد، و این مسئله تا آنجا اعتبار دارد که عناصر یا مواد و یا اجسام بیرونی که آنرا برابر ایستا مینامیم به مشاهدات و احساس ها و اذهان ما برسند. بنابراین آنچه که خارج از اذهان ما قرار دارد، در زمره‌ی مکانی و بطریق اولی، ابعاد سه گانه نمی گنجد. پس نتیجه می گیریم که مکان و ماده‌ی ارسطویی نیز با مفهوم «نسبیت» اینشتین، از دیدگاه استدلالی آن، اعتباری نخواهد داشت. البته کانت در فقدان استدلال، نظریه‌ی مکان و ماده را برخلاف نظریه‌ی ارسطو، حل نموده بود. بنابراین رشد و پیشرفت فیزیک، بسیاری از معضلات موجود را حل نمود. نتیجه آنکه دیگر نمیتوانیم با تکیه بر ارسطو، بطور همه جانبه از مفهومات اساسی طبیعت ما، یعنی ماده، حرکت، زمان و مکان استفاده نمائیم. زیرا اکنون علم است که حیطة‌ی فلسفی ما را در زمینه های مذکور متعین میسازد و ما را به نتایج مطلوب میرساند. ولی در همین رابطه اگر بخشاً نظرات فلاسفه‌ی قدیمی به صحت و اعتبار خود باقی مانده است، شرم و سرافکندگی به حساب شارحین مکتبی است که نظرات ساحرانه و جادوگرانه در برابر منطق اشیا و برابر ایستاها، ارائه میدادند. بویژه شرم و ناآگاهی مذکور، بیشتر شامل ابوحامد

محمد غزالی است که به فلاسفه میتازد و فلسفه ستیزی پیشه مینماید و بعنوان نمونه ای کوچک، جزء و کل پورسینا و نیروی بالقوه و بالفعل فارابی را به مسخره میگیرد. در صورتیکه صحت مفاهیم فوق امروزه از راه علم، مستدل شده اند. آنها آفتاب عالم تاب بودند، که بوسیله‌ی شارحین مکتبی از فضای جامعه‌ی ما رخت بر بستند.