

شرح بر

هماهنگی افکار دو فیلسوف

افلاطون و ارسطو

(۳)

دنیاداری ارسطو و ترك کردن افلاطون دنیاداری را^۱

از جمله مسائل نظری و عملی افلاطون و ارسطو که فارابی در رساله الجمع بین رایى الحكیمین در صدد برآمده بین آنها هماهنگی برقرار کند مسأله زهد ورزیدن افلاطون و مخالفت کردن ارسطو با این روش است. برای توضیح این مقصود باید متذکر بود که این اختلاف و سایر اختلافاتی که فارابی در صدد رفع آنها برآمده همگی منوط بیک تفاوت کلی و اختلاف مبنائی آن دو فیلسوف است که در شماره چهارم مجله به تفصیل ذکر شد و آن عبارت بود از گردش بیشتر ارسطو به حسی مسلکی برخلاف افلاطون که روش عقلی خالص داشت و عوامل و علل این امر با اندکی توضیح ذکر شد. از جمله فروع این اختلاف مبنائی و اصل کلی برون‌نگری ارسطو و درون‌بینی افلاطون است و همین تفاوت مبنائی بود که حکمت نظری و عملی آنان را از یکدیگر جدا کرد. زیرا لازمه توجه داشتن به امور درونی و زندگی عقلانی صرف بی‌اعتنا بودن به امور حسی و زهد ورزیدن و رغبت نداشتن به امور جسمانی و محسوس است و برعکس آن روش حسی انسان را به ظواهر

۱- ترجمه الجمع بین الرايين، مجلة دانشكده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۴۹۸/۵.

جسمانی و امور عینی و تجملات عرفی و مزایای زندگی اجتماعی متوجه می‌سازد.

مباینات اصول اخلاقی افلاطون و ارسطو

بنابر آنچه ذکر شد مبانی اخلاقی افلاطون و ارسطو بکلی جدا از یکدیگر بود زیرا سقراط و افلاطون بر طبق روش عقلانی که داشتند توجه به لذات جسمانی و بهره‌بردن از مزایای زندگی جسمی را منافی با فضیلت و شایستگیهای انسانی می‌دانستند و فضیلت را در امور روحانی و عواطف عالیله خالص منحصر می‌کردند. برخلاف ارسطو که فضیلت را ملکه اعتدال و میانه‌روی تفسیر کرده و خیرات حسی را جزئی از خیرات مطلق گرفته است افلاطون بر طبق مسلك عقلی خالصی که داشت به زهد و ترك دنیا داری تاکید می‌کرد و می‌گفت: نیکوکار کسی است که بر خود مسلط باشد یعنی به خواهشهای نفسانی و رغبت به لذات جسمانی عمل نکند و بدکار کسی است که نفس بر او مسلط باشد و باز می‌گوید: خوش گذرانی و کارهای مربوط به رشد جسمانی و تن پروری فرمان بردن از نفس است و عقل را سرکوب می‌کند و کسی که به خوشیها گرایش یابد آزاد نیست زیرا بنده نفس است^۲ وی عقیده داشت که تن را باید به غصه و تحمل رنج و سختی و خواری واداشته کسب علم و فضیلت روحی کرد. می‌گفت دوستان و نزدیکان و فرزندان که مفید بدنای ما باشند مایه وبال و بدبختی هستند و زیانشان از سودشان بیشتر است و حتی قوای ذهنی را که در محاسبه نفع و ضررهای جسمانی شخصی مصرف می‌شود مایه بدبختی می‌دانست و می‌گفت: حافظه و ذهن خوب و سبك خیزی که در تحصیل منافع دنیوی

۲- السعادة والاسعاد تألیف محمد بن یوسف عامری نیشابوری، به اهتمام آقای مجتبی

مصرف می‌گردند از فضیلت خارج هستند^۳.

افلاطون روح فداکاری و ترك کردن لذات شخصی را از سقراط آموخته بود. در رساله گورگیاس که افلاطون می‌خواست عقیده دنیاداری او را محکوم کند مطالب خود را از زبان سقراط بیان کرده صحنه مجادله‌ای مابین سقراط و پولوس که یکی از زبان‌آوران جسور سوفسطائی بود برپا کرده است، نخست پولوس سخن آغاز کرده سقراط را بواسطه گوشه‌گیری و آمیزش نداشتن با دنیاداران و دست کشیدن از خوشیها و نداشتن تجربه‌های لازم برای مردم‌داری نکوهش کرده روش او را بچگانه و مسخره‌آمیز تلقی نموده او را به ضعف و عجز نسبت می‌دهد.

سقراط بعد از گفت‌وشنید بسیار اول او را به اعتراف می‌کشاند که متصدیان امور و دارندگان شهرت اجتماعی باید واقعا در کاری که عهده‌دار می‌شوند خبیر و بصیر باشند، آنگاه یکی از شرایط اهلیت و لیاقت را چنین بیان میکند که همانگونه که بر غیر خود مسلط می‌شوند بر خود نیز باید حاکم و مسلط باشند و از هوسرانی و آرزوهای شخصی خود را باز دارند. او کسانی را که پابند هوس هستند و به آرزوهای شخصی عمل می‌کنند نسبت به کارهای اجتماعی نامحرم و بی‌هوده کار شمرده که هیچگاه به نتیجه نمی‌رسند. و می‌گوید: «نامحرمان در عالم معنی بدبخت‌تر و سیه‌روزتر از دیگرانند زیرا شب‌وروز مجبورند در خمهای بی‌ته آب بریزند».

سخن خود را در آخر بدانجا می‌کشاند که شایستگی تصدی امور اجتماعی برای کسی حاصل می‌شود که بتواند از لذات شخصی بکلی چشم‌پوشی کند و خود را بایک زندگانی تلخ و ناگوار خوشنود نماید و در حقیقت خود را شکنجه و آزار دهد. بهمین لحاظ می‌گوید: خیر و صلاح روح در این است

که از راه تحمل مجازات نظم و هماهنگی از دست رفته را دوباره بدست آورد و این امر بهتر از این است که بی بند و بار مانده و از هر گونه مجازاتی فرار کند.^۴

زهد ورزیدن و برخورد شکنجه وارد آوردن از يك اصل نظری در فلسفه اشراقی بوجود آمده و آن اصل عبارت است از اعتقاد به قدم نفس و تعلق یافتن اجباری روح به بدن و توضیح این عقیده در صفحات آینده به تفصیل خواهد آمد.

فیثاغورسیان نیز که افلاطون تحت تأثیر تعلیمات ایشان در آمده بود همین عقیده را داشتند.

فیثاغورسیان در زندگی به خود سختی می دادند و می گفتند تن زندان روح است و باید بهر وسیله ممکن شود روح را از این زندان رهائی بخشید.^۵ در میان فلاسفه قرن نوزدهم ستوارت مل انگلیسی با آنکه حسی مسلك بود تحقیقات و تتبعات علمی سرانجام او را به عقلی مسلكی کشانید و در مبانی اخلاقی از جمله طرفداران افلاطون گردید و بهره بردن از لذات جسمانی را خصیصه حیوانی شمرد که انسان باید از آن دور باشد. در این باره می گوید: انسان تنگدست، بهتر از خوک سیر است و سقراط شکنجه دیده بهتر از نادان خوشنود است.^۶

روش اخلاقی ارسطو

ارسطو برخلاف افلاطون به میانه روی اعتقاد داشت و بکلی ترك کردن

۴- زندگی افلاطون و آثار او نوشته ویلا موتیس مولندورف ترجمه دکتر لطفی، انتشارات صفی علیشاه، از ص ۲۵۵ تا ۲۷۳.

۵- ملل و نحل شهرستانی ج ۲ ص ۲۶۷ و قصة الفلسفة اليونانية ص ۲۹ و تاریخ الفلسفة

اليونانية ص ۹۰. ۶- تاریخ الفلسفة الحديثه، تألیف کرم ص ۳۳۵.

خوشگذرانی را يك نوع انحطاط اخلاقی می‌دانست همچنانکه افراط و زیاده‌روی در آن را نیز يك نوع بدبختی می‌شمرد و می‌گفت چه در امور روحی و معنوی و چه در امور حسی انسان باید ملکه اعتدال و میانه‌روی داشته باشد و از هر چیزی تا حدودی بهره‌مند گردد.^۷ او زن و فرزند، یاران و بستگان، تنومندی و نیرومندی، ذهن و هوش و کلیه خیرات مادی را در صورتی که موجب کاهش سهم سعادت روحی و عقلی نگردند اجزاء فضیلت می‌شمرد و بهره‌بردن از لذات حسی و جسمانی را از چند جهت لازم می‌دانست: اولاً تا جسم انسان قوی و سالم نباشد رسیدن به کمالات معنوی و تحصیل دانش که فضیلت روحی است برایش ممکن نیست؛ بنابراین بهره‌بردن به مقدار متوسط از لذات جسمانی را برای سلامتی بدن لازم دانسته و سلامت و قوت بدن را برای بدست آوردن کمالات روحی وسیله قطعی قرار داده است.^۸ علاوه بر آن چیزی که در آغاز انسان را وادار به فعالیت و کسب فضیلت می‌کند امید وصول به لذت است و همین امید انسان را وادار می‌کند که کارها را بهتر انجام دهد و بمراتبه تمام و کمال رساند. و باز می‌گوید: رغبت به خوشی و گریز از ناخوشی يك امر طبیعی است بنابراین ممکن نیست بد باشد. چیزی که بد است افراط و زیاده‌روی در خوشگذرانی است که انسان را از فضایل روحی باز میدارد.^۹

ارسطو خیر و شر را بر دو قسم کرد: مطلق و نسبی. تقایص نفسانی را که عبارت از نادانی و بدخواهی است شر مطلق و عکس آنرا خیر مطلق گرفت؛ اما کمالات یا تقایص جسمانی را خیر و شر نسبی شمرده می‌گوید:

۷- السعادة والاسعاد ص ۷۰ و تاریخ الفسفة اليونانية ص ۱۸۹.

۸- السعادة والاسعاد ص ۶۱.

۹- السعادة والاسعاد ص ۴۸ و ۵۳.

خوشیهای جسمانی اگر تندرستی و نیرومندی بیار آورند خیر و گرنه شر خواهند بود. تندرستی و نیرومندی نیز اگر در راه کسب دانش و فضیلت مصرف شوند نیکو و گرنه بد خواهند بود^{۱۰}.

اصالت فرد یا اجتماع

دنباله بحث گذشته اختلاف دیگری مابین روش افلاطون و ارسطو پیش می‌آید و آن مسأله اصالت فرد یا اجتماع است زیرا از گفتار ارسطو چنین برآمد که انسان در آغاز باید همه‌گونه وسائل خیرات و لذات و انتفاعات جسمانی را تا حدی که از کسب کمالات معنوی بازماند برای خود فراهم نماید، برخلاف افلاطون که او بزهد و ترك لذت دعوت می‌کرد. اما در اینجا اشکالی پیش می‌آید که آیا لازمه چشم پوشیدن از خوشیها آنست که انسان باید معاشرت را ترك گوید و در هیچ کاری دخالت نکند یا آنکه ترك خوشی گفتن با دخالت کردن در امور اجتماعی منافی نیست؟

افلاطون در جواب این اشکال معتقد بود که انسان باید حداکثر فعالیت را داشته باشد اما تمام فعالیت خود را باید به نفع دیگران انجام دهد. می‌گفت اجتماع باید قوی و غالب باشد و افراد باید به حکم قوانین اجتماع تن در دهند فرد باید کاری کند که منافع اجتماع تامین گردد و از نفع شخصی چشم بپوشد زیرا تقویت اجتماع برای بقاء ملت لازمتر است و تسلیم شدن به منافع اجتماعی به نفع اقوی و اصاح است^{۱۱}. بهمین لحاظ افلاطون بطوریکه فارابی از او حکایت کرده گوشه‌گیری و دخالت نکردن در امور اجتماعی را گناهی بزرگ شمرد و همکاری کردن در مصالح مربوط

۱۰- همان کتاب ص ۲۷.

۱۱- تاریخ الفلسفة اليونانية تالیف یوسف کرم ص ۹۳ و ۹۴.

به عموم را واجب و لازم دانست^{۱۲}.

اما از این قضیه نمی‌توان نتیجه گرفت که افلاطون لذات فردی را تجویز کرده است.

ستوارت میل که نامش گذشت نیز در این مورد به تبعیت از روش افلاطون اجتماع را اصل قرار می‌داد و می‌گفت: انسان باید کاری کند که نفعی از آن عاید گردد اما نه نفع شخصی، بلکه باید در هر کاری نفعی را در نظر گرفت که عاید اجتماع و عموم مردم گردد باید کاری کرد که خوشی از آن حاصل شود اما نه خوشی فرد معینی بلکه باید خوشی همه در آن کار باشد؛ دانشمند کبھی است که نفع دیگران را بر منفعت خود برگزیند، همچنانکه دیگران نیز باید برای او کار کنند و زندگی اجتماعی بدون از خود گذشتگی امکان نخواهد داشت زیرا فرد وقتی ممکن است به خیرات و مصالح زندگی برسند که دیگران بدان رسیده باشند^{۱۳}.

بنابراین چنانکه فارابی نیز در رساله الجمع بین الرايين حکایت کرده ارسطو خودخواهی را تجویز می‌کرد و آنرا از فضائل اخلاقی می‌شمرد و بر آن بود که انسان باید از خود شروع کند و تا از کار خود فراغت نیافته باشد نباید عملاً برای دیگران دلسوزی کند و افلاطون چون خودش را تامین نکرده بود بکار دیگران نپرداخت اما ارسطو که پیش از هر کاری قدرت و توانائی جسمانی و مال و مکنت را که شرایط کسب فضیلت است برای خود فراهم نموده بود بکار دیگران پرداخت^{۱۴}.

۱۲- ترجمه الجمع بین الرايين، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ۴۹۸/۵.

۱۳- تاریخ الفلسفة الحدیثه ص ۳۳۶.

۱۴- ترجمه الجمع بین الرايين، از مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد ۴۹۹/۵.

برای رفع اشکال از گفتار فارابی می‌توان گفت که انسان باید در آغاز به تکمیل و تقویت خود پردازد اما نیرومندی و کمال خود را برای خدمت گزاری به مردم فراهم نماید و قصد خوش گذرانی و سعادت شخصی نکرده باشد بلکه مانند سربازی باشد که او را می‌پروراند تا در راه خیر و سعادت اجتماع قربان کنند. هر فردی نیز مانند یک سرباز حقیقی مکلف است که در هر راهی می‌تواند خود را تکمیل کند تا از عهده فداکاری خوب برآید و خیر اجتماع را بهتر فراهم سازد نه برای آنکه شخص خود یا دیگری را دوست داشته و غرض شخصی را در کار دخالت دهد.

تدوین علوم و روش تحقیق در مطالب

مساله دیگری که در کتاب الجمع بین الرايين آورده شده و فارابی خواسته است در آن مساله اختلاف مابین افلاطون و ارسطو را رفع کرده ایجاد هماهنگی کند به فهرست آوردن و ساده نوشتن مطالب عامی از طرف ارسطو و جدا کردن علوم از یکدیگر است زیرا چنانکه فارابی یادآور شده ارسطو علوم را طوری تنظیم کرد که برای هر کسی که در صدد فراگرفتن برآید قابل درک باشد اما افلاطون می‌خواست علوم سربسته و مکتوم بماند. برای توضیح مطلب لازم است بازگشتی به تاریخ علوم و روش دانشمندان عهد قدیم کنیم و یادآور شویم که علم تا در شرق بود در زمره اسرار محسوب می‌شد. هیچ کس به جز افراد معینی بدان دست‌رسی نداشت و وسیله‌ی برای امتیازات و تفوقات طبقاتی و اعمال شخصیت و قدرت بود و در اغلب جاها مانند اموال به ارث برده می‌شد.

امروز می‌بینیم که علم در خدمت بشر است و در ظاهر عنوان قضیه این است که وسیله برای توسعه صنعت و سعادت همگانی و راه تسهیل زندگانی برای همه مردم قرار داده شده است. اما در دوران قدیم علم این

صورت ظاهر را هم نداشته فقط وسیله‌ی برای حفظ قدرتهای مخصوص و آلت سیاست بود. بطوری که مشهور است مقلع کسی بود که با کشف اسرار علمی ماه نخب بالا فرستاد و معروف است که با استفاده از آینه‌های مقعر و عدسیها، نور را منعکس و منکسر کرده کارهای عجیب انجام داد. اما علم فقط برای کسب امتیازات شخصی و رسیدن بدرجه خدائی بود و با این آرزو و آمال پستی که او و امثال او داشتند هرگز راضی نمی‌شدند که اسرار علمی را در دسترس عموم بگذارند و از امتیازات شخصی بکاهند و اگر چنین می‌کردند پیشرفت بشر سالها جلو افتاده بود.

علم در دوران ابتدائی با مسائل دینی و اعتقادی بهم آمیخته بود و فقط به طبقه مخصوص کاهنان که طبقه ممتاز اجتماع و حاملان اسرار بودند اختصاص داشت.

در هند برهمنان حمله علوم و اسرار دینی بودند، آموختن علم را بر غیر خود تحریم می‌کردند. اموری که به کسی آموخته می‌شد آن شخص حق آموختن بدیگران نداشت^{۱۵} و آنان طبقه فاضله بشمار می‌آمدند و افکار فلسفی اختصاص بدیشان داشت.

در ایران قدیم نیز مقام ریاست روحانی ارثی و حق اولاد ذکور بود و حتی رموزی که در ضمن تعلیمات وجود داشت از پدر به پسر می‌رسید. طایفه مغان را به قبیله لاویان یهود مقایسه کرده‌اند زیرا که شغل کهنانت و وظایف پیوسته به آن منحصر به آنان بوده است؛ پیشه اینها موروثی بود و تنها پسر مفی می‌توانست کهنانت نماید. تعلیمات خاصی نیز داشته‌اند که بیرون از سلسله آنها در دسترس نبوده است.

مغان به فلسفه و حکمت ریاضی و هیئت و اسرار علوم طبیعی واقف بوده‌اند. مغان که روحانیان ماد و پارس بودند و شهرت پیشگونی داشتند در علم هیئت نیز دارای مهارتی بسزا بودند^{۱۶}.

هیر و گلیف در زبان یونانی بمعنی خط مقدس است^{۱۷} و ظاهراً علائم معینی بود که اختصاص به کهنه مصر داشت و رمز اسرار محسوب می‌شد. کاهنان مصری علوم را به خود منحصر کرده مخفی نگاه می‌داشتند و از این راه بر قدر خود می‌افزودند^{۱۸} و شاید هم بدان جهت که فی الواقع حسود بودند و نمی‌خواستند معلوماتی را که خود آموخته بودند بدیگران نیز بگویند^{۱۹}.

در صفحات شماره قبل این مبحث گفته شد: از جمله علومی که جز اسرار بود و راز آن کشف نمی‌شد اسرار کیمیاگری و صنعت طلاسازی بود^{۲۰}. صنعت کیمیاگری از جمله اسرار هرمنسی محسوب است زیرا گفته‌اند که صنعت کیمیاگری را هرمنس بابلی به مردم مصر آموخت و بعضی عمل کیمیاگری را خیلی پیش از او دانسته‌اند.

محمد بن زکریای رازی می‌گفت وقتی می‌توان کسی را فیلسوف نامید که کیمیاگری را خوب آموخته باشد و با داشتن این هنر، از همه مردم

۱۶- سیر تمدن و تربیت در ایران باستان صفحات ۱۰۶ و ۲۰۷ و ۳۱۷ و ۳۲۹ نقل از

یشتها و از کتاب فاموس مقدس شرح مجوسان.

۱۷- تاریخ ملل شرق و یونان تألیف آلبرماله و ژول ایزاک ص ۱۷.

۱۸- همان کتاب ص ۵۰.

۱۹- تاریخ علوم پی‌یر روسو ص ۱۹.

۲۰- مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد ۶۸۲/۵.

بی‌نیاز گردد و دیگران همگی بدو نیازمند باشند^{۲۱}.
 بنابراین سری را که وسیله کسب عزت و خودفروشی باشد کجا
 می‌توان افشاء کرد زیرا با افشاء شدن این راز امتیاز و تفوق شخص از میان
 برداشته شده سرمایه خودفروشی از دست خواهد رفت.

علوم سیری و اسرار

کلمه سر و علوم سری فی‌مابین بیشتر دانشمندان قدیم معمول و
 متداول بوده است. مسائل مربوط به مبادی وجود و راز آفرینش همه‌جا
 اسرار محسوب می‌شد.

بیرونی می‌گوید ابو‌معیشر بلخی در نوشته‌ای اسراری در باب حوادث
 آینده که از وضع ستارگان دریافته بود با ابوسعید شاذان در میان گذاشت^{۲۲}
 و باز از کتاب نوامیس حکایت میکند که افلاطون گفت کسی که با دریافتن
 اسرار بزرگی تمام به او بخشیده شده باشد لازم است راز خدایان را آهسته
 زمزمه کند. بیرونی می‌گوید مقصود از راز پوشیده ذکر مخصوصی است که
 می‌گویند و صابئیان حرثانی و مانویان و متکلمان هند لفظ اسرار را بکار
 می‌برند^{۲۳}.

داستان خدایان یونانی اسرار بود و اسامی گاهها را رمز مطالب قرار
 می‌دادند. بیرونی از کتاب میامر جالینوس حکایت می‌کند که فیلن نو افلاطونی
 اسکندرانی لغزی بهم آورد و گفت معجون فلونیا در موی زؤس است و در
 این لغز نام پنج مثقال زعفران آورده و این کلمه را رمز پنج حس قرار داده

۲۱- کتاب الفهرست ابن‌الندیم ص ۵۰۸.

۲۲- آنارالباقیه ص ۸۱، ۸۲. ۲۳- تحقیق ماللهند ص ۶۵.

است^{۲۴}. داستان خلقت همه جا بر رمز آورده شده است، از جمله در کتب فلسفی هند آمده که در آغاز همه جا آب بود و تخمی از آن پدید آمد و شکافته شد و انسان از آن بیرون آمد و زمین و آسمان از آن پدیدار شدند و نظیر این قضیه نیز در داستانهای بابل آمده است^{۲۵}.

داستان ژیل گامش در کلمه نیز نمونه‌ای از رمز خدایان است^{۲۶}. شیخ اشراق می‌گوید سخنان پیشینیان همگی رمزی بوده است^{۲۷}. شهرزوری می‌گوید اساس فلسفه اشراق و دانشمندان پارس بر آن بود که سخنان خودشان را بر رمز آورند.

وباز می‌گوید هرمس و انبازقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون همیشه سخنان خودشان را به رمز می‌گفتند و چون افلاطون ارسطو را نکوهش کرد که چرا فلسفه را آشکار کرده است بدو پاسخ گفت که من هر چند فلسفه را آشکار کردم اما پرتگاهها و چیزهای پوشیده در آن گرد کردم که جز فیلسوفان رانده شده یکتا بدان ره نبرند و مقصود او رمزهایی است که در سخنانش آورده است^{۲۸}.

بطور کلی علوم منموز مربوط است به اصل و حدت وجود و علوم فرعی مربوط به آن که در آخر نامبرده خواهد شد.

ابن الندیم تفصیلی راجع به پنج داستان سری حکایت کرده که صابئیان پسر بچگانی را برای تعلیم آن اسرار با آداب و خوراکیهای مخصوصی آماده

۲۴- تحقیق ماللهند ص ۷۲ . ۲۵- تحقیق ما للهند ص ۱۸۱ .

۲۶- تاریخ ملل شرق و یونان، تالیف آلبرماله ص ۸۲ .

۲۷- حکمت الاشراق چاپ سنگی تهران ص ۱۷ .

۲۸- تعلیقات سهروردی بر حکمت الاشراق، ص ۳۰۱ چاپ کربن .

می‌کردند و تدریجاً آن اسرار را بدانها می‌آموختند^{۲۹}.

آغاز پیدایش علوم سّری

برای روشن شدن این قضیه که چرا قدما علم را پوشیده نگاه می‌داشتند ناگزیر از آن است که مجملی از سیر تحول اینگونه افکار یاد آوری گردد و باید گفت که علوم سّری با پیدایش دینهای فلسفی آغاز گردید کسانی که تحولات افکار و رفتار انسانی را در سنین تاریخی از جنبه‌های مختلف مورد دقت و تتبع قرار داده‌اند افکار انسانی را مربوط بسه دوره دانسته‌اند:

۱- دوران صحراگردی و ده‌نشینی

۲- دوران شهرنشینی در حالتیکه شهرها مجزا از یکدیگر بوده و مردم هر ناحیه و شهری عقاید و ادیان خاص و جدا از شهرهای دیگر داشته‌اند.

۳- دوران اخیر که اعتقادات منطقه‌ای تبدیل بیک سلسله افکار عمومی و معتقدات جهانی گردیده و ارتباط‌های ذهنی بیکدیگر ارتباط یافته است. اعتقادات دینی و تفکراتی که مردم درباره علل وجود و مؤثرات وجودی داشته‌اند نیز با تحولات سیاسی و اقتصادی همیشه همگام بوده و همین مرحله‌ها را پیموده است و بهمین لحاظ تفکرات مردم نیز در مورد شناختن جهان همین سه مرحله را بدین‌قرار پیموده است:

۱- اعتقادات و تفکرات ابتدائی که بسیار ساده و کودکانه و سطحی

بوده و مربوط بدوران صحراگردی و ده‌نشینی بشر است. در این دوره

۲۹- فهرست ابن‌الندیم ص ۴۶۹ و ۴۷۰.

مردم جز ظواهر طبیعت که عبارت از تاریکی و روشنی، آب و آتش و ستارگان جهان افروز و تنومندی و زورمندی بعضی از حیوانات و افراد معینی از مردم و مناظر سهمناک و هولناک بیفوله‌ها بود چیز دیگری نمی‌شناختند و تمام بیم و امید خود را در محور اینگونه امور قرار میدادند ریشه اعتقاد به اشیاء شوم یا نیک و تغال و تشام مربوط به ایندوره است. درین دوره افکار دینی مردم نیز به همین گونه سطحی و کودکانه بوده است.

۲- صورت عالیتر از افکار انسانی مربوط به آغاز دوران فلسفی است در این روزگار از دقت و مطالعه و تأثیر و تأثری که فیما بین افکار حاصل گردید نظم بیشتری در اندیشه‌ها بوجود آمد و قسمتی از همان اندیشه‌های ابتدائی بصورت عالیتری تنظیم یافت و تا حدودی بر پایه‌های استدلالات منطقی و عقلی که از دقت‌های علمی حاصل گردیده بود ثابت گردید.

البته در این دوره نظم فکری و قوه استدلال منطقی در اعماق ذهنها ریشه دواند؛ لیکن عیبی که در پیشرفت فکری دانشمندان این دوره بود این است که ریشه‌های ذهنی و تمایلات علمی بر اساس محیطهای معین و نژادهای مخصوص ریخته شده و تحقیق توأم با خوشبینی‌ها و بدبینی‌ها و تعصبهای مخصوصی است که چشم جهان‌بینی انسان را محدود به افکار معینی کرده و همه چیز را بر طبق همان اصول محدود محلی و اقلیمی خود تفسیر می‌کند. بهمین لحاظ افکار مربوط به این دوره سالم و ناسالم بهم آمیخته و دچار تیرگی علمی گردیده است. و بقول عارف رومی با پای بیروح و خشک استدلالهای بی‌اساس راه می‌رفتند. اعتقاد بموجودات خیر و شریر و ارباب انواع و چیزهای دیگر مربوط به این دوره است.

۳- مرحله نهائی و تکامل یافته جهان‌شناسی و حقیقت‌بینی بشر از آن هنگام آغاز میشود که اصول فکری و عادات معین حاصل از محیطهای

مخصوص و ارثی و تقلیدی بکلی دور ریخته شده باشد و جهان بینی را با فطرت سالم انسانیت و چشم باز و بدون هرگونه اغراض و آمیغهای مخصوص منطقه‌ای و نژادی و ارثی انجام دهند و آن دوره پیدایش ادیان جهانی است که با ملیت آغاز گردید و سخن ما درباره خصایص این دو دوره است. اگوست کنت سه دوره نامبرده را دوره‌های ربّانی و عقلانی و تحقیقی نام نهاد^{۳۰}.

اکنون باید برای آشناشدن به علوم سری قسمتی از اصول کلی ادیان فلسفی را یاد کرد.

شهرستانی در آغاز کار خود مردم را دو دسته می‌کند: بی‌دینان و آنها کسانی هستند که جز ماده و طبیعت به چیز دیگری اعتقاد ندارند و ماده و نیروهای مربوط به آن را برای جمیع تحولات جسمانی کافی دانسته اعتقاد به وجود خالق و آفرینش ندارند و از اصل بی‌دین هستند.

در مقابل گروه طبیعیان و بی‌دینان دین‌دارانند و دین‌داران نیز بر دو دسته‌اند: ۱- یکی آنها اینند که به اصول آفرینش و انجام واجبات دینی اعتقاد دارند لیکن به فکر دانشمندان خود کار می‌کنند و این گونه عقاید را پیروان ادیان فلسفی بوجود آوردند شهرستانی آنها را صابئی نامیده است ۲- گروه دیگر دین‌دارانی هستند که فکر خود را مطیع راهنمایان خدائی کرده و فرمانبردار پیمبران گشته‌اند و شهرستانی آنها را حنفان نام داده است. حنف در لغت بمعنی راستی و درست دینی است لیکن از موارد استعمال آن دو معنی برایش یافت میشود که یکی عام و دیگری خاص است.

۳۰- برای روشن شدن کامل به خصایص این سه دوره لازم است به کتاب تمدن قدیم روم

و یونان تالیف فوستل دوکولانز ترجمه نصرالله فلسفی و کتب دیگری بران روش رجوع و با

دقت کامل مطالعه شود.

۱- حنیف به معنی اول که کلی و مطلق است معادل با دین دار و خدا پرست است بنابراین اصطلاح هر کسی که معتقد به خدای نامحسوس و مبدا آفرینش و ملتزم به انجام عبادات و واجبات دینی باشد حنیف گفته می شود هر چند که دین داری و خداپرستی اش قرین باشرك و ستاره پرستی و روح پرستی نیز باشد و این معنی کلی در مقابل مادی مذهبیان است که از اصل ترك دین کرده و به هیچ خالق اعتقاد ندارند.

۲- معنی دیگر حنیف اختصاص به کسانی دارد که انجام تکالیف و واجبات خود را بدستور پیامبران مقید کرده و فرمانگزار شریعتهای خدائی هستند و توحید خالص مطلق را پیشه ساخته و جز خدای یکتا به هیچ معبود دیگری اعتقاد ندارند.

حنیف در اصطلاح اول که کلی و مطلق است بت پرستان و روح پرستان و ستاره پرستان را که بیک معنی عام، دیندار هستند نیز شامل می شود. بهمین لحاظ می یابیم که بیرونی از کتاب طیماوس افلاطون حکایت می کند که او بر فرشته پرستان و ستاره پرستان و مرده پرستان لفظی را که معادل با حنیف یعنی دیندار بوده استعمال کرده است^{۳۱} و نیز می بینیم که ستاره پرستان و بت پرستان شهر حران در اصل حنفا لقب داشتند و در زمان مامون بنا بر روایت ابن الندیم^{۳۲} برای اینکه خودشان را به عرب حجاز ملحق کنند خود را صابئی معرفی کردند. ابن الندیم می گوید صابئیان عقیده داشتند که پیشوایانشان پیروان خود را بسوی حنیف خوانده اند^{۳۳}

۳۱- تحقیق ما للهند ص ۲۶.

۳۲- الفهرست ص ۴۵۹ و آثار الباقیه ص ۲۱۸.

۳۳- فهرست ابن الندیم ص ۴۵۶ و ملل و نحل ج ۲ ص ۲۳۰.

و نیز می‌یابیم قریش که خودشان را دین‌دار و خداپرست می‌دانستند خود را حنفا می‌خواندند در صورتی که قرآن کریم آنان را صابئی یاد کرده است و باز مشرکان قریش از آنجا که خودشان را دیندار و خداپرست و شاید هم تابع ملیت ابراهیم می‌دانستند و مسلمانان را از دین برگشته و ترك دین گفته می‌پنداشتند بدانها لقب صابئی می‌دادند .

همین اشتراك لفظی و مشابهت مابین دو اصطلاح است که مفسران و متتبعان در علم ادیان را سرگشته و حیران کرده است .

صابی و حنیف

بنابر آنچه گفته شد شهرستانی دینداران و خداپرستان را که در مقابل بی‌دینان مطلق هستند و طبیعی نیستند دو دسته کرده و آنها را مقابل یکدیگر قرار داده است .

گروهی از خداپرستان را که دین فلسفی دارند اهل نحل و صابئیه نامیده و گروه دیگر از خداپرستان را که اهل توحید و پیروان پیغمبرانند و ادیان الهی و شریعت خدائی پذیرفته‌اند بر طبق اطلاقات قرآن حنفا خوانده است^{۳۴} . و از مفاد گفتار شهرستانی چنین برمی‌آید که به تبعیت از مضمون قرآن کریم اسلام و حنفیت را همراه و قرین یکدیگر گرفته است زیرا اسلام در لغت به معنی سلم و سازش داشتن یکی در قبال دیگری و از فکر و تمایلات شخصی چشم پوشیدن است و معنی خاص آن در گذشتن از فکر شخصی و سرفرود آوردن در برابر گفتار پیغمبران و پیروی کردن از شریعت و ملیت است و رکن اصلی حنفیت یکتاپرستی و توحید است و چون ابراهیم خلیل بنا به اخبار قرآن و تورات اول کسی بود که اساس آن

را پی‌ریزی و محکم کرد پس او بانی حنفیت و هم بانی اسلام بود و توضیح مطلب بدین قرار است:

۱- حنفیت که به معنی راست‌دینی و به‌دینی است همان توحید است و ابراهیم تا آنجا که ما خبر داریم اول کسی بود که آشکارا اعلام به این داد که دوران خدایان محلی مخصوص به نواحی معین دیگر سپری شده است و او ذات یگانه‌ای را که از همه شایسته‌تر است جانشین همگی کرد و آن خدا را همگانی قرار داد و توحید خالص بدون شائبه شرك را هدف اصلی نمود.

۲- هدف دیگر او خواندن به اسلام بود زیرا تلویحاً اعلام کرد که دیگر باید خرافات ارثی و اوهام محیطی و عادات محلی را که گمراه‌کننده فکر هستند یکسو نهاد و بدعوت پیغمبران که مردم را به فطرت اصلی خالص بشریت که مشترك مابین همه مردم است می‌خوانند و به قبول توحید باید گردن داد.

بنابر این اصل توحید و اصل کلی نبوت که یکی حنفیت و دیگری اسلام است ره‌آورد ابراهیم خلیل است و از آن‌گاه به بعد دوران اسلام و حنفیت آغاز گردید^{۳۵} و صابئیان کسانی بودند که با او طرفیت کردند و این دو اصل را از او نپذیرفتند.

شهرستانی صابی را از لغت صبوه گرفته که به معنی انحراف از حقیقت و نادانی و سست‌اندیشی و عشق‌ورزی و هوس‌رانی کودکانه است آنان خودشان را از آنجهت صابئی گویند که از بند مردان یعنی پیغمبران که انسانهایی مانند خود هستند رسته می‌دانند^{۳۶} و از این گفتار چنین استفاده

۳۵- ملل و نحل ج ۲ ص ۵۸ و ۵۹ و ۱۹۰ و جاهای دیگر.

۳۶- ملل و نحل ج ۲ ص ۱۰۸ و تحقیق ما للهند ص ۸۱.

می‌شود که در نظر شهرستانی ادیان فلسفی دنباله همان دوران ابتدائی و کودکی بشر است که اکوست‌کنت آنرا دوره ربانی یعنی روح پرستی خواند و کلمه ربانی اکوست‌کنت معادل با الروحانیات شهرستانی است .

صائبه معتقد به تساوی آفرینش هستند می‌گویند هیچ انسانی بر انسان دیگر برتری ندارد تا از او دستور پرستش بگیرند . پیغمبری کسبی است و همه کس می‌تواند با فرا گرفتن عقل و دانش پیغمبر خود باشد و انسان دیگر هر کس که باشد مانند ما جسم است و می‌خورد و می‌خوابد . برعکس حنفا که می‌گویند پیغمبری کسبی نیست و افراد معینی که بر حسب آفرینش دارای استعداد های برتری هستند شایستگی دارند که مابین خدا با خلق میانجی باشند بهمین لحاظ حنفا را پیروان فطرت یعنی خلقت می‌نامند^{۳۷} و رازی که نبوت را از اصل انکار داشت متأثر از افکار صابئیان بوده است^{۳۸} .

بطور کلی صابئیه به کسانی گفته میشود که معتقد بروح و موجود غیر جسمانی هستند و به عبادات و پرستشهای خاصی خودشان را ملتزم کرده‌اند و بطوریکه در صفحات آینده خواهد آمد همه ادیان هندی و بابلی و حرانی و مصری و یونانی را که اعتقاد به پرستش ارباب انواع و ستاره پرستی و بت پرستی داشته و پیرو پیغمبران نبوده‌اند صابئی نامیده‌اند . دین مردیسنای که خداپرستی است مورد اختلاف است که آیا پیروان آن جزء خداپرستان فلسفی هستند تا صابئی باشند و یا جزو ملیون و پیروان اصل پیغمبری هستند تا حنیف به‌شمار آیند ، در حقیقت باید این

۳۷- ملل ونحل ج ۲ ص ۵۷ و ۱۰۴ .

۳۸- رسائل فلسفی رازی گردآورده کراوس ص ۲۱۵ .

اختلاف را چنین مطرح کرد که درباره زردشت رهبر آئین مزدیسنا سه احتمال هست و باید به‌بینیم کدام احتمال در مورد او صدق خواهد کرد:

۱- ممکن است چنین تصور کنیم که او مانند سایر افراد انسانی بود و از طریق تحقیق و تتبع به‌مقام جذبه و الهام رسید.

۲- و یا چنین تصور شود که از نوع انسان بود اما در خلقت بر دیگران امتیاز و برتری داشت.

۳- احتمال دیگر برطبق روش مذاهب فلسفی که بعد خواهد آمد ممکن است فرشته‌ای به‌صورت زردشت تجسم یافته باشد تا اصلاح و تغییر کیفیتی در اجتماع ایجاد نماید.

اگر فرض اول یا سوم در مورد او اعتقاد شده باشد باید مزدیسنی را جزء ادیان فلسفی شمرد و چنانچه او را فردی از انسانها بشمریم که در آفرینش با انسانهای دیگر تفاوتی داشته است می‌توانیم آنرا دین خدائی و ملی بشمریم اما با قبول این قضیه که در اوستا او را روح مجسم و خدای زمینی شمرده‌اند به‌تفصیلی که در باب اعتقاد به قدم نفس خواهد آمد برطبق این عقیده باید آئین او را جزء مذاهب فلسفی به‌شمار آوریم.

در کتب اسلامی همه‌جا ایرانیان قدیم را جزء ملیون و از پیروان ابراهیم دانسته‌اند به‌خصوص در احکام اسلامی که مجوس را به‌اهل کتاب ملحق کرده‌اند^{۳۹} لیکن آقای دکتر معین در این باب تحقیقی آورده و برای منشا این اشتباه که تاریخ‌نویسان اسلامی ایرانیان را پیروان ابراهیم شمردند چند وجه ذکر کرده و همه آن احتمالات را رد کرده و این اشتباه

۲۹- شهرستانی می‌گوید: از کانت ملوک‌العجم کلها علی ملة ابراهیم . (ملل و نحل ج ۲

ص ۵۵) و زردشتیان هند را همه‌جا ابراهیمی مذهب شمرده‌اند .

را ناشی از آن دانسته که در بدو فتوحات اسلامی پیشوایان دینی زردشت برای آنکه از مسلمانان به خود جلب عطف کنند خودشان را پیروان دین ابراهیم خواندند و احتمال دیگر آنکه منشی گشتاسب که حامی زردشت بود ابراهام نامداشت و آرامی بود از اینجهت نام او با ابراهیم اشتباه شده است.^{۴۰}

صایبان در دوره‌های مختلف

از آنچه تاکنون گذشت چنین برآمد که صابئیه دارای يك معنی عام و کلی است و به گمانی صابئی گفته میشود که خداپرست باشند لیکن یگانه پرست نباشند بلکه خداپرستی را با ستاره پرستی و غیره توأم کرده باشند بعلاوه اصول و فروع اعتقادات و واجبات دینی و غیردینی را به فکر دانشمندان خود بازگشت داده دین فلسفی دارند و این روش در همه جای دنیای قدیم پیروانی داشته است. مثلاً بیرونی می گوید بوذاسف که ظاهراً مقصود بودا باشد در هنگامی که یکسال از پادشاهی طهمورث گذشته بود در سرزمین هند پدید آمد و خط فارسی را آورد و مردم را بسوی ملت صابئیه خواند.^{۴۱} مسعودی می گوید پیروان بودا مذاهب صابئی را آشکار کردند و پاره‌ای از عقاید صابئیان حرنانی را که ذکر خواهد شد از کتاب منصوری رازی ذکر کرده است.^{۴۲}

شهرستانی می گوید فرعون رقیب موسی در اصل صابئی بود.^{۴۳} و

۴۰- مزدیسنا و ادب پارسی ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۴۱- آثارالباقیه ص ۲۰۴.

۴۲- مروج الذهب ج ۲ ص ۲۲۷ و ۲۴۷ و ۲۵۰.

۴۳- ملل و نحل ج ۲ ص ۱۷۵.

مقصودش آنست که خداپرست ولی مشرک بود و از اینجا معلوم می‌شود که فرقه صابئیه در مصر نیز وجود داشتند و شهر اسکندریه مسلماً از آنگاه که بنا گردیده مرکز اینگونه عقاید بوده است. بیرونی از کتاب اخلاق جالینوس حکایت می‌کند که در زمان یکی از قیصره (کذا)^{۴۴} که حدود پانصد و چند سال پیش از اسکندر بود مجسمه هرمس را به معرض فروش گذاشته بودند^{۴۵} و از اینجا معلوم است که متجاوز از هشتصد سال پیش از میلاد کیش صابئیه در آنجا رواج داشته است زیرا هرمس پیشوای بزرگ صابئیه بوده است و نقل عقاید در باب هرمس در صفحات آینده خواهد آمد.

شهرستانی یکی از تفاوت‌های مابین صابئیه هند و صابئیه روم را چنین بیان کرده که صابئیه روم سیارات را می‌پرستیدند لیکن صابئیه هند به ستارگان ثابت پناه می‌برده‌اند^{۴۶}.

در عربستان نیز مسلم است که صابئیه سکنی داشته‌اند و صابئیان در دمشق و جاهای دیگر در آن حدود بنام ستارگان عبادتگاهها داشته‌اند^{۴۷} از آنچه بیرونی آورده است چنین برمی‌آید که کسانی در اصطلاح مخصوص صابئیه گفته می‌شدند که حدود بابل می‌زیستند و بنا به گفته بیرونی آنها را که بر حسب اصطلاح خاص صابئیه می‌نامند باید به سه دسته تقسیم کرد:

طبقه اول از صابئیه کسانی بودند که پیش از ابراهیم خلیل در کلد

۴۴- احتمال تحریف یا نقصانی در اصل عبارت هست زیرا عنوان قیصر بعدها پیدا

شده است. ۴۵- تحقیق ما للهند ص ۶۵.

۴۶- ملل و نحل ج ۲ ص ۵۸ ۴۷- آثار الباقیه ص ۲۰۵.

وجود داشته‌اند و با ابراهیم خلیل در حدود عهد حمورابی تقریباً ۲۲۰۰ سال پیش از میلاد^{۴۸} به معارضه پرداختند و آنانکه دعوت او را انکار کردند روش صابئی داشتند و شهرستانی اختلافات اعتقادی آنان را با حنفا به صورت مناظره‌ای مابین دوشخص آورده است^{۴۹} و بهمین لحاظ کیش صابئی را کلدانی و حرنانی نیز می‌گویند، آنچنانکه در اول فصل مخصوصی از کتاب فهرست آمده است «و تحتوی علی وصف مذاهب الحرنائیه الکلدانیین المعروفین بالصائبه»^{۵۰}.

ابوریحان در باب وجه تسمیه ایشان به حرنائیه می‌گوید یا از آن جهت است که به شهر حران نسبت داده شده‌اند و بعضی بدان سبب دانسته‌اند که هاران برادر ابراهیم این کیش را بیار آورد و یا آنکه به اصول اعتقاداتشان بسیار پابند بود^{۵۱}. در کتاب شرح مواقف آمده است «و اثبت الحرنائیون من المجوس وهو فرقه منهم منسوبه الی رجل یقال له حرنان»^{۵۲} و بنا بر آنچه ابن‌الدیم و دیگران آنان را به کلدیه نسبت داده‌اند معلوم است که انتساب به شهر حران مقصود نیست زیرا بروایت بیرونی که اکنون ذکر میشود این فرقه خیطی پیش از آمدن صابئیه به شهر حران بوده‌اند. از عبارت ابوریحان چنین برمی‌آید که آنان را از جهت پرستش خورشید که جزء آیینشان بوده است شمسیه هم می‌گفته‌اند زیرا بیرونی

۴۸- بنا بر آنچه در تاریخ ملل شرق و یونان ص ۸۱ و در جدول ص ۳۶۱ نوشته شده است

۴۹- ملل و نحل ج ۲ ص ۱۱۷ تا ۲۳۰.

۵۰- الفهرست ابن‌الدیم ص ۴۵۶.

۵۱- آثار الباقیه ص ۲۰۵.

۵۲- شرح مواقف چاپ هند ص ۱۸۰.

میگوید زرتشتیان قسمتی از عقاید خودشان را از نوامیس شمسیه که قبلاً آنها را به عنوان حرنائیه ذکر کرده‌ام آموخته‌اند^{۵۳} و چنانکه اشاره شد از اینجا معلوم می‌شود که مقصود از حرنائیه مخصوص فلاسفه شهر حران نیست زیرا آنان خیلی بعدها به شهر حران آمده‌اند بلکه مقصود از آن صابئیانی است که در شهر بابل می‌زیستند و ایرانیان از عقاید آنان تأثیر یافتند و بازمانی که گفته‌اند قسمت مهمی از عقاید خود را از حرائیان گرفت مسلم است فلاسفه شهر حران نبوده بلکه همین صابئیان دسته دوم بوده‌اند که اکنون ذکر می‌شود.

طبقه دوم از صابئیان گروهی هستند که در حدود پنج قرن پیش از میلاد در حدود بابل پیدا شدند و بیرونی بنا بر روایت بعضی درباره آنان می‌گوید صابئیان اصلی آنانند که پس از آزادی یهود از اسارت بابل بفرمان کورش کبیر به بیت المقدس بازگشتند اما گروهی از آنان در بابل وطن کردند و به روش مجوس گرایش یافتند و به دین بختنصر که روش بابلی است برگشتند و صابئی نام یافتند و کیش ایشان مخلوطی از مجوسیت و یهودیت است مانند فرقه سامره که در شام هستند و گروهی از ایشان در واسط و سواد عراق و جاهای دیگر که نامبرده پراکنده‌اند. آنان خودشان را به آنوش فرزند شیث^{۵۴} و می‌بنندند و در بعضی از جزئیات با حرائیان که مقصود ساکنان شهر حران است اختلاف دارند از جمله آنکه رو به قطب شمال می‌ایستند و مردم حران جنوب را قبله قرار می‌دهند. و باز نقل قولی کرده که شخصی بنام صابی وجود داشته و از جهت

۵۳- آثار الباقیه ص ۳۱۸.

۵۴- صابیان یکی از پیشوایان خودشان را اغادیمون می‌گویند که در کتب اسلامی بر

شپث منطبق گردیده است.

انتساب به او صابئی لقب یافتند^{۵۵} و از جهت آمیزش و اختلاط فکری که مابین این فرقه با افکار ایرانی حاصل شده است گفته شد که صاحب شرح مواقف آنان را حرنائی مجوسی یاد کرده است.

طبقه سوم از صابئیان اصطلاحی فلاسفه شهر حرانند که در اصل بقایائی از نو افلاطونیان اسکندریه بودند و بعدها به شهر حران آمدند. بیرونی می گوید گاهی نام صابئی را بر حرنائیانی می نهند که بازماندگان از پیروان دین قدیم مغربی بودند و بعد از آنکه یونانیان روم نصرانی شدند، این دسته از مغرب جدا شدند و به حران آمدند^{۵۶} و شاید تاریخ مهاجرت آنان از شهر اسکندریه در زمان پادشاهی کنستانتین ۳۳۷-۲۷۴ میلادی واقع شده باشد زیرا او به حمایت از دین مسیح تمام مدارس فلسفی را بست و با فلسفه هائی که آمیخته با شرک و الحاد بودند بمخالفت برخاست. بیرونی می گوید اینان همان گروهی هستند که قبلا حنفا و وثنی و حرانی نام داشتند و در سال ۲۲۸ هجری در دولت عباسی صابئی لقب یافتند^{۵۷} و ابن الندیم این ماجرا را به تفصیل ذکر کرده است^{۵۸} و در صفحات گذشته نامی از مدرسه حران و مجمعی از فلاسفه آنان برده شد^{۵۹}

عقاید مشترك مابین ادیان فلسفی

برای اطلاع اجمالی به علوم سری که مشترك مابین ادیان فلسفی قدیم بوده و از مجاری گوناگون در افکار بسیاری از فلاسفه اسلامی از جمله محمد بن زکریا رازی و عمر خیام دانشمند بزرگ ایرانی راه یافته و همچنان

۵۶- آثار الباقیه ص ۲۱۸

۵۵- آثار الباقیه ص ۲۰۶ و ۲۳۱

۵۸- الفهرست ص ۴۵۷

۵۷- آثار الباقیه ص ۲۱۸

۵۹- مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد شماره چهارم سال پنجم ص ۶۸۹

انعکاس عمیقی در افکار کلیه اشراقی مسلمانان و عرفان‌مندان اسلامی داشته که اکنون از جهت تأثیر اینگونه افکار در اصول فلسفه افلاطونی مورد نظر است، باید دو چیز به‌نحو اختصار مورد تذکر قرار گیرد:

۱- یکی اصول کلی علوم سری که مشترك مابین همه ادیان فلسفی بوده است.

۲- دیگری تعیین نخستین مبدا اینگونه افکار و تأثیر و تأثر ادیان فلسفی در یکدیگر که هر چند بوجه قطعی ممکن نیست لیکن به‌بعضی از احتمالات اشاراتی بعمل می‌آید.

شهرستانی عقاید مشترك آنان را بر حسب اختلافات جزئی و شهرت و غلبه بعضی از آن مسائل بر مسائل دیگر که مشترك مابین فرق اصلی است در چند جا از کتاب ملل و نحل در زیر عنوانهای متفاوت آورده است و ما می‌توانیم از طریق این عناوین به تفتیش این عقاید از کتب دیگر بپردازیم:

۱- در يك جا قسمتی از عقاید مشترك فیما بین ادیان فلسفی را به اسم صابئه که عنوان اصلی است ذکر کرده.

۲- جای دیگر در زیر عنوان مقاله اصحاب الروحانیات و اجوبة الحنفا آورده است.

۳- در جای دیگر بنام الحرنانیون به قسمتی از آن عقاید تعرض نموده است.

۴- در باب دیگر به عنوان اصحاب الهیاکل والاشخاص پاره‌ای از عقاید مشترك فیما بین آنها را مورد بحث قرار داده است. در مورد توضیح عقاید هندیان نیز همین عناوین را تکرار کرده و تحت عناوین الروحانیات، اصحاب البد، عبدة الاصنام عبدة الشمس و عبدة الكواكب در

هر جایی به قسمتی از آن عقاید مشترك پرداخته است^{۶۰}. اسامی والقاب دیگر نیز از قبیل حشیشیه و غیر از آن برای فرقه‌های مختلف حکایت کرده است.

دیگران نیز بیشتر بهمین عناوین و گاهی به‌عناوین مختلف دیگر اینگونه عقایدرا توضیح داده‌اند و گاهی اینگونه اعتقادات رمزی را هرمتی و پیروانشان را هرمتیه و رئیس و مبتکر اینگونه افکار را هرمت الهرامسه گفته‌اند و در صفحات بعد مطالبی درباره شخصیت هرمت نزد اقوام مختلف به‌نحو اشاره خواهد آمد و بواسطه همین اشتراك وتشابه عقاید بود که بیرونی میگوید بعضی هرمت را با بودا یکی دانسته‌اند^{۶۱} و حال آنکه هرمت را مذاهب فلسفی غرب پیشوای خود خوانده و خودشان را بدو می‌بندهند و او را بابلی و یا مصری اعتقاد دارند. و باز از جهت همین اشتراك عقاید است که شاید بعضی چنین حدس زده باشند که هرمت حرنانی پیشوای صابئی که ناشر علم و معرفت و حکمت است با هرمت ایرانی فرشته علم و معرفت یکی باشد و همان فرشته علم بوده که بصورت فرد معینی تجسم یافته و بمردم فلسفه و حکمت آموخته‌است و گفته شد که به‌علت همین اشتراك عقاید بود که ابن‌الندیم و شارح مواقف آنان را حرنانی مجوسی یاد کرده‌اند و در مورد توضیح پنج قدیم که از عقاید مشترك مابین ادیان فلسفی است خواهد آمد که مسعودی در کتاب التنبیه والاشراف از حکمت الالهیه رازی عقاید حرنانی را بانامهای ایرانی توضیح داده است^{۶۲}.

۶۰- رجوع شود به جلد دوم ملل و نحل صفحات ۱۰۸ و ۱۱۱ و ۲۰۶ و ۲۱۲ و ۲۲۴ و

جلد سوم ص ۲۵۲ و ۳۶۰ و غیره. ۶۱- آثار الباقیه ص ۲۰۶

۶۲- رسائل فلسفی رازی گردآورده پ کراوس، افست از چاپ مصر ص ۱۸۴.

فهرست کلی مسائل مشترك فیما بین ادیان فلسفی

هرچند بیان این مقصود به نحو بایسته به آسانی میسر نیست و موشکافی بسیار و تتبع منابع بیشمار لازم است اما به نحو اجمال و اختصار به پاره‌ای از علائم و اشاراتی که بعضی از محققان و متبعان آورده‌اند فعلاً می‌توان بس کرد. کلمات مشترك مابین ادیان سری و علوم رمزی از این قرار است:

۱- اعتقاد بوجود یک روح مجرد کلی یا قوه معرفت و حیات که پایه و اساس وجود عالم است و انطباق و معیت آن موجود روحانی با همه چیز که نوعی از وحدت وجود بیک معنی مخصوص است.

۲- اعتقاد به معانی مجرد یا صفات کلی مستقل در وجود که وسایل انجام کارهای گوناگون و وسایط ظهور روحانی آن موجود مجرد کلی هستند.

۳- موجودات مجرد دیگری که سبب‌تر از طبقه اول و کارگزاران و معاونان دستگاه وجودند و فرماندهی و تصدی کارهای مختلف به آنان محول گردیده و به اصطلاح مدیر کلان و معاونان اداری جهان کلی هستند و عمران و خرابی عالم در کف کفایت آنان است.

۴- کیفیت وقوع خیر و شر که از مسائل مهم مورد توجه همه ادیان فلسفی است.

۵- تعلق روح کل که رئیس خدایان روحانی عالم است به مجموع عالم جسمانی و ظهور فعالیت او بوسیله جمیع اجزاء و اتحاد او با اجسام کوچک و بزرگ عالم.

۶- اتحاد هر یک از ارواح کلی با یکی از ستارگان و اداره کردن کارهایی که برعهده دارند بوسیله آن اجسام بزرگ که جثه کالبد آنهاست

و بهمین واسطه ستارگان واسطه مابین روحانیات و حوادث و قایع زمینی هستند .

۷- ظهور و تجسم روحهای کلی که مجردات عقلی هستند به شکل انسانهای بزرگ که منشأ اصلاحات و تصرفات کلی در امور اجتماعی و انقلابات اجتماعی می شوند .

۸- به مرتبه خدائی رسیدن بعضی از افراد انسانی که از خود گذشتگی به خرج داده باشند و اتحاد آنها با خدای یگانه یا یکی از مجردات کلی اینها اصول کلی بود که مشترک مابین دانشمندان عقلی مسلك شرق و غرب جهان قدیم بوده است و همگی در روح پرستی و ستاره پرستی بر طبق همین اعتقادات کلی شرکت داشته اند .

تنها دو اصل بود که اختصاص به بعضی از آنها داشت :

۱- یکی اصل تناسخ است به این معنی که روح مردگان در جسدها می گردند و انسان بارها می میرد و باز به این جهان بر میگردد . این عقیده میان ادیان هندی و حرانیان بابلی و فیثاغورسیان و اسکندرانیان که طبقه متأخرند وجود داشته اما پیش از ظهور مانی که متأثر از حرانیان بود معلوم نیست که اعتقاد به تناسخ در میان ایرانیان قدیم بوده باشد .

۲- مساله دیگر ساختن بتها و عبادتگاهها و بتخانهها است که هر چند بنا به نقل بیرونی و ابن الندیم پیش از ظهور زردشت در ماوراءالنهر و خراسان و فارس در میان ایرانیان رواج داشته همچنانکه در عراق و موصل و حدود شام بوده است اما با آمدن زردشت رسم بت پرستی از میان برداشته شد و به جای بتخانهها آتشگاهها ساخته شد^{۶۳} و در زمان

۶۳- الفهرست ابن الندیم ص ۴۹۸ و تحقیق ماللهند ص ۱۵۰ .

اشکانیان دوباره عبادتگاههایی برای اناهیتا و میترا در همدان و جاهای دیگر ساخته شد و اینکه داریوش در برابر نقش فر وهر دست به مناجات برداشته باز شاید اثری از سنن قدیم باشد. اینک برای توضیح اصول نامبرده در هند و ایران و بابل اشاراتی ذکر می‌شود.

اصل اول: روح کلی و وحدت وجود

قضیه وحدت وجود به صورتهای گوناگون پذیرفته شده است و هشت صورت آنرا ارسطو در کتاب علم الطبیعه آورده که فهرست آن در صفحات گذشته از حکایت شد^{۶۴} و هفت صورت از آن اقسام مربوط به وحدت مادی بود فقط یک قسم آن که وحدت صورت افلاطونی است وحدت روحانی و عالیترین اقسام وحدت وجود است که بر اصول علمی و روحانی صرف تنظیم یافته و اصلاً با اقسام دیگر قابل مقایسه و انطباق نیست. علاوه بر آن صورتهای دیگری برای وحدت وجود ذکر شده است و از آنجمله بیرونی چهار قسم آن را حکایت کرده و سه قسم آن بر مذاهب مادی قدیم بیشتر قابل انطباق است فقط یک صورت آن که مبتنی بر اصل امکان و جوب است صورت عقلی و فلسفی خالص دارد^{۶۵}.

وحدت وجود ایرانی که از کتب مزدایسنی استخراج شده و اشارتی بدان خواهدرفت از بعضی جهات بوحدت وجود روحانی افلاطونی نزدیک است. اما چنانکه ملاحظه خواهدشد مشابهت بیشتری به سایر وحدت وجودهای شرقی دارد و بر فرض آنکه افلاطون از آن بهره فکری برده باشد از اصل آنرا به صورت عالیتری در آورده بطوری که جنبه مادی و

۶۴- رجوع شود به شماره چهارم از سال پنجم مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی

۶۵- تحقیق ماللهند ص ۲۴.

مشهد ص ۶۷۶ و ۶۷۷.

جسمیت را بکلی از آن حذف کرده است. بهر حال اکنون باید پرداخت به تصویری که ادیان فلسفی از آن داشته‌اند. وحدت وجود حلولی که ادیان فلسفی بدان معتقد هستند و رواقیان نیز با آنند تصرفاتی آنرا پذیرفتند صورت تکامل یافته نیمه فلسفی و نیمه عامیانه موروث از روح پرستان دوران صحراگردی انسان است که بروش علمی در آمده و تنظیم یافته است و در آغاز بحث بدان اشارت رفت.

صدرالدین شیرازی که طرفدار بسیار سخت وحدت وجود است و همچنان بسیاری از محققان اهل تصوف با اینگونه اعتقاد بوحدت وجود که جنبه حلولی مسلکی و اتحاد ذات احدیت با همه چیز دارد از طرق مختلف به ستیزه‌گری پرداخته و آن را فکری عامیانه تلقی کرده‌اند.

وحدت وجود بروش حلولی فلسفی

چنانکه در آغاز بدان اشارت رفت خلاصه اعتقاد ادیان فلسفی در باب وحدت وجود برطبق آنچه شهرستانی و دیگران آورده‌اند این بود که مجموع اجسام عالم را بمنزله يك جسم دانسته‌اند اما نه جسم مرده بلکه يك جسم زنده. معلوم است که جسم زنده دارای سر و دست و پا و اندامهای درونی است که هر يك از آن اندامها در کشور بدن موجود زنده کاری انجام می‌دهند همه این اندامها دارای يك روح‌اند و مجموعاً بمنزله دستگاهی هستند که کارهای گوناگون با همکاری همه اندامها در آن انجام می‌گیرد.

۱- از جمله کارهایی که در درون وجود انسان انجام می‌گیرد عمل معرفت و اندیشه کردن و روشن بینی کارهایی است که بادستیاری مغز و دستگاههای مرتبط به آن که از جمله اندامهای حواس ظاهره‌اند انجام می‌شود.

۲- عمل درونی دیگر تمایلات و رغبت داشتن به اعمال گوناگون است که از صفات درونی و نفسانی سر می‌زند .

۳- قسم سوم جذب و دفع نباتی و رویندگی جسمانی است که بادستگاههای بدنی مربوط به خود انجام می‌گردد .

لیکن همه این دستگاهها بایکدیگر يك وابستگی و ارتباط درونی دارند زیرا همگی متعلق بیک روح هستند و يك زندگی است که نیرویش در همه اندامها گسترده شده است .

ادیان فلسفی خداوند عالم وجود را نسبت به همه اجسام عالم جان می‌دانستند که در همه جا گسترده است و فرشتگان درجه اول را بخشهایی از آن روان کلی تصور می‌کردند که به مراکز رئیسه بدن تعلق دارد .

کاری که از همه مهمتر است روشن‌بینیهای کلی و قوانین جبری مربوط به انتظام این جسم بزرگ جاندار است که مجموع جهان باشد و روح کل که مبدا آفرینش همه است با همکاری یاران اصلی که هیئت وزراء و مشاوران عالی کشور وجود هستند شخصاً خودش عهده‌دار است و مشاوران او ارواحی هستند که هر کدام از آنها یکی از اجسام بزرگ یعنی ستارگان درشت تعلق دارند و همان ارواح کلی سرمنشأ حیات و جان ستارگانند و همچنانکه بخشی از جان ما متعلق به قلب و ریه و قسمتی از آن مربوط به مغز و اعصاب و حواس و جزئی به کبد و روده و معده تعلق دارد و هر يك از این اندامها نوع مخصوصی از نیرو بیکدیگر و به مجموع بدن میرسانند ستارگان كوچك و بزرگ همگی همین سمت‌ها را دارند . اما فرماندهی همگی باروح کلی است که باهمگی اتحاد و وابستگی جسمانی دارد و چون همگی باروح کل اتحاد دارند همگی قابل پرستش

و ستایش هستند و هر کدام که کار بزرگتری انجام می دهند اتحاد و تقرب بیشتری نسبت بروح کل و شایستگی بیشتری به پرستش و ستایش دارند^{۶۶}، رباعی منسوب به حکیم عمر خیام این مطالب را خوب برای ما مجسم می کند:

حق جان جهان است و جهان جمله بدن واصناف ملائکه قوای این تن
خورشید چو قلب است و ملائک اعضا توحید همین است و دگرها همه فن
اینک بذکر جزئیات این اصل پرداخته میشود. شهرستانی که پیروان
آنها در یک جا اصحاب الروحانیات خوانده می گوید این کلمه از روح به ضم یا
به فتح راء است زیرا روح به ضم جوهر مجرد و روح به فتح یعنی صفا و
حالت آن است. آنان عقیده دارند که جهان را سازنده و آفریننده ای است
دانا و پاک از پیرایه ها و تقیصه ها که سبب تغیر وجود و حالات می گردد و
ما باید بدانجا برسیم که به ناتوانی خود از پی بردن به بزرگیش آشنا شویم
و فقط بتوسط میانجیان نزدیک به او که روحهای پاک و نیکو کردارند به او
نزدیک شویم^{۶۷}.

ابن الندیم می گوید همه صابئیان بر آن متفقند که برای جهان علتی
بلا آغاز موجود است او یگانه ای است که کثرت پذیر (یعنی قابل تعدد)
نیست به صفت هیچ یک از معلولات خود موصوف نمی شود و او صاحب
هر بصیرت و خردی از آفریدگانش را بر آن داشت که به پروردگارش تن
در دهد^{۶۸}.

۶۶- بیرونی در باب اینکه خدا به شکل موجودات مختلف درمی آید شرحی از آنان آورده

است. تحقیق ماللند ص ۲۵.

۶۷- الملل والنحل تألیف عبدالکریم شهرستانی ج ۲ ص ۱۰۸.

۶۸- فهرست ابن الندیم ص ۴۵۶.

ابوریحان بیرونی عقیده دانشمندان اهل تحقیق هندو را از کتاب پاتنجل در يك سلسله پرسشها و پاسخها چنین حکایت می کند که معبود اصلی موجودی است بی نیاز و ثابت و بدون تغیر و بواسطه بلندی پایه وجود و نداشتن اضداد و بی همتائی فکر بدو دسترسی ندارد، او بلاآغاز و بدون انجام و خود به خود آگاه است، دانش با وجودش یکی است، جا ندارد، نیکی بی آمیغ و دانش صرف است، همه چیز بدو مشتاق است و سخن می گوید زیرا که آگاه است. تفاوت او بادانایان دیگر در آن است که دیگران بعد از آنکه دانش نداشته اند دانا شده اند و او بلاآغاز گوینده و دانا بوده است و وجودش قابل درک نیست اما در اندیشه می آید و نامش را می توان برد و چون معدوم به اندیشه نمی آید و از نیستی که هیچ است نمی توان آگاه شد پس اندیشیدن ما درباره اش دلیل بر هستی او است و همین اندیشیدن ما درباره او عبادت است و عبادتی جز آن نیست^{۶۹}.

و باز بیرونی از کتاب گیتا آورده که موجود اصلی گفت: من آنم که همه چیز هستم، زاده نشدم، آغاز ندارم، انجام و درگذشت برایم نیست در کارهائی که انجام می دهم آهنگ و هدفی ندارم، پاداش نمی خواهم. و مطالبش را ادامه داده تا آنجا که می گوید: دانش هیچ کسی جز پیرامون شخصیت و هویت من نمی گردد و من بدانش خود همه چیز را فرا گرفته ام^{۷۰}.

این عبارتها صریح در این است که همه چیز با خدا یکی است و هر چیزی که درباره اش اندیشه شود همان خدا است و خدا عین همه است و چیزی از درون وجود خدا بیرون نیست تا خدا به غیر خود نیازمند باشد و آهنگ بدست آوردنش کند.

۷۰- همان کتاب ص ۲۲.

۶۹- تحقیق ما للهند ص ۲۱ و ۲۰.

تنزل وجود یا روح مطلق

ادیان فلسفی در باب وحدت وجود و همه چیز خدائی بر آنند که روح کل یا علت العلل گاهی از درجه وجودی مافوق خود فرود آمده ماده وجود اشیا می شود و بعد از آن از درجات موجودات مرده بدرجه اجسام زنده می رسد و از آن گذر کرده تا دوباره روح و عقل خالص گردد.

بیرونی حکایت کرده که به عقیده دانشمندان هند جز یک چیز هستی دیگری یافت نمی شود و از کتاب گیتا آورده که تحقیقاً همه چیز خدائی است زیرا بشن خودش را زمین کرد تا حیوانات بر آن بیارامند و خود را آب ساخت تا آنها را غذا دهد و خود را باد و آتش کرد تا چیزها را برویاند و موجود کند و خود را دل ساخت برای هر یک از چیزها و دانش و بی دانشی بدانها بخشید^{۷۱}

در جای دیگری می گوید بشن که همان ناراین و یکی از تعینات اولیه ذات است^{۷۲} و آغاز و انجام ندارد خودش را برای فرشتگان دوازده بخش کرد که فرزندان کشب هستند و آنها خورشیدها هستند که در هر ماه سر برمی آورند^{۷۳}

کیفیت این تنزل آن است که در مورد بیان صفات قدیم خواهد آمد که موجود اول دارای دو تعین اصلی یا دو صفت است و از ترکیب آن دو صفت اصلی صفت میانه و سومی نیز حاصل می شود دو صفت اصلی یکی عقل و بینش خالص است که با بی نیازی و آرامش و ترک فعالیت همراه است

۷۱- تحقیق ماللهند ص ۳۰

۷۲- راجع به ماهیت ناراین رجوع شود به صفحه ۳۳۲ تحقیق ماللهند.

۷۳- تحقیق ماللهند ص ۱۷۴

صفت دیگر که پست‌ترین تعیین او است کوری نابودی و نیستی است و آن وجود ماده مجرد است که هیچ چیز دارا نیست هنگامی که این دو صفت باهم ترکیب می‌شوند زندگی یا نفس حاصل می‌شود که متوسط و میانه مابین آن دو سرحد است و زندگی مبدا کوشش و فعالیت است.

بنابراین تا وقتی علت‌العلل دارای درجه کمال است کار و کوشش نمی‌کند زیرا چیزی کم ندارد تا بدست آورد ناگزیر باید به لباس نیستی و ناداری که ماده مجرد است در آید و با ترکیب یافتن ماده با عقل به کار و کوشش پردازد و ناداریهای خود را برطرف کند تا بدرجه خرد و دارائی محض برسد^{۷۴}. و تطبیق این مطالب با عبارت کتاب در صفحات بعد خواهد آمد.

در جای دیگر باز می‌گوید فرود آمدن روح در ماده و پیدایش زندگی سبب می‌شود که ماده برای بدست آوردن موجودیتهای تازه و دوام وجود به کار و کوشش افتد^{۷۵}.

در جای دیگر می‌گوید پست‌تر از نفس وجود ماده مطلقه یا هیولای مجرد و مرده است که هیچ گونه موجودیت فعلی ندارد اما با هر کدام از سه قوه که آنرا حاصل کند یکی از سه چیز خواهد شد. یکی قوه خرد است که با آسودگی و خوبی و برومندی همراه است، دوم قوه کوشش و رنج و ناراحتی است که برای پایداری وجود حاصل می‌شود و آن موجودیت حیاتی است، سوم نیروی کوری و سستی است که نابودی و نیستی از آن است و آن جنبه مادیت است و بیرون شدن ماده از نیستی به هستی پذیرفتن عبورتهای مختلف است اما ماده و صورت دو چیز نیستند بلکه همان ماده

است که خودنمایی معینی می‌کند.^{۷۶}

صعود و ارتقاء وجود

در مورد اینکه مبدا تفرات وجودی چیست و فعل یعنی تأثیر از چه چیزی صادر می‌شود دانشمند بزرگی در پاسخ دانشجوی خود بعد از آنکه چند عقیده را ذکر کرده می‌گوید: حقیقت آن است که همه کارها را ماده انجام می‌دهد زیرا ماده است که وضعیت فعلی وجودی و صورت معینی را رها کرده و وضعیت وجودی تازه‌ای به خود می‌گیرد. بنابراین انجام‌دهنده کار همان ماده است و چیزهایی که در زیر ماده‌اند همه یاری دهندگانش هستند.^{۷۷}

شهرستانی مسأله وحدت وجود را از فلاسفه هند چنین بیان می‌کند که آنان خدا را نور خالص می‌دانند که لباس تن بر خود پوشیده و خود را در کالبد جسم عالم پوشانیده است تا فقط کسانی که شایستگی دارند او را به بینند و دیگران او را نه بینند مانند آنکه فردی از انسانها در پوست جانوری درآید تا در آن پوست است کسی او را نمی‌بیند و هنگامی که پوست را افکند هر کس بدو نگرست او را خواهد دید و اگر از ابتدا در هیچ پوستی نمی‌رفت کسی نمی‌توانست او را به بیند.^{۷۸} شاید مقصود آن باشد که توجهی به او نمی‌کرد تا او را به بیند.

بیرونی می‌گوید افراد برجسته هند که راه خلاصی می‌جویند و می‌خواهند فقط وحدت را بنگرند جز او هیچ چیز را نمی‌پرستند. آنان کسانی هستند که لباس وحدت را که عبارت از جهان خیالی و وهمی است نادیده گرفته و فکر کثرت بینی دروغ را که از هوسها و آرزوها حاصل

۷۷- تحقیق ماللهند ص ۲۳

۷۶- تحقیق ماللهند ص ۲۱

۷۸- ملل و نحل ج ۳ ص ۲۸۲ و ۲۸۴

می‌شود از خود دور کرده‌اند پس او را با چشم حسی بی‌پرده می‌نگرند.^{۷۹}

موجود اول نزد ایرانیان

دانشمندان ایرانی نیز مبدأ کون و پیدایش جهان را روح کلی و مجردی می‌دانستند که به‌خودی‌خود از جمیع آلیشهای حسی منزّه است و او را اهورامزدا می‌نامیدند که به‌معنی هستی همه‌چیزدان یا بخشنده دانای است.^{۸۰} اهورامزدا خدای خرد است. آفریننده جهان و خدای آسمان بر کاینات فرمان می‌راند. او نظیر نور آسمانهاست و وجود عالم تابشی از دانائی اوست.^{۸۱} او منشأ خیر و تقدس است.^{۸۲} هوشیار دانا آگاه، اراده کننده است.^{۸۳} اهوره‌مزده به‌معنی سرور دانا است.^{۸۴}

وحدت وجود ایرانی

در هات اول اوستا او را چنین وصف کرده است: آفریدگار هستی بخش دانای بزرگ و ایومنا فرهمند، بزرگترین و زیباترین و استوارترین و خردمندترین و خوش‌پیکرترین و در پاکی برترین فرزانه بسیار امن دهنده آنکه ما را پدید آورد آنکه ما را پروراند.^{۸۵}

نویسنده کتاب از فقرات مذکور چنین استفاده کرده که ایرانیان نیز مانند هندیان خدا را جان عالم و جهان را پیکر خدا وانموده و او را

۷۹- تحقیق ماللهند ص ۸۵

۸۰- بررسی یسنا نوشته م اورنگ ص ۱۱۴ و ۱۸۵

۸۱- مزدیسنا و ادب پارسی نوشته دکتر معین ص ۲۸

۸۲ و ۸۴ همان کتاب ص ۲۳۴ و ۲۳۵، فرهنگ پهلوی فره‌وشی ص ۲۲

۸۴- زیرنویس برهان قاطع دکتر معین ۸۳ و ۸۵- بررسی یسنا، م اورنگ ص ۵۰

قوه حیات اجسام و اجزاء جهان را اندام او دانسته‌اند .
 چنانکه در یشتها نیز جهان زیرین و زبرین را پیکر خدا گفته‌است^{۸۶}
 و در جاهای بسیار خورشید را دیده اهورا و آذر را پسر اهورامزدا گفته
 است^{۸۷} و در جای دیگر آذرا پسر و زمین را دختر او می‌داند^{۸۸} .
 و در باب ایزدان رابطه اتحاد و همکاری مابین خدواند بزرگ با
 ایزدان نامرئی و ستارگان بیان خواهد شد که چگونه عقاید ایرانیان مشابه
 است با آنچه در مورد هندیان گفته شد .

• وحدت وجود از نظر صابئیان کلدانی

بابلیان نیز بعد از آنکه دولت واحد تشکیل دادند خدای شهری را که
 پایتخت بود خدای بزرگ و رب الارباب قرار دادند . بروزگار حمورابی (۲۲
 قرن پیش از میلاد) که معاصر با ابراهیم خلیل بود خدای شهر بابل که
 ماردوک نام داشت رب الارباب شد. برای مردم آشور در شکل مرد رب الارباب
 بود و رب النوعهای دیگر بسیار داشتند که معاونان رب الارباب بودند^{۸۹} .
 پیدا شدن صابئی و حنیف در عهد ابراهیم و تفاوت اعتقاداتشان در
 صفحات ماقبل گذشتان جامع علوم انسانی

ابوریحان عقیده صابئیان حرنانی را چنین ذکر می‌کند که خدا را از هر
 عیب و زشتی پاک و پاکیزه می‌دانستند و برایش فقط معتقد به صفات
 سلبی بودند و می‌گفتند او را نمی‌توان به هیچ مفهوم و عنوان ذهنی تعریف
 کرد؛ دیده نمی‌شود دستم نمی‌کند به هر اسمی که نامیده شود گزافه‌گوئی و

۸۶- بررسی بسنا نوشته م. اورنگ ص ۵۰ و ۵۲ و ۵۴

۸۷- همان کتاب ص ۱۶۵ و ۱۷۸ و ۲۸۶ و ۲۹۱ و ۴۷۲ .

۸۸- تاریخ ملل شرق و یونان ص ۸۱

۸۹- همان کتاب ص ۵۴

بیرون از حقیقت است زیرا صفتی برآستی برایش نیست.^{۹۰}
 شهرستانی درباره اعتقاد حرنانیان به وحدت وجود چنین حکایت
 می‌کند که آنان می‌گفتند معبود هم يك است و هم بسیار است زیرا در آغاز
 و خود به خود يك بوده است اما بوسیله اشخاص نمودار و دیدنی می‌شود و
 در هفت ستاره گرداننده‌کار و مردم دانای فزونی دار نیکو رفتار
 عیان می‌گردد.^{۹۱}

وحدت وجود و مشکل صفات

ریشه و اساس مشکل صفات را ارسطو خوب برای ما بیان کرده است
 برای توضیح اصل مطالب باید گفت که ما در اثر خاصیتها و حالاتی که از
 اشیاء خارج درك می‌کنیم تصورات گوناگونی بر ایمان حاصل میشود که آنها
 را صفات می‌نامیم از قبیل علم و جهل، مردگی و زندگی، خوش آیندگی و
 ناخوش آیندگی، تندرستی و بیماری، روشنی و تاریکی و سردی و گرمی
 و غیر از آنها اما صفات اصلی و عمده را بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند.
 حالا اختلاف در این است که آیا اینها همچنانکه در ذهن ما اموری متمایز
 از یکدیگر هستند در خارج نیز کثرت و تعدد وجودی دارند یا تصورات
 گوناگونی هستند که آنها را از جنبه‌های مختلف يك واقعیت حاصل کرده‌ایم
 و بنابراین تصدیق یا تشکیل قضیه آیا صرفاً جنبه ذهنی خواهد داشت یا
 آنکه قضا یا امور واقعی هستند و مسأله حمل و عقد قضیه گذشته از
 اشکالات ناشی از وحدت وجود به جهات دیگری نیز از آن دشواریهای علمی
 و نظری است که با همه تحقیقاتی که از دوران قدیم تاکنون از آن بعمل

۹۰- آثار الباقیه ص ۲۰۵

۹۱- ملل و نحل ج ۲ ص ۲۲۶

آمده و در علم جدید نیز از جهات دیگری مورد بحث واقع شده است هنوز هم این گفتگو به آخر نرسیده و باز جای موشکافیهای دقیق در آن بسیار است و پیدایش اقانیم دین مسیح و اختلافات مابین فرق کلامی اسلامی و نیز اختلاف مابین صفانیه بامعتزله و اشاعره و مشکل حدوث یا قدم قرآن و بسیاری از مسائل بسیار دامنه دار همگی بستگی به این مشکل مبنائی دارند که ذکر شد و نظر به همین اشکال بود که گروهی از متکلمان اسلامی که معتزله باشند بکلی وجود صفات عینی را انکار کردند و پاره‌ای از متکلمان برخلاف آنان حتی صفات ذهنی از قبیل فنا و بقا و غیر آنها را نیز اعراض خارجی و امور عینی قرار دادند.^{۹۲}

اینک طرح مسأله را ارسطو مبتنی بر چند اصل گرفته که آن اصول در دوران قدیم قطعی و مسلم می‌نمود:

اصل اول: عینی بودن همه صفات

ارسطو می‌گوید در دوران قدیم چنین گمان می‌رفت که هر تصویری داریم اگر راست باشد باید در قبال آن مفهوم يك واقعیت خارجی بطور مستقل یافته شود و اگر نه آن مفهوم موهوم و کاذب خواهد بود.

مؤید قول ارسطو بر اینکه این عقیده مابین مردم آن روز حتمی و مسلم بوده است اعتقاد آنان به وجود ارباب انواع است زیرا چنین گمان می‌رفت که مثلاً عدالت، عشق، حکمت، عقل، خوبی و بدی، مزاجت، فصاحت، جمال، هوش هر يك از این امور حقایق مستقلی هستند و هر کدام از آنها از يك خدای معین سرزده و ریزش کرده است و ممکن است چند صفت از آنها به عنایت خدایان متعدد در يك فرد جمع شود و خلاصه آنکه برای هر يك

از این امور علت جداگانه‌ای قائل بودند^{۹۳}. ارسطو در این باب بامعتقدان به این اصل که هر مفهوم ذهنی باید عینیت مستقل خارجی داشته باشد مناقشات بسیاری دارد از جمله میگوید اگر این اصل عمومیت داشته باشد باید وقتی می‌گوئیم سفید موجود است تصور سفید یک عینیت واقعی داشته باشد و موجود دارای عینیت مستقل دیگری باشد بنابراین خود سفید عینیت دارد اما وجود ندارد بلکه قرین با وجود گشته^{۹۴} هر چند وقتی می‌گوئیم جسم سفید است تصور جسم دارای یک عینیت است و عینیت خارجی سفید غیر از جسم است. چنانکه ارسطو می‌گوید بنا به مذهب کثرت وجود هیچ اشکالی در این نیست که در بعضی از موارد صفات نسبت بیکدیگر مفایرت وجودی داشته باشند اما بنا بر مذهب وحدت وجود محلی برای واقعی بودن صفات باقی نمی‌ماند و مسأله صفات با اشکال بزرگی روبرو شده است و ریشه قول معتزله را که منکر صفات بودند اینجا پیدا می‌کنیم.

بارمنیدس که از طرفداران سرسخت وحدت وجود بود و از همه کس در این عقیده پافشارتر و دو آتشه‌تر بود از همه معانی و صفات به دو مفهوم اکتفا کرده و بقیه را دروغ و کاذب دانسته است.

او می‌گفت دو مفهوم صدق واقعی دارد که عبارت از هستی و نیستی باشند، هستی چیزی بودن است و نیستی یعنی هیچ و چون هیچ واقعیت ندارد بنابراین جز هستی چیزی نیست و مفاهیم و صفات دیگر هیچ

۹۳- رجوع شود به تاریخ ملل شرق و یونان تألیف آلبرماله و ژول ایزاک ترجمه هژبر

ص ۸۱ و ۱۷۳ تا ۱۷۹ و کتاب تمدن قدیم تألیف فوستل دو کولانژ، ترجمه نصرالله فلسفی ص ۱۲۰

تا ۱۴۵ و صفحات دیگر و کتب تاریخ ادیان و اساطیر یونان.

۹۴- علم الطبیعه ص ۲۴.

محسوب می‌شوند.

حال که در نظر بارمنیدس جز مفهوم هستی چیز دیگری مصداق خارجی ندارد پس قضایا چگونه تشکیل خواهند شد زیرا تشکیل قضیه از آن حکایت می‌کند که هستی انواع و اقسامی دارد و حال آنکه بارمنیدس می‌گوید هستی فقط يك است؛ مثلاً وقتی می‌گوئیم انسان زنده است حکایت از آن می‌کند که انسان از دو جزء تشکیل شده که یکی جسمیت و دیگری زندگی باشد و بنابراین کثرت تحقق پیدا خواهد کرد.

ارسطو می‌گوید بارمنیدس که از هر جهت وجود را واحدمی‌دانست و ابدأ جنبه کثرت و تنوع در آن قائل نبود می‌گفت تصورات ما از هیچ واقعیتی حکایت نمی‌کند و قضایا که از موضوع و محمول تشکیل می‌شوند اگر واقعیت داشته باشند و کثرتی مابین آنها باشد لازم خواهد آمد که معدوم یعنی هیچ چیزی باشد.^{۹۵}

ارسطو می‌گوید همین مشکل صدق قضیه در کار بود که بعضی از طرفداران وحدت وجود مانند اوقفران چنین بیان کردند که نمی‌توان گفت انسان سفیدی دارد زیرا صدق این قضیه دلالت بر مفایرت وجود سفید با وجود انسان می‌کند و تعدد وجود لازم خواهد آمد و آن غلط است بلکه باید گفت انسان سفید است تا تعدد و کثرتی نباشد.^{۹۶}

ارسطو می‌گوید اگر این عقیده درست باشد که هرگونه مفهومی با مفهوم دیگر تلاقی کرد باید موجودیت جداگانه‌ای داشته باشد و بنابراین قبول اصل وحدت وجود هیچ قضیه‌ای صادق نباشد پس خود این قضیه نیز که می‌گویند وجود واحد است دروغ خواهد بود زیرا این قضیه از آن حکایت

خواهد کرد که وجود چیزی است و واحد چیز دیگر است و دو واقعیت جدا از یکدیگر خواهند داشت؛ بنابراین یا کثرت صدق خواهد داشت و یا آنکه لازم خواهد آمد که واحد در عین اینکه هیچ است چیزی باشد^{۹۷}.

اصل دوم: جوهریت صفات

مسئله دیگری که در دوران قدیم بنابه گفته ارسطو قطعی تلقی می شده این بود که علاوه بر آنکه هر مفهوم صادقی باید عینیت جداگانه‌ای از سایر مفاهیم داشته باشد باید بطوری استقلال وجودی هم داشته باشد که قابل جدا شدن از موضوع و سایر صفات عینی باشد.

ارسطو بعد از آنکه کثرت وجود و تعدد وجود موضوع را بامحمول در بعضی از موارد ثابت میکند می گوید ما عقیده داریم که وجود سفیدی غیر از جسم است اما عقیده نداریم که خود سفیدی قابل جدا شدن از موضوع و دارای استقلال وجودی باشد؛ اما در عهد بارمنیدس توجهی به این مسئله نشده بود و گمان می رفت که علاوه بر شرط تعدد وجود موضوع با محمول در صدق قضیه باید محمول نسبت به موضوع استقلال وجودی هم داشته باشد^{۹۸}.

اصل سوم: سرمدیت وجود و بینهایت زمانی

یکی از اصول مسلم در دوران قدیم این بود که هیچ چیز از هستی به نیستی نمی رود و بر هستی نیز چیزی افزوده نمی شود.

ارسطو می گوید ملسس و بارمنیدس که طرفداران وحدت وجود بودند این اصل را چنین ثابت می کردند که هستی چیزی بودن است و نیستی

۹۷- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۲۳

۹۸- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۲۱

هیچ و چیز با ناچیز که هیچ است نقیض یکدیگرند و یکدیگر تبدیل نمیشوند بنابراین هستی نیستی نخواهد شد و هستی آغاز زمانی ندارد همیشه بوده و نیز خواهد بود^{۹۹}.

اصل چهارم : انکار وجود مکان

از آنجا که بارمنیدس و پیروانش چنان بروحدت وجود پافشاری داشتند که غیر از صفت وجود برای هیچ صفت دیگری واقعیت عینی قائل نبودند بنابراین برای مکان نیز منکر واقعیت بودند و وجود را بدون مکان می دانستند. زیرا اگر گفته شود که وجود در مکان است مکان و صاحب مکان باید دو چیز باشند. هستی عین واقعیت و چیز است و مکان که غیر وجود است هیچ است. پس باید هستی و چیز در نیستی و ناچیز جا گرفته باشند و لازم خواهد آمد که هیچ چیزی باشد و این عین تناقض گوئی است. بنابراین مکان واقعیت ندارد^{۱۰۰}. لیکن وجود مکان بعداً به عنوان خالی مورد قبول اتمیان واقع گردید و آنرا جای جسم قرار دادند.

اصل پنجم : انکار حرکت و تغییرات دیگر

حرکت به معنی تغییر جا دادن است و چون وجود جا و مکان از اصل انکار گردید تغییر جا دادن اصلاً مفهومی نخواهد داشت. علاوه بر آن چون برطبق اعتقاد پیروان وحدت وجود جز صفت هستی بقیه صفات نیستی و هیچ تلقی شدند در نظر ایشان بطور کلی دیگر حالت واقعی یافت نمی شد تا يك حالت تبدیل به حالت دیگر شود و سکون و حرکت که مفایر باصفت وجود

۹۹- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۱۸ و ۱۹.

۱۰۰- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۱۸ و ۱۹ و ۲۱ و ۲۲.

هستند نیز واهی می‌باشند، بنابراین صفت حرکت نیز واقعیت نخواهد یافت^{۱۰۱}. بهمین لحاظ این گروه از فلاسفه وقوع هرگونه حادثه و بود و نبود شدن را از اصل منکر شدند و زمان نیز که از درگذشت حالتها حاصل می‌شود بالتبع از اصل مفهومی نداشت و چنانکه گفته شد هیچ جایی برای صفات باقی نماند.

راههای دیگر وحدت وجود

اینگونه وحدت وجود خشک که هیچ فرق و تمایزی مابین اشیاء نگذاریم و آب و آتش را از هر جهت یک چیز بدانیم چون بقول ارسطو در نظر همه کس جنون آمیز بود و از طرفی استدلالات بارمنیدس بقدری محکم به نظر میرسید که به هیچ وجه قابل انکار نبود به همین لحاظ هرکسی به نحوی راه حلی می‌جست، تا بتواند مابین وحدت و کثرت سازشی برقرار کند. زیرا مبنای استدلال طرفداران وحدت وجود این بود که هیچ چیز خالص و یکنواختی دو نمی‌شود، بنابراین باید چیزی پیدا کرد تا با وجود ترکیب شود و در اثر کم و زیاد شدن آن دو جزء راه وقوع کثرت و تغییراتی در وجود پیدا شود بهمین لحاظ اتمیان که پیروان ذیمقراطیس بودند عنصر دیگری پیدا کردند که عبارت از عدمیت و نیستی است و آنرا به عنوان خالی یا تهی پذیرفتند تا هم مکان همه اجسام عالم باشد و هم آنکه فاصله مابین ذرات ماده واقع گردد^{۱۰۲}، تا همه اجسام یک پارچه نشوند و کثرت از میان برنخیزد.

۱۰۱- علم الطبیعه بکوشش بدوی در همان صفحات

۱۰۲- برای روشن شدن مطلب رجوع شود به کتاب زادالمسافرین ناصر خسرو. در مورد

بیان ذری مسلکی محمدزکریا رازی ص ۸۱ تا ۹۶ و کتب تاریخ فلسفه عقیده اتمیان قدیم.

پیشنهاد اتمیان مورد پسند همه کس واقع شد و عنصر عدمیت را همگی پذیرفته آنرا در کثرت وجود مؤثر دانستند. اما چون استدلال بارمنیدس این بود که نیستی هیچ است و هیچ ناچیز است و ترکیب شدن نیستی با هستی و تصور فعل و انفعال برای نیستی معنی ندارد و این استدلال بقدری قوی بود که راه خلی در آن پیدا نمی شد بهمین لحاظ دیگران نتوانستند زیر بار واقعی بودن نیستی مطلق بروند و آنرا عنصر وجودی قرار دهند. اصلاحی که در این قضیه بعمل آوردند این بود که نیستی را نسبی گرفتند و از آن به سستی و نقص وجود تعبیر کردند تا پای عدمیت مطلق در میان نباشد. بنابراین گفتند کثرت و تمایز مابین موجودات از کمی و زیادی وجود حاصل می شود و به جای خلا مطلق معتقد به خلا نسبی شدند.

این گروه که کثرت وجود را بواسطه دخالت نقص در خود وجود و سستی یا عدمیت نسبی توجیه کردند نیز دو گروه می باشند. گروه اول طبیعیان یعنی نیه نفر از فلاسفه ایونی بودند که تفاوت مابین اجسام و کثرت را بواسطه کمی و زیادی ماده و نقص و کمال در جرمیت بیان کردند و از آن به تخلخل و نکائف نسبی تعبیر نمودند و تفاوت اجسام را به این دانستند که بعضی کم مایه و پاره ای پر جرم هستند و گفتند همین زیاده و نقصان ماده است که سبب تنوع و کثرت وجودی می شود^{۱۰۳}. بنابراین تشکیک وجود را به نحو مادی تفسیر کردند و تغییرات وجودی و وقوع حرکت را از این راه قابل تحقق دانستند و خود ارسطو نیز از همانها بود که از بعضی جهات همین عقیده را پذیرفت.

گروه دوم کسانی بودند که شدت و ضعف و کمال و نقص را در معانی روحانی و مجرد تلقی کردند و تشکیک وجود را به معنی روحانی قرار دادند. افلاطون سردسته این گروه بود. او نیز عنصر عدمیت را پسندید و آن را سبب کثرت وجود قرار داد اما همان عدمیت نسبی را پذیرفت که به معنی سستی و نقص وجود است نه عدمیت مطلق. بنابراین تشکیک وجود را روحانی دانست و آنرا در صورت وجود اجرا کرد نه در ماده وجود؛ و خواهد آمد که در فلسفه هند نیز ترکیب سستی و نیستی و ناهشیاری را با خرد و هشیاری راه وقوع کثرت پذیرفتند و مشکل خیر و شر نیز از راه دو عنصر هستی و نیستی گشایش یافت.

دو اقنوم اصلی عالم وجود که از ترکیب آنها کثرت تحقق یافت، عنصر اول که اصل شرافت است هستی و نیرومندی و بینش است و عنصر دوم نیستی و سستی و نابینائی، و از بهم آمیختن این دو عنصر اصلی عنصر بزرگ دیگری زاده شد که عبارت از عنصر حیات یا زیست بود و مجموعاً سه صفت اصلی یا سه اقنوم عالم وجود را تشکیل دادند و اینها ما در همه صفات هستند و بقیه از این صفات اصلی زاده شدند.

این نخستین راهی بود که برای پذیرفتن واقعی بودن صفات با حفظ اصل وحدت یافته شد و ایران و هند و بین النهرین با اندک تفاوتی و با اصطلاحات و عناوین مختلف در این راه همگی شریک بودند.

اینک توضیح بیشتری درباره صفات اصلی یا ذوات وجودی با حفظ اصل وحدت داده می شود و برای روشن شدن اصل مطلب من باب مقدمه در آغاز از عقاید یونانی سخن می رود آنگاه به اصول شرقی پرداخته میشود. بیرونی می گوید پیش از پیداشدن هفت حکیم مشهور یونانی کسانی بوده اند که می پنداشتند همه چیز یک چیز است. سپس کسان دیگری

آمدند که همه چیز را در آن يك چیز نهان دانستند . و باز کسانی بودند که همه چیز را در آن يك چیز بالقوه تصور کردند^{۱۰۴} به این معنی که گفتند مایه و تخمه همه چیز در آن يك چیز موجود است اما فعلاً هیچ از آنها در آن موجود نیست . و اینک در پیرامون همین مذاهب اندکی گفتگو می شود.

وحدت وجود باعینی بودن صفات در روش افلاطون

ارسطو می گوید : افلاطون نیز از همان کسانی بود که اصل استقلال صفات و واقعی بودن مفاهیم را بطوریکه ذکر شد پذیرفته بود به همین لحاظ معتقد گردید که وجود يك واقعیت است و هر يك از مفاهیم دیگر نیز واقعیت‌های جداگانه دارند و با وجود برخورد می کنند . و نیز از بارمنیدس این اصل را پذیرفته بود که هستی نیست نمی شود و نیستی هست نمی گردد و چیزی از وجود کاسته نمی شود یا بر آن نمی افزاید ، به همین لحاظ افلاطون وجود را صورت گرفت و گفت صورت یعنی وجود يك چیز است اما موضوعات مختلف و صفات دیگر که شیئیتهای گوناگون هستند نیستی و ماده وجود می باشند و خود ذاتاً يك است اما از جهت برخورد کردن با عدمیتها و صفات دیگر، وجود نیز قابل تکثیر می شود .

ارسطو می گوید بنا بر این افلاطون برای موضوعات و مفاهیم و صفات دیگر بدون داشتن وجود شیئیستی قائل شده و آنها را با آنکه نیستند چیزی دانسته است .

و باز به همین جهت بود که بزرگیها یعنی مقادیر و حجمها را غیر منقسم و تجزیه ناپذیر دانست و گفت نصف نمی شوند زیرا وجود را در همه جا غیر منقسم می دانست^{۱۰۵} .

۱۰۵- علم الطبیعه ص ۲۴ و ۲۶ و ۲۰ و ۲۳

۱۰۴- تحقیق ماللهند ص ۲۴ .

ما عقاید گروهی از معتزله را می‌یابیم که می‌گفتند همه چیزها ماهیات ثابت ازلی هستند اما گاهی باصفت وجود برخورد می‌کنند و گاهی صفت وجود از آنها جدا شده باصفت نیستی همراه می‌شود و آن چیزهایی که هیچگاه باصفت وجود برخورد نمی‌کنند اصلاً واقعیت و تقرر ندارند. اکنون دانسته شد که این عقیده از فلسفه افلاطونی سرچشمه گرفته است. تشکیک در صورت که معتقد افلاطون بود از مطالب گذشته خوب روشن گردید زیرا وقتی دانسته شد که صفات دیگر که جنبه‌های عدمیت و سستی و ماده‌اند همانها باصفت وجود که صورت است ترکیب می‌گردند و با قبول اصل ترکیب ممکن است گاهی آن جز، که مربوط به صورت یعنی صفت وجود است بیشتر در آن مرکب یافته شود و یا آنکه سایر صفات که جنبه عدمیت دارند غلبه بر صفت وجود پیدا کنند، اگر مقدار کمتری از صفت وجود با مقدار بیشتری از صفات دیگر ترکیب شده باشد وجود در این مرکب ناقص خواهد بود. و چنانچه صفت وجود بر صفات دیگر غلبه یافته باشد عنصر وجود کامل خواهد بود و همین معنی تشکیک در وجود یا تشکیک در صورت است که افلاطون بدان معتقد بود^{۱۰۶}.

وحدت وجود و اشتمال آن بر عناصر بی‌شمار

انکسیماندرس گفت وجود یک حقیقت است اما همه چیز در آن یک موجود است. چیزی که هست صفات همگی باهم ظاهر نمی‌شوند در هر وقتی بعضی از آنها آشکار و دیگرها پنهانند^{۱۰۷}.

انکساگوراس نظر انکسیماندرس را دنبال کرد با این تفاوت که گفت

۱۰۶- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۲۲

۱۰۷- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۲۲

وجود يك چیز است اما همه چیز در آن يك چیز بالقوه موجود است به این معنی که تخمه و عنصر هر چیزی در آن يك چیز پنهان است و گویا چنین بوده است که انکساگوراس بر طبق نظر رایج مابین طبیعیان می گفت تا چیزی سابقه وجودی نداشته باشد از هیچ پدید نخواهد آمد^{۱۰۸}.

نکته جالبتر از همه چیز این بود که انکساگوراس کار علم شیمی را بسیار آسان کرد و همه ممتنعات این علم را سهل و ممکن وانمود، زیرا اگر در علم جدید با همه کوششی که بعمل آمد فقط توانستند شماره عناصر را اندکی از صد بالا ببرند انکساگوراس عدد عناصر را بی شمار و بی پایان دانست علاوه بر آن اگر امروز برای بدست آوردن بعضی از عناصر دچار رنج هستند و به سختی بعضی از آنها را بدست می آورند انکساگوراس گفت عناصر بی پایان وجود متمایز از یکدیگر و خالص نیستند بلکه همگی در همه جا بهم آمیخته اند و هر جزء کوچکی از هر جسمی مشتمل بر همه عناصر عالم وجود است و عناصر بی پایان در آن جزء کوچک نهفته و پنهانند بنابراین همه اجسام عالم قابل تبدیل بیکدیگر هستند و هر چیزی از هر چیزی قابل بوجود آمدن است زیرا در هر چیزی از همه چیز موجود است^{۱۰۹}. بنابه نظر او اگر ما مثلاً جسم معینی را آهن می بینیم همان جسم معین در عین آنکه آهن است هم طلا و هم نقره و هم مس است و هم روی است و هم گیاه و هم جاندار است هم آتش است و هم آب است و علاوه بر آنچه ما یافته ایم انواع غیر متناهی دیگری در آن موجود هستند اما در هر وقتی بعضی از صفات و خاصیتها بر دیگر آنها چیرگی یافته و آشکار گردیده و بقیه پنهان شده اند.

۱۰۸- علم الطبیعه بکوشش بدوی ص ۳۶

۱۰۹- علم الطبیعه ص ۳۷

قانون اشتمال علت بر معلول

یکی از وجوهی که انکساگوراس بدان استدلال می‌جست و از آن ثابت میکرد که همه چیز باهم در هر جزئی از جسم موجود هستند این بود که هر گاه یکی از اضداد از مثل خودش بوجود آید مسام است که قبلاً در اصل خود وجود داشته است (و برگفتارش این را می‌افزائیم که مثلاً هر گاه آب بوسیله آتش گرم شود گرمی آتش علت موجود شدن گرمی در آب است پس گرمی آب قبلاً در گرمی آتش وجود داشته و بعد در آب ظاهر شده است) بنابراین هر چیزی که تازه بوجود آید یا باید گفت که سابقه وجودی داشته و از چیزهائی که بوده‌اند پدید آمده است و یا از آنچه نبوده حاصل گردیده است و محال است که از نبوده و هیچ حاصل گردد. بنابراین تخمه و ریشه همه چیز بلاآغاز در هر چیزی باهم وجود داشته است انکساگوراس این مدعی را بر اصل مسلمی که مورد اتفاق همه فلاسفه طبیعی بود پایه‌گذاری می‌کرد زیرا همگی بر آن بودند که هر چه تازه بوجود آید باید از چیزهائی حاصل گردد که ذرات کوچک آنها به خود پایدار و موجود باشند^{۱۱۰} و از مطالب او بدست آمده که او نیز مانند سایر فلاسفه قدیم مابین جوهر و عرض یعنی صفات و موضوعات تفاوت نگذاشته و صفات را باذوات همگی را ذرات جوهر دانسته است.

طبقه‌بندی صفات و رب النوعهای وجودی

مبنای وحدت وجود چنانکه در آغاز توضیح داده شد در ادیان فلسفی بر آن بود که آنچه را در خود نگریستند مقیاس شناسائی جهان

خارج یافتند و این عقیده از زمان سابق رواج داشته که خودشناسی را وسیله جهانشناسی قرار باید داد. بنابراین جهان بزرگ را نیز مجموعه صفاتی دانستند که مظاهر گوناگون از آن نمایان است زیرا هنگامی که به خود رجوع می‌کنیم صفتها و جنبه‌های گوناگون در خود می‌یابیم که طبقه‌بندی صفات نیز از آن کاملاً روشن خواهد شد. و چند صفت اصلی که در خود می‌یابیم از این قرارند:

- ۱- صفت اصلی عبارت از صفت وجود یا وحدت است که لازمه عینیت و واقعیت ذات است.
- ۲- صفت بعد از آن اندیشه یا خرد است که مربوط به بصیرت امور خارجی باشد.
- ۳- صفت دیگر عاطفه و رغبت یا نفرت داشتن نسبت به نوع فعالیتهاست که بستگی به مصالح و مفاسد وجود شخصی دارد.
- ۴- و بعد از آن صفت اراده است که از تفکر و رغبت و نفرت حاصل می‌شود و فعالیت بستگی به آن دارد.
- ۵- صفت جذب و دفع غذایی که برای ابقاء حیات ضرورت دارد.
- ۶- صفت ثقل و عدم تفریر و سستی که از توابع جرمیت و ماده تن است.

و مسلم است که هر یک از این صفات در یکی از اندامهای اصلی تمرکز یافته و نتیجه فعالیت آن عضو به جاهای دیگر پخش می‌شود. و در فلسفه اسلامی از این امور به نفس عاقله و حیوانی و گیاهی و قوای متعلق به آنها تعبیر می‌شد.

در ادیان فلسفی که مجموع عالم را پیکر متعلق بیک شخصیت وجودی می‌دانستند برای هر یک از این صفات کلی استقلال وجودی قائل بودند و

هر کدام از آنها را در یکی از ستارگان بزرگ که اندامهای این پیکره بزرگ هستند متمرکز قرار می‌دادند^{۱۱۱}.

وحدت وجود و مشکله صفات در هند

اصولی که تاکنون درباره جوهریت صفات اصلی وجود و مجزا بودن آنها از یکدیگر و اضافه شدن عنصر نیستی بر عنصر هستی و تاثیر هستی و عدمیت در پیدایش کثرت ذکر شد همان اصول بانندک تفاوتی در فلسفه هند نیز نمایان است و بنابراین آنچه در مورد فلسفه قدیم یونان گفته شد در فهم فلسفه‌های دیگر وحدت وجود نیز کاملاً مفید و مؤثر است.

و اصل اول و دوم که عبارت از تمایز وجودی صفات و امکان انفکاک آنها از یکدیگر که ناشی از جوهریت و استقلال وجودی آنها بود در فلسفه هند نیز نشانیهای بارز دارد.

از فلسفه هند چنین برمی‌آید که هر صفتی يك واحد حقیقی و واقعی است که بانسبتهای مختلف مابین اشیا تقسیم گردیده است و هر موجودی که از صفات عالیه برخوردارتر باشد بر طبقات دیگر وجود فزونی و برتری دارد.

گفته شد که در فلسفه یونان راهی که برای تکثیر وجود پیدا کردند این بود که عنصر نیستی و عدمیت را بر آن افزودند تا از ترکیب این دو عنصر در وجود کثرت و تفسیر پدید آید. در فلسفه هند نیز اثری از این عقیده پیدا می‌شود. بنابراین عنصر وجود در نظر آنان مشتمل بر دو صفت اصلی بود که از ترکیب آن دو صفت صفت سوم و بعداً از آنها صفات دیگر

۱۱۱- رجوع شود به ملل و نحل شهرستانی جلد ۲ ص ۱۱۱ و ۱۶۱ و ۱۷۴ و جاهای دیگر

پدید آمدند و همه صفات از توابع همین صفات اصلی هستند. دو صفت اصلی که مادر و پدرند عبارتند از:

- ۱- صفت خرد و روشن بینی که جوهر عالی و عنصر کمال برای وجود است و محکمی و ثبات و دوام وجود مربوط به همین عنصر است.
- ۲- صفت دوم کوری و سستی است که نیستی و نابودی وابسته بدان است. و هنگامیکه اندکی از عنصر خرد با عنصر کوری که ماده است ترکیب گردید صفت حیات که صفت سوم است حاصل می شود و ماده با نیروی حیات و بپذیرش صورتهای وجودی ارتقا یافته تدریجاً تبدیل به عقل می شود و پیوستن این دو عنصر بهم برای پیدا شدن کار و کوشش است زیرا خرد چیزی کم ندارد پس کار و کوشش نمی آید. ماده نیز مرده و سست است و امکان فعالیت در آن حاصل نیست. اما وقتی حیات در ماده پیدا شد توجه به نقص و سعی و عمل نیز حاصل گردیده ماده با نیروی حیات خود را به عقل می رساند.

ابوریحان بیرونی در مورد بیان وحدت وجود و ظهور صفات از کتاب گیتا مطالبی آورده تا آنجا که می گوید ماده مطلق که بدون هیچ تعین و صورتی است و آنرا «آبیکت» یعنی چیزی که مرده است و صورت ندارد اما سه قوه دارا می شود و بدان سه قوه به کار می پردازد و آن سه قوه عبارتند از:

- ۱- سَت که به معنی آسودگی و پاکی است و گویا همان خرد باشد که بودش و رویندگی مربوط به آن است.
- ۲- «رَج» که به معنی رنج و سختی است و گویا همان دین باشد و پابندگی و پایداری نتیجه آن است (و این امور مربوط به صفت انسانیت است).

۳- «تم» که به معنی سستی و کوری است که نابود شدن و نیستی از آن بیار آید و منظور از آن حیات جسمانی است.

بنابراین ماده از حالت کوری و سستی برای دارا شدن صورت می‌کوشد تا دانا شود و با تحمل رنج و سختی و پایداری در کوشش و انجام دادن کارهای دینی به‌غایت و مقصود خود خواهد رسید و بعد از آن بی‌کار و آسوده خواهد ماند^{۱۱۲} و این همان دایره هستی و قوس نزولی و صعودی وجود است که عرفا بدان معتقد هستند.

و ترکیب صورت هستی با ماده نیستی همان بود که در فلسفه افلاطون ذکر شد با این تفاوت که افلاطون صورت را با وجود یکی دانست اما در فلسفه هند چنین می‌نماید که وجود را چیزی دانسته‌اند که در پوشش ماده و عقل و حیات هر سه ظاهر می‌شود. و از وجود مطلق تعبیر به ماده شده است.

پیش از این مطالب که قوس نزول را بیان می‌کند به توضیح عقل پرداخته می‌گوید: در همه مردم قوه‌ای از آن خدای است و بوسیله آن درباره خود و چیزها می‌اندیشند و آنرا در پارسی «خدا» گویند و آن هنگامی است که بدون ذات باشد (و وابسته به هیچ ذاتی نیست) و يك نام از آن برای انسان شکافته شده است^{۱۱۳} و از این عبارت مساله استقلال صفات و اینکه صفت برتر را خدای خرد یا رب النوع می‌گویند به خوبی دانسته می‌شود. و اهورامزدا همان خدای خرد مطلق پارسیان است که در این عبارت ذکر گردیده. دنبال همان مطالب می‌گوید در نظر اهل تحقیق انسان جنبه دیگری هم دارد که پیش از داشتن خرد دانا نبوده است و

تدریجاً با جویندگی دانا می‌شود و آن جنبه زندگی و حیات است که آن را نفس گویند .

نفس را پورش گویند که به معنی مرد و انسان است از جهت آنکه دارای حالت زندگی است و معنی زندگی کوشش کردن برای دانا شدن است . اگر نادان نباشد کار نمی‌کند و همه کار و کوشش برای دانا شدن است . بنابراین بهر قدر دانا گردید از کار باز خواهد ایستاد^{۱۱۴} .

در جای دیگر آورده است که جان نادان است و خود به خود نادان است نه از خود آگاه است و نه از ماده خبر دارد و آرزو مند است که آنچه را نمی‌داند بداند و گمان دارد که پایداریش بوسیله ماده است و برای پایدار ماندن خود به ماده می‌گراید تا با کار و کوشش از پوشیده‌ها آگاه گردد و با ماده یگانگی می‌یابد^{۱۱۵} .

در جای دیگر می‌گوید ماده اصل جهان است و خود کار است مانند دانه که طبعاً کار می‌کند تا درخت گردد و مانند باد که طبعاً آب را سرد می‌کند و بدون قصد کار می‌کند^{۱۱۶} .

اما باید دانست که آنچه در فلسفه وحدت وجود غایت نامیده میشود با چیزی که ارسطو آنرا غایت نامیده است تفاوت زیاد دارد زیرا اصل مبنا و مسلك دوتا است و دو روش جدا از یکدیگر هستند .

در جای دیگر بیرونی در مورد بیان مراتب وجود از دو کتاب اصیل هندی بیانی مفصل آورده که خلاصه‌اش این است .

هیولای عالم سه نوع قوه دارد و هر نوع صفتی که در موجودات

۱۱۵- تحقیق ماللهند ص ۳۴

۱۱۶- تحقیق ماللهند ص ۳۶

نمایان می‌شود از يك نیروی غیبی سر بر آورده است و هر يك از نیروهای سه‌گانه بواسطه خصوصیتی که دارند بنامهای گوناگون یاد می‌شوند و این نیروهای اصلی باصفات سه‌گانه از يك مبدا اصلی سر ازیر می‌شوند . نیروهای سه‌گانه عبارتند از :

۱- نیروی خرد که کارش انشاء و آفرینش جهان است و برتر از همه است این نیرو سه مظهر دارد یکی براهم، دیگری اندر، سه‌دیگر پرجاپت است. معنی براهم در آغاز آینده بسوی طبیعت است و کار اندر سروری برجهانیان است .

۲- نیروی انسان و آن يك حقیقت غیبی است که فرود آید و (ناراین) نام دارد یعنی در آخر کار آینده بسوی طبیعت (و شاید مقصود آن باشد که انسان بعد از موجودات دیگر پدید آمده است) ناراین کوشش می‌کند تا خود را موجود نگهدارد و می‌خواهد جهان را پاینده بدارد مظهر این نیرو جکش و راکشس است که در صفت شیطنت باهم شریک هستند و ترکیبی است از نیروی خرد و چهارپائی و مولود از آن دو است و در میانه آن دو نیرو واقع است .

۳- نیروی جانوری و چارپائی که برای نیست کردن و نابود کردن است و آنرا مهادیو و شنگر گویند مانند طبیعت که در آخر کار سمت و ناتوان می‌شود و این صفت از هر سه نیرو پست‌تر است و اثر نیروی حیوانیت نادانی و روی آوردن به آرزوها و بی‌خبری است و بر این کار بهوت و بیشاج گمارده شده‌اند .

تمرکز نیروی خرد را در دیوان دانسته که در شمال هند جا دارند و خرد عبارت از صفت اندیشه درباره امور غیر محسوس و روحانی است . نیروی شیطنانی عبارت از صفت اندیشه کردن درباره منافع مادی و

جسمانی است که مظهر آن را شیطان دانسته که در جنوب هند جا دارد و مابین این دو نیروی خیر و شر همیشه تنازع برقرار است. زردشت از این در خشم بود که چرا فرشتگان را اینان دیو نامیدند این نیروها در عین آنکه مجرد هستند اما مظاهر این نیروهای روحانی را از جسمیت دور ندانسته خور و خواب بدانها نسبت می‌دهند چنانکه گویند اندر بواسطه مرتکب شدن زنا مسخ شد.

و علاوه بر آن می‌گویند این روحانیان در آغاز مردمی پذیرفتند و با کار و کوشش بدن‌ها را واگذارده و به روحانیت رسیدند.

بیرونی در آخر کار نتیجه را بدانجا کشانید که صفت‌های سه‌گانه را با اقانیم مسیحی که پدر یعنی خرد و روح یعنی زندگی که جنبه جسمانیت دارد و فرزند که انسان است منطبق کرده است^{۱۱۷}. اما شاید از جهاتی بر آن منطبق نباشد زیرا اصول فلسفه مسیحی مأخوذ از فلسفه نوافلاطونیان است که بامبنائی هندی بدون تفاوت نیست.

وحدت و کثرت و بحث صفات در فلسفه ایران

آنچه تاکنون در مورد اصل وحدت و جوهریت صفات و راه سازش دادن وحدت با کثرت گفته شد در فلسفه ایران نیز اثری از آن مشهود است اصل وحدت در واقعیت اهورامزدا متمرکز بود و صفات که نمایشهای ذات او هستند امشاسپندان نامیده می‌شدند.

شماره صفات کلی نزد آنان شش بود و بقیه را مشتقات و متفرعات این اصول کلی قرار می‌دادند.

نخستین اصلی که در آغاز بحث صفات بیان شد اصل استقلال و

جوهریت صفات بود که امشاسپندان یا صفات اصلی همان جوهریت و استقلال را می‌رسانند . اصل دیگر یافتن راهی برای امکان وقوع کثرت باقبول وحدت بود و گفته شد که فلاسفه عنصر عدمیت را برای تسهیل این کار پیدا کردند . در فلسفه هند صفت خرد عامل وحدت و ثبات و عدم تحول و تغیر است و عنصر سستی و نادانی برانگیزنده کثرت و نیستی گردید و از ازدواج این دو صفت صفت دیگری که صفت انسانیت است زاییده شد . از تطبیق و مقایسه مابین این عقاید چنین بنظر میرسد که در این فسمت نیز مانند بسیاری از مسائل دیگر مشابهتی مابین ایران و هند برقرار است و بنابراین می‌توان گفت که در فلسفه ایران نیز نخست دو صفت اصلی یافته می‌شود و چهار صفت اصلی دیگر از برخورد آن دو بایکدیگر پدید می‌آیند :

یکی صفت دارائی و دهندگی و تأثیر است که جنبه وجودی دارد . دیگری صفت ناداری و استعداد پذیرش است که از نقص و عدمیت حاصل می‌شود و از برخورد کردن این دو صفت و آمیختن آنها بایکدیگر که دو قوه وجودی و عدمی هستند صفت درست‌کاری و سازندگیهای گوناگون که صفات دیگر هستند حاصل می‌شوند . بنابراین در فلسفه ایران نیز مانند فلسفه هند صفت مثبت دانش است که بهمن نام دارد و آن عالیترین صفات مؤثر در رشد و کمال اشیا، است .

صفت نقص و منفی که جنبه گیرندگی و پذیرش است مربوط به ماده است و شامل انواع پذیرندگیها و استعدادهای می‌شود و این صفت همان است که اسپندارمذ نامیده شده و حالت پذیرندگی و استعدادهای در همه

جا از آن حاصل می‌گردد. اینک تفسیرهای مختلفی که برای این دو صفت آورده‌اند ذکر می‌شود تا تطبیق و مقایسه‌ای که در این باب مابین فلسفه هند و ایران شده است درست آید.

بهمن اندیشه نیک یا خرد مقدس است^{۱۱۸} منش پاک یا عقل سلیم است^{۱۱۹}. بهمین نیک اندیشی است که پیشرفت و پیروزی فراهم می‌کند^{۱۲۰} از این عبارت پیروزی نیروی تأثیر بهمین بر استعدادها و پیدایش نتیجه تأثیر و کمال فهمیده می‌شود. بهمین نماینده منش اهورا و نگهبان چهارپایان است^{۱۲۱} از این عبارت پدید آمدن صفت حیات از برخورد عقل یا دانش با ماده و بستنی استفاده می‌شود آنچنانکه در فلسفه هند ذکر شد شیخ اشراق می‌گوید در آغاز یک چیز از روشنی روشنیها پدید آمد که نزدیکترین روشنائی به روشنی روشنیها بود (نور الانوار) و همان نور بزرگ بود که شاید گروهی از پهلوی روشن‌شان آنرا بهمین خوانده باشند^{۱۲۲} و از این تفاسیر برمی‌آید که بهمین همان صفت است که حکمت نظری یا عنایت ازلی گفته می‌شود. نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در قبال بهمین که روشن بینی است صفت دیگری نیز هست و آن جنبه پذیرندگی و استعدادات گوناگون است که ظاهراً همان سپندارمذ باشد و کلیه استعدادات و پذیرندگیهای مادی و معنوی مربوط به همین

۱۱۹- مزدیسنا و ادب‌پاری نوشته دکتر معین ص ۲۳۸

۱۱۹- سیر تمدن و تربیت در ایران باستان تألیف دکتر بیژن ص ۱۶

۱۲۰- بررسی یسنا نوشته م اورنگ ص ۶۰

۱۲۱- آناهیتا نوشته پورداود ص ۱۴۸

۱۲۲- حکمت‌الاشراق چاپ انستیتو ایران فرانسه ص ۱۲۸

عامل روحانی است ، بطوری که از این عبارات استفاده می شود: سپندارمذ نمودار سازش و بردباری نگهدار زمین است^{۱۲۳} و گفته خواهد شد که سازش و بردباری همان آمادگی و مقاومت نکردن در مقابل تأثیر بهمن است و شامل پذیرندگی ماده نسبت به تأثیرات حاصل از تابشهای مهر نیز میشود و تابش مهر برانگیخته از صفت مهر خدائی است .

سپندارمذ در اوستا سپنت آرمیت به معنی نمودار مهر و دوستی سازش و آشتی است^{۱۲۴} و از این عبارت نیز تحقق یافتن اثر مهر یا لطف الهی در مورد استعدادات و ترکیب شدن استعداد با اثر حاصل از مؤثر استفاده می شود .

سپنتا آرمیتی (سپندار) یعنی حسن فروتنی و روح مدارا^{۱۲۵} و از این نیز فروتنی روان در پذیرش دانش صحیح ، فروتنی گیاه در گرفتن انرژی حیاتی از تابش مهر ، فروتنی ماده در برابر اشعه مهر در گرفتن انرژیهای گوناگون استفاده می شود .

شیخ اشراق می گوید: چون صفت نیازمندی بر این چیزهای زمینی چیره بود و این چیزها به دریافتن شکل و نیرو نیازمندی داشتند و زمین هیکل نمودار اسفندارمذ بود و اسفندارمذ تابش چیره ای است که بر زمین روی دارد و چونکه این بت که عبارت از هیکل زمین است از همگی اثرپذیر است زیرا پایه وجودش پست است بهمین لحاظ در میان همه هیکل داران بخش کدبانوگری مادینگی از آن آن است و طبیعت هر چیزی که حالتهايش

۱۲۳- آناهیتا نوشته پورداود ص ۱۴۸

۱۲۴- بررسی بسنا نوشته م اورنگ ص ۶۱

۱۲۵- سیرتمدن و تربیت در ایران باستان ص ۱۶

را گرفته باشند به اسپندارمذ بستگی دارد^{۱۲۶} و ازین عبارت فهمیده میشود که سپندارمذ صفت استعداد و پذیرندگی است و مقصود از زمین معنی کُلّی و همگانی ماده است که از آن تعبیر به خمیره یا سرشت یا هیولی می شود و هرگونه استعداد و پذیرش و انفعالی که شیخ از آن تعبیر به مادینگی نموده مشمول صفت سازش اسپندارمذ است و بهمین لحاظ قبلاً گفته شد که در اوستا زمین دختر خدا آمده است.

و بعد از اینکه این دو صفت فاعلی و قابلی شناخته شد آنگاه باید دانست که آنچنانکه در فلسفه هند گفته شد از برخورد این دو صفت با یکدیگر یعنی از روشن بینی اهورامزدا که سرمنشأ خرد مقدس است نسبت به استعداد و پذیرگیها صفت سوم پدید می آید که صفت درستکاری است و حکمت عملی گفته میشود و درستکاری که دنباله درست اندیشی است همان است که فلاسفه اسلامی آنرا عنایت عملی خوانند.

صفت درستکاری همان است که اردیبهشت نام دارد. در اوستا آشا و هیشث به معنی بهترین راستی و درستی و پاکی و پارسائی عادل است^{۱۲۷} نماینده راستی و پاکی نگهدارنده آزمایش^{۱۲۸} بهترین پاکی و بالاترین بی آلاشی^{۱۲۹} نظم نیکو با حقیقت^{۱۳۰} و چنانکه گفته شد از مجموع این تعبیرات خودداری نکردن از جود و بخشش و ستم نوزیدن بواسطه مهمل

۱۲۶- حکمت الاشراف چاپ انستیتو ایران فرانسه ص ۱۹۹

۱۲۷- بررسی بسنا نوشته م اورنگ ص ۶۰

۱۲۸- آناهیتا از پورداود ص ۱۴۸

۱۲۹- سیر تمدن و تربیت در ایران باستان ص ۱۶

۱۳۰- مزدیسنا و ادب پارسی از دکتر محمد معین ص ۲۲۸

کاری و همان صفت حکمت عملی یا عدالت استفاده می‌گردد .

این عدل یا رافت و عنایت همان صفت مهر است که در فلسفه ایران در هیکل مهر یعنی خورشید تجسم یافته است^{۱۳۱} و از ترکیب شدن بخشندگیهای مهر با استعدادهای زمینی موجودات گوناگون معدنی گیاهی زیست جانوری و زیست انسانی پدید آمده است و پدید آمدن این کثرتهای وجودی در اثر ترکیب شدن وحدت بینش هستی با استعدادهای مادی یعنی سستی و نیستی است که از آن تعبیر به ظلمت شده است .

پورداود می‌گوید: یکی از صفات، مهر است که به معنی دوستی و رافت است . این صفت را وابسته به خورشید می‌دانند . در حقیقت این روح مجرد به این جرم فروزنده تعلق دارد ، یا جان است در این جسد بزرگ . بهمین جهت خورشید یکی از خدایان است . اهورامزدا گفت آنگاه که من مهر را بیافریدم او را مانند خویش در خور ستایش و نیایش بیافریدم این فروغ ایزد با صلح و دوستی همراه است^{۱۳۲} .

هرودت گفته زردشت هر مز را همانند روشنائی و اهریمن را همانند تاریکی دانسته و مهر میانجی میان جهان روشن و جهان تاریک و نزد ایرانیان میانجی بشمار می‌رود^{۱۳۳} .

و از این عبارتها کاملاً برمی‌آید که آمیختن دوجنبه وجودی و عدمی که گفته شد عامل پیدایش کثرت است .

۱۳۱- میتره یعنی مهر با خدای آسمان رابطه نزدیکی دارد این هر دو دارای فکر می‌باشند و متفقاً نظام عالم و قانون زمین را حفظ می‌کنند . مزدیسنا و ادب پارسی ص ۳۹ .

۱۳۲- آناهیتا نوشته پورداود ص ۱۰۱

۱۳۳- آناهیتا نوشته پورداود ص ۹۷

برای روشن شدن قضیه بهتر است به عقیده فیلسوف قدیم یونانی امیدکلس رجوع کنیم زیرا او نیز وحدت و آبادی جهان هستی را به عامل مهر و دوستی نسبت می‌داد و تفرقه اجزا و کثرت وجود را که همراه با نیستی و عدمیت است ناشی از دشمنی و ستیزه‌گری می‌دانست و بر این عقیده بود که این دو عامل یکی جاذبه مثبت است که اجزاء ماده را گرد آورده اتحاد بین آنها برقرار می‌کند، دیگری قوه منفی و عدمیت است که اجزاء ماده را از هم پراکنده کثرت و تفرق و نیستی بیار می‌آورد^{۱۳۴}.

تا اینجا سه صفت اصلی توضیح داده شد و سه صفت دیگر را که عبارت از شهر یور است و خلاصه از تعبیرات گوناگونی که از آن شده شاید بتوان به صفت قدرت و غلبه یافتن جنبه ایجاد و تحریک بر مقاومتهای عدمیت و استعدادات منفی تفسیر کرد. و خرداد را به پیدایش صفت گیاهی که نوعی کمال ماده است و پایان رسانیدن بخششهای لایق به استعدادهای متفاوت تفسیر نمود و همچنان امرتات را بر نیستی ناپذیری و جاودانی بودن فعالیت‌های گوناگون که ظهور صفت حیات است منطبق ساخت و توضیح این مقاصد به فرصت کافی نیازمند است که در خور این گفتار کوتاه نیست.

مسأله صفات نزد صابئیان حرنانی

خلاصه عقاید آنان را در باب صفات از گفتار شهرستانی در این عبارت کوتاه می‌آوریم: صابئیان روحانیان را که صفت خاصشان روح و ریحان خوشی و سرور و شادمانی و شادی است مظاهر صفات الهی می‌دانستند، بعضی نشسته بعضی ایستاده گروهی از فروتنی خمیده،

۱۳۴- رجوع شود به علم الطبیعه ارسطو بکوشش بدوی ص ۳۵ و کتب تاریخ فلسفه

پاره‌ای آرام بعضی همیشه در جنبش هستند؛ مقربانی که همیشه در حال قبض اندوهناکی و بعضی در حال بسط و گشاده خاطری هستند همگی بفرمان خدایند^{۱۳۵}.

صفاتیه اسلامی

صفاتیه کسانی بودند که برطبق عقاید قدیم آنچنانکه گفته شد به جوهریت صفات اعتقاد داشتند. آنان برطبق مشهور هفت صفت اصلی آورده‌اند که عبارت از حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و کلام می‌باشند و گروهی تا ده صفت دیگر بر آن افزوده‌اند^{۱۳۶}.

اشعریان وجود صفات را از ذات جدا دانستند اما استقلال و جوهریت را از آن برداشتند^{۱۳۷}.

معتزله به جای هفت صفت چهار تا از آنها را برگزیدند و بدان بس کردند که عبارت از صفت وجود و صفت حیات و صفت علم و صفت قدرت است اما از آنجا که برطبق مشکلی که در آغاز برای واقعی بودن صفات ذکر شد معتزله صفتها را احوال که نحوه‌ای ثبوت و تقرر دیرینه و بلاآغاز است اعتقاد کردند^{۱۳۸}.

مسیحیان در میان صفات به ذکر سه صفت پرداختند و آنها را اصل اصل گرفتند که علم و وجود و حیات است و این سه صفت را بر پدر و فرزند و روح منطبق کردند به این معنی که از ترکیب وجود با حیات علم

۱۳۵- ملل و نحل جلد دوم ص ۱۱۶

۱۳۶- مواقف قاصد عضد ریجی با شرح میرسید شریف گرگانی چاپ هند ص ۶۰۶

۱۳۷- همان کتاب ص ۲۴۲

۱۳۸- همان کتاب ص ۱۷۹ و توضیح حال ص ۲۲۹

که کلمه است پدید آمد^{۱۳۹} .
 اما سابقاً گذشت که ابوریحان بیرونی آنها را بر صفت خرد و زندگی
 و انسانیت که مبدا کار و کوشش است منطبق نمود .
 مطالب عمده و نکته‌های جالب از بحث صفات در پی است که چون
 این شماره گنجایش نداشت تکمیل این بحث به شماره‌های بعد از این
 موقوف گردید .

در پایان این گفتار از دو استاد دانشمند بزرگوار آقای دکتر غلامحسین
 یوسفی در ازاء هدایتهای مفیدی که برای پیدا کردن جاها و مآخذ بسیاری
 از مطالب آینده فرمودند و همچنان آقای دکتر جواد حدیدی که برای
 اصلاح کلمات و تنظیم عبارات این مقالات همیشه تحمل رنج بسیار و قبول
 زحمت بیشمار می‌فرمایند سپاسگزاری فراوان دارم .

رتال جامع علوم انسانی