



پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مقدمه پر و فسور محمد ارگون  
استاد دانشگاه پاریس بر کتاب  
جاویک ان خرد

رضا داوری اردکانی

کتاب «جاویدان خرد» که به ترجمه عربی آن عنوان «الحکمة الخالده» داده‌اند از جمله آثار مهم ابوعلی مسکویه، فیلسوف و مورخ نامدار دوره اسلامی و مناسب‌ترین اثر برای مطالعه در باب جاویدانی فرهنگ ایرانی است.

کافی است توجه کنیم که منتخبی که ابوعلی گرد آورده در اصل مشتمل بر جگم ایران قدیم بوده و عنوان «جاویدان خرد» داشته است و متن عربی که اضافات و ملحقاتی نسبت به متن قدیم دارد، مجموعه‌ای است که مطابق با روح زمان و متناسب با حدود و مفاهیم ادب قرن چهارم (قرن دهم میلادی) تدوین شده است. این متن را بعداً تقی‌الدین محمد تستری به فارسی ترجمه کرده و در واقع به زبان اصل آن برگردانده است.

بحث در اعتبار و اهمیت فرهنگی متن فارسی در قیاس با کتاب ابن مسکویه را باید به مصحح و ناشر متن فارسی وا گذاشت و من در اینجا به ذکر نکات عمده‌ای اکتفا می‌کنم که قبلاً در کتاب «مذهب اصالت بشر در اسلام در قرن چهارم و پنجم» آورده‌ام.

از آنجا که مقالات متبعاة صرف موجب ملال خواننده می‌شود، مناسب می‌دانم که توجه را به دو وجهه این اثر که لازم و ملزوم یکدیگر است معطوف دارم، زیرا هر نوع پژوهشی به‌طور کلی در باب آثار مربوط به ادب و علمی‌الخصوص در مورد منتخباتی نظیر «جاویدان خرد» مستلزم توجه به آن دو وجهه است.

بعد از اشاره مختصر به آنچه باید در باب کتاب مسکویه دانست، ابتدا از جهت لغوی و بعد از جهات علم‌النفسی و اجتماعی و زبان‌شناسی بحث می‌کنیم.

### مقام «جاویدان خرد» در میان آثار مسکویه

توضیح داده‌ام که چرا در طبعی مدتی مدید، مسکویه معروف و مشهور به مورخ و تاریخ‌نویس بوده است و حال آنکه او در وهله اول فیلسوف است. وقتی در آثار فلسفی او نظر می‌کنیم متوجه می‌شویم که با دقت و نظم و ترتیب و بر مبنای اصول مطالب را نوشته و می‌دانسته است که چه می‌نویسد. همه آثار مسکویه به دست ما

نرسیده است اما مدار نظم و ترتیب آثاری که از او مانده کتاب «تهذیب الاخلاق» است. در این کتاب به صراحت و به نحو کامل، شخصیت مؤلف و آرا و نظریاتی بیان شده است که به شهادت راوی امین و دقیقی مثل ابوحنان توحیدی، بسیاری از اهل تفکر زمان با مسکویه در این آرا شریک بوده‌اند. «تهذیب الاخلاق» را قاعدتاً باید بین سال‌های ۳۷۲ و ۳۷۵ و بعد از آنکه به حکمت تعلق خاطر پیدا کرده بود نوشته باشد. مسکویه قبل از تصنیف این کتاب، بین سال‌های ۳۶۰-۳۶۵ کتاب «ترتیب السعادات» و سپس «فوز الاصغر» و بین سال‌های ۳۸۲-۳۶۷ کتاب «الهُوَامِلُ وَ الشَّوَامِلُ» را نوشته و «تجارب الامم» هم احتمالاً در این فاصله از زمان تألیف شده است. «جاویدان خرد» هم ظاهراً بین سال‌های ۳۷۶ و ۳۸۲ به اتمام رسیده است، اما مسکویه از مدت‌ها پیش از این، در صدد گردآوری چنین منتخبی بوده است، چنان‌که در سرآغاز کتاب (رجوع شود به صفحه ۵ «جاویدان خرد» چاپ عبدالرحمن بدوی)<sup>۱</sup> می‌گوید:

«من در جوانی کتابی از ابو عثمان جاحظ معروف به کتاب «استطالة الفهم» خواندم که در آن کتاب از کتابی به نام «جاویدان خرد» ذکری شده و عبارتی از آن نقل شده بود. جاحظ چنان ستایشی از این کتاب می‌کند که معمولاً نسبت به این قبیل آثار این اندازه احترام و تجلیل سابقه نداشته است. از آن وقت من در طلب این کتاب سعی بسیار کردم و به هر جا سفر می‌کردم از آن سراغ می‌گرفتم تا آنکه بالاخره آن را نزد موبد موبدان فارس یافتم.»

با توجه به این نکات می‌توانیم تاریخ تألیف «جاویدان خرد» و مقام و مرتبه آن را در میان آثار مسکویه بشناسیم. او در کتابخانه بزرگ ابن عمید (۳۶۰-۳۵۳) و بعد در کتابخانه عضدالدوله (۳۷۲-۳۶۶) مواد و اجزای یک منتخب و اسناد مربوط به قسمت قبل از اسلام کتاب «تجارب الامم» را گرد آورد و در این مورد یقین حاصل کرد که عقول تمام امام متوفی در طریق واحد است و به اختلاف بقاع مختلف، مختلف نمی‌شود و به تغییر زمان تغییر نمی‌پذیرد و در طی قرون و آمدن و رفتن احقاب، انحرافی در این طریق پدید نمی‌آید، و به همین جهت

## به عبارت دیگر عقلی وجود دارد که ازلی و ابدی و ورای امور تاریخی و مافوق این قبیل امور است و بشر به مدد آن می‌تواند قواعد و احکام منطق، اخلاق، سیاست و مابعدالطبیعه را باز شناسد و به تدریج به سعادت قصوی برسد

اصل خود بازگردانده شود.

ذکر این نام‌ها به ما فرصت می‌دهد که در باب صلاحیت مصحح آثاری نظیر «جاویدان خرد» و «مختارالحکم» مبشرین فاتک تأمل کنیم و ببینیم که چه اوصافی را باید واجد باشد. مقصودم انکار صلاحیت عبدالرحمن بدوی که این دو اثر را طبع و نشر کرده است نیست، چه او خود به خوبی بر مشکلات کار و قوف داشته و به همین جهت خواسته است که متخصصان در باب آن اظهار نظر کنند. در میان این متخصصان م. گرینیاشی وضعی ممتاز دارد زیرا که او در باب اصل و منشأ این نوع ادب که در اوضاع و زمینه‌های مختلف مدنی و فرهنگی همواره تجدید شده است تحقیق کرده و مواد باارزشی را جمع‌آوری کرده است تا از قسمت فارسی و یونانی «جاویدان خرد» در تحقیقات فقه‌اللغة خود استفاده کند و عناوین این مقالات او گواه مدعای ماست:

۱. رسایل قدیمی از سالم ابوعلا در *Museon*, 1967, 80.
۲. نمونه‌هایی از ادبیات ساسانی محفوظ در کتابخانه استانبول در *Journal asiatique*, 1966.
۳. رسایل ارسطو به اسکندر، ترجمه سالم ابوعلا و «مساعی فرهنگی و علمی در عصر اموی» در *B.E.O.*, XIX, 1967.
۴. «نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب» در *B.E.O.*, XIX, 1967.
۵. «نهایة الارب فی اخبار الفرس و العرب» و «سیرالملوک» این مققع در 1974, XXVI.

با اینکه بسیاری از مساعی کسانی که به احیای آثار گذشته پرداخته‌اند سست و ضعیف است، این مطالعات به ما مدد می‌رساند که بدانیم تا چه حدودی می‌توان در تصویری که از تاریخ آثار ادبی ایرانی و یونانی و عرب داریم تجدید نظر کنیم. گرینیاشی ضرورت این نکته را تأکید می‌کند که تألیف و گردآوری آثار ادبی به زبان عربی که متضمن مضامین ادب فارسی و یونانی و ایرانی است از دوره مروانی و نه از زمان ابن مقفع آغاز می‌شود. ژیماره هم با مطالعه در کتاب «بلوهر و بوداسف» و ترجمه آن ورق دیگری بر دفتر این مطالعات افزوده است. پژوهشی که مدت‌هاست م. اولمان در باب اشعار طلایی فیثاغورس می‌کند قاعدتاً باید در مورد متنی که در باب آن بسیار

عنوان «جاویدان خرد» برای آن بسیار مناسب است.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر عقلی وجود دارد که ازلی و ابدی و ورای امور تاریخی و مافوق این قبیل امور است و بشر به مدد آن می‌تواند قواعد و احکام منطق، اخلاق، سیاست و مابعدالطبیعه را باز شناسد و به تدریج به سعادت قصوی برسد.

این است مطلب اساسی که ابن مسکویه در «تهذیب الاخلاق» به صورت بحثی و نظری بسط داده و در کتب «جاویدان خرد» و «تجارب الامم» با ذکر حکم و رموز و وصایا و سیر حقیقی به آن صورت واضح داده است.

من به تفصیل در باب اصالت اثری که در آن وجهه نظر فلسفی به فحوای کلام نوشته‌های تاریخی و شأن مستند بودن آنها صورت خاص بخشیده است تأکید کرده‌ام، و نیز توجه داشته‌ام که در عوض این نوشته‌ها هم به نوشته‌های بحثی و نظری مقبولیتی می‌دهد که در ادبیات فلسفی به ندرت می‌توان بدان رسید.

ابوعلی مسکویه در عین اینکه اهل علوم عقلی بوده، با معاصران خود و با تمام احقابی که سهیم و شریک در سر و صورت دادن به مآثر درهم آمیخته‌ای بوده‌اند که او بدان مستسب بوده است، نوعی همبستگی تاریخی داشته و اغراق نیست اگر بگوییم که او پیش از ابن خلدون توانسته است وجهه نظر فلسفی را با دقت و وسواس در فن تاریخ‌نویسی جمع کند.

### نظر فیلولوژیک (فقه‌اللغوی) در متن ابن مسکویه

گرفتاری‌های تدریس و توجه به وضع کنونی علوم عقلی در ممالک اسلامی، مرا موقتاً از ادامه پژوهش‌هایی که در طی تألیف «مذهب اصالت بشر عربی» بدان‌ها توجه پیدا کردم بازداشت. من مخصوصاً احساس کرده بودم که طبع و نشر مجدد «جاویدان خرد» منضم به صورت منقح قسمت قبل از اسلام «تجارب الامم» ضرورت دارد و شایسته است که این هر دو در افق تاریخی قرار گیرد و بر طبق روش‌هایی که به آثار کسانی چون پدر مناش، ویدن گرن، ژ. دومزیل، بنونیست و م. گرینیاشی و بعضی دیگر در باب تحقیقات هند، و ایرانیس، و. والترز، پلسنر، روزنتال و دیگران در زمینه آثار یونانی اعتبار داده است به

چیزها نوشته‌اند آموزنده باشد. علاوه بر آن لوح قابس که گزیده مشهوری از ادب یونانی است متعلق بحث جدی جداگانه و مستقلاً است که بدان باز خواهیم گشت.

تمام مسائل مربوط به فقه‌اللغه که در مورد اجزای مجموعه منتخبات ابن مسکویه مطرح شده است به آسانی قابل حل نیست. در مورد قسمت اصلی متن، یعنی «جاویدان خرد»، می‌توان رأی هنینگ را پذیرفت که می‌گوید این متن از زبان پهلوی به عربی ترجمه شده است و ناگفته نباید گذاشت که عبدالرحمن بدوی هم حق داشته است که روایت جاحظ را که مسکویه در «جاویدان خرد» نقل کرده است تا اندازه‌ای به افسانه‌سازی معمول و متداول در آن زمان نزدیک بداند. در صفحات ۱۸ تا ۲۲ کتاب «جاویدان خرد»، ابوعلی مسکویه در مقام حکیم اخلاقی به کتاب نظر می‌کند و دقت تاریخی که مورد نظر او بوده است تحت الشعاع تعلق خاطر او قرار می‌گیرد. مع‌هذا مسکویه مورخ متذکر می‌شود که جاحظ در تعظیم خود نسبت به کتاب از حدود متعارف حرمت و تعظیم نسبت به امثال این کتاب درمی‌گذرد. متأسفانه ابوعلی مسکویه تصریح نکرده است که نسخه‌ای را که او نزد موبدان موبد یافته به زبان پهلوی بوده یا ترجمه عربی آن بوده است و فقط متذکر می‌شود که اندرزهایی مشابه کلمات «جاویدان خرد» که تعلق به اقوام پارسی و عربی و هندی و یونانی داشته و از حیث زمان مؤخر از آن بوده یافته است. این مجموعه اندرزها از آن جهت متأخر از «جاویدان خرد» دانسته شده است که متضمن وصایای هوشنگ به پسر و جانشینش می‌باشد و این پادشاه کمی بعد از طوفان می‌زیسته است. هیچ متنی که بشود فایده ادب از آن برد قبل از این متن وجود نداشته است.<sup>۳</sup>

بعید نیست که مسکویه در عین اینکه احتمالاً از ترجمه عربی منسوب به حسن بن سهل، وزیر مأمون، استفاده کرده است متن قدیمی‌تری هم در اختیار داشته است. مهم این است که سعی و جهد ابوعلی مسکویه در باز یافتن گنجینه حکمت ایرانی از یک روحیه و وجهه نظری حکایت می‌کند که در میان بسیاری از ایرانیان اهل نظر در قرون سوم و چهارم شایع بوده است، و بی‌جهت نیست که ادب کهن اخلاقی و سیاسی و دینی ایران قدیم در زبان عربی و در ادب عربی و اسلامی مجدداً شروع به تأثیر کرده است. اندرزنامه‌ها و پندنامه‌ها و شاهنامه‌ها همواره مأخذ گزیده‌های ادبی و آثار تاریخی بوده و می‌دانیم که در همین زمان (قرن چهارم) دینکرت که دایرة‌المعارف دین مزدایی بود برای جلوگیری از نفوذ و نشر اسلام در همه جا وجود داشت و این کتاب اثری است از علمای دینی زرتشتی و اولین پیروان و اتباع زرتشت و حاوی ملخصی از اوستا (در کتاب هشتم) و قسمت‌های اصلی گات‌ها و

تفاسیر آن و رسایل اخلاقی و فقهی و شرح حال زرتشت و اشعار داستانی و به‌طور کلی مشتمل بر تمام امور قدسی که حیات دینی قوم مزدایی به آن بستگی داشت. بر این کتاب در عصر ساسانی چیزهایی از خارج و بعضی مطالب نظری منضم شد.

پس از بیان این مطالب بار دیگر این مسئله را مطرح می‌کنیم که صاحب‌نظرانی چون ابوعلی مسکویه و ابوالحسن عامری (متوفی ۳۸۱) در دوره آل بویه آثار مربوط به ادب و اخلاق را بر چه مبنایی برمی‌گزیدند و از جمع‌آوری و فراهم کردن این قبیل آثار چه مقصودی داشتند. باید تأکید شود که در وضع کنونی هنوز زود است که بتوانیم از جهت فقه‌اللغه در باب آثار ادب اسلامی به‌طور کلی و «جاویدان خرد» حکم کنیم، هرچند که این روش برای فهم و درایت صحیح این قبیل آثار ضرورت دارد. اشکال عمده‌ای که تمام پژوهندگان با آن مواجه هستند این است که ادب قدیم ایرانی از قرن اول تا چهارم در معرض جعل و تبدیل و تصرف بوده است و به این جهت به اشکال می‌توان مقام «جاویدان خرد» را در ادب ایرانی معلوم کرد. آیا این اثر، چنانکه ابن مسکویه می‌گوید، متعلق به دوره اوایل تاریخ است، یا در دوره ساسانی که ایرانیان با ادب یونانی آشنا شدند نوشته شده است؟ با توجه به اینکه بنا بر روایت جاحظ، از زمان مأمون به این کتاب اقبالی بیش از حد شده و با اشتیاق آن را به عربی ترجمه کرده‌اند و در اثر ابن مسکویه بیشتر صورت فلسفی پیدا کرده است، می‌توان در باب استمرار و دوام احساسات دینی و اخلاقی و از سیر تحول نحوه بیان و تعبیر مطالب از زمان ساسانیان تا دوره آل بویه بحث کرد. ژ. پ. دومناش به حق قایل به تأثیر ثابت و مداوم مطالب و مضامین دینکرت در ادب و حتی در علم کلام است، چنانکه میان علم کلام مندرج در کتاب دینکرت و اصول اساسی آرای معتزلیان (مثلاً در مورد عدل الهی) نحوی ارتباط تاریخی و نظری و عقلی قایل است. اما آیا می‌توان بقا و ثبات اصطلاحات و معانی و سبک نوشته را

### سعی و جهد مسکویه در باز یافتن

### گنجینه حکمت ایرانی از یک روحیه و

وجهه نظری حکایت می‌کند که در میان بسیاری

از ایرانیان اهل نظر در قرون سوم و چهارم

شایع بوده است

هم تصدیق کرد؟ این پرسش مخصوصاً در مورد «کليلة و دمنه» مطرح شده است. حل این مسئله از آن جهت مشکل است که نمی‌دانیم تا چه اندازه ترجمه الفاظ و کلمات یونانی در این متن‌ها وارد شده است. علاوه بر این، در منتخب ابوعلی مسکویه، حکم منسوب به اعراب<sup>۴</sup> در فصلی مستقل از حکم اسلامی<sup>۵</sup> آمده و متوجه باشیم که صفحاتی که به آن اختصاص یافته بیش از حکم فارسی<sup>۶</sup> و حکم هندی<sup>۷</sup> و حکم یونانی<sup>۸</sup> است و همین امر مانع شده است که بتوانیم در باب زبان و سبک اصیل و صحیح و سالم عربی میری از هرگونه تأثیر و نفوذ خارجی حکم بکنیم. به این ترتیب یک بار دیگر تمام بحث‌هایی که در باب صحت یا عدم صحت انتساب شعر پیش از اسلام، احادیث و نهج البلاغه و مواعظ و حکم منسوب به خلیفه اول و غیره شده است، تجدید می‌شود. مع‌هذا، باید خاطر نشان کرد که با نظر در منتخبات ابن مسکویه می‌توان به این نتیجه رسید که سعی در یافتن صورت اولیه و اصل عربی آن آثار کار بیهوده‌ای است و اصطلاحات و تعبیری که در آن دیده می‌شود در طی زمان و در صورت زبان عربی و تحت تأثیر سیستم‌های نظری یونانی و ایرانی تغییر کرده است. پژوهش‌های ارباب فقه‌اللغه متأسفانه خالی از اشتباه و لغزش نبوده است و تا مدت‌ها باید به عنوان حدس و گمان در تاریخ آن نظر کرد اما همین روش پژوهش، چنان‌که خواهیم دید، باید به صورتی که ما آن را روش تفهیمی در مطالعه متن می‌نامیم تجدید شود.

### نظر تفهیمی در متن

تردید نیست که این منتخبات را فراهم نکرده‌اند که ارباب فقه‌اللغه در باب آن به تنبعات زبان‌شناسی و تاریخی بپردازند. ابن مسکویه به کرات در مورد مقاصد تربیتی کتاب خود تأکید و تصریح کرده است و مطلوب او که با سیرت فلسفی‌اش مطابقت دارد این است که نفس خود و نفوس جوانان و دوستانان حکمت را ارشاد کند. او

### نحوه بیان رسمی «تهذیب الاخلاق»

به نظر خود ابن مسکویه زبان دقیق منطقی است، چه در آن ابتدا اصول و مبادی تفکر و سیرت اخلاقی بیان شده است و این اصول شامل مبادی و اصول علوم مختلف می‌شود

می‌نویسد: «من درصدد بودم که وصایای گرانبهای هوشنگ را بنویسم و آنچه را که خود از وصایا و تعالیم و حکم چهار قوم ایرانی و هندی و عرب و یونانی گرد آورده‌ام بر آن بیفزایم. جهت اقدام و مبادرت به این امر مهم این بود که جوانان بدانند که چه باید بکنند و اهل علم متذکر به حکم و علومی باشند که پیش از ایشان بوده است. همچنین می‌خواستم که خود و کسانی که بعد از من می‌آیند در تهذیب و قوام نفس از آن بهره ببریم و هدایت شویم. اینها کلیاتی بود که قبل از ورود در تفصیل و جزئیات گفتم و چون اصول و مبادی اخلاق را در کتاب خود به نام «تهذیب الاخلاق» بیان کرده‌ایم دیگر نیازی به تکرار آن نداریم. وانگهی، غرض ما در این کتاب بیان قواعد و اصول کردار نیک و دستوراتی است که حکمای اقوام و صاحبان اعتقادات مختلف داده‌اند و در این مورد چنان‌که وعده کرده‌ایم متابعت از روش مؤلف «جاویدان خرد»<sup>۹</sup> نموده‌ایم.»

می‌بینیم که پژوهش در مأخذ و اصل و منشأ افکار، هرچند که حس کنجکاوی و طلب عالم دوره جدید را ارضا می‌کند، ربطی به مقاصد مؤلف و نحوه درک و فهم خوانندگان او ندارد. فراهم آوردن منتخب حکم در نظر مسکویه و عامری عبارت است از صرف اشتغال به حکمت و وسیله‌ای است برای اتقان و استحکام و بسط معرفت و عمل بدان، و البته که عمل منفک از نظر و بحث نظری هم نیست. عمل به علم است و علم به عمل است و این دو اتحاد دارند و این اتحاد علم و عمل از اوصاف اصلی علم‌الاخلاق در عالم اسلامی است. پس فهم تعالیم حکیم، فهمیدن و به کار بردن تمام اقوال و اعمال او و قبول مسئولیت ارزش‌هایی است که به وجدان دریافته شده و شهود و بینش اصول و مبادی آن ارزش‌هاست. نسبتی که میان حکیم اخلاقی و خوانندگان و شنوندگان او وجود دارد محدود به صرف فهم و درایت معانی اقوال او نیست بلکه در عمل به آن تعالیم و مطابقت عمل با فهم و نظر است. پس در عصر کنونی مقصود از تفهیم متن این است که بدانیم چه نظام زبانی و نفسانی و مدنی موجب شده است که مردمانی که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف زندگی می‌کنند بتوانند معانی کلمات ابن مسکویه را به یک نحو بفهمند و نسبت به آن احساس مشترکی داشته باشند. می‌توان گفت که اثر ابن مسکویه در عصر کنونی هم در میان قوم مسلمان قرن بیستم از اعتبار و اهمیت برخوردار است، چنان‌که در یک مهمانی خانوادگی و در جمع دوستان و در مجامع فرهنگی، در مجالس وعظ و روضه‌خوانی و امثال آن، نقل آیات قرآنی، حدیث، شعر، حکم و لطایف، مدار اصلی بحث و گفت‌وگوست. کلمات قصاری که در آمار زبان‌شناسی در عداد کلمات قالبی و

صور تقلیدی گذاشته می‌شود، در عصر ما هم در بسیاری از مردمان موجب همان احساسات اخلاقی و ذوقی می‌شود و مبدأ همان انفعالات و افعالی می‌شود که در مستمعان ادوار سابق موجب می‌شده است؛ مبانی این پدیدار نفسانی و اجتماعی و فرهنگی و وسعت دامنه آن از نظر تمام کسانی که تا دوره جدید منتخبات اخلاقی را بر مبنای دستورات متحتم قدسی یا بنا بر خطابه و معانی و بیان ارسطویی خوانده‌اند پوشیده مانده است، چنان‌که گاهی آنها را پریشان و پراکنده و حتی عین پریشانی و بی‌ربطی و تکرار مکررات و صور قالبی فاقد اصالت دانسته‌اند. ما سعی خواهیم کرد تا روشن سازیم که آنچه را این جماعت نقص دانسته‌اند در حقیقت مربوط به نحوه خاص بیان تعبیر است که به آن توجه نکرده‌اند و به همین جهت لازم است که از جهات زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی به متن نظر کنیم.

### متن از نظر زبان‌شناسی

تحلیل صورت زبان «جاویدان خرد» در صورتی تمام و درست است که از بسیط‌ترین واحد سخن، یعنی از لفظ شروع کنیم و به وحدت جمعی تمام آثار مربوط به ادب که تعیین درست حدود معانی آن اهمیت بسیار دارد برسیم. چنان‌که قبلاً گفته‌ایم هر قدر که این منتخبات متضمن بیان صور مختلف تفکر و دارای وجهه‌های مختلف و معانی تو در تو باشد، دشواری شناخت حدود معانی هم بیشتر می‌شود. اگر بخواهیم در سیر خود از روشی آغاز کنیم که از وجهه نظر سیر عقلی چندان متقن نیست و از جهت قوه خیال از همه آزادتر و ساده‌تر است و به تدریج به جایی برسیم که پروای جلدی به نظم منطقی و زبان فنی داشته باشیم، می‌توانیم مجموعه احکام کتب ادب و منتخبات اسلامی را به صورت زیر ممثل کرده و شاکله آن را به دست

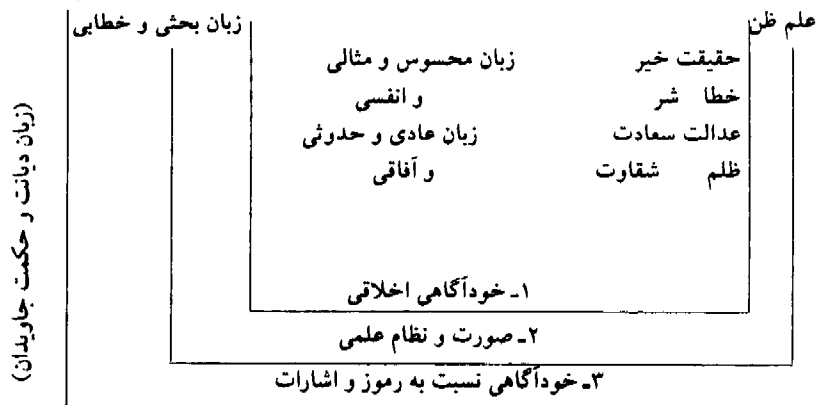
دهیم.

می‌بینیم که بر طبق این شاکله هیچ یک از سه قلمرو در تصرف و اختیار ما نیست زیرا که از بالا تا پایین که نظر می‌کنیم قلمرو ۱ مندرج در قلمرو ۲ و این یکی نیز واقع در قلمرو ۳ است که وسیع‌ترین قلمرو است. از دو قلمرو اول و دوم ممکن است معانی متفاوتی که به ذوق حضور آزموده شده است به زبانی مجمل بیان شود (اعم از اینکه لحن اهل ایمان یا صورت فلسفی زبان حکما داشته باشد و یا به صورت زبان ادب دنیا باشد)، به شرط آنکه نسبتی با زبان رمز و اشارت که زبان وحی و حکمت امم است داشته باشد. نحوه بیان رسمی «تهذیب الاخلاق» به نظر خود این مسکویه زبان دقیق منطقی است، چه در آن ابتدا اصول و مبادی تفکر و سیرت اخلاقی بیان شده است و این اصول شامل مبادی و اصول علوم مختلف مانند منطق و ریاضی و علم‌النفس، علوم طبیعت، فیزیک و مابعدالطبیعه می‌شود.

به این ترتیب اصول، ناظر به تجارب امم و حکم و غیره است و با احکام و معارف ظنی منافات دارد. اما این احکام ظنی و منظومات از آنجا که قدرت عود و بازگشت دارد همواره باید در طلب و تحقیق حقیقت اصول و راه فوز و نجات یا سعادت قصوی باشد و بالاخره انسان کامل اعم از اینکه صوفی، حکیم یا صرفاً ادیب باشد باید متوجه به افق کمال باشد و این افق ممکن است به واسطه وحی و حکمت گشوده شده باشد و به معرفت ذوقی و از راه دل ادراک شده باشد یا صرف تعقل قوه عقلی باشد. در منتخبات ادب و حکمت، عارف و حکیم و ادیب به هم می‌رسد و این امر یک اساس و مبنایی در زبان و نحوه بیان این قبیل آثار دارد. این آثار از روی نمونه بیان قرآن و تورات تدوین شده و تابع قواعد عادی تألیف کتب نیست، چه مجموعه احکام و کلمات متفرق است. افق کمال (که

زبان رمز و اشارت

ایمان ذوق





در زبان دیانت خدا گفته می‌شود) به مدد تألیف و هیأت تألیفی تصورات و تصدیقات برهانی و نظری و بحثی گشوده نمی‌شود بلکه این منظور با حکم و اشعار غنایی و نکات عبرت‌آموز تاریخی و صورت‌های رمزی و با ذکر نسیمونه‌های پر معنی از تقدیر و سرنوشت آدمیان و به عبارت دیگر با گشودن زبان دل و جان که غرض تعلیم نیز در آن وجود دارد متحقق می‌شود. جهت وحدت کلمات و مطالبی که جنبهٔ درسی و تعلیمی دارد در ترتیب عمیق معانی و از طریق تقابل X و Y متقرر شده است. (خیر مقابل شر و خوب مقابل بد و سعادت در مقابل شقاوت) این تقابل‌ها در ترتیب و صورت ظاهر به نحوی بسیار موجز و به صورت کلمات قصار تعبیر شده است. در اینجا دیگر به تحلیل انحای شقوق مربوط به تعبيرات و اصطلاحات باز نمی‌گردیم، چه با ابتدای از کتاب «تهذیب الاخلاق» و کتاب «السعادة والاسعاد» و «الاعلام بمنایب الاسلام» این مطلب را روشن کرده‌ایم. پس به یادآوری و تصریح آنچه قبلاً در باب کتاب «جاویدان خرد» گفته‌ایم اکتفا می‌کنیم.

تحلیل مناسبات الفاظ و سبک کتاب «جاویدان خرد» مؤدی به تمییز و تشخیص سه صورت بیان در زبان تعلیمی کتاب می‌شود که عبارتند از صور حکم و وصایا و تمثیل. (لوح قابس) تکرار می‌کنیم که تمییز و تمایز این سه صورت به اعتبار مناسبت الفاظ و سبک نوشته است، و گرنه از جهت تطبیق لفظ با معنی متجدند. اوصافی مربوط به نحوه ارتباط الفاظ و سبک نوشته که موجب امتیاز صور بیان در کتاب «جاویدان خرد» شده است به شرح زیر است:

### الف: حکم

احکام زیر را در نظر آوریم:

اعلی مرتبه و آغاز و سر یقین خداشناسی است (صفحه ۶)، انس و آشنایی و وحشت تو از خود است (صفحه ۱۱۹)، آنکه انس با تنهایی دارد حق مونس اوست (صفحه ۱۳۵)، تنهایی سر عبادت است (صفحه ۱۳۵)، یاد نعمت، شکر است (۱۲۸) و غیره...

آنچه در وهله اول در این عبارات به نظر می‌رسد این است که تماماً به صورت جمله اسمیه بیان شده است و این نحوه تعبیر مشعر بر الزام حکم به‌طور کلی و دایم است. در هر یک از این احکام، نسبت ذاتی و بسی چون و چرا و مطلق میان دو مفهوم یا دو نحوه وجود تجربی یا به تجربه درآمدنی برقرار می‌شود و هیچ قید زمانی، اعم از فعل صرف‌شده یا صفت و متمم وجود ندارد که حکم را از صورت اطلاق خارج کند. ما با کلماتی مثل تنهایی و شکر و آشنایی سروکار داریم که بسیار مانوس است، اما این

معانی در کلماتی که ذکر شد مندرج و متضمن در مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی و دینی مانند خدا و نفس و ثواب است و جنبه ابتکاری و ابداعی اثر مؤلف در همین نکته است که الفاظ و کلمات را به صورتی در سلک عبارت می‌آورد که هیچ یک از آنها دیگر معنای متداول و متعارف ندارد بلکه فحوای اخلاقی و دینی پیدا می‌کند. به این ترتیب انس و آشنایی که در زبان عادی مستلزم مراودات و آمدوشد با اشخاص و سروکار داشتن با تصورات و افکار است از معنی اولی خود دور شده و ترتیبات مدنی و فرهنگی و رسوم مشترک تابع احکام آشنایی که عمومیت و کلیت دارد می‌شود، و خطرناک‌ترین انس آن است که حدیث نفس کنیم، زیرا این آشنایی دروغین و ریایی است. این صورت بیان معانی با اینکه ناظر به تجربه باطنی تمام اشخاص است در آن ضمیر شخصی من نیامده است، گویی در این بیان انشایی این «من» با «او»ی صوری (یا تو به صورت فرد منتشر) حکم مشتبّه می‌شود. به این ترتیب به مدد حکم، معانی‌ای را که در مقابل اقوال گروه مدنی و فرهنگی کهن یا خارجی و مستولی در شرف قلب شدن و نابودی است، بار دیگر تجدید می‌شود. کلمات حکمت‌آموز همواره صورت مجمل و موجز ضرب‌المثل ندارد بلکه به سبکی بیان می‌شود که مناسبت آن را با متن اصلی (فارسی و هندی و غیره) برساند. ما چهار نحوه از این انحای بیان را مورد توجه قرار داده‌ایم.

### بسط مطالب از طریق مطابقه و مقابله

احصا و تعداد یعنی روش تعبیری که جزئی از سنت فیثاغورسی بود و بر طبق آن عدد ذات اشیاست. به این ترتیب می‌بینیم که فضایل و ردایل و مقامات بیشتر با اعداد ۳ و ۴ و ۵ و ۷ و ۸ و ندرتاً با اعداد ۶ و ۱۴ و ۲۵ معثل شده است و تأثیر کلام با دقتی که ارقام به آن می‌دهد و به مدد قرینه‌سازی و سجع تقویت می‌شود.

نحوه دیگر بیان، تابع مفاهیم یا رشته استنتاج‌های منطقی است. این نحوه بیان حاصل بینشی است که جامع میان حکمت و میان ترتیب موجودات از مرتبه کثرت به وحدت و بالعکس در قوس صعود و نزول می‌باشد.

ترتیب معلول بر علت که نباید آن را حتماً و ضرورتاً از آثار دیگر یونانی دانست. در تمام اقوالی که مسکویه بیان کرده است به اشکال می‌توان مبنای کلماتی را که ادامه سنت ادبی بوده و اقوالی که تمثلات و تصورات مختص به زبان عربی در آن غلبه دارد و مطالب در آنها به صورتی بیان شده است که تعلق صریح به روح زبان عربی دارد تمییز داد. با این مقدمات به اهمیت و مقام زبان و صورت بیان اقوالی که در منتخبات گردآوری شده است می‌رسیم.

مسکویه خود در یک «عهد»، با بیان تعلق خود به حکمت،  
در طریق معهود رفته و از فارابی و ابوالحسن عامری و  
فلاسفه یونانی، یعنی کسانی که حکم مذکور در کتاب  
«جاویدان خرد» منسوب به آنان است، تبعیت کرده است

عنوانی که فارابی برای وصایای خود اختیار کرده است مؤید تمام تحلیل‌های ماست. عنوان نوشته فارابی این است: «وصایای یعم نفعها جمیع من یستعملها من جمیع طبقات الناس». در این و جیزه خلاصه روشن سهل‌المنانی از آرای اخلاقی، سیاسی، مابعدالطبیعی و به‌طور کلی فلسفی بیان شده است و از حیث سبک، صورتی نظیر سایر آثار فلسفی دارد و اگر اقوال از قول اول شخص تقریر می‌شود از جهت مرجعیتی است که علم به نویسنده داده است. تمام فقرات نوشته به هم ارتباط دارد و تابع قواعد استدلال در سیر استدلالی یا تحلیل مفاهیم است. میان مصنف و خواننده (یا شنونده) یا مصنف و نفس خود او نسبت تعلیم و تعلم وجود دارد و این نسبت را می‌توان در علایم دستوری (من، تو، شما، امر، نهی، تعجب و تحسین) دریافت. مسکویه با تضمین «عهد» فارابی و دیگر اقوال مستفرفه فلسفی در مجموعه «جاویدان خرد»، در امر گردآوری و اشاعه ادب فلسفی مشارکت کرده است. اگر به این مجموعه به اعتبار زبان آن نظر کنیم، می‌بینیم که با این انتخاب کلمات و لغاتی که در ادب قدیم و عرفان و فلسفه معانی مختلف داشته است به هم نزدیک شده است. کلماتی مثل علم، دین، دنیا، سعادت، طبیعت، ظلم، طمع، صبر، سخا و غیره، هر یک در زبان اصلی خود معانی و مضامین متفاوت دارد، اما این معانی در مجموعه «جاویدان خرد» به هم نزدیک می‌شود. تنها با رسیدگی صحیح به اختلاف‌های صریح و غیرقابل تحویل و با توجه به تقریبی که میان معانی الفاظ به وجود آمده است تا اندازه‌ای می‌توان حدود قلمرو سمانیتیک ادب عربی و اسلامی را با قطعیت تعیین کرد.

### ج: لوح قابس

لوح قابس از حیث کمیت مشتمل بر ۳۳ صفحه از کتاب «جاویدان خرد» است و از جهت صورت تألیف با اجزای دیگر کتاب متفاوت است و چون مخصوصاً صورت اشاره و تمثیل دارد به این کتاب در میان بقیه منتخبات اخلاق و ادب عربی مقام و معنی ممتاز می‌دهد و مؤید آن است که در نظام مدنی دوره آل بویه طایفه‌ای از اهل نظر بوده‌اند که از ادب فلسفی استقبال کرده‌اند و هر چه را که

می‌توان تصور کرد که سعی مؤلف مقصور به انتخاب و جمع‌آوری اقوال معتبر و کلماتی که مورد غفلت قرار گرفته بود شده است. در واقع مسکویه با این انتخاب، هم صورت و هم مضمون احکام را قبول کرده است اما نه به این معنی که ابتکار شخص او بوده و هیچ‌کس دیگر نمی‌توانسته است آن را گرد آورد بلکه اهمیت او در این است که به عنوان مظهر خود آگاهی قومی که منشأ و مصدر ذوق و قریحه ابداع و احیای مآثر است سخن می‌گوید. تا زمان ما هم نیروی اقتناع و قدرت القای آیات قرآنی و حدیث و شعر و غیره بستگی به این دارد که چه کسی و با چه استعداد و جامعیتی و تا چه حد آن را با مراعات فصاحت بیان و اخلاقی بودن مضمون و ایجاز در لفظ و کمال معنی آنها را در متن کلام آورده است. گفتاری که نقل اقوال در آن فراوان است به این قصد تدوین نمی‌شود که نکات جدیدی را کشف کند و تجارب و حقایق تازه‌ای را بیان کند بلکه ما را متذکر به حقایقی می‌سازد که قبلاً آزموده شده و رفتار و کردارهای مثالی و عالی را که حال در زندگی و حوادث عبرت‌آموز تاریخ است احیا می‌کند (و اهمیت حکایت در همین است).

### ب: وصایا

وسعت دامنه و شمول وصایا نسبت به حکم بیشتر است و شامل بیان کلمات حکمت‌آمیز و صورت احکامی که ناظر به خیر و صلاح است می‌باشد. در ادبیات عرب از جهت وجوب امر به معروف و نهی از منکر، وصیت یک امر متداول است اما در سنت خاورمیانه هم سابقه داشته است.

مسکویه خود در یک «عهد»، با بیان تعلق خود به حکمت، در طریق معهود رفته و از فارابی و ابوالحسن عامری و فلاسفه یونانی، یعنی کسانی که حکم مذکور در کتاب «جاویدان خرد» منسوب به آنان است، تبعیت کرده است.

عرب مسلمانانی که کتاب مسکویه را می‌خوانند، از آن چه درمی‌یابند و چه اثری در او می‌کنند؟ این پرسش مهم‌تر از پرسشی است که درباره اصل و منشأ و صحت انتساب حکم و اقوال مندرج در «جاویدان خرد» می‌شود.



## الحاق لوح قابس - که در آن نحوه بیان استعاری غلبه دارد - به حکم و نصایحی که بر طبق اصول و قواعد بحثی و نظری و به زبان مفهومی بیان شده است، از امتیازات خاص «جاویدان خرد» است

اعتبار مغایرتی که از حیث اوصاف ظاهری با ادب رایج در میان مسلمانان داشت می توانست بسیار گمراه کننده تلقی شود. می دانیم که ادبیات نمایشی یونان و به طور کلی تمام آثاری که اثر و نشانی از میتولوژی اهل شرک داشت مورد غفلت و بی‌اعتنایی مترجمان عربی قرار گرفت. همه خوانندگانی که نسبت به علوم دخیله بی‌اعتنا بودند یا با آن خصومت و مخالفت می‌ورزیدند - و اکثریت هم با این طایفه بود - معتقد بودند که ورود معانی و مضامینی نظیر لوح قابس، آن هم در صورت ظاهر ادبیاتی که در اسلام محکوم بود می‌بایست ممنوع شده باشد. زبان کامل و تام و تمام حکمت از نظر شریعت اسلام، زبان قرآن و حدیث است و در این زبان هرگز وسایط مجازی و روش انتزاعی مثل کردن امور و حقایق به صورت اشخاص که تعلق به تمثلات اهل شرک دارد به هیچ وجه به کار نرفته است و معنی تام و تمام و حقیقی را خداوند تعلیم داده و باید بی‌واسطه به او نسبت داده شود و اینکه اهمیت فایق به بخت داده شده است مبین وجه نظر مشترک میان اهل شرک است و با وجه نظر مسلمانان منافات دارد. علاوه بر این، مطالب مختلفی که مشعر به اکتفا به ذات و قدرت تام و تمام اخلاقی حکیم است خلاف اطاعت دایم توأم با توکل و محبت مؤمن به خدای حی و خیر است. (رجوع شود به مطالبی که افلاطون در باب حکیم سعادت‌مند در محیط زحمت و آزار، و رواقیان در مورد خوشبختی صرفاً باطنی حکیم و اینکه خیر نمی‌تواند از شر صادر شود، و کلیان در مورد اقصی طرق، و فیثاغورسیان در باب طرق دوگانه گفته‌اند. به نظر فیثاغورسیان دو راه وجود دارد. یکی راه صعب معرفت و فرهنگ و دیگر طریق سهل لذات است...)

الحاق لوح قابس - که در آن نحوه بیان استعاری غلبه دارد - به حکم و نصایحی که بر طبق اصول و قواعد بحثی و نظری و به زبان مفهومی بیان شده است، از امتیازات خاص «جاویدان خرد» است. در تقریر ادب و اخلاق دو عالم معانی شعری و بحثی به هم درمی‌آمیزد، اما این به هم آمیختن موجب نمی‌شود که یک معنی بر معنی دیگر غالب شود و آن را مستفی سازد بلکه با یک نهج شروع می‌شود و بعد این نهج واگذاشته می‌شود تا زبان

بتواند موجب تقویت تفکر در باب ارزش‌ها و احکام حکمت شود مورد اعتنا قرار می‌دهد و صورت و نحوه بیان آن برایشان اهمیت چندانی نداشته است. مطالب این لوح از هر جهت دوستداران حکمت را مجذوب می‌سازد. در ابتدای حیات، بشر باید فریب بخورد و بر اثر این فریب و خدعه جرعه‌ای از جام جهل و گناه بنوشد، در این صورت اگر تسلیم آرا و احوای امیال شود، مبتلا به عذاب و بالاخره اسیر شقاوت خواهد بود. فقط یک ملجأ وجود دارد و آن ندامت است. بر اثر ندامت، آدمی در مقابل ظن و حسبان و ظنونی که مؤدی به ادب می‌شود درنگ و کوتاهی می‌کند و بعد از این درنگ، سالک باید بتواند باطن خود را تصفیه کند و به معرفت یقینی و به فضایل و سعادت برسد و چون به این مقام رسید او دیگر از خطر انحراف مصون است.»

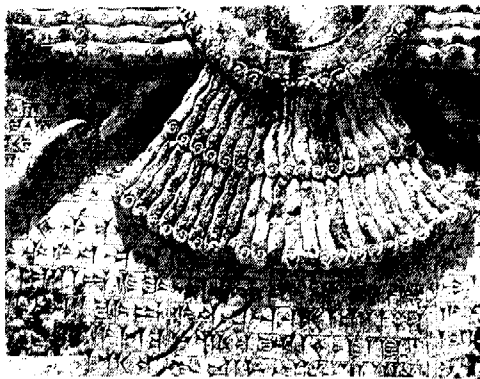
می‌بینیم که خواننده مسلمان متن عربی با کلمات و معانی‌ای مواجه است که مأنوس اوست. علاوه بر این تمام علایم مربوط به زبان در اقوال تعلیمی که قبلاً ذکر شد (ترتیب لغات در حکم، صورت‌های امر و نهی و نفی، نسبت ضمائر من و تو و شما و...) ضمن مذاکره میان مردی صاحب فهم، که در زبان عرب نام او را به اشتباه و غلط ایرقلیس ضبط کرده‌اند، و قابس مورد استفاده قرار گرفته است. مترجم عرب بر طبق رسم جاری، در متن یونانی قدری تصرف کرده است (رجوع شود به یادداشت‌های ناشر) تا آن را به ذوق و فهم خواننده مسلمان متن عربی نزدیک سازد. مع هذا اوصاف ذاتی یک تألیف ادبی متعلق به دوره یونانی‌مآبی و رومی هم در آن باقی مانده است. در این اثر مناسک اهل شرک در معبد ساتورن و قربانی‌ها و الواح و اعلام یونانی ذکر شده و معانی و مفاهیم صورت تمثلات و رموز و اشارات پیدا کرده و در مظاهر شخصی ظاهر شده است. اگر بخواهیم توجیهی برای جرأت اقدام مترجم به ترجمه این اثر و نقل آن در «جاویدان خرد» و اقبال خوانندگان به آن بیان کنیم، بی‌تردید باید بگوییم که صرف تعلق خاطر به حکمت و علاقه به ایجاد زمینه تفاهم و تقریب میان فرقه‌های مختلف که در ایران و عراق قرن چهارم بودند، موجه ترجمه و نقل و توجه خوانندگان بوده است، چه اثر به

دیگر گشوده شود و باز نوبت به همان نهج بیان اول برسد. با این روش به هم آمیختن احکام کلی و اطلاقی که مشعر بر مضامین مفهومی است و احکام حقیقی که بی واسطه رجوع به حقایق مورد نظر دارد عمق معنی بیشتر می شود و به این نحو، مدام عوالم مرتبط تعبیرات و لغات اخلاقی و سیاسی و دینی به هم می رسند و دامنه آن بسط و وسعت می یابد.

### مطالعه متن از نظر جامعه شناسی

یکی از مسائلی که در مورد کتاب «جاویدان خرد» مطرح می شود این است که چگونه مجموعه ای از متون که تعلق به دوره های مختلف تاریخ و تمدن ها و فرهنگ های متفاوت دارد، در مدینه اسلامی قرون سوم و چهارم هجری با وضع تفکر زمان مناسب درمی آید و مورد اعتنا قرار می گیرد و شهرت پیدا می کند. کدام حقایق اجتماعی می تواند موجب رسوخ این اعتقاد شود که در میان تمام اعم، عقول متوافی در طریق واحد است و به اختلاف بقاع و با تغییر از منه مختلف نمی شود. در اینجا نمی توان به تفصیل از حدود اجتماعی و سیاسی علم در دوره آل بویه سخن گفت. غرض از عنوان این مطلب این است که مخصوصاً بعضی از خوانندگان را به این نکته متوجه سازیم که به صرف رسیدگی به ارزش ادبی و آموزشی آثار ادب و اخلاق نباید اکتفا کرد، بلکه تعیین و تحدید اثر ایدئولوژیک این قبیل آثار هم اهمیت دارد. متذکر باشیم که تحول سیاسی و اجتماعی، مخصوصاً در دوره بسط قدرت آل بویه (۳۷۲-۳۳۴) موقع مساعدی بوده است که فلسفه به عنوان علم عقلی که می تواند ورای اختلافات فوق و حوزه های اعتقادی باشد، اهمیت و اعتبار پیدا می کند. کشمکش های شدیدی که از قرن سوم میان اعراب و ایرانیان (شعوبیه) وجود داشت به تدریج بر اثر ایجاد یک تعادل مشترک به التقاط عقلی که نمونه بارز آن را در کتاب «جاویدان خرد» می بینیم تخفیف پیدا می کند. اعتبار و صف انسان عاقل دیگر صرف عنوانی نیست که در بحث و نظر به او اسناد داده شود بلکه این عنوان نشانه تعلق به طایفه ارباب تدبیر و قلم است که تحصیل علوم عقلی کرده و مستعد ورود در امور سیاسی شده است، اعم از اینکه مثل مسکویه و عامری فعالیت ایشان منحصر به ارائه طریق باشد یا مانند توحیدی به تصحیح و نظارت بپردازند و یا بالاخره در جناح مخالف باشند، چنان که نویسندگان نشردهندگان رسایل اخوان الصفا بودند. در این دوره، از پرشورترین دوستداران فلسفه مثل ابن مسکویه و ابن سینا گرفته تا معتقدترین مشتغلان به امور اعتقادی رسمی مثل ابن بابویه (متوفی ۹۹۱-۳۸۱) یا ابن بطوطه (متوفی ۹۹۷-۳۸۷) همه از عقل دم می زنند و این توقع که

امور بر طبق عقل باید باشد در همه جا شیوع یافته است و نویسندگانی در مراتب و مقامات مختلف علم و فضل که مطالب مختلف (لغت نامه، جزوات، مقاله، مطالب استدلالی، آرای مقبول و مشهور و مسایل اعتقادی و غیره) برای گروه های مختلف می نویسند این تمایل را دارند. این امر حاکی از آن است که نمی توان به باز گرفتن حدود و تعاریفی که در هر حوزه ای به نحو متفاوت ارزش علم الوجودی یا قدرت تأثیر عملی به عقل می دهد اکتفا کرد، بلکه باید روشن کرد که چگونه بنا بر مقتضیات عمل و بر طبق احتیاجات و بر حسب فهم و ادراک و اوضاع اقتصادی هر طایفه و گروه اجتماعی (مثل علاقه مندان به وعظ و خطابه های عمومی شیوخ صوفیه، پیشه وران و تجار مرفه، فقها و مفتیان منتسب به حکومت و علمای مستقل و ظرفا و کتاب و حوزه های علمی و غیره) نحوه رجوع به عقل و اعمال آن متفاوت بوده است. متأسفانه مطالعه در باب مقام و مرتبه اقتصادی و سیاسی و اجتماعی این طوایف هنوز در حدی نیست که بتوان از اطلاعات متفرق به یک جامعه شناسی حقیقی ادبیات در قرن چهارم رسید. در این وضع به اشکال می توان دانست که در خارج از حوزه ادب و ظرفا و کتابی که وابستگی به دربار یا حوزه های علمی داشتند چه کسانی نظیر «جاویدان خرد» و کتاب «السعادة والاسعاد» و منتخب «صوان الحکمه» را می خوانده اند. در مقابل، آیا کسانی که در سلک اهل فلسفه بودند به نحوه تفکر عربی اسلامی که مثال بارز آن نهج البلاغه بود همان علاقه را داشتند؟ مسلماً با توسل به جامعه شناسی به این پرسش پاسخ درستی نمی توان داد زیرا نسبت ثابت و صریح و روشنی میان نظامات اجتماعی و انحای تولید و مبادله اقتصادی از یک طرف، و انحای تفکری که راهنمای عمل است از سوی دیگر وجود ندارد. در عصری که بحث ما به آن مربوط است عوامل روحی و نفسانی به اندازه ای قوی است که وجدان های فردی و جمعی نمی تواند از وجوه اساطیری (میتیک) ادراک و بیان اعراض کند.



## مطالعه «جاویدان خرد» از لحاظ روان‌شناسی

مطالعه منتخبات از وجهه نظر روان‌شناسی، فتح باب کاملاً تازه‌ای در تاریخ تفکر اسلامی است. «انشای یک دستورالعمل، از آن حیث که حکم است عبارت است از تعیین وضعی که هر فرد برای اینکه موضوع آن حکم باشد می‌تواند و باید احراز کند». این نحوه رسیدگی به احکام متضمن یک روش و وجهه نظر کاملاً متفاوت و متمایز از روش‌ها و اعتبارات معتبر در فقه‌اللغه و تاریخ‌نگاری است. این روش، روش رجوع به اصل است. وجهه نظر بحث اپیستمولوژیک در عین حال انتقادی و محل چون و چراست. در واقع این روش عبارت است از کشف حقیقت روابط عمیق میان انشای مختلف بیان که به مقتضای یک مرحله معین تاریخی مقبول واقع می‌شود. برای نیل به این منظور باید مصادرات منطقی و اصول موضوعه ضمنی را که به نحو بی‌واسطه در حکم معلوم ما نیستند و بدون آنها هیچ الزامی برای فاعل حکم وجود ندارد (این فاعل اعم از اینکه انشاکننده حکم یا خواننده یا شنونده باشد) مورد نظر قرار دارد. پس چنان‌که متذکر شده‌ایم، بین زبان قرآن و حدیث و حکایات تاریخی و آثار اخلاقی (مکارم‌الاخلاق) و منتخبات، صرفاً اشتراک در نحوه بیان و تعبیر وجود ندارد، بلکه اصل موضوع جامع و ثابتی هم هست که اعتبار دایم مضامین احکام را که به ذوق حضور آورده شده است با رجوع به یک اصل شبه متعالی و تجارب عبرت‌آموزی که ورای حدّ تاریخ و امور تاریخی است ضمان می‌شود. وانگهی، اعتبار اقوال معتبر در علوم نظری از قبیل اصول دین و اصول فقه موقوف و مشروط به این است که مبتنی بر نص صریح کلمات الهی و تعالیم نبی که روایان ثقه آن را از زبان پیغمبر روایت کرده‌اند باشد.

سیر به مصادرات و اصول موضوعه که از جهت تاریخی اهمیت و ضرورت دارد این امکان را به ما می‌دهد که به مدد نحوه بیان مشترک، صورت نفسانی یک دوره تاریخی را احیا کنیم. پس روش رجوع به اصل، ضرورتاً توأم با رسیدگی انتقادی به ترتیب اصول و مبادی است، چه کشف مجدد صورت‌های قدیمی، مثل صورت بناها، فرجه‌ای میان مراحل مختلف مآثر فرهنگی پدید می‌آورد و چون این فرجه در مورد متن‌هایی کشف می‌شود که به اصطلاح اهل دیانت در طی قرون مدید از سنت قائم گرفته‌اند، نحوی خودآگاهی نجات‌بخش حاصل می‌شود زیرا با این خودآگاهی و تذکر است که می‌توان از حدود معانی متداول اساطیری و ایدئولوژیک که موجب دوری و بیگانگی فرهنگ از اصل خود می‌شود گذشت.

آثار ادب و اخلاق زمینه‌ای است که می‌توان در آن اهمیت و صحت این وجهه نظر سیر به ترتیب مبادی و اصول را

تحقیق کرد، زیرا در حقیقت تمام مکارم اخلاق و همه کمالات مطلوب که به تدریج مقوم قدرت نافذ اخلاقی فردی و جمعی مسلمانان شده است در این آثار متوجه به یک جهت می‌شود.

در عصر حاضر هم هنوز اگر به زبان اصیل عربی رجوع کنیم این نکته تأیید می‌شود که مثال‌های عالی اخلاق (من برتر) جزئی از اوصاف تشخص اسلامی است، اما در عین حال مورخ متفکر در زمان ما نمی‌تواند نزاع‌ها و کشمکش‌هایی را که مخصوصاً در ادب فلسفی میان خرد جاویدان و عقول حدوثی که امروزه از آن تعبیر به حیث تاریخی عقل می‌شود، و میان حکمت جاویدان و آداب و رسوم و تاریخ نجات یا تاریخ ثبوتی و تاریخ حدوثی، علم‌النفس من برتر و علم‌النفس عقلی وجود دارد، نادیده انگارد و مورد غفلت قرار دهد. مسکویه هم مثل تمام متفکران دوره قدیم به این تقابل‌ها توجه داشته است، اما سعی در تخفیف تقابل کرده و احیاناً بر آنها سرپوش گذاشته است. به این ترتیب او به شدت مخالف با کسانی است که داستان‌های اساطیری و قصص سرگرم‌کننده و معجزات و خوارق عادات را با تاریخ مستند خلط می‌کنند. او خود مورخ است و با استناد به مدارک و اسناد و از روی دقت تاریخ نوشته است، مع‌ذلک می‌بینیم که در منتخبات خود انواع مختلف متون منحول و منسوب را پهلوی هم قرار داده است. وانگهی، او تمام ضعف‌های مردمان را می‌شناسد و بر ملا می‌کند اما مدام در سودای خرد جاویدان است و این خرد است که هادی به ادراک «وحدت کل» می‌شود و علم کم‌وبیش کامل به حقایق جزئی هم در باطن این وحدت حاصل می‌شود. پس حالت نفسانی موضوع احکام کتاب «جاویدان خرد» مسکویه را به این نحو می‌توان توصیف کرد که او سیر و روش میتیک را به عنوان نحوی شناسایی حقیقی پذیرفته است، نه آنکه آن را متعلق تحلیل علمی بداند. او اعمال و معارف مأخوذ از تجارب روزمره را فرع بر اصول و مبادی و نتایج بی‌چون و چرایی که بشر کامل به آن رسیده است می‌داند. نتیجه‌ای که از این مطلب می‌توان گرفت این است که ادب مورد بحث ما مؤدی به قوام و تحقق زبانی شده است که غالباً با زبان تفهیم و تفاهم معمولی فرق دارد و در آن زبان است که نسبت متقابل استواری میان زبان و تفکر برقرار است. منتخباتی که بعدها نویری (متوفی ۱۳۳۳-۱۳۲۲) و قلفشندی (متوفی ۱۴۱۸-۸۲۱) تدوین کرده‌اند، گواه قدرت و تأثیر دستورالعمل‌ها و شاخه‌های تفکری است که از دوره قدیم مأثور است. ما اکنون به مسئله‌ای رسیده‌ایم که در عصر کنونی اهمیت جدی دارد و این مسئله، مسئله جدال و تقابل میان عقل و شناسایی میتیک است و با ابتدای آن است که اموری مانند اتصال و

گسیختگی و تکرار در تفکر اسلامی معاصر روشن می‌شود. مخصوصاً می‌بینیم که در کلمات و مطالب علمای اسلامی از قرن چهاردهم به بعد همواره این قصد حاکم است که تاریخ خود را تاریخ مثالی و ورای تاریخ عقلی بدانند و باید به یاد داشته باشیم که مجموعه‌هایی نظیر «جاویدان خرد» در ایجاد این نحوه تلقی نسبت به عالم و آدم و تاریخ مؤثر بوده است.

مع‌هذا، در خاتمه این بحث می‌توان پرسش کرد که در تاریخ ادبیات اسلامی، «جاویدان خرد» چه شأن و اثر وجودی داشته است؟ مسلم است که این کتاب در قرن چهارم هجری به ایجاد تعلق خاطر نسبت به فلسفه در خارج از حوزه‌های اهل فن مدد رسانده است اما در چه محیطی و در میان کدام یک از طوایف امت اسلامی مطالعه آن دوام پیدا کرده است؟ و بعد از آنکه با غلبه اهل سنت و جماعت، مهر باطل بر فلسفه زده شد چه قسمت‌هایی از کتاب مورد استناد بوده است؟ این سؤال مخصوصاً از جهت قیاس «جاویدان خرد» با نهج البلاغه که در بین طبقات مردم مورد اقبال تام واقع شد، می‌تواند مطرح شود. بی‌اعتنایی به آثاری مثل «جاویدان خرد» و کتاب «السعادة والاسعاد» حاکی از غلبه شریعت بر وجهه نظر عقلی و وسعت دامنه نفوذ آن است. اخیراً هم که متن عربی «جاویدان خرد» فقط یک بار در سال ۱۹۵۲ منتشر شده است جز معدودی از اهل فن کسی به آن اعتنا نکرده است. باید دید که خوانندگان ایرانی چه استقبالی از این ترجمه می‌کنند.<sup>۱۰</sup>

#### پای نوشت:

۱. بحث و انتقاد استاد ارکون مبتنی بر متن و سبک عربی کتاب «الحکمة المخالده»، تصحیح آقای عبدالرحمن بدوی (چاپ قاهره) است و در این مقاله نیز به صفحات متن عربی ارجاع داده است.
۲. الحکمة الخالده (جاویدان خرد)، ابوعلی بن مسکویه، تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ قاهره، صص ۳۷۵ و ۳۷۶.
۳. همان، ص ۵.
۴. همان، صص ۲۰۸-۱۰۱.
۵. همان، صص ۳۴۲-۲۸۵.
۶. همان، صص ۸۸-۵.
۷. همان، صص ۱۰۰-۸۹.
۸. همان، صص ۲۸۲-۲۱۱.
۹. همان، صص ۵، ۶ و ۲۵.
۱۰. یادداشت مترجم - دوست عزیز و دانشمند، آقای دکتر مهدی محقق، نوشته آقای پروفیسور ارکون را به بنده دادند که آن را به فارسی برگردانم. اول نمی‌دانستم که نویسنده فاضل حاصل

پژوهش‌های خود را در این مقاله خلاصه کرده و نکات مهم و مشکلی را به ایجاز در آن آورده است که ترجمه‌اش آسان نیست، بخصوص که در بسیاری از اصطلاحات آن مثل ایستمولوژی و ارکنولوژی و... معنایی غیر از معنای اصطلاحی متداول مراد شده است. آقای ارکون بر مبنای استروکتورالیسم فرانسوی و مخصوصاً با توجه به تحقیقات میشل فوکو نظر تازه‌ای به گذشته و مآثر تاریخی و من جمله کتاب «جاویدان خرد» دارد و مطالب او باید جداً مورد تأمل قرار گیرد و البته جای مناقشه و چون‌وچرا هم در آن هست. نکته‌ای که برای ما اهمیت دارد این است که بدانیم نظر نویسنده دربارهٔ جهات بی‌اعتنایی به «جاویدان خرد» که خود متذکر شده است چیست؟ فعلاً کاری به این نداریم که اعتنای جدی به نهج البلاغه با اعراض از فلسفه مناسبست ندارد، آنچه اهمیت دارد این است که آیا این اعراض عارضی بوده است و آیا در عصر کنونی هم که به قول آقای پروفیسور ارکون استقبال جدی از «جاویدان خرد» نشده است، مسلمانان همچنان از خرد جاویدان معرضند؟ چه شده است که یک قوم از آنچه لازم ذات فرهنگ او بوده دور شده است؟ (هم آقای پروفیسور ارکون در مقدمه مصروف بر این است که آثاری نظیر «جاویدان خرد» مسکویه را متناسب و متنظر با استروکتور تمدن اسلامی بدانند). این قبیل پرسش‌ها بنیان استروکتورالیسم را متزلزل می‌سازد و انتظار بازگشت صورت نوعی تاریخ گذشته را منتفی می‌کند، اما خدشه‌ای به تحقیقات استاد دانشمند سوربن در باب کتاب «جاویدان خرد» وارد نمی‌کند. تا آنجا که من می‌دانم، هنوز در مورد صورت نوعی تاریخ اسلام تحقیق جدی نشده است. آقای ارکون انتشار این کتاب و استقبال از آن را نوعی آزمایش می‌داند و نتیجه این آزمایش هم کم‌وبیش برای ما معلوم است. مع‌هذا باید ببینیم انتشار این قبیل کتب چه اثری در نحوه تلقی ما نسبت به تاریخ فلسفه اسلامی و به‌طور کلی تاریخ دوره اسلامی خواهد داشت. توجهی که آقای ارکون به شئون مختلف این کتاب، مخصوصاً به مناسبت میان لفظ و معنی و زبان و تفکر کرده است، اهمیت دارد و شایسته است که در آن تأمل شود.

