

بمناسبت هفتاد و سومین بهار زندگی سلیمان راوش

پنج ستاره از گهکشان خرد خراسان

حسین بن منصور دلاج



بشار بن بُرد تخارستانی



رابعه، شاهدخت بلخ



ابو منصور محمد بن احمد دقیقی بلخی



ابوبکر محمد بن زکریای رازی



تدوین دیجیتال: قاسم آسمایی

پخش دیجیتال: انتشارات راه پرچم

شناسنامه کتاب:

عنوان: پنج ستاره از کهکشان خرد خراسان

نویسنده و محقق: سلیمان راوش

ویراستار و مدون دیجیتال: قاسم آسمایی

پخش دیجیتال: انتشارات راه پرچم فبروری ۲۰۲۵



راه پرچم ناشر اندیشه‌های دموکراتیک

www.rahparcham1.org

فهرست

- زندگی نامه نویسنده ۱
- کوتاه سخنی به جای مقدمه ۳
- حسین بن منصور حلاج ۴
- بشار بن بُرد تخارستانی ۲۵
- رابعه، شاهدخت بلخ ۴۸
- ابو منصور محمد بن احمد دقیقی بلخی ۸۰
- ابوبکر محمد بن زکریای رازی ۱۰۲

زندگی نامه نویسنده

سلیمان راوش در ۲۹ حوت (بهمن ماه) ۱۳۳۰ هجری خورشیدی در خوابگاه شهر کابل چشم به جهان گشوده است.

دوره ابتدایی تحصیل را در نوبهار بلخ و بعداً لیسه حبیبیه را ختم نموده است. در سال ۱۹۸۶م از دانشگاه دولتی ازبیکستان (شهر تاشکند) دیپلوم ماستری ژورنالیزم را بدست آورده و در تمام مدت کاری در عرصه فرهنگ و مطبوعات خدمت کرده است.



کارهای دیوانی او:

- خبرنگار آژانس باختر در کابل، شبرغان، هلمند (پس از فراغت از لیسه حبیبیه)
- بعد از ختم تحصیلات عالی و برگشت به وطن
- مفسر امور بین المللی روزنامه (هیواد)
- رئیس امور فرهنگی وزارت کار و امور اجتماعی
- رئیس دفتر مطبوعاتی صدارت
- استاد در دانشگاه دولتی تاجکستان
- مفسر مسایل شرق در روزنامه جمهوریت تاجکستان

آثار چاپ شده سلیمان راوش:

۱. سیطره ۱۴۰۰ ساله اعراب بر افغانستان (در دو جلد)
۲. سه واکنش تکاوران تیزیوی خرد در خراسان

۳. نام و ننگ کتاب (در چهار جلد)
۴. چهره‌ها و واژه‌ها
۵. صدای در سکوت (مجموعه‌ی شعر)
۶. تولد فجر (مجموعه‌ی شعر)
۷. از جاده‌ی سیب و گندم (مجموعه‌ی شعر)
۸. عاشقانه‌های راوش (مجموعه‌ی شعر)
۹. مایا و آتیلا یا صدای عشق و واژه‌ها

کوتاه سخنی به جای مقدمه

خواننده‌ی گرامی!

کتابی که در دست گرفته اید کنش واکنش‌های اندیشه و تفکر پنج پله‌ی از نردبانی است که از خراسان تا به عرش خرد فرازینه اند. تلاش به عمل آمد تا آن‌چه را که مایه‌ی مباحث معنوی سرزمین ما بوده و است و دیگران دزدیده و جامه‌ی هویت معنوی و فرهنگی خود بر تن کرده اند باز گرفته شده و حقیقت تاریخ ادبیات سرزمین ما بازآفرینی گردد. افزون بر این، نسل امروز و فردای جامعه باید واقعیت‌های عینی را که واژگونه رواج داده شده به درستی و آن‌چه بوده، بدانند.

مانند این که همیشه از فردوسی بزرگ به مثابه‌ی بنیان‌گذار شناسنامه و سرایش‌گر هویت ملی و خرد یاد گردیده است که این به جای خود درست است اما چرا دقیقی بلخی فراموش شده است در حالی که هزار بیت اول شاهنامه‌ی فردوسی از دقیقی بلخی است و آغازگر بیان خرد و هویت ملی تاریخی سرزمین خراسان او به شمار می‌آید. یا رابعه‌ی بلخی را وانمود کرده‌اند که گویا حارث برادرش به عشقی که او نسبت به بکتاش داشت او را به قتل رسانده است که برعکس رابعه‌ی بلخی را به‌خاطر اندیشه و عقیده‌ی او به مرگ محکوم نموده اند. یا چرا تفکر فلسفی‌ای که به‌وسیله‌ی زکریای رازی بنیان گذاشته شد و بیان حقیقت آفرینش را بیان داشت سرپوش گذاشته شده است و از حسین فرزند منصور حلاج کم‌تر سخنی به میان آمده است و چرا بشار بن برد تخارستانی را نسل امروز نمی‌شناسند و از عقیده و ایمان او نسبت به سرزمین و مردمش در برابر تجاوز اعراب بی‌خبر اند.

این‌ها همه پرسش‌های اند که باید پاسخ گفته می‌شد و حقیقت بیان می‌گردید. من از آن‌هایی که در بازگویی و بازشناسی حقایق ملی، تاریخی و فرهنگی ما کمر همت بسته‌اند سپاس‌گزارم. امیدوارم شناسایی این پنج ستاره از خرد خراسان در این کتاب، آغازی باشد برای همه پله‌های نردبان خرد سرزمین ما.

سلیمان راوش

۳ جدی ۱۳۹۶ آلمان

حسین بن منصور حلاج

نام این بزرگ‌مرد خرد و عرفان به غلط در ادبیات غیر پژوهشی کشور ما به منصور حلاج شایع شده است.

ماسینیون پژوهش‌گر برجسته‌ی فرانسوی از او به نام «حسین بن منصور حلاج [۲۴۴ - ۳۰۹هـ] که از یکی از دهات بیضای فارس بوده است» یاد می‌نماید. پتروشفسکی اسلام‌شناس روس می‌نویسد که: ابوالمغیث حسین بن منصور ملقب به حلاج (این لقب معرف حرفه‌ی نخست اوست) که از مردم فارس و نواده‌ی مردی زرتشتی و شاگرد جنید بوده، مقبولیت و محبوبیتی بسیار در میان صوفیان دارد. معتزله وی را به ارتداد متهم نمودند و ظاهریان و امامیه لعنش کردند و دو بار از طرف عباسیان بازداشت شد و سرانجام در سال ۳۱۰هـ.خ رسماً مرتدش شناختند و سیاستی بی‌رحمانه در حقش در بغداد مجری ساختند.^۱

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که نام وی حسین است نه منصور. منصور نام پدرش می‌باشد.

درباره‌ی حسین حلاج مرتضی‌راوندی شرح جامع در کتاب تاریخ فلسفه‌ی ایران نوشته است که نقل آن خالی از مفاد نیست. او نخست تحلیلی از زمان و دستگاه خلافت داده می‌نویسد: «حلاج معاصر جعفر مقتدر، هجدهمین خلیفه‌ی عباسی (۲۹۵ - ۳۲۰هـ.خ) است که بعد از علی مکتفی به خلافت رسید. مقتدر مانند دیگر خلفا و سلاطین، در منجلاب فساد و رشوه‌خواری غوطه‌ور بود. هندوشاه در تجاربالسلف و ابن طقطقی در تاریخ فخری به انحطاط و از هم‌پاشیدگی حکومت عباسیان اشاره کرده‌اند. بنا به نوشته‌ی هندوشاه (...در سرای مقتدر [که خود را جانشین خلفای راشدین می‌شمرد] یازده هزار خادم خصی [اخته] بودند که از روم و سودان آورده بودند... و خزاین او از جواهر نفیس و احجار ثمین مملو بود...) او در شرح حال مقتدر می‌نویسد که چون مقتدر به خلافت رسید ۱۳ ساله بود و در دوران صغر سن زنان و مادر و خادمان و خواجه‌سرایان بر او مستولی بودند و [کارهای دولت او بر تدبیر این جماعت می‌رفت و او به لذت مشغول بود و مملکت

خراب می‌شد و خزاین نهی می‌گشت... [مقتدر و هم‌کاران او برای تحصیل پول و جبران کسر بودجه، به دزدی و احتکار و رشوه خواری می‌پرداختند و حکومت ولایات را به مزایده می‌گذاشتند. برای نشان دادن درجه‌ی فساد در دوران حکومت او کافی است یادآور شویم که خاقانی وزیر خلیفه [در یک روز از ۱۹ نفر رشوه گرفت و برای همه‌ی آن‌ها حکم «فرمان‌داری کوفه» را صادر کرد و هر یک از آن‌ها وقتی به کوفه رسیدند، خود را فرمان‌دار آن‌جا تصور می‌کردند] در چنین شرایطی که المقتدر بالله در عین آلودگی و فساد خود را خلیفه رسول‌الله و جانشین پیغمبر می‌شمرد، مردی شجاع و مبارز، چون منصور (!) حلاج [منظور حسین است - م] قدم در میدان سیاست نهاد و علیه دین و دولت عباسی به مبارزه برخاست و فریاد «اناالحق» سر داد.

حلاج در آغاز جوانی به تصوف و عرفان گرایش داشت و با بعضی از سران این مکتب به بحث و گفت‌وگو می‌نشست. ولی در جریان زندگی چون دید «دین» و «خدا» دستاویز چپاول‌گری و غارت توده‌ی مردم شده و همه‌ی این مظالم و بی‌دادگری‌ها محصول جهل و بی‌خبری مردم، و میوه‌ی دست‌گاه فاسد خلافت عباسی است، متهورانه، قلم‌نسخ، روی کلیه مذاهب و ادیان منحرف آن دوران کشید و در راه بیداری و آگاهی مردم قدا علم کرد و به نبرد شجاعانه دست یازید و به کسانی که در انتظار منجیان آسمانی بودند، آشکارا گفت: تو «نوحی»، تو «موسایی»، تو «محمدی»... حلاج برای عقل و اندیشه و اراده‌ی انسان ارزش و اعتبار فراوان قایل بود، چنان‌که خود می‌گوید:

«آن‌چه می‌گویم با دیدی عقل‌بنگر» مراد و مقصود حلاج از اعلام «اناالحق»، هرگز ادعای خدایی و دعوی حکومت و فرمان‌روایی بر ابنای بشر نبود، بلکه می‌خواست به بشریت ناآگاه و ستم‌کش دوران خود بگوید خدایی جز شما نیست و همه‌ی شما مظهر و بنده‌ی خدایید و خدای منجی و رهایی‌بخش ساخته و پرداخته فکر و اندیشه شماست. با تخیلات و پندارهای بی‌اساس، عمر گران‌بها را در جست‌وجوی منجی و مغیث (فریادرس) سپری نکنید. خدا به ما گوهر عقل عنایت فرموده تا در پناه آن به حل مسایل و مشکلات زندگی قیام و اقدام نماییم.

حلاج سراسر به عظمت کار خود واقف بود. وی پس از سال‌ها مطالعه و پژوهش

و گفت وگو با صاحب نظران و متفکرین عصر و سیر و سیاحت در هندوستان و دیگر کشورها، یار دیرین خود «شِبلِی» را از نیت و برنامه‌ی، متهورانه‌ی خویش آگاه ساخت و به او گفت: «یا ابابکر دست بر نه، که ما قصد کاری عظیم کرده‌ایم، چنان کاری که خود را به گشتن در پیش داریم...»

حلاج با توجه به محیط فاسد و ارتجاعی عصر خویش و ناآگاهی اکثریت مردم مرگ خود را امری حتمی می‌شمرد: «... مرا بکشند و مرا بیاویزند و مرا بسوزانند و مرا بر گیرند، صافیات من ذاریات (بادهای تند) شوند، آن‌گاه در لجهء جاریات اندازند، هر ذره‌ای که از آن بیرون آید عظیم‌تر باشد از راسیات (کوه‌های بلند)...»

حلاج عاشق بی‌قرار آزادی بشر از قید اوهام و خرافات بود. و در این راه از ایثار خون خود ابایی نداشت. خود او تا ۵۰ سالگی هیچ دین و مذهبی را اختیار نکرد و گفته بود: «هنوز هیچ مذهبی نگرفته‌ام» وی سرانجام ماده‌گرا و ملحد شد و شیداوار به استقبال مرگ رفت. در آخرین ساعات زندگی از او پرسیدند عشق چیست؟ گفت: امروز بینی و فردا بینی و پس فردا. آن روز بکشتند، دیگر روز بسوختند و سوم روز خاکستر به باد دادند، یعنی عشق این است. در الفهرست ابن ندیم می‌خوانیم: «... حلاج نسبت به پادشهان جسور و در واژگون کردن حکومت‌ها از ارتکاب هیچ گناهی بزرگ روی گردانی نداشت...»^۲

با آن‌که مرکز فعالیت‌های حسین حلاج بغداد بود، اما منابع فکری او را باید خراسان دانست. و هیچ‌هم بعید نیست که حلاج از تبار خراسانیان نبوده باشد.

برخی از پژوهش‌گران ایرانی او را از طور یکی از توابع بیضا می‌دانند. علی میر فطروس دانشمند ایرانی می‌نویسد که: «آن‌چه که از منابع تاریخی به دست می‌آید، این است که «حسین بن منصور حلاج در سال ۲۴۴ هجری (۸۵۸ م) در (طور) تولد یافته است. او از نواده‌ی یک ایرانی زرتشتی به نام (ابو ایوب شهاب) می‌باشد.»^۳

اما ابن ندیم در الفهرست می‌نویسد که: نامش حسین بن منصور، و در باره‌ی شهر و محل نشو نمایش اختلاف است، بعضی او را از خراسان، و بعضی از نیشاپور، و بعضی از مرو، و بعضی از طالقان، و بعضی از اصحابش او را از ری، و دسته‌ی دیگر او را از کوهستان دانسته‌اند.^۴

چیزی که در بیان ابن ندیم قابل درنگ است اینست که، تمام شهرهای را که نام برده است همه به نام سرزمین خراسان یاد می‌گردیده است و شهری به نام خراسان در آن زمان وجود نداشت، خراسان سرزمینی بود، که بخش بزرگ آن را امروز به نام افغانستان یاد می‌نمایند و بخش‌های دیگر از این سرزمین بزرگ در طی معاملات سیاسی استعماری، به فارس و روسیه و هند بریتانوی تعلق گرفته است و خراسان تجزیه شد و نامش به افغانستان تبدیل یافت. بنابراین ابن ندیم می‌بایست می‌گفت از یکی از شهرهای خراسان.

پروفسور ادوارد برون هم نظر ابن‌الندیم را می‌آورد، تنها با این پرسش که صاحب الفهرست نگفته است که این خراسان زاده از کدام یک از شهرها بوده است. او می‌نویسد: «صاحب الفهرست حلاج را ایرانی می‌داند ولی معلوم نیست از اهل نیشابور یا مرو یا طالقان یا ری یا کوهستان»^۵

این‌جا براون که مزدبگیر پارسیان است دروغ می‌گوید. ابن ندیم در الفهرست هرگز نامی از ایران یاد نکرده است. بلکه چنان‌که در بالا گفتار ندیم را آوردیم از شهرهای خراسان یاد می‌کند. در آن زمان شهر یا کشوری به نام ایران وجود نداشت. یکی دیگر از دلایلی که می‌تواند دال بر خراسانی بودن حلاج باشد اینست که وقتی او را به جرم عشق به خرد و عقل و مخالفت با جهل و ریا، گردن می‌زنند، سر آن مبارک را به خراسان می‌فرستند. ادوارد برون این‌جا درست می‌نویسد: «بعد از آن که سرش را مدت کوتاهی روی پل دجله به معرض نمایش گذاشتند به خراسان فرستادند. اصحاب وی در خراسان مدعی شدند که شخصی را که مثله کرده و به قتل رساندند حلاج نبوده بلکه یکی از دشمنان حلاج بوده است که تغییر شکل یافته (و سپر بلای او شده است) و (عین دعوی را دسته‌ای از عرفای عیسوی و بعد از آن‌ها مسلمین در باره‌ی عیسی داشته‌اند)»^۶

از جانب دیگر چنان‌که بیان شد منابع فکری حضرت حلاج را خراسان تشکیل می‌دهد. چیزی که باید مدنظر هم باشد اینست که مردم خراسان مطابق فرهنگ آیینی خویش او را القابی داده بودند. حضرت عطار در تذکرة‌الاولیا می‌نویسد: «...از اقصای عالم بدو نامه نوشتندی. اهل هند او را ابوالمغیث نوشتندی، و اهل چین، ابوالمعین، و اهل خراسان ابوالمهر، و اهل فارس، ابو عبدالله‌الزاهد و اهل

خوزستان، حلاج الاسرار و در بغداد، مصطلم خواندند و در بصره مخبر...»^۷

دادن لقب «مهر» به حلاج بیان‌گر عشق مردم کشور ما در آن زمان به این مرد بزرگ بوده می‌تواند. از سوی دیگر، از منابع تاریخی برمی‌آید که حسین، سفرهای بسیار به زادگاه خویش خراسان داشته است و مهم‌تر این‌که او با ستاوند نشین خرد حضرت زکریای رازی نشست و گفت‌وگوهای کرده است. زکریای رازی در دیربار سامانیان بلخی بود و در همان دوره می‌زیسته است و این دوره یکی از فصول درخشان کشور ما در تاریخ به حساب می‌آید.

مرتضی راوندی می‌نویسد: «در این دوره دانشمند و پزشک عالیقدر زکریای رازی، مادی و منطقی فکر می‌کرد و اهل مشاهده و تجربه و با آزمایشگاه و قرع و انبیب سروکار داشت و با افکار غیرعلمی و اندیشه‌های خرافی به سختی مبارزه می‌کرد و کتابی به نام مخاریق الانبیاء به رشته‌ی تحریر کشید. حلاج با این نابغه‌ی بزرگ آشنایی و گفت‌وگو داشت و به کمک او با فلسفه‌ی یونان و اندیشه‌های مادی آن دوران آشنا شد.»^۸

به ویژه مطالعه‌ی کتاب مخاریق الانبیا باید تأثیر ژرف در نحله‌ی فکری حلاج نموده باشد که او را بر ضد همه ریاکاری‌های مذهبی استوار داشته است. اما در مورد این‌که چرا حلاج ندای «انالحق» را سر داد و با وجود آن مردم به او به حیث یک منجی می‌نگریستند و تا اکنون می‌نگرند، و آیا این دعوی خدایی کردن از سوی او، واقعیت دعوی فرعون را آشکار می‌سازد و یا چیزی دیگری است. در رابطه مرتضی راوندی چنین نظر ارایه داشته می‌نویسد:

«اگر (انالحق گوئی) حلاج به معنی دعوی خدایی به شمار می‌رفت توده‌ی متعصب پیش از هر کس از گستاخی مذهبی او در خشم فرو می‌رفت. لیکن، در بین تمام گزارش‌ها منعکس است که خلیفه، حلاج را در زندان می‌کند و بازهم خلق، هم‌چنان به دیدن او می‌روند و از او مسایل می‌پرسند، و تحلیل جامعه‌شناسانه‌ی توطئه خلافت بغداد و اصرار بر فتوی‌گیری از فقها، علیه حلاج و روی آوردن مردمان به وی توجه به وضع آشفته، قحط، گرسنگی، (وباء) زدگی (بغداد عصر مقتدر) و پریشانی جهان اسلامی آن روزگار، چیزی دیگر عرضه می‌دارند و آن این‌که: حلاج علیه نظام خلافت قیام کرده بوده است. حلاج نهضت خود را (حق) و نظام

خلافت را باطل می‌شمرده است... خلافت بغداد بسیار کوشیده است تا ذهن‌ها را نسبت به حلاج گمراه گرداند، و با استناد به (انالحق گوپی) او، بر چسب خود، خدایی را بر حلاج بر زند، او را به شرک و الحاد متهم سازد. کوتاه سخن، وی را کسی معرفی کند که خدای اسلام را انکار کرده است، خود را خداوند پنداشته است و مردمان را به زندیقی‌گری سوق داده است.^۹

اما دعوی خدایی کردن از سوی عرفای خراسانی منطق خاص خویش را دارد. معادله یا فورمول ریاضی عرفان مذهبی برای دریافت الله، مساوی می‌شود به (فنا) در حالی که عرفان خراسانی تاکید بر (بقا) دارد. از این نظر وقتی حضرت عطار می‌گوید:^{۱۰}

ای در میان جانم و جان از تو بی‌خبر
وز تو جهان پر است و جهان از تو بی‌خبر

بدین گونه ملاحظه می‌شود که حضرت عطار نیز، مانند حسین حلاج دعوی انالحق می‌نماید. چون که خدا را در میان جان خود می‌یابد و جهان را پر از خدا می‌نگرد، بدین معنی که هر چه است خدا است و خدا در همه اشیاء و موجودات وجود دارد. این به چه معنی است؟ این بدان معنی است که جهان جاودانه بوده و است، زیرا خدا جاودانه بوده و است:

چون پی برد به تو دل و جانم که جاودان
در جان و در دلی، دل و جان از تو بی‌خبر

ما در بالا از ادعای عرفای خراسانی مبنی بر این که انسان و به نمایندگی از انسان خود را خدا گفتن نمونه‌های چند ذکر کردیم. که همه دال بر نقش انسان در هستی اجتماعی است و یا به عبارت دیگر عرفای خراسانی سعی بر این داشتند که سازنده‌ی هستی اجتماعی را انسان نشان بدهند و بگویند که انسان است که خالق جهان انسانی است، اگر انسان نمی‌بود جهان برای انسان وجود نمی‌داشت. پس در این صورت اگر که خالق جهان انسانی و هستی اجتماعی انسان به شمار می‌رود، نفی جهان و خویش را فنا نمودن، در حقیقت انکار از جهان و از انسان است. و انکار

از جهان و از انسان، انکار از خدا است. در این حال باور به جهان و به خویش به مثابه‌ی انسان در واقعیت باور به خداست. و انسان خداست.

بعد فلسفی این موضوع، یعنی خود را خدا انگاشتن معنی خود شناسی است، در حالی که فنا فی‌الله شدن معنی با خود بی‌گانگی را می‌دهد این (با خود بی‌گانگی) را استاد واصف باختری از نظر فلسفی چنین بیان می‌دارد: «به پنداشت بسیاری از فلسفه پژوهان، با خود بی‌گانه‌گی حالت و هنجار کسی است که از هستی خویش، از نهاد انسانی خویش دور شده باشد، این دوری می‌تواند علت‌ها و انگیزه‌های بسیاری داشته باشد، اما بیش‌ترین به گسستن پیوند آدمی با محیط طبیعی یا اجتماعی او وابسته‌گی دارد و سست شدن این پیوند نیز می‌تواند با آرنده‌ی با خود بی‌گانه‌گی باشد. این واژه در روزگار هگل وارد قلمرو فلسفه شده و از آن آوان تا کنون برانگیزنده‌ی گفت‌وگوها و بحث‌های بی‌شماری بوده است.

گاه‌گاهی انگاره‌های انسان و فرآورده‌های کار او چنان دامنه و نیروی می‌یابند که از عرصه‌ی اختیار او بدر می‌شوند و مستقل از اراده‌ی وی بر او فرمان می‌رانند. و این آغاز بی‌گانگی آدمی با خویشتن است. فویرباخ سازمان مذهبی را سرچشمه‌ی با خود بی‌گانگی انسان می‌انگاشت. هانریش که این مفهوم را از هگل و فویرباخ گرفته بود آنرا در معنای گسترده‌تر و ژرف‌تر به کار برد. بر پایه‌ی اندیشه‌ی او با خود بی‌گانگی حالت و هنجار کسیست که بنابر تأثیر عوامل گونه‌گون محیط پیرامون خویش نمی‌تواند از خود فرمان ببرد. زیرا دیگر بر خود اختیار ندارد و بی‌آن که آگاه باشد به شیء مبدل شده است. او برده‌ی اشیاست، به ویژه برده و هر آن مفهوم ارج‌ناک و برین (بودن) را در آستانه‌ی (داشتن) قربانی می‌کند [در این‌جا باید گفت که مثلاً جنت با داشتن درختان طلا و الماس و کنیزان و غلامان خویش در حوزه‌ی دین همان پول است که از سوی الله پرداخته می‌شود، با وعده‌ی این رشوه و یا مزد است که همه را بنده، می‌سازد و مقربان او نیز برایش در همین مورد تبلیغ می‌دارند. - م]

سارتر بر آنست که یکی از سرچشمه‌های با خود بی‌گانگی انسان (نگاه دیگری) است. او در کتاب هستی و نیستی می‌نویسد: «تا موقعی که دیگری در برابر دیدگان من به حیات خود ادامه می‌دهد و به حضور من توجه ندارد، من می‌توانم او را (شیء)

بنامم و این حالت من متضمن نوعی احساس برتری در من است. زیرا در این حال (دیگری) به یک مشت حرکات بدن و قیافه مبدل می‌شود. اما کافی است او متوجه حضور (من) گردد تا ناگهان وضع معکوس شود. یعنی این بار من او را چون (نفس مدرک) درمی‌یابم و این اوست که می‌تواند به نوبه‌ی خود مرا (شیء) تلقی کند. و اگر ناگهان متوجه شود که من توجهی غیرعادی به او دارم، ما هر دو به نوبه‌ی خود احساس ناراحتی می‌کنیم و پریشان می‌شویم. اما حتی موقعی که نگاه شخص دیگری حاکی از هیچ نوع نیت پرخاش جویانه و عتاب آلوده نیست (سرمایه‌ی معنوی) مرا از من می‌گیرد و من در عین حال که برای خود (من) هستم برای دیگری نیز هستم.»

به پنداشت هگل یکی از ویژگی‌های شناخت انسانی چنین است که به پدیده‌ها شکل ملموس و معدود می‌دهد و آن‌ها را جدا از همه دیگر می‌پندارد. این ویژگی را در مورد مفهوم‌های مجرد می‌توانیم آشکارتر بنگریم و بررسی کنیم. مثلاً پودیش را از ماده جدا می‌پنداریم و می‌گوییم: ماشین در گردش است، یا آب جریان ندارد.

هگل بر آن‌ست که شناخت انسان عادی خواستار آن‌ست که پدیده‌ها را جاودانه و دگرگونی ناپذیر بینگارد هر چیز خود آن‌ست مگر هنگامی که چیزی دیگری جا گزین آن شود. درخت درخت است تا هنگامی که نخشکیده و به هیمه مبدل نشده است. دریا همیشه دریا است، گو اینکه اجزای آن لحظه به لحظه دگرگونی می‌پذیرد.»^{۱۱}

بدین گونه، فنا فی درخت، درخت نمی‌شود، چونان که فنا فی الله مانند الله به فی بقا تبدیل نمی‌یابد، مگر این‌که به گفته‌ی سارتر و پیش‌تر از او به گفته‌ی حلاج خود را خدا بسازد و بگوید انالحق، در این صورت است که خدا هم متوجه حضور او می‌شود. گرچه این مفاهیم و مقولات در عرفان خراسانی قرن‌ها پیش از هگل و سارتر مطرح گردیده که ما نمونه‌های از این گفتار را نقل کردیم. اما بدبختانه بازهم به گفته‌ی جناب واصف باختری «ما گدایان کور و لال بر سر گنجینه‌های گرانسنگ اندیشه‌های نیابان فرهنگی خود نشسته‌ایم» و همواره چشم به مستخرجات اندیشه‌ی دیگران (بیگانگان) تکیه می‌داریم.

به‌هر حال ما نمی‌خواهیم چنان‌که قبلاً گفته شد، وارد مباحث درون ذاتی عرفان شویم و این نوشته هم حوصله‌ی آن‌را در خود نمی‌بیند. بحث ما در این است که

عرفان خراسانی را با عرفان مذهبی یا دینی تفاوت بسیار است.

عرفان حسین حلاج، عرفان خراسانی است. ملاحظه کنید که، امیرالمومنین و فقه‌ها و همه عرفای مذهبی حکم قتل حلاج را می‌دهند و حلاج را بردار می‌آورند و از شدت خشم و غضب جسد مبارکش را می‌سوزانند و خاکسترش را به دجله می‌افکنند. اما ببینید که همین به اصطلاحی عرفای مسلمین (آدم زندیق و کافر) را عرفای خراسانی چه‌گونه وصف می‌نمایند از جمله در تذکرة الاولیا می‌خوانیم که: «آن قتیل الله، فی سبیل الله، شیر بیشهء تحقیق، شجاع صفر صدیق، آن غرقهء دریای موج، حسین بن منصور حلاج...»

و بعد در باره‌ی سرنوشت او می‌نویسد: «چون به زیر طاقش بردند به باب الطاق، پای بر نردبان نهاد و گفتند: (حال چیست؟) گفت: (معراج مردان سردار است)... پس هرکسی سنگی می‌انداخت. شبلی موافقت کرد و گلی انداخت. حسین بن منصور آهی کرد. گفتند: (از این همه سنگ چرا آه نکردی؟ از گلی آه کردن چه سر است؟) گفت: (از آن که آن‌ها نمی‌دانند، معذورند. از او سختم می‌آید که می‌داند که: نمی‌باید انداخت) پس دستش را جدا کردن، خنده‌پی بزد. گفتند: (خنده چیست؟) گفت: (دست از آدمی بسته جدا کردن آسان است مرد آن است که دست صفات - که کلاه همت از تارک عرش در می‌کشد قطع کند). پس پایش را بیریدند. تبسمی کرد و گفت: (بدین پای سفر خاک می‌کردم. قدمی دیگری دارم که هم اکنون سفر دو عالم کند؛ توانید آن قدم بیرید). پس دو دست خون آلود بر روی در مالید و روی و ساعد را خون آلود کرد. گفتند: (چرا کردی؟) گفت: (خون بسیار از من رفت. دانه که رویم زرد شده باشد. شما پندارید که زردی روی من از ترس است. خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ روی باشم که گلگونهء مردان خون ایشان است). گفتند: (اگر روی را به خون سرخ کردی، ساعد را باری چرا آلودی) گفت: (وضو می‌سازم). گفتند: (چه وضو؟) گفت: (در عشق دو رکعت است که وضوء آن درست نیاید الا به خون) پس چشم‌هایش برکنندند. قیامتی از خلق بر خاست و بعضی می‌گریستند و بعضی سنگ می‌انداختند. پس خواستند زبانش بیرند. گفت (چندان صبر کن که سخنی بگویم) روی سوی آسمان کرد و گفت: (الهی بر این رنج که از بهر تو می‌دارند محروم‌شان مگردان، و از این

دولت‌شان پی‌نصیب مکن. الحمدلله که دست و پای من بریدند در راه تو، و اگر سر از تن باز کنند، در مشاهده جلال تو [بر سر دار می‌کنند] پس گوش و بینی بریدند و سنگ روانه کردند... روز دیگر گفتند (این فتنه بیش از آن خواهد بود که در حال حیات. پس او را بسوختند. و از خاکستر او آواز انالحق می‌آمد، و در وقت قتل هر خون که از وی بر زمین می‌آمد، نقش الله ظاهر می‌گشت...

بزرگی به خوابش دید ایستاده، جامی در دست و سر بر تن نهاده. [گفت: «این چیست؟»] گفت: (او جام به دست سر بریدگان می‌دهد).^{۱۲}

عرفان حسین حلاج در حقیقت ستیز و پرخاش فرهنگی میان جهان بینی عرفای خراسان و دین‌داران اسلامی است، نبرد بین دین و عقل است، دفاع از هویت فرهنگی در مقابل تجاوزات است که اعراب مسلمان در اثر آن دین و فرهنگ خویش را بر مردم ما تحمیل نمودند. و حسین حلاج به حیث الگو و سمبول مقاومت در عرفان، شعر و نثر و ادب و فرهنگ آن‌هایی که شرافت‌مندانه نسبت به هویت ملی، آیینی، فرهنگی و اجتماعی خویش می‌اندیشیدند و می‌اندیشند باقی مانده است. از مرگ حسین بن منصور به بعد تا به امروز کمتر شاعر و یا نویسنده‌ای است که نام نامی این رادمرد آورگاه عرصه مقاومت فرهنگی را نبرده باشد. هم‌زمان با قتل حلاج در کشور ما در شهر (تالقان) مردم به خون‌خواهی حلاج قیام کردند. ابن مسکویه در کتاب تجارب الامم می‌نویسد: «[شاکر] دوست و هم‌رزم حلاج پس از آن که قیام مردم و دادخواهی مردم را دید، در (تالقان) قیام کرد و برای سازمان دادن به تشکیلات مخفی و مبارزاتی، به بغداد بازگشت، اما به‌زودی دست‌گیر شد و مانند حلاج به‌طرز فجیعی به قتل رسید.»^{۱۳}

داکتر غنی در کتاب تاریخ تصوف می‌نویسد: «عده از یاران و پیروان حلاج نیز به دور (فارس دینوری) (از مردم خراسان) جمع شدند و فرقه (فارسیه) را به‌وجود آوردند.»^{۱۴}

بهر آن‌هایی که می‌خواهند از زندگی و اندیشه و تأثیر افکار حلاج در روند تاریخ آگاهی بیابند توصیه می‌دارم به کتاب (حلاج) از نویسنده‌ی گران‌قدر علی‌میر فطروس محقق ایرانی مراجعه نمایند.

بدین گونه باید گفت که عرفان خراسانی پس از مرگ حلاج، در نور اندیشه‌های او سیر می‌نمود، تا رسید به اشراق. یعنی بازگشت به معرفت حضرت زرتشت. اما این سیر تکاملی و استحاله، روند بس خونین داشته است. کم‌تر عارف و فیلسوف، شاعر و محقق و متفکری با اصالت را می‌یابیم که رسالت آزادی انسان داشته، و از سوی دین‌داران بنده کیش به قتل نرسیده، و یا تکفیر و تبعید نشده باشد.

اگر یک دوره‌ی کوتاه سامانیان بلخی را به مثابه‌ی دوره‌ی رنسانس یا روشن‌گری یا عصر طلایی تاریخ افغانستان برستیغ بلند افتخار حفظ نماییم. پس از این دوره، عرفا، شعراء و متفکرین کشور ما هم‌چنان دوره‌های استیلا و حاکمیت مستقیم اعراب بنی امیه و بنی عباس، این بار با متعربه‌ها و مزدوران عرب پرست هم‌تبار خویش نیز با دشواری‌های جان‌ستان روبه‌رو بودند. دین‌خوئی ستم‌گرانه‌ی غزنویان، سلجوقیان، غوریان، خوارزم‌شاهیان تا به تجاوز انتقام‌جویانه و ویران‌گر چنگیزیان مجال تفکر و آزادی اندیشی را از مردم ما و به ویژه دانشمندان ما سلب نموده است. بیش‌ترین انگیزه‌ی سکوت عرفا و شعرا و دانشمندان هم، این بوده که عرفان و تصوف اسلامی، می‌بیند که در مقابل عرفان و تصوف خراسانی شکست می‌خورد، بناً دوباره در مقابله با عرفان خراسانی به امر دین متکی می‌گردند، یعنی شمشیر را اصل تحمیل خویش قرار داده و به نام زندق و ملحد و قرمطی و همه را غیر مومن خوانده آتش دین را با دو دست پکه کردن می‌گیرند. و بار دیگر نبرد عقل و دین آغاز می‌گردد و تفتیش عقاید به شدت رواج پیدا می‌کند. که بیش‌ترین عرفا، فلاسفه و شعراء و دانشمندان خراسان قربانی تیغ ظلم و استبداد دین‌خویان و متعربه‌های عرب‌پرست می‌گردند و ابتدال تصوف اسلامی به اوج خود می‌رسد و در مقابل مبارزه‌ی عرفای خراسانی نیز علیه ابتدال هرگز قطع نگردیده و از یک نسل به نسل دیگر انتقال می‌یابد.

در رابطه به ابتدال تصوف بهتر دانسته شد که متنی را این‌جا نقل کنیم که بدون شک طشت رسوایی متصوفین دین‌خوی را از بام برمی‌اندازد. صوفیان و شیخان که خود غرق در منجلاّب شهوت پرستی و دنیا دوستی‌اند ولی عوام را فریب‌کارانه دعوت به صبر و رضا و تسلیم و خودکشی می‌نمایند و از بندگی و برده شدن آن‌ها سودهایی کمایی می‌نمایند که ما در آغاز این نوشته در این بابت نشانه‌های آوردیم.

ابتدال تصوف:

«در مثنوی [جام جم] اوحدی مراغه‌ای، از ابتدال تصوف و فساد و انحراف پیران و مشایخ صوفیه در عهد ایل‌خانان به تفصیل سخن رفته است:

پیر شایاد دانه پاشیده	گرد او چند ناتراشیده
ریش را شانه کرده پره زده	سرکه بر روی نان و تَره زده
پنج، شش جا نشانده حلقهء ذکر	سر خود را فروکشیده به فکر
تا، که، می‌آورد ز در خوانی	یا، که، سازد برنج بریانی
کم بَری زر، زرقاً نپذیرد	پُر بَری، زود در بغل گیرد

از برون خرقة‌های صابونی	وز درون صد هزار مآبونی
چون بیابند نو ارادت را	کار بندند عرف و عادت را
جامه زرق بر نورد کنند	بر دلش حب مال سرد کنند
ببرندش به دعوتی دو سه گرم ^ب	تا در افتد زنان خلق به شرم
پس به رمزش در آورند از خواب	کای پسر وقت می‌رود دریاب
گر مریدی، کجاست سفرهء آش	ور نداری در این میانه مباش

فقر اگر خوردن است و گا... ن	هرزه ای چند پرورانیدن
همه را بهتر از تو هست این حال	بر سر جاه و حسن و شوکت و مال
برو ای خواجه، چارهء خود کن	رقعه بر دلق پارهء خود کن

اوحدی در جای دیگری پرده از روی زرق و تلبیس این جماعت بر می‌دارد:

^ا ریاکاری
^ب صمیمانه

گشت کار طریقت آشفته شد جهان از مجردان رفته
این کچکول^ا و کچل، سری چندند که به ریش جهان همی خندند
رند و رقااص و مارگیر، همه زرق ساز و زنج^ب پذیر همه
درم اندر کلاه خود دوزند خلق را ترک همت آموزند

به طور کلی اوحدی مراغه‌ای که مردی حقیقت‌خواه و حقیقت‌جوست به انحرافات اخلاقی نسل جوان و فقدان تعلیم و تربیت صحیح در عهد خود اشاره می‌کند و با دسایس و ریاکاری‌های رندان و قلندران، روی موافق نشان نمی‌دهد و با استادی تمام دورویی و بی‌ایمانی این جماعت را برملا می‌کند:

تو اگر واصلی، وسیلت چیست و گرت حالتی است، حیلت چیست
دف قوال را دریدی تو ز چه بر می‌جهی؟ چه دیدی تو؟
با چنین آش و شربت و بریان چیست آن چشم خیره‌ء گریان؟
چشم برهم نهی فرو مالی بر هوا می‌جهی و می‌نالی
شمع و قندیل و نای دف باید لوت بریان، چهار صفت باید
بر نهالی، نهاده بالش را تا تو یادآوری جمالش را
زین سماعت چه چیز نظم شود؟ به جز این لوت‌ها که هضم شود
این سماعی که عرف و عادات است پیش ما مانع سعادات است
تا نمیری ز حرص و شهوت و آز نشود گوش آن سماعت باز
عارفی راست این سماع حلال که بود واقف از حقیقت حال

اوحدی مراغه‌ای در مواردی دیگری نیز زیان به طعن صوفیان ریایی گشوده و پرده از روی نمان کاری‌ها و دسایس آنان برداشته است:

ای صوفی پیر و نارسیده چون پیر شدی؟ جهان ندیده
گفتی که مرید پرورم من آه از سخن نپروریده

^ا مردان بی بند و بار
^ب امرد باز (بچه باز)

ویشان ز تو خرخری خریده	تو عام خری و عامیان خر
آن هم به ریا شود خمیده	پشتت به نماز اگر شود خم
وان کس که شراب را مزیده	گفتی که شراب شوم باشد
هم دُرد خوری و هم چکیده	این خود گوپی، ولی به خلوت
اخبار ز دیده کن، ز دیده	تا کی گوئی: فلان چنان گفت
هم چشمت و هم دهان چریده	در خانه ز شهوت

میر فندرسیکی (متوفا به سال ۱۰۵۰ قمری) بر خلاف آن دسته از صوفیان که تنبلی و تن‌آسای را پیشه‌ی خود ساخته و تن به سعی و تلاش نمی‌دهند، معتقد است که هر کس از ثمره‌ی کار دیگران بهره‌مند می‌شود باید خود نیز به حال اجتماع مفید باشد. او می‌نویسد: «جماعتی خود را بر صوفیان بستند و به توکل گویند و معنی این دانند که نظام کل، معطل باید بود تا آن‌چه خورند و پوشند همه حرام باشد که معاونت نکنند و معاونت یابند...»

میر فندرسیکی افکار براهمه را محکوم می‌کند و عقیده‌ی آن‌ها را که می‌گویند: «چون عاقبت دنیا فناست، عمل برای غرض فانی نباید کرد و به باقی مشغول باید شدن» ناصواب می‌خواند و می‌گوید در این دنیا نیز باید در راه کسب روزی و راحله و توشه بکوشیم و از تنبلی و مفت‌خوری پرهیز کنیم؛ او نه تنها تأمین ضروریات زندگی را واجب می‌شمرد، بلکه به امور فرعی و تفریحی و (مضحکه و ملعبه) نیز اظهار علاقه می‌کند و حتا درک موسیقی نظری را برای همه ضروری می‌شمارد...»

یکی دیگر از بزرگان عرفان و تصوف حلاج و بایزید بسطامی خراسانی، مهربابا در هندوستان است. در باره‌ی او نوشته شده است:

مهربابا که در هندوستان از صوفیان به نام است، یکی از پی‌روانش کتابی در باره‌ی او نوشته... و از زبان خود مهربابا داستانی چنین می‌نویسد: «روزی شخصی از مهربابا بر حسب کاوش و فهم حقیقت می‌پرسید که ای قبله‌ء عالمیان؛ از دعوی خدایی و نبوت و پیغمبری و حقانیت تو، تکان و سکنه‌ء سختی به مخلوق وارد آمده و از شنیدن این کلمه و جمله، همه رم می‌نمایند، تکلیف چیست؟

مهربابا جواب داد که از قول من به مدعیان و مخالفان من بگو، من نمی‌گویم که

من خدایم، بلکه فریاد می‌زنم که من خدایم، تو خدایی، او خداست، ما خداییم، شما خدایید، ایشان خدایند، دوستان خدایند، دشمنان و مخالفین هم خدایند، من هم از گفتار آنها، رم می‌نمایم و در شگفتم و تعجبم به شنیدن این که آنها خود را بنده و مخلوق دانسته و می‌خوانند و خود را همین جسم یک ذرع یا دو ذرع می‌دانند و من نه فقط خود را خدا خوانده و خدا می‌بینم، بلکه سایرین هم هریک بالانفرد خدایند و خدا هم خود آنها را خدایند، حرفی میانهمی من و آنها نیست.»

به نظر کسروی: «بدآموزی‌های صوفیان و خراباتیان و باطنیان به همه‌ی دل‌ها راه یافته بود. ابن جبیر که در سال ۵۷۸ هجری از اندلس به سوی مصر، مکه، عراق، سوریه و دیگر جاها سفر کرده است، می‌نویسد که صوفیان در وضع خوبی زندگی می‌کردند و در نتیجه تعالیم آنها درویشی، پارسایی و چشم‌پوشی از جهان، به مغزها راه یافته بود؛ در همه جا واعظان، مردم را به گریستن و می‌داشتند، در همه جا سخن از عشق به خداوند و وجد و مانند این‌ها می‌رفته، در کتاب او هرگز سخن از نگهداری کشور و مقاومت و مردانگی به میان نیامده و در همه جا مسلمانان از این اندیشه‌ها بسیار دور بودند...»

پیترو دلاواله، که در عهد شاه عباس، سالی چند در ایران زندگی کرده و در جزئیات زندگی اجتماعی ایرانیان تحقیق کرده است، در باره‌ی اهل تصوف چنین می‌نویسد: «صوفی‌گری، یکی از فرقه‌های مذهبی ایران است و صوفی‌ها فقر و تنگ‌دستی را مایه‌ی مباهات می‌دانند؛ آنان اگرچه از لحاظ لباس با سایرین تفاوتی ندارند ولی همیشه تاجی بر روی سر می‌گذارند. صوفیان همه با هم زندگی می‌کنند و رییس آنان به خود جنبه‌ی تقدس می‌دهد که بهتر است آن را عوام‌فریبی خوانند. صوفیان در باطن از همه‌ی مردم بدترند، همه در واقع شیادانی بیش نیستند، هرچه باشد و به هر حال مردم برای آنان احترام قایل هستند.»

پیترو می‌نویسد: «بعضی‌ها خود را گناه‌کار می‌دانند و در مقابل رییس صوفیان به زمین می‌افتند و درخواست مجازات می‌کنند تا گناه‌شان پاک شود، رییس با قیافه‌ی جدی، چوبی را که در دست دارد چهار تا شش بار، محکم یا آهسته بر آن گناه‌کار

می‌نوازد و این ابله‌هان تصور می‌کنند با همین مجازات سبک، تمام گناه‌شان آمرزیده می‌شود».

کسروی با آن قسمت از تعالیم صوفیان که مردم را از کار و کوشش باز می‌دارد، یا موجب رواج موهومات و خرافات و اشاعه‌ی بدآموزی‌های دیگر می‌شود به‌سختی مخالف‌است و در کتاب خود صوفی‌گری می‌نویسد: «در این هزار و سیصد سال که از آغاز اسلام می‌گذرد، چند چیز که در زندگی ایرانیان و توده‌های همسایه کارگر بوده و مایه‌ی بدبختی این مردمان گردیده، یکی هئاینده‌ترین (موثرترین) آن‌ها همین صوفی‌گری بوده است... صوفی‌گری با هر بخشی از کارهای زندگی برخورد زهر خود را به یکایک آن‌ها آلوده، شناختن جهان و زندگی، خدا شناسی و پرورش روان، خرد و پی‌روی از آن، درس خواندن و دانش پژوهی، خیم‌ها و خوی‌ها، کار و پیشه، آبادی شهرها و زمین‌ها، خانه‌داری، زناشویی همه را زهرآلود گردانیده... بی‌کاری و خانقاه نشینی که صوفیان برگزیده‌اند گناه بزرگی از ایشان است؛ هر کسی می‌داند که در این زندگی کوشش‌هایی می‌باید تا خوراک و نوشاک و پوشاک و دیگر نیازمندی‌های زندگی بسیجیده شود، و هر کسی باید به نوبت خود از راه‌کاری یا پیشه‌ای به کوشش پردازد و با دیگران هم‌دستی کند و کسی که نکوشد و مفت خورد، نا راستی با توده کرده است... این بی‌کاری زیان‌های دیگری در پی داشته و آن این که صوفیان بنشینند و بیهوده اندیشی و پندار بافی کنند، بنشینند و مفت خورند و گزاف بافی کنند:

ما ذات ذوالجلال خداوند اکبریم
قدوس وار از همه الواث برتریم

بنشینند و مفت خورند و به مردم زیان درازی کنند:

اهل دنیا از مهین و از کهین
لعنة الله عليهم اجمعين

زن نگرفتن صوفیان گناه بزرگ دیگر از ایشان بوده، خدا زنان را برای مردان و مردان را برای زنان آفریده... مردی که زن ننگرفته مایه‌ی بدبختی زنی شده... شاهدبازی (بچه بازی) که از زشت‌ترین گناه‌هاست در خانقاه‌ها رواج می‌داشته... این شیوه‌ی صوفیان می‌بوده که به هر کاری از خودشان عنوان نیکی درست می‌کردند... مثلاً

پی‌کاری را (سر فرود نیاوردن به دنیای دون) می‌نامیدند، گدایی را (ریاضتی) برای کشتن (منی) و خودخواهی می‌شمردند، زن نگرفتن را (چشم پوشی از لذات) می‌خواندند.

نکوهش از جهان و خوار داشتن زندگی که شیوهی صوفیان و پایه‌ی کارشان بوده گناه دیگری از ایشان است. صوفیان که (نفس) را مانند سگ شناخته اند و در بسیار جاها آن را سگ نامیده‌اند، بهتر بودی به یاد آورند که سگ را از گدایی باکی نباشد، بلکه گدایی پیشه‌ی اوست، آن آدمی پاک روان است که به گدایی نتواند گذاشت... آیا بی‌کار زیستن و چشم به‌دست دیگران دوختن و به‌گدایی و درپوزه برخاستن، سرچشمه‌ای جز ناپاکی و سستی روان توانستی داشت...

شما اگر کتاب‌های صوفیان را بخوانید، خواهید دید پیاپی کارهای نتوانستی (کرامات) از پی‌روان و بزرگان خود یاد می‌کنند و چنین می‌رسانند که پیران صوفی به (آیین سبهر) چیره بودند و می‌توانستند آن را به هم زنند و به کارهای بیرون از آن آیین - از راه رفتن بر روی آب، سخن گفتن با جانوران و گیاهان و آگاهی دادن از ناپیدا، زر گردانیدن خاک، گوهر گردانیدن سنگ، بهبود دادن به بیماران، زنده گردانیدن مرده و مانند این‌ها - بر خیزند»^{۱۵}

بخش‌هایی را که مرتضی راوندی محقق گران‌مایه‌ی ایرانی از کتاب صوفی‌گری احمدکسروی بر گرفته است، باید اضافه نمود که شادروان احمدکسروی تفریق میان صوفی مذهبی که متکی به عرفان اسلامی است و صوفی و عارفی که با خرد و معرفت خراسانی در تاریخ پس از هزار و چهارصدسال نفوذ اعراب مسلمان در فارس و خراسان کارنامه‌های شگرف از خود به‌یادگار گذاشته اند، نکرده است. و با نفرت و پی‌زاری که از بدآموزی‌ها و ترفندها و نیرنگ‌های زاهدان دین به‌نام عارف و صوفیان شیاد دارباز اسلام کیش داشته، (که البته حق به‌جانب هم است) تر و خشک را و یا به عبارت دیگر هر که شهادت به زبان جاری نموده در آتش غضب خویش سزاوار سوختاندن دانسته است. مجبوریت‌ها را در شرایطی که عرفا و صوفیان مانند خرقانی، بسطامی، حلاج، ابو سعید ابوالخیر، عطار، مولانا، حافظ، خیام و صدهای دیگر می‌زیسته‌اند مدنظر نگرفته‌است. در حالی که همین عرفا و شعرا در سایه‌ی تهدید پی‌دریغ شمشیر خون چکان مسلمین با نبوغ و استعداد

شگرفی که داشتند بنیادهای کذب و ریا دین و دکان داران دین و اسلام را پی‌بنیاد گردانیده اند، کاری که شادروان احمد کسروی در قرن بیست و شرایط مساعد دوره‌ی رضاشاه پهلوی جرأت نمی‌کرد که بکند. و اندکی که هم نمود و آثار گران‌بهای شیعه‌گری، صوفی‌گری و بهایی‌گری را نوشت، دیدیم که جان‌ستانان چه‌گونه جاناش را گرفتند.

به نظر می‌آید نباید در باره‌ی عرفان سرزمین خویش عجولانه و یک‌سویی قضاوت نمود، دست‌آوردهای عرفان خراسانی و عرفای خراسانی مبین هویت ملی، فرهنگی و آیینی این مرز بوم است. شادروان علی دشتی نویسنده‌ی کتاب ۲۳ سال رسالت در اردی‌بهشت ماه سال ۱۳۵۴ در مجله‌ی اطلاعات، طی مقاله‌ی مبسوطی به این مسأله پرداخته می‌نویسد: «تصوف چون هر مذهب دیگر و طریقه‌ی دیگری آغاز ساده‌ای داشته و به مرور زمان و رنگ پذیرفتن از افکار و آراء دیگران، دگرگون و منبسط شده است و چون پیوستی مستقیم با روح عاطفی متصوفان دارد، دشوار می‌نماید که آن‌را چون منظومه‌های فلسفی یا مقولات عقلی در تحت نظم و طبقه‌بندی خاصی در آورد، از همین روی شخصیت‌های گوناگون و متفاوت را دربر می‌گیرد، هم مردمان تاریک اندیش و کوتاه نظر در آن طبقه می‌بینیم، هم افراد روشن بین و آزاداندیش، هم اسیران عقاید تعبدی، هم مردمان با مشرب فلسفی و انسانی، هم عامیان کودن بازاری، هم عالمان متشخص و خوش قریحه... خلاصه هم سیمای نورانی و امیدبخش مولوی در میان آن‌ها است و هم چهره‌ی تاریک و عبوس و یاس انگیز شیخ نجم‌الدین دایه، هم شریعت‌مدار موحد و گشاده رویی چون شیخ ابوسعید ابوالخیر در میان آن هویدا می‌شود و هم هیکل رعب‌انگیز زنباره و شکم خواره‌ای چون شیخ احمد جام، هم فکر جوینده و پوینده‌ی زاهد وارسته چون یحیی ابن میرک سهروردی (شیخ اشراق) در میان صوفیان است و هم شطحیات زنده و کرامات بی‌پایه و بنیاد روزبهران و صوفی کوتاه فکر متعصب و سخت‌گیری چون خواجه عبدالله انصاری.

قطع نظر از این اختلافات و تعدد اصناف و جنبه‌های گوناگون که طبعاً نمی‌توان آن‌ها را از یک طایفه و فرقه فرض کرد، تصوف بر دو اصل استوار است: نظریه وحدت‌الوجود که قابل بحث است و چون فرضیه‌های دیگر فرضیه‌ای بیش نیست، و اصل سلوک که بر پایه‌ی ملکات فاضله گذاشته و به حال اجتماع و نظم

زندگانی سودمند است و از این جهت می‌توان اساس متین، و روشن‌ترین منطقه‌ی تصوفش نامید.

سخت‌گیری‌های فقیهان و محدثان قشری، که شریعت را دکان کسب مال و جاه ساخته، هر نوع آزاد اندیشی و تمایل به مقولات عقلی را زنده می‌گفتند و استقلال راه و رأی و ندای را که مطابق معتقدات آن‌ها نبود، انحراف از شریعت می‌دانستند، مردم را به سوی متصوفه کشانیدند.

زیرا این‌ها با همه‌ی ورع و تقوا، اصل تسامح و گذشت و سعه‌ی صدر را پذیرفته بودند، صوفیان بزرگ همه مردم را بنده‌ی خدا دانسته و معتقد بودند همه‌ی راه‌ها به سوی خدا منتهی می‌شود. از این روی تفاوت فاحش میان اقوام و ملل و حتا میان ادیان و مذاهب قایل نبودند، زیرا به عقیده‌ی آن‌ها اگر آدمی به خدا روی آورد و از روی ایمان به ستایش پروردگار پرداخت از شر و بدی رسته است، خواه ستایش او در مسجد صورت گیرد یا کلیسا، در دیر باشد یا در صومعه.

صوفیان خود را جوان‌مرد می‌گویند یعنی اصل فتوت و رادی را پذیرفته و حمایت از ضعف و دست‌گیری از مستمند، یاری ناتوانان (از هر کیش و ملتی) در صدر مرام و مقصد آنان قرار گرفته است. زیرا پایه‌ی شریع و حکمت بحث رسل در این راز سترگ نهفته است که آدمی ذات از خوی بهیمی و ددی دور شده و به مرتبه انسانیت برسد. خودستایی، خودبینی، خودخواهی، خودپرستی مصدر شرور و آفات این جهان است، پس برای صوفی اجتناب از این مراحل، اول قدم سلوک است.

اصل فنای از خویش‌تنی که در گفته‌ی بزرگان عرفا آمده است، بدین معنا نیست که شخص از حوایج ضروری چشم پوشد بلکه بدین مقصد شریف است که آدمی خود را محور زندگی ندانسته از خودی خود بیرون آمده از هر عملی که به دیگران زیان رساند، پرهیز کند.^{۱۶}

حرفی که باید گفت این‌ست که نه در ایران و نه در افغانستان به ویژه در افغانستان با وجود آن‌که این کشور خاست‌گاه عرفان و تصوف خراسانی به شمار می‌آید اما در اثر جهل مرکب به صورت قطع در گشودن راز و رمز و مضمون و مقصد عرفان

از دیدگاه خرد کار صورت نگرفته است. آن چه است ابعاد اسلامی آن مورد بحث و فحص است نه جوهر ذاتی آن که مبین آزادی و آزادیگی.

باید بدون هر گونه تردید گفت که عرفان و تصوف خراسانی مثل یک معدن یا کان بزرگی است. همان گونه که در معادن احجار و فلزات قیمتی و غیر قیمتی مانند مس و طلا و سنگ و یاقوت در زیر و یا روی زمین انباشته می شود. در معدن عرفان خراسان نیز می توان طلا و مس را یک جا یافت. اما مسگر از این معدن مس برمی دارد و مس عرضه می دارد و زرگر زر را و زیور می آفریند. با تأسف باید گفت که در کشور ما در اثر تسلط جابرانه‌ی اعراب در طی هزار و چند سال کم تر زرشناس داشته ایم که یاقوت را از دل سنگ و طلا را از مس جدا نموده و جامعه را با زر و یاقوت خرد آراسته گی بخشند. همیشه سعی بر این بوده که مردم را در جزایر ریگ نالان کنند تا با بوسه زدن بر سنگ سیاه، مراد خویش حاصل کنند و یا با آفتابه لگن گلین به درپوزه گری و درویشی پرداخته و خویش را فنا الله سازند. که بدبختانه نتیجه‌ی این بد آموزی ها را یعنی فنا فی الله شدن را امروز به مثابه‌ی مرحله‌ی تکامل این پندار در وجود (انتحاری)ها ملاحظه می نمایم.

بهر حال نباید که عرفان و تصوف خراسانی و عرفای خراسان را با عرفان و تصوف دینی و و عرفای مذهبی یکی دانست، با آن که انباشته در یک معدن هستند. خداوندان عرفان خراسانی را رمزهای بسیاری است که کشف آن مستلزم هدایت خرد و بیان آن مستلزم شهامت و ایمان به حقیقت است.

چنان که از قرن ها تا به امروز از سوی اهل دین و بعدها هم از سوی مستشرقین که سعی در پی راهه کشاندن، پی سواد ماندن، و متحجر ساختن اذهان جامعه‌ی شرق دارند، کوشش شده است که مردم را فقط به استخراج مس از معدن و اداری سازند، که موفق هم بوده اند...

-
- ^۱ پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۳۴۵
- ^۲ مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد ۹، ص ۳۵۹
- ^۳ علی میر فطروس، حلاج، ص ۱۵۵
- ^۴ محمد بن اسحق ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، ص ۳۵۵
- ^۵ ادوارد برون، تاریخ ادبی ایران، ص ۶۲۷
- ^۶ همانجا، ص ۶۳۱
- ^۷ عطار نیشابوری، تذکرة الاولیا
- ^۸ مرتضی راوندی، تاریخ فلسفه در ایران، ص ۱۶۳
- ^۹ مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد ۹، ص ۳۱۹ - ۳۲۰
- ^{۱۰} عطار نیشابوری، تذکرة الاولیا، ص ۵۰۹ - ۵۱۹
- ^{۱۱} واصف باختری، نردبان آسمان، ص ۱۳۷ - ۱۳۹
- ^{۱۲} عطار نیشابوری، تذکرة الاولیا
- ^{۱۳} ابن مسکویه، تجارب الامم، جلد ۱ ص ۷۹، حلاج، ص ۲۲۴
- ^{۱۴} داکتر غنی، تاریخ تصوف، ص ۴۵۸، حلاج، ص ۸۰
- ^{۱۵} ۱۵ - مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد ۹، ص ۴۴۵ - ۴۵۴، جام جم (اوحدی) ص
- ۳۰۸، رساله صناعیه، میر فندرسکی، ص ۴۳، احمد کسروی، صوفی گری، ص ۱۸
- ^{۱۶} همانجا، ص ۳۶۵ - ۳۶۶، پرده‌ی پندار در دیار صوفیان، علی دشتی مجله اطلاعات سال ۵۴ شماره ۱۴۶۹۴

بشار بن بُرد تخارستانی یا

شکوهنده مردی در کارگاه اندیشه‌ی نبرد با بداندیشان

سخن از آفتابینه ذاتِ مردی است که نابینا زاده شد، ولی بر بلندای زمان دیدبان همه‌ی مردمی‌ها و نامردمی‌ها بود و رخس سواران را تا پیادگان از دورها می‌شمرد و به‌خاطر می‌داشت.

به ستایش دیگر، سخن از مردی ستاویز نشین واژه‌های موزون است که به‌گفته‌ی نجم بن النطاح در کتاب هارون بن علی بن یحیی: «در بصره هیچ مرد و زن غزل‌خوان و عاشق پیشه‌ای نبود مگر این که شعر بشار را زمزمه می‌کرد و هیچ زن نوحه‌گر یا خواننده‌ی نبود جز این که با شعر بشار نان می‌خورد و هیچ محتشم و صاحب مقامی نبود که از هجای او نمی‌شکوهید و بیم‌ناک نبود.»^۱

و هم سوگوارانه و دردآلوده، سخن از تخارستانی مردی ستایش‌گر تخارستان است که نه در تخارستان زاده شده، و نه در تخارستان بود، و نه در تخارستان از زندگی پیاده شد، نه تخارستانی‌های امروزمین او را می‌ستایند و نه می‌شناسند. وای داد و بیداد که بر عکس، نوادگان تبار آن ستاینده‌ی تخار و تخاریان، امروز بر گور جلاذن آن نیاکان فلک همت خویش گل می‌پاشند و نذر روای حاجت می‌دهند. بر گور آن‌های که امکان آوردند تا به دستور امیرالمومنین مهدی عباسی، بشار را «آن‌قدر تازیانه زدند که زیر شکنجه درگذشت و بعد هم جنازه اش را به شط انداختند. تن بی‌جانش را به امواج دریای بصره افکندند و کسانش آن‌را از آب گرفتند و به خاک سپردند. در جنازه‌ی او هیچ کس نبود، تنها یک کنیزک سیاه سندی او که عربی هم درست نمی‌دانست پشت تابوت زاری می‌کرد و می‌گفت: واسیدا! واسیدا!»^۲

در باره‌ی نام و نسب بشار «حسن بن علی از محمد بن قاسم بن مهرویه از غیلان شعوبی روایت کرده است که نسب بشار به گشتاسب بن لهراسب می‌رسد. جد او

یرجوخ را مهلب بن ابی صفره از تخارستان به اسارت گرفته بود، کنیت بشار ابومعاذ و در قرن دوم هجری به سال‌های ۹۵ یا ۹۶ ه.ق در بصره تولد یافته است»^۳

زمانی که خانواده‌ی بشار در اسارت اعراب در می‌آید، امارت خراسان را حجاج بن یوسف ثقفی از سوی عبدالملک بن مروان به عهده داشت، و این زمانی است که ماهیان سبز دریای جیحون و سیحون به خون مردمان خراسان که با شمشیر اعراب ریخته می‌شد، شنا می‌نمودند. دوران حجاج بن یوسف دوران شقاوت تاریخ و دوران آغاز ضلالت ناخواسته و ناسگالیده مردمان خراسان زمین است. این آن روزگاران است که اعراب بادیه به جان و مال مردم خراسان در افتیده بودند و برای آن که مال و ناموس مردم را حلال خویش ساخته باشند، تا می‌توانستند مردمان را قتل می‌کردند که اموال آن‌ها را به نام غنیمت صاحب شوند، دختران و زنان و پسران‌شان را به کنیزی و غلامی بگیرند و ببرند و بفروشند. نه تنها این، بلکه می‌کشتند و می‌بردند تا شهر را از بومیان خالی بسازند و خود به خانه و دیار آن‌ها جاگزین شوند. با این فتنه‌گری جنایت‌کارانه بود که امروز کسی بشار بن برد تخارستانی را نمی‌شناسد، و بدبختانه امام قتیبه و امام یحیی تازی را در تخارستان بزرگ همه می‌شناسند.

بشار بن برد تخارستانی نابینا به دنیا آمد، شگرف این که نابینا زادگی او جادویی بوده برای آن که کاج بلند جان و تن او از طعنه‌ی تبر بردگی زخم بردارد و در باغستان آزادی تناورانه قد برافرازد.

همه راویان که در مورد زایش بشار حکایه می‌آورند بر این اند که چون بشار نابینا به دنیا آمد خداوندان عربش او را آزاد نمودند. «یحیی بن علی منجم روایت کرد که بشار از تبار و جماعت ادربوس بن لهراسپ شاه بود و ابو معاذ کنیت داشت. وی و پدرش برده‌ی خیریه‌ی قشیریه زوجه‌ی مهلب بن ابی صفره بودند و در یکی از املاک او در بصره سکونت داشتند که خیرتان خوانده می‌شد و با سایر غلامان و کنیزان به سر می‌بردند. خیره زنی را از بنی عقیل که از نزدیکان او بود به بُرد داد و او را به وی بخشید. آن زن بشار را بزاد و آزاد کرد. لیکن بُرد هم‌چنان مملوک او باقی ماند.»^۴

از روایت چنین برمی‌آید که باید زوجه‌ی مهلب، بُرد را به یکی از زنان بنی عقیل

بخشیده باشد و آن زن پس از آن که بشار را به دنیا می آورد آزادش می کند و خود بُرد را هم چنان برای خود برده نگه می دارد، چنان که دو پسر دیگر نیز از بُرد به نام بشر و بشیر را نیز به دنیا می آورد. معمولاً زنان نازیبا و زشت روی و (غیر قابل قبول) امرای عرب چنین می کردند و برای خود یکی از برده ها را می پسندیدند و از او نسل گیری می نمودند. چنان که مردان عرب وقتی در اثر تجاوزات خویش به کشورهای دیگر، زنان و دختران را مطابق به اصول اسلام به غنیمت جنگی می گرفتند از ده تا هزارها دختر را کنیز خویش می ساختند و با ایشان هم خوابگی می نمودند، چنان چه که امیرالمومنین المتوکل علی الله عباسی «چهار هزار کنیز داشت که با همگی خفته بود»^۵

در حالیکه او چهار هزار کنیز هم داشته عبدالله بن طاهر فوشنجی در زمان حکمرانی خود در خراسان: «چهار صد دوشیزه ی نوجوان را به خلیفه ی بغداد از خراسان فرستاد»^۶

و بنا به روایت تاریخ «مامون رشید خلیفه مسلمین دوهزار جاریه داشت»^۷

القاهر بالله خلیفه عباسی و امیرالمومنین «یک هنگ کنیز تشکیل داد... در حرمسرای الحاکم بامرالله خلیفه فاطمی بیش از ده هزار کنیز و غلام خدمت می کرد و خواهر الحاکم اسیده الشریفه، ست الملک هشت هزار کنیز که ۱۵۰۰ آن دوشیزه بودند و همین که صلاح الدین کاخ های خلفای فاطمی را تصرف کرد دوازده هزار زن در آن کاخ ها بودند که جز خلیفه و فرزندانش مردی دیگری نداشتند.»^۸

از مطالعه ی تاریخ برمی آید که بیشترین کنیزان اعراب از کشور فارس (ایران امروزی) و خراسان (افغانستان امروزی) و سند بوده اند. چون زنان این سرزمین ها صورت و سیرت فرشته پی داشتند.

اما امروز کسی نیست که بر ماتم آن مادران و خواهران پاکیزه نهاد و مهتابینه رخسار سرزمین خویش که به کنیزی اعراب کشانده شدند، کلام نفرین برمتجاوزین ناموس وطن به زبان آورند و یا حداقل صلوات آن جنایت کاران را، به پاس حفظ غیرت و حرمت و مهابت ناموس به زبان نیاورند.

روایت های دیگری هم در رابطه به آزادی بشار پس از تولد از سوی اعراب نقل

گردیده است. چنان چه گویند:

«...بشار و مادرش مملوک مردی از بنی ازد بودند. او با زنی از بنی عقیل ازدواج کرد و بشار و مادرش را جز مهریه به او بخشید. بشار کور متولد شده بود و آن زن عقیلی وی را آزاد نمود.»^۹

اما بنا به قول داکتر ذبیح‌الله صفا در تاریخ ادبیات در ایران، بشار بن بُرد از شاهزادگان تخارستان بوده است. مؤلف تاریخ ادبیات در ایران می‌نویسد «ازجمله بزرگ‌ترین شعرای ایرانی که در تغییر سبک شعر عربی اثر بیین و آشکاری دارد بشار بن بُرد از شاهزادگان تخارستان است که در کودکی به اسارت بمیان بنی عقیل بن کعب آمد و در میان آنان تربیت شد. وی که پیش‌رو شعرای محدثین شمرده می‌شود در تفاخر به نسب خود و تحقیر عرب و جواری و کنیزکان و اظهار به زندقه و هجو و آوردن تشبیهات و استعارات دقیق و حکم و امثال مشهور است.»^{۱۰}

اگر این روایات درست باشد که به یقین درست هم به نظر می‌آید زیرا که اعراب همه را در شهر و دیارشان به قتل می‌رساندند و اشخاص سرشناس را جهت ذلیل گردانیدن و پس خوار ساختن با خود به بردگی می‌بردند. چنان‌چه که این شهزاده‌ی تخارستانی را نیز وادار به گل‌کاری و خشت مالی می‌نمایند. در صفحه ۲۹۵ و ۲۹۶ جلد دوم کتاب‌الآغانی در پیوند به توهین کردن این شهزاده‌ی تخارستانی از سوی اعراب آمده است که: «حسن بن علی خفاف از بدر بن مزاحم مرا حدیث کرد که پدر بشار مردی گل‌کار و خشت‌مال بود. پدرم دو خانه را به من نشان داد که خشت آن‌ها را او زده بود. وقتی حماد عجرد این سخن را شنید ابیات ذیل را در هجای بشار سرود:

«ای پسر بُرد! برو گم‌شو، چخه، تو در بین مردم مثل سگی، انسان نیستی بلکه به جان خودم سوگند از سگ هم بد تر و از او به ذلت و خواری سزاوارتری همانا بوی خوک از بوی تو بیش‌تر قابل تحمل است، ای پسر گل‌کار تنبان پوش.»

و با این‌حال وای به غیرت خراسانیان و به ویژه تخارستانیان که امروز هم به قبله‌ی آن پی‌تنبانان پابره‌نه سر سجود می‌گذارند و در راه سنت آنان سر و جان می‌دهند. روایات گوناگون که از زندگی بشار به عمل آمده است که از هریک می‌شود

تعبیرهای گوناگون نمود، ولی آنچه مسلم می‌نمایند این است که خانواده‌ی بشار برده شده بوده و اعراب آن چه می‌خواستند با ایشان می‌کردند و هر چه می‌خواستند به ایشان می‌گفتند. چنان که یک هجاء و توهین یک عرب چنان روح آن بزرگ مرد تخاری را منقلب گردانید که تا آخر عمر، خویش را سر افکنده در برابر اعراب احساس می‌کرد. و این توهین را ابوهاشم باهلی چنین خطاب به بشار گفته بود: «وقتی در رحم بودی... برده‌ی من چشمانت را ترکاند، پس به دنیا آمدی در حالی که نمی‌دانستی چه کسی چشمانت را ترکانده است.

آیا مادر تو - ای بشار! زنی پاک‌دامن بود؟ اگر این طور بود برگردن من است که به خانه‌ی خدا پا برهنه بروم»^{۱۱}

ابو دلف از اصمعی آورده است که بشار بعد از شنیدن این هجا پیوسته احساس سر شگسته‌گی می‌نمود.^{۱۲}

بشار حق داشت که احساس شرم و سر افکندگی نماید. زیرا این توهین را نمی‌توانست کسی باور نکند چون که عرب این حق را داشت که با کنیزان خود هم‌خوابه شوند و این حق را حتا قرآن هم در آیه ۲۴ سوره‌ی النساء برای‌شان داده است، او می‌دانست که هزارها دختر و زن خراسانی را اعراب از خراسان، به مثابه‌ی غنیمت جهاد آورده‌اند و کنیز خود و در خدمت شهوت خویش قرار داده‌اند، او می‌دانست که اعراب مسلمان در هنگام تجاوز و یا به عبارت دیگر جهاد در خراسان شوهران و برادران و پدران هزاران دختر و زن را به قتل رسانیده و به ناموس‌شان در خانه و کاشانه‌ی ایشان و حتا جلو چشمان فرزندان و برادران و پدران و شوهران‌شان تجاوز نموده‌اند. و تجاوز به ناموس دیگران امر بالمعروف اعراب مسلمان به شمار می‌آید.

گفتیم بشار نابینا تولد یافته بود، ولی همه چیزی را با گوش جان و تن می‌دید و احساس می‌کرد، و آنچه را که دیگران با چشم می‌دیدند او با گوش می‌دید. بشار خود در این باره می‌گوید: «الاذن کالعین توفی القلب ما کانا. (یعنی گوش هم مثل چشم هر چه هست به دل می‌رساند)»^{۱۳}

بشار بن برد تخارستانی برعلاوه‌ی این که با چشم جان می‌دید که دسته دسته از

دختران و پسرکان نوجوان را اعراب مسلمان بر اساس اصول جهاد اسلامی خویش به دمشق و بغداد و مکه و مدینه می‌آوردند و به نارواترین اعمال ایشان را می‌گماردند و در بازارهای برده فروشان مکه و مدینه می‌کشاندشان، بی‌خبر نبود از این هم آگاه بود که چه‌گونه اعراب مسلمان برای به‌دست آوردن دختران و زنان هم‌وطنش و زر و زیور آن‌ها مردان وطنش را قتل عام نمودند، چنان‌که می‌دانست: «قتیبه در خراسان با مردم تالقان نبرد کرد و بسیار کس از آن‌ها را بکشت و در دو صف چهار فرسنگی از آن‌ها را بیاوخت.»^{۱۴}

و بی‌خبر نبود که چه‌گونه دوازده هزار از مردم تخار، بلخ، جوزجان و خلم را که به سرداری سردار ملی خراسان (نیزک) برعلیه اعراب متجاوز گردآمده بودند و نبرد می‌کردند تا از ننگ و ناموس مادی و معنوی کشور خویش دفاع نمایند، اعراب فتنه‌گر با فتنه و نیرنگ به بهانه‌ی صلح دوازده هزار مرد جنگی را که برای بستن پیمان صلح گرد آمده بودند به قتل رساندند و مال و منال و نوامیس آن‌ها را به غنیمت گرفتند.^{۱۵}

بشار همه جنایات اعراب را در خراسان درک می‌کرد و سرنوشت اسیران جنگی خراسان را که به جزیره‌العرب آورده می‌شدند با گوش جان می‌دید. اما او با چشمان نابینای خویش چه می‌توانست بکند. تنها یک چیز از او ساخته بود و بس. نفرت و انزجار از عرب و آیین عرب.

بدین لحاظ بود که هشیارانه سعی داشت ماهیت اصلی اعراب را هنگامی که می‌خواستند بر اسیران عجمی فخر فروشی کنند. برای‌شان بگوید، و خود را راضی بسازد و این نبرد بود بی‌امان از سوی او.

در الاغانی نوشته شده است که: «احمد بن عباس عسکری به اسناد خویش از ابو عبدالله مُقری جحدری که در مسجد جامع بصره قرآن می‌خواند چنین روایت کرد که: مردی اعرابی نزد مجزأة بن سدوسی وارد شد و بشار نیز با جامه و هیأت شاعران در مجلس او بود. آن مرد که بشار را نمی‌شناخت پرسید این کیست؟ گفتند: شاعر است.

گفت: عرب است یا از موالی؟^ا

گفتند: موالی است

اعرابی گفت موالی را چه به شعر؟

بشار از این سخن به خشم آمد و زمان کمی خاموش ماند. بعد رو به ابو ثور آورده گفت: آیا اجازت می‌دهی؟

گفت هر چه می‌خواهی بگویی ای ابو معاذ.

پس بشار به انشاد ابیات ذیل پرداخت:

خلیلی لا انا م علی اقسار ----- ولا آبی علی موی و جار

سأخبر فاخر الاعراب عنی ----- والخ.....

ترجمه:

«ای دو دوست من

در برابر ستم و زور بی تفاوت نمی‌مانم

و تن به بردگی و پناهندگی نمی‌دهم

آن وقت که اجازه‌ی مفاخرت بدهی

^ا در مورد موالی و ستمی که بر آنها اعراب روا می‌داشته در تمام تواریخ اسناد بی‌شماری موجود است، اعراب همه مردمان غیر عرب را که در جنگ و جهاد اسلامی خویش اسیر می‌ساختند موالی می‌گفتند و در مجموع هر که غیر عرب بود، در نزد عرب موالی خوانده می‌شد جرجی زیدان در تاریخ تمدن اسلام در باره‌ی ستم اعراب بر موالی می‌نویسد که: «... غیر عرب را از هر جهت پست و زبون ساختند، در نتیجه چه اهل ذمه و چه تازه مسلمان از امویان و مامورین آنان ستم فراوان کشیدند، چه که با آنان مانند بردگان رفتار می‌کردند و آنها را موالی می‌خواندند. و خود را نجات دهنده‌ی آنان می‌دانستند (از کفر نجات شان داده اند و مسلمان ساخته اند) و اگر در مسجد با تازه مسلمان نماز می‌خواندند این عمل را تواضع نسبت به احکام الهی محسوب می‌داشتند.»

به قول علی میر فطروس در کتاب ملاحظاتی در تاریخ ایران: «اعراب فاتح عجم را موالی (بندگان آزاد شده) می‌دانستند و آنها را به پست‌ترین کارها مجبور می‌کردند. در هر موردی به غیر عرب اهانت و آزار می‌نمودند به طوریکه در کوچه و خیابان، هر گاه عربی با باری - با عجمی نامسلمان برخورد می‌کرد عجمی مجبور بود تا بار عربی بی‌اجر و مزد تا به منزل وی حمل کند و اگر شخص عرب پیاده بود و او سواره، مجبور بود عرب مسلمان را بر اسب خود سوار کند و به مقصد برساند. اگر غیر مسلمانی، مسلمانی را دشنام می‌داد، شکنجه می‌شد و چنانچه او را به قتل می‌رساند.»

به این اعرابی فخر فروش
 از پیشینه‌ی خود و او خبر خواهم داد
 آیا اکنون که بعد از برهنگی بر تنت جامه‌ی خز پوشانده اند
 و در مجلس شراب با بزرگان
 هم نشین و هم پیاله شده‌ای
 به فرزندان مردان آزاده
 فخر فروشی می‌کنی؟
 ای پسر زن و مرد شترچران!
 بس کن از این فخر فروشی
 تو وقتی تشنه بودی و به دنبال آب صاف می‌گشتی،
 با سگ در آب‌های آلوده‌ی دور چادرها شرکت می‌نمودی!
 می‌خواهی با خطبه‌ای مقام موالی را بشکنی؟
 یاد شکار موش باید فکر بزرگی را از سرت بیرون کند
 و تو بودی که
 به دنبال خارپشت‌ها می‌گشتی
 که شکار کنی
 و نمی‌فهمیدی
 که دراج در دنیا چه چیز است!
 خود را با پوشیدن چوخوا
 در برابر چوخوا پوشان می‌آراستی
 و در بیابان‌های بی‌آب و علف گوسفند می‌چراندی
 بودن تو بین ما لکه‌ی چرکی است بر ما
 ای کاش در شعله‌ی آتش پنهان بودی
 افتخار تو
 که همیشه بین خوک و سگ بوده‌ای
 بر مثل من فاجعه‌ای بزرگ است»

پس مجزأة به اعرابی گفت: خدای رویت را زشت کناد؛ تو این شعر را برای خود و
 امثال خود کسب کردی.»^{۱۶}

بشار بن برد یکی از اعضای فعال نهضت شعوبیه به شمار می‌آمد. شعوبیه خردمندانی بودند که برتری اعراب را رد می‌کردند. آن‌ها معتقد بودند که: «عرب را نه همان هیچ مزیت بر دیگر اقوام نیست بلکه خود از هر مزیتی عاری است. هرگز نه دولتی داشته است، نه قدرتی، نه صنعت و هنری به جهان هدیه کرده است، نه دانش و حکمتی. جز غارت‌گری و مردم‌کشی هنری نداشته است... قایلین، به تفضیل عجم بر عرب بیش‌تر و نزدیک به تمام از ایرانیان (منظور مؤلف از کلمه ایران همانا سرزمین خراسان کهن است که مرکز آن بلخ بود) بودند و برای اثبات عقیده خود دلایلی چند اظهار می‌کردند. اساس فکرشان تحقیر عرب بود و می‌گفتند هر قوم و ملتی اگر چه پست باشد بر عرب ترجیح دارد. اینان معمولاً یا اصلاً اسلام نیاوردند و یا با قبول اسلام در ظاهر به مذهب اصلی خویش باقی بودند و یا اصولاً به‌سایقه‌ی ملیت و وطن‌پرستی و مخالفت با اعراب چیره و قاهر بر این فکر بودند.»^{۱۷}

اکثریت از رهبران شعوبی را خردمندان خراسان زمین تشکیل می‌داد مانند، خرمی شاعر سغدی و ابراهیم ممشاد متوکل و اسماعیل بن یسار و بسیار دیگر. به قول دکتر زرین کوب در میان شعوبی‌ها «بشار بن بُرد آشکارا عرب را می‌نکوهید» الاغانی می‌نویسد که: «بشار در شعوبیت تعصب داشت... و از عرب و انتساب به ایشان بیزاری می‌جست و می‌گفت: «من بنده‌ی خدایم نه مولای این عربکان.» و یا در شعری گفته:

«تو امروز بنده‌ی خدای ذوالجلالی، اما بعضی‌ها هستند که بنده‌ی عربکانند.»^{۱۸}

سخن مسلم این‌ست که بشار بن بُرد نه فقط به خاطر احساسات ملی علیه اعراب موضع گرفته بود، بلکه او آگاهانه دریافته بود که ایدیالوژی عرب که به نام دین مسمما شده بود و در مخوف شمشیر و اصول آن، جهان به خاک و خون کشیده می‌شود، باید افشا گردد.

به همین خاطر است که بشار بن بُرد را در پهلوی سایر خردمندان و دانشمندان زمانه‌های مختلف عنوان زندیق داده‌اند. کلمه‌ی زندیق و زندقه از سوی مسلمانان در تاریخ سرزمین ما خراسان (افغانستان امروزی) بسیار مورد استعمال داشته

است و به گفته‌ی مرتضی راوندی: «همراه با آن خاطره‌های تلخ و ناگواری هم چون طرد و نابود کردن دانشمندان، و سوختن کتاب‌های علمی و بستن مراکز دانش به یاد می‌آید... در تاریخ به مردان بسیاری بر خورد می‌کنیم که متهم به زندقه و الحاد بوده اند، از آن جمله عبدالله بن مقفع، که می‌نویسند باب برزویه‌ی طبیب را از خود، بر کلیله و دمنه افزوده تا خلق را با فکر فلسفی آشنا و عقیده‌ی مردم را به اسلام سست کند. و عبدالکریم بن ابی العوجاء و بشار بن بُرد تخراستانی که صریحاً آتش را شایسته‌ی پرستش دانسته و آبان بن عبدالحمید لاحقی و زکریای رازی که مقام پیغمبری را انکار می‌کرده است.»^{۱۹}

داکتر عبدالحسین زرین کوب، در مورد بشار که افکار او را جنبه‌ی ظرافت و شوخی داده است به نظر می‌آید که دچار اشتباه شده باشد. زرین کوب می‌نویسد: «باری زهاد و نساک دنیاجویان را در لب و رطه‌ی سقوط ابدی می‌گذاشتند و با خشم و نفرت و گاه با عتاب و ملامت از کنار آن‌ها می‌گذشتند. اما صدای ضعیف خشمگین و گریه‌آلود آن‌ها را غلغله‌ی مستی و هیاهوی شاد خواری ظرفا و ملحدان که اهل شک و مجون بودند خاموش می‌کرد و اعتراض آن‌ها مثل صدای (ندا دهنده‌ی در بیابان) محو می‌گشت. در واقع شک و مجون این ظرفا و ملحدان که زاییده‌ی فسق و عیاشی رایج در آن ایام بود با زندقه‌ی واقعی تفاوت داشت و چیز دیگر بود لیکن رواج و شیوع آن سبب می‌شد تا زندقه‌ی واقعی به بهانه‌ی ظرافت و مجون شک و الحاد واقعی بین مردم منتشر کند و از این روست که در تاریخ این روزگاران زنداقه به ظرافت منسوب شده‌اند و اخبار آن‌ها با اخبار ظرفا به هم آمیخته است.

در واقع آنچه در تاریخ این روزگاران به نام زندقه و الحاد خوانده می‌شود دو صورت متمایز دارد: یکی آن که جنبه‌ی ظرافت و شوخی و رندی دارد و بی‌اعتقادی که در آن است برای رهایی از قید تکالیف شرعی است. دیگر آن که جنبه‌ی عقلی و فلسفی دارد و بی‌اعتقادی که در آن است به سبب حیرت و تردید در مبدأ و غایت وجودست. آن زنداقه که از نوع اول است در بین مسلمانان - مخصوصاً در عهد اموی - رواج داشته است. بعضی از خلفاء آن سلسله مثل یزید بن معاویه و ولید بن یزید اموی و برخی شعراء اوایل عهد عباسی نیز مثل ابو نواس و بشار بدان فکر تمایل می‌داشته اند و آن در حقیقت بازگشت بوده است به عقاید دهریه و معطله‌ی عهد جاهلیت

عرب اما آن نوع زندقه که جنبه عقلی و فلسفی داشته است تا حدی از مواریث مانویه و شاید از نفوذ فلاسفه‌ی یونان هم برکنار نمی‌مانده است. زندقه منسوب به ابن مقفع و وراق و ابن الراوندی و ابوالعلاء معری از این گونه بوده است و در مطالعه‌ی احوال زندقه در بین مسلمین باید به این تفاوت توجه خاص داشت.^{۲۰}

در حالی که بر خلاف نظر زرین کوب بشار بن بُرد هم‌رزم و هم‌سنگر خردمندان بزرگ که از سوی مسلمانان زندیق خوانده می‌شدند؛ بوده است، مانند عبدالکریم ابن ابی العوجاء.

مرتضی راوندی می‌نویسد: «ابن ابی العوجا (وفات ۱۵۵ هه، ق) از مشاهیر زنداقه‌ی اسلام و از منتسبان به ثنویت و مانویت بود. گویند وی خال معن ابن زاید بود، و با بشار بن بُرد و صالح بن عبدالقدوس و سایر ادبا و ظرفای آن عصر که متهم به زندقه بودند دوستی و ارتباط داشت»^{۲۱}

از کسانی که نام برده شد مثل العوجاء که: «از زنداقه‌ی پرشور روزگارش بود که با عقاید خرافی و معتقدات دینی به شدت مبارزه می‌کرد.»^{۲۲}

ابی العوجا در ابراز و اظهار عقاید خود از هر گونه مصلحت‌اندیشی و زنده ماندن به بهای تقیه به‌دور بوده است. چنانچه که از او آورده اند که: «روزی اشاره به [کعبه] نمود و خطاب به (امام جعفر صادق) گفت:

«تا کی این کشت‌زار را لگد می‌کنید و به این سنگ و گل سیاه (حجرالاسود) پناه می‌برید؟ و مانند شتری فراری پیرامون آن می‌دوید؟ هان! به‌راستی هر که در این باره بیندیشد، خواهد دانست که این کار افراد نادان و دیوانه می‌باشد «نه کار مرد اندیشمند و صاحب عقل.»^{۲۳}

و یکی دیگر از یاران بشار بن بُرد تخارستانی صالح بن عبدالقدوس است. «صالح از منتسبین به مانویت و ثنویت است گویند وی از یاران ابن العوجاء و حماد عجرد و بشار بن بُرد بود.»^{۲۴}

علی میرفطروس دانشمند ایرانی می‌نویسد که: «صالح عبدالقدوس نیز از زنداقه‌ی دوره‌ی عباسی بود که کتابی به‌نام (کتاب الشکوک) نوشت و در آن به اصول و مبانی دینی و آیات و احادیث، شک و اعتراض کرد.

عبدالقدوس معتقد بود که تمام کتاب‌های آسمانی ساخته و پرداخته‌ی ذهن بشر است. او به اتهام زندقه تحت تعقیب قرار گرفت و به دمشق گریخت اما بعد از مدتی دست‌گیر و محبوس شد و سرانجام به خاطر پافشاری و تاکید بر عقاید و افکار خود به فتوای شریعت‌مداران به قتل رسید.^{۲۵}

مرتضی راوندی در سبب قتل صالح می‌نویسد که: «...مهدی خلیفه، او را به اتهام زندقه کشت و بر جسر [پل] بغداد بر دار زد، در باب قتل او قول دیگر آنست که مهدی او را به سبب قطعه‌ای که در آن به پیغمبر در باب تزویج او با زن زید، تعریض و ملامت کرده بود به قتل آورد. و بر جسر بغداد مصلوب نمود. صالح مردی ادیب و شاعری با قریحه بود.»^{۲۶}

تزویج پیغمبر با زن پسر خوانده‌اش زید بن حارث داستان عاشقانه‌ی محمد است که در قرآن نیز آمده است. و باعث سرو صداهای بسیار در مدینه شد که سرانجام با میانجیگری الله قسماً به نفع پیغمبر حل گردید. ولی اعتراضات تا به امروز جریان دارد.

به هر حال بشار بن بُرد را نمی‌توان تنها از جمله‌ی ظرفا خواند، او مردی عمیقاً فلسفی و وارد در ادب و مذهب بوده است. چنانچه که ابوالفرج اصفهانی در الاغانی از قول جاحظ در البیان والتبیین آورده است که «بشار شاعر و خطیب و مزدوج [مثنوی] سرا و سجع گو و نویسنده‌ی رسایل بود. طبع بلند و قریحه‌ای خداداد داشت و در فنون شعر صاحب ابداع و اقتراح بود. او در بیش‌تر انواع و اقسام شعر طبع آزمایی کرده و شاعری را از کودکی و وقتی که هنوز جریر زنده بود آغاز نموده است.»^{۲۷}

به‌گفته‌ی ابن وراق: «شرح معتقدات مذهبی بشار بن برد، کاری ساده‌ای نیست، زیرا او پیوسته عقاید مذهبی اش را پنهان نگه می‌داشت. به گونه‌ای که [ودجا] نوشته است، بشار بن بُرد به فرقه‌ی شیعه‌ی کمالیه وابستگی داشت و به گونه‌ی کلی تمام جامعه اسلامی را لعنت می‌کرد. دلیل این که او را زندیق می‌دانند، آنست که از اصول رایج مذهبی پی‌روی نمی‌کرد و افزون بر آن، در هنگام مستی ادای اذان گو (موزن) را درمی‌آورد.

یکی از حکایت‌های جالبی را که از بشار بن بُرد ابن وراق نقل می‌نماید آن است که می‌گوید: بشار بن بُرد هم‌چنین متهم شده که با زیارت خانه‌ی کعبه مخالفت می‌ورزیده است. ولی، زمانی تنها برای این که خود را از عنوان و اتهام زندیق بودن رها سازد، بر آن شد که خانه‌ی کعبه را زیارت کند. اما در راه به مکه، در زوراره توقف کرد و به آشامیدن شراب مشغول شد. هنگامی که زیارت‌کنندگان خانه‌ی کعبه از مکه بازگشت می‌کردند، به آن‌ها پیوست و وانمود کرد که مراسم زیارت خانه‌ی کعبه را به گونه‌ی کامل انجام داده است.

یکی از اتهاماتی که پیوسته به زندیق‌ها و بشار بن بُرد وارد شده، آن است که آن‌ها قرآن را معجزه نمی‌دانستند و باور داشتند که نه تنها مانند آن، بلکه بهتر از آن را نیز می‌توان نوشت. (گلد زیهر) در باره‌ی عقاید و معتقدات زندیق‌ها و بی‌احترامی آن‌ها نسبت به مقدسات مذهبی اسلام می‌نویسد:

گفته شده است، در بصره هم‌آیسی از آزاد اندیشان، مسلمانان و غیرمسلمانان بدعت گزار تشکیل گردید. بشار بن برد در باره‌ی چکامه‌های که به این گردهم‌آبی تنظیم شده بود، چنین گفت: (چکامه‌های شما هم از این آیه و هم از آن آیه‌ی قرآن و غیره بهتر و زیباتر است.) بشار بن بُرد یکی از چکامه‌های خود را که به وسیله‌ی یکی از دختران خواننده در بغداد، خوانده می‌شد، تمجید می‌کرد و اظهار داشت که این چکامه به‌راستی از آیه‌های سوره‌ی حشر زیباتر است. در این هم‌آیسی، چه‌گونگی متون قرآن مورد انتقاد قرار گرفت و گفته شد که قرآن تشبیهاتی را به کار برده که غیرواقعی و درک ناشدنی است. یکی از بدعت‌گزاران، آیه‌ی ۶۳ سوره‌ی ضافات را که می‌گوید، درخت زقوم در جهنم مانند سرهای دیوها می‌باشد، مورد تمسخر و ریشخند قرار داد. انتقادکنندگان این آیه می‌گویند: «آیه‌ی یاد شده، یک عامل قابل مشاهده را با چیز نادیده‌ای که هیچ‌کس آن را ندیده است، مقایسه می‌کند. هیچ‌کس تا کنون سر دیوی را ندیده‌است، این چه‌گونه مقایسه‌ای است که قرآن به کار برده است؟»

بشار بن بُرد، معاد و روز قیامت را در برخی از چکامه‌های خود انکار کرده‌است. به نظر می‌رسد که او به دگردیسی روح [انتقال روح از انسان به حیوان و یا برعکس] اعتقاد داشته است. در یکی دیگر از چکامه‌هایش، بشار نسبت به مانی و زرتشت

نیز پی ایمان نبوده است.»^{۲۸}

چکامه‌ای که بشار بهتر از سوره‌ی حشر دانسته است. ابوالفرج اصفهانی در کتاب
اللاغانی مفصلی این چکامه و حکایه را نقل نموده است. بدین سان:

و مخضب رخص البنا - - - ن بکی علی و ما یکیته

...والخ

ترجمه:

«همانا خلیفه رد کرده است

وقتی او چیزی را رد کند

من هم نمی‌پذیرم

بسا خضاب کرده‌ی نازک انگشت

که بر من گریست

اما من

بر او نگریستم

آه از آن دیدار نیکو

که در روی آن دوشیزه‌ی جوان دیدم

فدای آن منظر شوم

سوی من فرستاد

و

جامه‌ی جوانی را عرضه نمود

اما من جوانی را پشت سر گذاشته‌ام.»

بشار از شنیدن این آواز به طرب آمد و گفت ای ابو عبدالله! به خدا که این آواز
از سوره‌ی حشر خوش‌تر است.

راویان دیگر هم این سخن را از بشار نقل کرده و آورده‌اند که وی گفته: به خدا این
آواز از سوره‌ی حشر زیباتر و بهتر است.»^{۲۹}

و اما آن عده از پژوهش‌گران که بشار را به مانویت نسبت می‌دهند، فکر می‌کنم

اشتباه باشد، زیرا هیچ‌گونه وجه مشترک میان عقاید بشار و مانویت وجود ندارد. در این مورد ابن وراق از قول ودجا می‌نویسد که: «[ودجا] شکاک بودن بشار را تأیید کرده و می‌گوید، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان باور کرد که کسی مانند بشار با این‌همه آزاد اندیشی و بدبینی نسبت به مذهب، به ریاضت سرشتی مانند مانی‌گری ایمان بیاورد»^{۳۰}

بر عکس چنان‌چه که از یک چکامه‌ی او بر می‌آید بشار به آیین خردگرایانه زردشتی تمایل داشته است، و حتا با مطالعه‌ی این چکامه‌ی او که می‌گوید:

«الارض مظلمة، والنار مشرقة» - - - - - والنار معبودة مذکانت النار

ترجمه:

«زمین تیره و آتش تابنده است

و آتش تا بوده

معبود

و مورد پرستش بوده است»^{۳۱}

برمی‌گردد به معرفت خردگرایانه آیین زردشتی، البته به اصول پاک که قبل از انحطاط موبدان در فارس ساسانی آیین مردمان بود. در مورد آتش که مورد نظر بشار است باید گفت که: «این آتش، این نور، این لهیب و زبانه، فر است. فر دانش، بزرگی، سعادت، شکوه و عظمتی است که از سوی خداوند بخشیده می‌شود، به آنان که شایسته و درخورند.

اشاره‌ی بسیار مهم و شایان توجه در اوستا، این بیان آن است که پی‌روان دین هرروز باید آتش زندگی را با خالص‌ترین عناصر (کردار نیک، دریافت شناخت و دانش و آگاهی) روشن و فروزان نگاه دارند. هرگاه می‌خواهند شعله بیافروزند چوب‌های خشک و خوش‌بو که بی‌دود می‌سوزند استفاده کنند. به مزدیسنانیان تکلیف است که باید هرروزه آتش زندگی را با هشیاری و خلوص، خوش‌سوز، روشن و برقرار دارند. در مورد انواع آتش‌ها، والاترین آن که بدون دود می‌سوزد و خوش‌بو و معطر است، بنابر اوستا، آتشی است که درون آدمی می‌سوزد و زندگی را تعالی می‌بخشد. همان آتشی که زرتشت می‌گوید در طالع من روشن شد و به درونم

رسوخ یافت. منظور زرتشت از آتش زندگی، نیروی زیست بوده نه یک ماده‌ی خارجی یعنی آتش.

هنگامی که در اوستا می‌خوانیم آتش زندگی را با چوب‌های پاک بر پادار- به این معنا است که ما باید جریان‌های حیاتی تن را فقط با خوراک‌های طبیعی که پیش از آن برای نیروی زیست انسانی مناسب داشته و شایسته بوده پیوریم (و ذهن و اندیشه و دریافت‌های والای فکری را، چنان که زرتشت خود به وضوح می‌گوید از نور خالص و آتش بی‌غش بارور سازیم. هرگاه کسی به کژاندیشی و پی‌راهگی اندر شود، فریزدانی یا نور و فروغ الاهی، وی را ترک می‌کند.) آتش کنایه، نماد و نشان‌واری پاک‌ی و روحانیت آدمی است.

علاوه بر بازگشایی روشن، نماد آتش و نور و روشنایی، در این مورد به نکته‌ی برمی‌خوریم که دانش، اشراق و شهود، ثمره‌ی تجارب و اندوزش نسل‌های فراوان است. دانش و تجربه‌ی نیک و کارساز ملت‌ها، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود، و این نور زندگی است. این نور، تجربه، دانش و بینش، که منشاء و خاست‌گاهی ایزدی دارد، از پس چند نسل به زرتشت می‌رسد. آن‌که زنگار از دل بزداید و روانش صیقل خورده و مستعد باشد، ای نور و آتش و لهیب ایزدی به خوبی و کار سازی درش منعکس می‌شود. همان مطلبی است که از زبان زرتشت در بند سوم و ششم از قلم شهرزوری منعکس شده که نور در من در آمد... و نفس من اقتدار پیدا کرد بر مناجات نور خالص...

زرتشت می‌گوید: «این نور پیوسته از دورترین روزگار به ما تاخته و درخشش آن برای ما ممکن می‌سازد که همه‌ی دانایی و تجارب نسل‌های گذشته را در اختیار داشته و از آن برخوردار شویم، بدون نیاز به این‌که آن‌چه را که آن‌ها پیش از این در طول هزاران سال، کوشش کرده و ثابت نموده‌اند، مجدداً با صرف زمان و نیرو و تفکر تجربه نمایم.

به موجب آموزش‌هایی که از اوستا مستفاد می‌شود، به همه ضرور است که به نور زندگی که نماینده‌ی کل ارزش‌های تمام آثار بزرگ همه‌ی اعصار و ملل و اقوام است، احترام بگذارند و این کار را می‌توان به وسیله‌ی مطالعه و انتشار و دریافت و تفکر و ترجمه‌ی آثار و آموزش انجام داد. از دیدگاه زرتشت بزرگ‌ترین و

نابخشوده‌ترین گناه که به خاطر آن می‌توان مقصر بود، غفلت است، غفلت از نور زندگی و محدود کردن آن تنها به چند شعاع نور، در صورتی که باید در فراگیری و اشاعه‌ی کل آن کوشش شود...

شهرزوری به نیکی بیان حقیقت را بازگو کرده که زرتشت گفته است، «و سوختم» این سوختن، یا سوزاندن خود، گداخته شدن در پرتوی انوار الهی است. وجودش از آتش جاودانی رسا، کسب معرفت کرده است. در این مصراع مشهور خام بدم، پخته شدم، سوختم آیا منظور از سوختن با آتش مادی و ظاهری است. یا شاعر می‌گوید به معرفت رسیدم؟ در این مصراع آتش که نمیرد همیشه در دل ماست سخن از کدام آتش است. نه، آن آتش که زرتشت در آن تجلی می‌کند، آن آتشی که به وی نمایان می‌شود، در آن آتشی که افکنده می‌شود، آن آتش را ستایش می‌کند، و از پس سده‌هایی دراز، هنوز در این سرزمین فرزنانگان بدان سخن می‌گویند، آری همان آتش است، همان آتشی است که مولانا جلال الدین بلخی نیز از آن یاد کرده و بسا بزرگان دیگر:

آتش است این بانگ نای و نیست باد
هرکه این آتش ندارد نیست باد

سخن در این زمینه، یک مثنوی را بایست. اما همیشه چنین بوده و از این پس نیز چنین خواهد بود.^{۳۲}

بدین گونه درمی‌یابیم که بشار هم به ستایش آن آتش که از آن زرتشت بزرگ یاد می‌نماید، پرداخته است و در اتکای آن واقعیت بیان می‌دارد، کسی که معرفت ندارد و از گذشته و حال خویش بی‌خبر است، به بیان حضرت مولانا، "نیست باد".

بشار بن برد تخارستانی چنان که گفته آمدیم نابینا زاده شده بود، این معیوبیت یکی از علت‌های بود که بشار را و می‌داشت تا در اظهار عقیده‌ی خویش جانب احتیاط را ننگه‌دارد، چه او نمی‌دانست که در هنگام تکلم چه کسان دور و بر او قرار گرفته اند. گاهی می‌شد پس از جرو بحث بسیار ناگهان عنان احتیاط را کش نماید، اما با آن‌هم بسیار ظریفانه و غم‌گینانه به بیان آن‌چه که در درون داشت در اشعار خویش انعکاس می‌داد. اندرین باب حکایه‌ای است که می‌گویند:

«حسن بن علی از محمد بن قاسم بن مہرویہ مرا خبر داد کہ احمد بن حلالہ گفتہ است: با بشار بحث می نمودم و بد مذہبی او را در میل بہ الحاد رد می کردم. او می گفت من چیزی را جز آن کہ عیناً و یا مثل آن را بہ چشم دیدہ باشم نمی شناسم و گفت وگو بین ما بہ دراز کشید. بعد مرا گفت ای ابو خالد؛ گمان می کنم واقعیت همان است کہ تو می گویی و آنچه ما می اندیشم خواری و گمراهی است از این رو گفتہ ام:

طبعت علی ما فی غیر مخیر - - - - - هوای ولو خیرت کنت المہذب... الخ

ترجمہ:

«بر آنچه در وجود من است
سرشته شدہ ام
بدون این کہ میل و خواست من
در آن دخالت داشتہ باشد
اگر مخیر بودم
منزہ و پاک می شدم
می خواہم اما نمی دهند
و می دهند آنچه را نخواستہ ام
و دانشم از دست یافتن بہ اسرار غیب کوتاہ است
از مقصود خود
برگردانده می شوم
در حالی کہ علمم از دانستن موجب آن
کوتاہ است
و روز را بہ شب می رسانم
در حالی کہ
جز تعجب
چیزی بہ دنبال ندارم»^{۳۳}

در بارہی بشار بن بُرد باید کہ بسیار نوشت، اما این قلم برآنست کہ جفاکارانہ است ہرگاہ ہمہ ننویسند. زیرا ناستودہ است کہ رادمردان سرزمین خویش را با

خود نداشته باشیم و یادشان را گرامی نداریم به هر بهانه که باشد.

از بشار بن بُرد تخارستانی آثار اندکی به جا مانده است، زیرا پس از آن که او را به حکم خلیفه مهدی عباسی تازیانه می‌زنند و در زیر تازیانه به قتلش رسانده و به دجله اش می‌افکنند، خانه‌ی او را نیز تلاشی نموده و آنچه که او داشته و بر ضد اعراب و آیین ایشان نوشته بوده از بین برده اند، صرف ابیات محدود از او باقی است در حالی که بررسی‌ها نشان می‌دهد، که او صاحب تألیفاتی هم بوده این که چند نمونه از کلام جاودانی بن بُرد:

گویند بشار از هر اقدام و حادثه‌ی که در آن شکوه عجم بر عرب را سراغ می‌نمود به خود می‌بالید و نمی‌توانست که این بالندگی را در شعر خویش انعکاس ندهد. در الاغانی نوشته شده است که:

«علی بن یحیی روایت کرده است که وقتی محمد [امین] مامون را خلع نمود و علی بن عیسی بن ماهان را مامور جنگ با او کرد، مامون طاهر بن حسین پوشنجی را برای مبارزه برگزید و در میدانی نشسته از او و سپاهیان‌ش رژه گرفت. وقتی طاهر از برابر او می‌گذشت این بیت را انشاد نمود:

روید تصاهل بالعراق جیادنا کانک بالضحاک قدقام نادیه...

ترجمه:

« کمی صبر کن
تا اسب‌های نجیب ما
در عراق شیهه بکشند
گویی ضحاک را می‌بینی
که نوحه گران
بر جنازه اش زاری می‌کند»^{۳۴}

به گزارش الاغانی مامون این شعر را به فال نیک گرفت و طاهر پوشنجی را نزد خود خواند و خواست باری دیگر برایش این شعر را بخواند که خواند. شعر از بشار بن برد بود که چون دید مردی خراسانی با غرور و طنطنه سالار لشکر تازیان گردیده است به وجد و شور افتاده بود.

نمونه‌های مختصری از اشعار بن برد:
 «تن آسای را برای ناتوان ضعیف بگذار
 و بسیار مخواب
 که هوشمندی با خواب سازگار نیست
 و مرد دوراندیش نمی‌خواهد
 وقتی جز ستم چیزی به تو نمی‌دهند
 بجنگ
 تیزی شمشیر جنگ آوران
 بهتر و گوارتر از قبول ستم است»

یحیی بن علی از یحیی بن الجون راویه روایت کرد که بشار می‌گفت: چون نزد مهدی عباسی بار یافتم مرا گفت: ای بشار تو از چه قوم و نژادی؟ گفتم؛ زبان و جامه‌ام عربی لیکن نژادم خراسانی است. ای امیر المومنین! همان طوری که در این ابیات گفته‌ام:

ترجمه:

«و مرا خبر داند از قومی که گرفتار جنوند،
 می‌گویند: این کیست؟
 در حالی که من چون کوه سر فراز و معروفم
 ای آن که در باره‌ی من سوال می‌کنی
 و می‌کوشی تا مرا بشناسی
 من بینی کرم و شرفم.

با ماهی‌های دریا بازی می‌کند
 و بسا می‌بینی که جان‌های مردمان هم
 در جریان آن روان می‌شود

اندوه‌ها را تحمل کن
 تا به کامیابی برسی

و شب را صبح در پس است
پایان شب سیه سپید است
سخن سختی که از پرده نشینی، می شنوی
نباید ترا مایوس کند
گرچه آن سخن دل خراش باشد
سخت گیری زنان به آسانی و نرمی می انجامد
و شتر سرکش بعد از
نافرمانی زیر بار می رود»^{۳۵}
روانش شاد باد.

آلمان ۳۰ اسد ۱۳۸۴

- ^۱ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، جلد دوم، ترجمه، تلخیص و شرح از محمد حسین مشایخ فریدنی، ص ۳۱۴
- ^۲ همانجا، ص ۲۹۳ - ۲۹۴ - ۲۹۵
- ^۳ همانجا، ص ۲۹۴
- ^۴ همانجا، ص ۲۹۵
- ^۵ ابوالحسن بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، جلد دوم، ترجمهء ابوالقاسم پاینده
- ^۶ عبدالحی حبیبی، افغانستان بعد از اسلام، ص ۶۱۷ و تاریخ تمدن اسلام تألیف جرجی زیدان، ص ۳۸۶
- ^۷ جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه و نگارش علی جواهر کلام، ص ۳۸۶
- ^۸ همانجا، ص ۹۸۷
- ^۹ همانجا، جلد دوم، ص ۹۸۷
- ^{۱۰} داکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، ص ۱۹۱
- ^{۱۱} الاغانی، جلد دوم، ص ۳۰۱
- ^{۱۲} همانجا، ص ۳۰۱
- ^{۱۳} همانجا، ص ۳۱۶
- ^{۱۴} محمد بن جریر طبری، تاریخ الرسل والملوک، جلد نهم، ص ۳۸۲۷ - ۳۸۲۸
- ^{۱۵} همانجا، ص ۳۸۳۶ تا ۳۸۴۰
- ^{۱۶} الاغانی، جلد دوم، ص ۲۹۹ - ۲۳۰
- ^{۱۷} داکتر عبدالحسین زرین کوب، دو قرن سکوت، ص ۳۳۸ و تاریخ ادبیات
- ^{۱۸} الاغانی - ص ۲۹۸
- ^{۱۹} مرتضی راوندی، تاریخ اجتماعی ایران، جلد دهم، ص ۱۶۶
- ^{۲۰} داکتر عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۴۲۸
- ^{۲۱} تاریخ اجتماعی ایران، جلد دهم، ص ۱۵۰

- ۲۲ علی میر فطروس، حلاج، ص ۱۱۵
- ۲۳ تاریخ اجتماعی ایران جلد دهم، ص ۱۵۰، حلاج، ص ۱۱۵
- ۲۴ تاریخ اجتماعی ایران، جلد دهم، ص ۸۹
- ۲۵ علی میر فطروس، حلاج، ص ۱۲۲
- ۲۶ تاریخ اجتماعی ایران، جلد دهم، ص ۸۹ به نقل از کتاب خاندان نوبختی تألیف عباس اقبال، ص ۸۳
- ۲۷ الاغانی - ، جلد دهم، ص ۳۰۲
- ۲۸ ابن وراق - اسلام و مسلمانی، برگردان دکتر منصور انصاری، ص ۴۹۰
- ۲۹ الاغانی، جلد دوم، ص ۳۰۴
- ۳۰ اسلام و مسلمانی، ص ۴۹۱
- ۳۱ الاغانی، جلد دوم، ص ۳۱۱
- ۳۲ هاشم رضی، حکمت خسروانی، حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی، ص ۳۵ - ۴۱
- ۳۲ الاغانی، جلد دوم، ص ۳۱۴
- ۳۳ الاغانی، جلد دوم، ص ۳۱۴
- ۳۴ همانجا، ص ۳۰۵
- ۳۵ همانجا، فصل سیزدهم.

رابعه، شاهدخت بلخ

رابعه‌ی بلخی نخستین شاعر زن برخاسته بر ضد آیین عرب

سخن از یمامه‌ی آزاده‌ی بلخ، رابعه است، کبوتری بلندپرواز که ذؤبان و صیدان خونریز اهریمن خوی، بال‌های یاقوتی جاننش را با شمشیر بریدند و پیکر مهتابینه‌اش را در گرمابه‌ی خونین، به خون رنگین ساختند.

از آن تاریخ تا به امروز که بیش‌تر از هزار سال از آن می‌گذرد، رابعه را از حمام خون ذؤبان خرد بیرون نیاوردند، واقعیت اندیشه و تفکر شاهدخت بلخ رابعه هم‌چنان از سده‌ها بدین‌سو است که در زندان و خشونت‌هایی فکری و باوری در بند و زنجیر است. تنها در پسینه سال‌ها است که از او چند نویسنده و شاعر امکان پیدا نمودند که فقط روی بُعد آزاد اندیشی رابعه در انتخاب و گزینش عشق بحث نمایند و در تکیه به سرنوشت جان‌گداز او قاتلین و منکران عشق را محکوم بدارند، که از جمله این کسان در پسینه سال‌ها برعلاوه چند تن از متقدمین سده‌هایی پیش که از آن‌ها نام خواهیم برد، زنان چون مهریه آذرخش و لیلی رشتیا عنایت سراج و چند تن دیگر را می‌توان نام برد.

اما سوال اساسی که می‌تواند مطرح گردد این‌ست که چرا در تاریخ ادبیات ما از رابطه‌های عاشقانه مانند یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون، شیرین و فرهاد، وامق و عذرا و ویس و رامین، به ویژه از یوسف و زلیخا و لیلی و مجنون، داستان و دیوان‌های شعری داریم، اما از رابعه‌ی بلخی که فداکارانه‌ترین و در عین حال سوگمندانه‌ترین حماسه‌ی عشق را با خون خویش در تاریخ عشق و حماسه در سر زمین ما رقم زده است، نشانه‌ی فقط در حد نخستین شاعر زن و سوانح مختصر آن چیزی بیش از این نمی‌توان یافت.

در حالی که سراسر دیوان‌های شعری و ادبیات عاشقانه‌ی ما از تمثیل‌ها و تصاویر لیلی و مجنون و یوسف و زلیخا مشحون است. تمثال‌ها و تندیس‌های که نه تنها رابطه‌ای با فرهنگ پیش از اسلام شدن ما ندارد، بلکه آن تندیس‌ها خاص اعراب

بادیه نشین به شمار می‌آید. مثلاً «یوسف و زلیخا که قصه‌ای یهودیان است و این قصه به نقل از تورات در قرآن هم نقل شده است، قصه‌ی مردی معبری به نام یوسف است که برادران نامادریش بنابر عقده‌های که داشتند یوسف را طبق روایت تورات به تجار اسماعیلیان به بیست پاره‌ی نقره فروختند.^۱

آن تجار یوسف را خریده به مصر می‌برد، در مصر فوطیفار که خواجه و سردار افواج فرعون بود او را از اسماعیلیان خریده و به‌حیث غلام در خانه‌ی خویش می‌گمارد، در خانه‌ی فوطیفار است که باری به‌گفته‌ی تورات، زن اربابش از او تقاضای هم‌خوابی می‌نماید، در این تقاضا بنابر روایت تورات هیچ‌گونه نشانه‌ی از عشق و محبت نیست، بعید نیست که خواهش زلیخا بالفرض اگر صحیح باشد، در اثر ضرورت و نیازمندی‌های جنسی ناشی از بی‌میلی‌ها و یا کم‌بودهای مردانگی شوهرش بوده باشد، زیرا یکی از علت‌های به‌کژراهه در رفتن‌ها فقر است. و یا هم شاید برعکس ادعای تورات و قرآن زلیخا بی‌گناه بوده باشد. که باید هم‌چنین باشد، زیرا اگر قصور از زلیخا می‌بود بدون تردید شوهرش او را مطابق دستور شریعت یهودیان سنگ‌سار می‌کرد. گفتنی است که سنگ‌سار نمودن زانی و زانیه شیوه‌ی عمل شریعت یهودیان است که بعدها در زمان عیسی این فرمان را یهوه منسوخ می‌سازد، اما دو باره مثل این که پشیمان شده باشد در زمان محمد آن‌را نافذ می‌گرداند. ولی ملاحظه می‌گردد که فوطیفار شوهر زلیخا یوسف را مجرم دانسته به زندان می‌اندازد. در زندان این جوان معبر مشغول تعبیر نمودن خواب‌های زندانیان می‌گردد، تا آن‌که کارش رونق می‌گیرد و سرانجام پای تعبیر خواب فرعون به آن بارگاه راه می‌یابد و زانو می‌زند. در اثر فراستی که دارد کارش به‌جای می‌رسد که فرعون به او می‌گوید: «بدان که تو را بر تمامی زمین مصر گماشتم و فرعون انگشتر خود را از دست خویش بیرون کرده، آن‌را بر دست یوسف گذاشت، و او را به کتان نازک آراسته کرد، و طوقی زرین بر گردنش انداخت، و آسنت، دختر فوطی فارغ، کاهن اون را بدو به زنی داد.»^۲

بدین‌گونه یوسف در اثر رحمت و لطف فرعون به‌مقام و منزلت می‌رسد، همین مقام و قدرت است که چاپلوسان و جیره‌خواران خوان کرم را او می‌دارد که برای به‌دست آوردن جاه و مقام بیش‌تر سعی نمایند تا شانه‌های ارباب خویش را از بار گناه سبک‌دوش سازند و دامن زلیخا را آلوده‌ی گناه گردانند. زیرا در ادیان سامی زن

همیشه محکوم بوده قتل و رسوایی زن شگفتی ندارد و آنرا صفت ذاتی زن می‌شمارند. چنانچه که در قرآن با استفاده از همین ترفند یهودان به محکوم نمودن زنان پرداخته شده است و زن را مکار و حيله گر می‌داند و می‌گوید: «فلمار اقمیصه قد من دبر قال انه من کید کن ان کید کن عظیم» [ترجمه: و چون دید پیراهنش دریده شده (حقیقت را دریافت و) گفت این از مکر شما (زنان) است که مکرتان عظیم است]^۲

گذشته از آن که بنابر آنچه در تورات ملاحظه می‌شود، یوسف هرگز پیغمبر نیست بلکه بر عکس تا آخر عمر خدمت‌گذار فرعون بوده است، و پس از آن که به‌دربار فرعون مقام پیدا می‌نماید، دیگر از زلیخا خبری نیست.

و زلیخا هم خبری یوسف را که به قول عشق‌نامه نویسان عاشقش شده بود نمی‌گیرد، و یادی از او در زندان نمی‌کند. این جاست که باید پرسید، که این شاعران و عشق‌نامه نویسان، سوز و گداز عشق زلیخا را از کدام منبع دریافت نموده‌اند، و این "آقا یوسف" و "خانم زلیخا" چه حماسه عشقی آفریده اند که عاشقانه‌هایی پر سوز و گداز ما در هیئت آن‌ها مطرح گردیده است.

یا برای نمونه: «اعرابی دیوانه‌ی به‌نام قیس که اعراب خود در جاهلیت غرق بودن او را از خود جاهل‌تر یافته، به‌نام مجنون یعنی دیوانه مسما نمودند، عاشق دختری عرب زاده‌ی ثروت‌مندی می‌شود و در اثر آن راه کوه و بیابان را می‌گیرد و با همان جنون و دیوانگی در ریگستان‌های می‌ماند تا می‌میرد. لیلایش هم در کنار شوهر آرام زندگی دارد، این‌ها چه کرده اند؟ کدام فداکاری در راه رسیدن به عشق خود انجام داده‌اند که باید سرمشق عاشقان و عارفان باشند. چرا مردی معبر عبری که خواب به قدرت رسیدنش تصادفاً به حقیقت پیوست و از در یوزگی به پادشاهی رسید و گناه خویش نیز به گردن زن انداخت، در ادبیات ما مظهر زیبایی و جلال ملکوتی است، و یا دیوانه‌ای عربی (مجنون) مظهر وفا و استقامت و پایداری در عشق، وارد ادبیات ما می‌شود؟

مگر نه این‌ست که ما احساس‌ها، عاطفه‌ها، حماسه‌ها، اسطوره‌ها و تاریخ خویش را فراموش نموده و دامن‌آویز اعراب شده‌ایم. اگر چنین نیست، پس چرا؟ رابعه که با خون خویش عاطفه و عشق خود را ثبت دیوار تاریخ نمود و معشوق او بکناش

مردانه‌وار انتقام قتل عشق خود را گرفت و معشوقه‌ی عزیز خود را حتا در سفر وادی جاودانگی تنها نگذاشت و جان و تن به پایش فدا نمود، در ادبیات و حماسه‌های عشقی ما آن‌گونه که یوسف و زلیخا عبری و لیلی و مجنون عربی راه یافته، جای ندارد.

البته پاسخ با درنظر داشت آسیب دیدگی روان جامعه ناروشن نیست، و این عدم التفات منطقاً نباید شگفت‌آور هم باشد زیرا در جامعه‌ای که افراد آن نتواند عشق خویش را بدون خواندن دعای سر اعراب بر خود حلال بسازد، و یا کاری را بدون صلوات فرستادن بر اعراب انجام داده نتواند. چه‌گونه می‌تواند در حالی که خود تابع فرهنگ عرب باشد، با فرهنگ خویش بی‌گانه نباشد و فرهنگ عرب را جانشین داشته‌های بومی خویش نسازد؟

اما به‌هرحال، با وجود جو دینی و فرهنگ عربی حاکم بر جامعه‌ی ما، بودند کسانی زیادی مانند عارفان چون شیخ فریدالدین عطار، ابو سعید ابوالخیر بلخی و عبدالرحمن جامی که یاد و کلام رابعه‌ی بلخی را زنده نگه داشته‌اند.

اما رابعه در اشعار و آثار این عارفان بزرگ کشور ما به‌مثابه‌ی اولین عقاب بلند پرواز مادینه‌ای که آشیان بر سستیغ بلند خرد داشت و پروازش کلاغان را به‌مرگ می‌راند، بنابر ملحوظاتی، بازتاب نیافته است. آن‌چه که این رادمردان عارف نموده‌اند، نجات رابعه است از بدنامی در جامعه‌ی عربی اندیش و زن ستیز.

در شریعت عرب، مرد حق لذت بردن و عشق و هم‌چنان حق به‌دست آوردن زن را تا سرحد تجاوز دارد، که البته سرحد تجاوز در هنگام جهاد از صدر اسلام تا به امروز لایتناهی مشخص و معین است، و این همان مسأله به‌کنیزی گرفتن زنان است. اما اگر زن عاشق شود و اظهار عشق نماید، فوراً «متهم به روسپی‌گری» می‌شود. در فرهنگ و سنت و شریعت عرب همیشه مرد عاشق زن شده است، مجنون عاشق لیلی است، و امق عاشق عذرا، ماجرای یوسف و زلیخا را که گفتیم. در حالی که در حوزه‌ی غیر عرب معمولاً در اسطوره‌ها و رابطه‌های تاریخی در این مورد زن است که مرد دل‌خواه خویش را انتخاب نموده است. رودابه است که عاشق زال می‌شود و این عشق چنان فداکارانه است که رودابه دریغ نمی‌دارد که گیسوان خود را از بام به پایین نیاویزد که تا زال را به بالا بیاورد، تهمینه در سمنگان

عاشق رستم می‌شود، منیژه عاشق بیژن است. و یا شریین عاشق خسرو است و ویس عاشق رامین و هم‌چنان رابعه که فکر و اندیشه‌اش را از زندان تفکرات عرب رها ساخته، در سرزمین لاله‌زار بلخ در انتخاب همسر راه رودابه و ته‌مین را برمی‌گزیند. راهی که در کتاب عرب مستلزم سنگ‌سار است.

بدین لحاظ است که عارفان و عاقلان سرزمین ما سعی می‌دارند که حداقل روح معصوم و پاک و آزاده‌ی رابعه را در اجتماع مستغرقه‌ی شریعت عرب در آینده‌ها تیره‌ه نمایند. بدین لحاظ است که ابوسعید ابوالخیر عارف آزاده و آگاه بلخ چنان که حضرت عبدالرحمن جامی در نفحات الانس از قول او می‌نویسد گفته است: «دختر کعب عاشق بود بر آن غلام. اما پیران همه اتفاق کردند که این که او می‌گوید نه آن سخن باشد که بر مخلوق توان گفت او را جای دیگر کار افتاده بود.»^۴

ستایش‌گر فرزانه‌ی سیمرخ، شیخ فریدالدین عطار هم در الهی‌نامه در تکیه بر سخن ابوسعید ابوالخیر می‌فرماید:

ز لفظ بو سعید مهنه دیدم	که او گفتست من آن‌جا رسیدم
بپرسیدم ز حال دختر کعب	که عارف گشته بود او عارف صعب
چنین گفت او که معلومم چنان شد	که آن شعری که بر لفظش روان شد
ز سوز عشق معشوق مجازی	نبگشاید چنین شعری به بازی
نداشت آن شعر با مخلوق کاری	که او را بود با حق روزگاری
کمالی بود در معنی تمامش	بهانه بود در راه آن غلامش ^۵

در نزد عارفان و صوفیان متکی بر عقل و علم عشق معنی خاص خویش را دارد. ابن عربی می‌گوید: «حرکتی که حتا هستی و وجود این دنیاست، حرکتی است که (عشق) آن‌را بر انگیزته است؛ اگر این (عشق) نبود دنیا هم‌چنان در عدم بود؛ از هر زاویه‌ای که بنگریم و از هر جنبه‌ای که ملاحظه کنیم، حرکتی است از استتار به کشف.»^۶

در جای دیگر کتاب فتوحات‌المکیه می‌نویسد: «و اگر موجودی را به خاطر جمالش دوست می‌داری هیچ‌کسی جز خدا را دوست نمی‌داری، زیرا که وجود زیباست. به

همین‌سان، از همه وجوه، موضوع عشق تنها خداست. افزون بر این، هم‌چنان که خدا خودش را می‌شناسد و با شناختن خویشتن خویش است که دنیا را می‌شناسد، آن را به اضافه، شبیه تصویر خویش آفریده است. بدین قرار دنیا برای او هم‌چون آینه‌ای است که تصویر خود را در آن می‌بیند و به این سبب است که خدا خویش خود را دوست می‌دارد.^۷

داریوش شایگان نویسنده‌ی کتاب آیین هندو و عرفان اسلامی در تشریح گفتار محی‌الدین عربی می‌گوید: «به خاطر این جمال متعالی است که خدا خود را به خویشتن می‌نمایاند و تصویر خود خود را بر جوهرهای صور نوعی که هم‌چون آینه‌های تاباننده‌ی تجلیات الهی هستند، می‌افکند و خود را در آن‌ها مشاهده و ستایش می‌کند. تصاویر منعکس شده روی این آینه‌ها همان دنیا است و چون تصویر تابانده شده، شکل خدایی نمادینه شده را باز آفرینی می‌کند، گفته شده که خدا دنیا را به شکل خویش خلق کرده است.»^۸

در نظر عرفای غیر متشرع عشق به دنیا در حقیقت ممنونیت از احسان خدا است، نه عشق ورزیدن به خدا.

مقوله‌ی عشق به خدا جز ترفندی بیش نمی‌تواند باشد، وقتی نقاشی تصویر زیبای می‌آفریند و آن را در معرض دید قرار می‌دهد، پس از دیدن بیننده می‌تواند عاشق تصویر گردد، مسخره است اگر تصویر، ذهن و قلبش را تسخیر نموده باشد، ولی تصویر را کنار بگذارد و به عوض آن عاشق نقاش شود. نقاشی که نه آن را دیده و نه می‌داند که در کجاست. اما همین تصویر دل‌خواه هرچه باشد، از سوی نقاشی آفریده شده، و علاقمند این نقش به واسطه‌ی این تصویر دل‌خواه خویش است که مرهون صانع می‌شود، نه عاشق آن، و به ستایش نقاش و نیایش او می‌پردازد. یا مثلاً: پادشاهی عادل است و رعیت خود را در کمال رفاه و سعادت نگاه داشته باشد، رعیت عاشق پادشاه نمی‌شود، بلکه به تعریف و تمجید او می‌پردازد و سعادت خود را مرهون عدل و انصاف و ارزانی نعمات او می‌داند.

در حقیقت وجود نعمات است که خدا را به انسان می‌شناساند، یعنی تصویر است که موجودیت نقاش را ثابت می‌کند و عشق و علاقه به تصویر است که انگیزه‌ی ستایش و نیایش صورت‌گر را در قلب و ذهن عاشق تصویر بار می‌آورد. تا جایی که

در اثر غلوی عشق به صورت مورد علاقه، تصویر جای صانع را می‌گیرد و به عین صانع تبدیل می‌یابد. چنین حالتی را در عرف عرفای خویش بسیار می‌توان مشاهده نمود. چنانچه که یکی دیگر از صدرنشینان عشق و عرفان مولوی بلخی را این حالت بسیار پیش آمده است. مثلاً: وقتی که مراتب عشق و دل‌بستگی خود را نسبت به شمس بیان نموده می‌گوید:^۹

پیر من و مراد من، درد من و دوی من
فاش بگفتم این سخن شمس من و خدای

با این وصف است که نمی‌توان عشق رابعه را به بکتاش عشق ربانی خواند و مقام بلند عشق انسانی او را پست جلوه داده زاهدانه گفت. در زهد و زاهدی عشق نیست. زهد و زاهدی مظهر ریا و سالوسی در عرفان است در آثار عرفای ما، از خرقة‌پوشان و دراویش منحرف و روحانیان قشری و ریاکار، چون مفتی، زاهد، محتسب، مرشد جز به بدی یاد نشده است:

ز رهم میفکن ای شیخ به دانه‌های تسبیح
که چو مرغ، زیرک افتد نفتد به هیچ دامی

حافظا می‌خور و رندی کن و خوش باش ولی
دام تزویر مکن چون دگران قرآن را^{۱۰}

در اشعار هر چند محدود که از رابعه به یادگار مانده است. این دوشیزه‌ای صدر نشین کرسی ادب و اندیشه هرگز قرآن اندیشی نکرده و در تکیه بر قرآن و حدیث شعری نگفته است، امیال و خواهش‌های انسانی خود را بهر فریب خلق ریاکارانه مانند مشت‌بی‌شمار ملا شاعران که «چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند» پنهان نکرده است. بلکه بسیار زنانه یعز، خداگونه، آشا،، روشن و زیبا می‌گوید:

الا ای باد شبیگیری پیام من به دلبر بر
بگو آن شاه خوبان را که دل با جان برابر

عشق او آن‌چنان‌که داکتر مریم حسینی نویسنده‌ی ایرانی می‌گوید: عشق خاکساری و حب‌عذری است.^{۱۱}

حب‌عذری عشقی است منسوب به قبیله‌ی بنی‌عذره که در آن قبیله، عشاق به وصال نمی‌رسیدند و تعفف پیشه می‌کردند.^{۱۲}

رابعه عشق خود را پنهان نموده می‌گوید:

نعیم بی‌تو نخواهم جحیم با تو رواست
که بی‌تو شکر زهر است و با تو زهر عسل

تو چون ماهی و من ماهی همی سوزم به تابه بر
غم عشقت نه بس باشد جفا بنهادی از بر بر

این حقیقت را برخلاف خانم داکتر مریم حسینی ایرانی که شاید بر اثر فشار و اختناق شریعت اسلامی در ایران که همانند قرون اولیه‌ی اسلامی وارد است، نخواسته که احساس و عاطفه و عشق انسانی به ویژه انسان زن را بیان نماید. لیلی رشتیا عنایت سراج اندیشمند زن آزاده‌ی خراسانی (افغانی) با تمام صداقت زنانه بیان داشته می‌نویسد: «برعکس آن‌چه که عرفا عشق او را به غلامش بکتاش، حقیقی نه بل مجازی می‌پنداشته‌اند، اشعارش محض بازگوی احساساتش نسبت به بکتاش بوده است. از هفت قطعه شعر رابعه که به‌جا مانده است، پنج‌تای آن در وصف عشق ناسوتی و دوتای آن در وصف زیبای طبیعت سروده شده است.»^{۱۳}

نباید ناگفته گذاشت، که عشق درک و یا جست‌وجوی لذت مقبول در وجود شیئی معین است. عشق بین دو انسان نامتجانس یعنی زن و مرد سنگ‌پایه‌ی احساسی و خواستگاه جسمانی و نفسانی دارد. انکار این حقیقت در واقع انکار هستی انسان به مثابه‌ی موجود زنده در فرایند زندگی است. عشق مرحله‌ی متعالی احساس است و حواس اجزای ساختاری و ناسوتی انسان است. و نفس حقیقت انسان را تشکیل

می‌دهد. قناعت نفس از طریق حواس باعث تقویت جسم و جان می‌گردد. که مجموعه‌ی این ریشه‌ها در کالبد انسان باعث بقای بشر می‌تواند باشد.

قتل نفس، و به تزکیه کشاندن آن از خواست‌های ناسوتی، احساس‌ها و عواطف انسانی در واقع نفی انسان و ماندن در بی‌حسی‌هایی جمادی و نباتی است. هم‌چنان‌که قتل نفس و یا غارت نفس دیگران برای تقویت نفس خویش و انحصار لذاذذ زندگی وحشیانه و حیوانی می‌باشد. انسان متکی بر عقل و خرد اتکا بر نفس لواحه دارد. و در لذاذذ قناعت بر اعتدال.

عشق بی‌گمان لذت زندگی است و جزء سیرت انسان می‌باشد. در مورد این سیرت ابوبکر محمد بن زکریای رازی فیلسوف و درمان‌گر دردها که در یازده سده پیش از امروز می‌زیست می‌گوید: «اختیار این سیرت مستلزم این نیست که مردم شیوه‌ی مرتاضان هند را در سوختن جسم و افگندن بر آهن تفته و یا سیره‌ی مانویت را در ترک جماع و گرسنگی و تشنگی و پلید نگه‌داشتن خود، و یا روش نصار را در رهبانیت و انزوایی در صوامع و یا طریقه‌ی جمعی از مسلمین را در اعتکاف در مساجد و ترک مکاسب و اقتصار بر کم خورایی و درشت پوشاگی اختیار کنند و از لذات فعلی چشم بپوشند بلکه باید بیدیه‌ی عقل در لذاذذ بنگرد و از آن‌ها در حد اعتدال بهره بگیرند.»^{۱۴}

هم‌چنان بی‌جا نخواهد بود که به تایید قول زکریای رازی نظر فیلسوف بزرگ اروپا پس از چندین قرن از رازی یعنی اسپینوزا را نیز نقل نمایم: «از خود گذشتن و زندگانی خویش را باطل کردن و ترک دنیا گفتن فضیلت نیست، فضیلت عمل کردن به مقتضای طبع و پا فشاری در ابقای وجود خویش است و چون اندوه منافی این منظور و شادی مساعد آن‌ست باید همیشه شادمان بود، از تمتعات نباید خود را محروم کرد در حد اعتدال باید خورد و نوشید و بوی خوش باید بویید زیبایی و صفا باید دید، آهنگ‌های موزون باید شنید، تفریح باید کرد. حتا از زینت و آرایش هم نباید پرهیز داشت، و اگر در این امور افراط نکنند و حد معمول دارند که از توانایی وجود انسان نکاهد بلکه بیفزاید، رسیدن به کمال را یاری می‌کند خصوصاً اگر در لذاذذی که در بدن موضع خاص دارد اسرار نورزند و بیش‌تر به تمتعات بگرایند که کلیه طبع را خوش می‌کند و فرح و انبساط می‌آورد.»^{۱۵}

یمین تو هستند، و هم‌چنین دختران عمویت و دختران عمهات و دختران دایی ات، و دختران خاله‌ات که هم‌راه با تو هجرت کرده‌اند، و نیز زن مومنی را که خویشتن را به پیامبر بخشید - به شرط آن‌که پیامبر بخواهد او را به همسری خود درآورد - که این خاص توونه سایر مومنان است، خود به‌خوبی می‌دانیم که برای ایشان در مورد همسران‌شان و ملک یمین‌های‌شان چه چیزهایی چیزهایی مقرر داشته‌ایم، تا (در نهایت) برای تو محظوری (!) نباشد، و خداوند آمرزگار و مهربان است.^{۱۶}

به‌نظر می‌آید که در ترجمه‌ی آیت بهتر می‌بود که مترجم محترم به‌جای کلمه محظور که ممنوع و حرام و ناروا معنی می‌دهد که خود عربی است اصل کلمه ذکر شده در آیت را که (حرج) است و معنای گناه و در عین حال تنگی و فشار را نیز می‌دهد به‌کار می‌برد معنا و مقصود درست‌تر افاده می‌گردید چنان‌که در ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده حرج تکلیف معنی شده است.

به‌هر حال ملاحظه می‌گردد که الله تعالی خود در تقویت خواهش‌های نفسانی دوستان خود کریم و رحیم است. چنان‌که ام‌المومنین حضرت عایشه زن جوان و مقبول پیغمبر از این عنایت الله نسبت به پیغمبرش به خشم آمده خطاب به آن‌حضرت گفت «انی اری ربک یسارع فی هواک» یعنی می‌بینم خدایت به انجام خواهش‌های نفسانی تو می‌شتابد.^{۱۷}

حتا باری تعالی در آیه‌های متعدد که شمار آن بی‌شمار است ارضایی نفس مرد را به‌وسیله‌ی زن در آن دنیا نیز وعده داده است، برعلاوه‌ی که از حوریان که معنای (سفید پوست سیاه چشم) را می‌دهد نام می‌برد حتا از ذکر سن و پستان‌های انارین سفید پوستکان سیاه چشم (حور) برای مومنین و پرهیزگاران در آن دنیا پرده به عمل نیامده است. چنان‌چه حق تعالی می‌فرماید: ان للمتقین مفازا - حدائق واعنبا - وکواکب اترابا - وکاسا دهاقا. یعنی:

بی‌گمان پرهیزگاران را رستگاری است. بوستان‌ها و درختان انگور و [حوریان] انار پستان هم‌سال و جام‌های سرشار.^{۱۸}

این نکته نباید ناگفته بماند که در ادیان سامی زن وسیله‌ی تعیش مرد بوده و خود شامل امتیازات و برتری‌های که از سوی الله تعالی برای مردان داده شده نمی‌باشد،

چنان که در هیچ جای کتاب آسمانی ذکر به عمل نیامده که زنان پرهیزگارا، با مردان کمرپُر و دارای بازوان قوی و شانه‌های ستبر روی تخت‌های ردیف شده جفت هم‌دیگر گردانند. در حالی که الله تعالی به مردان وعده می‌دهد که:

پی‌گمان پرهیزگاران در مقام امن هستند. در میان باغ‌ها و چشمه ساران. جامه‌هایی از ابریشم نازک و ابریشم ستبر در بر کرده رو به روی یک‌دیگرند. آری چنین است، آنان را جفت حوریان درشت چشم گردانیم.^{۱۹}

به این حساب حتا سرنوشت زنان که در این دنیا شوهران داشتند معلوم نیست، زیرا حق تعالی همه پرهیزگاران را جفت سفید پوستان سیاه چشم بهشتی می‌سازد. کدام مردی پیدا خواهد شد که از این رحمت انکار نماید.

بدین گونه است که زن، فاقد ارزش‌های انسانی در ادیان سامی تلقی می‌گردد. و چون کالا و ابزار در دست و اختیار مرد است. و برای تعیش مرد آفریده شده است. چنان که در کتاب یهود در تورات آمده و از روی آن قرآن کتاب مسلمان‌ها نقل به عمل آورده است می‌گوید: «...و خداوند خوابی گرانی بر آدم مستولی گردانید تا بخفت، و یکی از دنده‌هایش را گرفت و گوشت در جایش پر کرد. و خداوند آن دنده را که از آدم گرفته بود، زنی بنا کرد و وی را به نزد آدم آورد.» (تورات، کتاب پیدایش، باب ۲)

محمد بن جریر طبری که مفسر قرآن است و تفسیر کبیر از او می‌باشد در جلد اول تاریخ الرسل والملوک در رابطه به این که زن را الله تعالی برای آرامش آدم خلق نموده می‌نویسد: «و خدا آدم را در بهشت مقرر داد که در آن تنها همی‌رفت و همسری نداشت که بدو آرام گیرد و لحظه‌ای بخفت و چون بیدار شد زنی را بالای سر خود دید که خدای از دنده‌ی او خلق کرده بود و از او پرسید کیستی؟

گفت: زنی هستم

گفت: برای چی خلق شدی؟

گفت تا به من آرام گیری.»^{۲۰}

گرچه به گمان نزدیک به یقین و منطقی‌تر، خداوند نخست باید زن را آفریده باشد،

و از دامن زن مرد را آفریده باشد چنان که این اصل تا به امروز تداوم دارد. و مثال دیگر که حضرت عیسی را از دامن مریم آفرید و بدین گونه نوع خلقت انسان را نشان داد که ما در این کتاب در چه باید کرد اول یاد کردیم.

اما به هر حال چون کاتبان کتب همه نرینه بوده اند و برای این که خود را برتر از زن نشان داده باشند و گویند که زن برای معیشت آنها آفریده شده به واژگونه سازی متوسل گردیده اند. در اثر این واژگونه سازیها و تحریفها بوده که مفتیان شرع و امامان ورع توانستند زن را نه تنها محکوم خویش بسازند، بلکه به مثابه‌ی منبع نشاط و لذت و تقویت نفس و جسم، قباله، غارت و تجاوز بر آنرا نیز بر خود حلال بسازند، هم‌زمان سعی نموده‌اند که دیگران را از تلاش به این منبع حیات در پهلوی سایر نعمات لازمه‌ی زندگی در دنیا محروم گردانیده تا این محرومیت را با صبر و حوصله و تقدیر متقبل گردند. و اصل تزکیه‌ی نفس و خوار داشتن جسم را در دنیا به مثابه‌ی نردبان رسیدن به عشق واقعی که همانا منظور الله است اشاعه داده اند. در حالی که پایان آن عشق هم حور است و شراب است و بره‌های بریان.

کاری که نموده‌اند این است که قرض را به دیگران به وعده گذاشته‌اند و نقد را چار دست و پای خود گرفته‌اند. و نه تنها این بلکه ذات زن را تلاش نموده‌اند بد جلوه داده و آنرا مایه‌ی فساد و شرر دانسته و هم‌زاد شیطان بخوانند، در حالی که خود یک‌شب را نمی‌توانستند و نمی‌توانند بدون این شیطان بخوابند. در نظر این مفتیان شرع زن آزاد نیست و در انسان اسپر بنابر عدم آزادی و اختیار نفس زایل می‌شود و جسم ضایع. و این کار یعنی زندانی داشتن زن عمداً از سوی بیضه داران مذهب و حاکمان شرع بر جامعه‌ی زن تحمیل می‌گردد تا خود صاحب نفس زنان باشند و زنان خود، نفس خویش را بنابر حکم شرع تابع آنها بدانند.

در تأثیر یک چنین بینش مذهبی است که حتا سکو نشینان عرفان در گفتار و اشعار خویش دریغ نکرده‌اند که به پی‌روی از ذؤیان خرد و عقل، سگالیده و یا ناسگالیده به تحقیر و انکار و تکفیر زن نپردازند.

حضرت مولانا جلال‌الدین بلخی یکی از این سکو نشینان است، او که عارف و شاعر چندبعدی نه که چندین بعدی است، با زنان از دیدگاه شرع و اشعریت می‌نگریسته‌است. با حفظ ستایش شکل کلام و خریدنه‌های حصه‌ای از پندار

مولانا، پی‌ریخت نخواهد بود تا در این‌جا که در رابطه به حمامه‌ی بلخ رابعه‌ی بلخی که یک زن است، بینش خداوندگار بلخ را در باره‌ی زن از نویسنده‌ی ایرانی آقای دکتر اکرم جودی نعمتی با اختصار به خوانش بنشینیم. آقای جواد نعمتی می‌نویسد:

«مولانا معتقد است که زن در کنار سیم و زر از جاذبه‌های نیرومند طبیعت بشر است که خداوند آفریده و در آزمونی سخت، مرد را در معرض این جاذبه قرار داده است، او در این آزمون، گاه مجذوب خواسته‌های زمینی می‌شود که زن مصداق بارز آن است، گاه نور آسمانی جانش را می‌ریاید و در این کشاکش پرتلاطم، کشتی وجودش را خود به‌سوی نجات یا نابودی نهایی می‌پیماید:

گاهی نهد در طبع تو سودای سیم و زر و زن

گاهی نهد در جان تو نور خیال مصطفی

این سوکشان سوی خوشان و آن سوکشان با ناخوشان

یا بگذرد یا بشکند کشتی در این گرداب‌ها

مولانا زر و زن را مظهر نفس و ملازم کفری می‌داند و مخاطبان خود را از پرستش آن‌ها باز داشته، به مبارزه با نفس فرا می‌خواند:

زر و زن را به جان مپرست زیرا برین دو، دوخت یزدان کفری را

جهاد نفس کن زیرا که اجریست برای این دهد شه لشکری را

گمراهی مرد از آن‌جا شدت می‌گیرد که افزارهای اغواگری به‌طور کامل در زن قرار دارد. مولانا می‌گوید ابلیس در آغاز آفرینش و در ماجرای مهلت خواستن از پروردگار برای گمراه ساختن بندگانش، ابزارهای چون خمر و باده و چنگ را دید، اما چون زیبایی زنان را مشاهده کرد، از فرط شادی و شغف بشکن زد و به رقص افتاد که با این ابزارها زودتر می‌توان به مقصود رسید. زیرا کیفیت و لطافت این زیبایی‌ها به‌گونه‌ای است که فطرت زیبای خواه انسان را که در جست‌وجوی تجلی خداوند است، بدین‌پندار غلط می‌افکند که خداوند در پرده‌ی لطیف و نازک وجود زن جلوه کرده‌است. یعنی در جست‌وجوی آب به آسانی در سراب می‌افتد:

...چون که خوبی زنان با او نمود
 پس زد انگشتک به رقص اندر فتاد
 که ز عقل و صبر مردان می‌ریود
 چون بدید آن چشم‌های پرخمار
 که کند عقل و خرد را بی‌قرار
 وان صفای عارض آن دلبران
 که بسزد چون سپندای دل بر آن
 رو و خال و ابرو لب چون عقیق
 گویا حق تافت از پرده رقیق

میزان تأثیر زیبایی زن بر مرد و مقایسه‌ی آن با سایر جاذبه‌های مادی از چشم انداز دیگری هم قابل بررسی است.

شیفتگی انسان به مادیات دیگر یک طرفه است، مثلاً جاه و مال و مقام بی‌جان هستند و نمی‌توانند در برانگیختن انسان فعالیتی کنند، اما زیبا موجود زنده است و مظاهر حیات را دارا است، لذا میزان مجذوبیت انسان به او بیش از پدیده‌های دیگر است.

مولانا می‌گوید: «هیچ دامی خلق را ماورای صورت خوب زنان جوان نیست. زیرا آرزوی زر و لقمه از یک طرف است: تو عاشق زری، اما زر را حیات نیست که عاشق تو باشد. در حالی که عشق صورت زنان جوان از هر دو سوی است. تو عاشق و طالب اوئی و او عاشق و طالب توست. تو حيله می‌کنی تا او را بدزدی و او حيله می‌کند تا تو به وی راه یابی...»

حال اگر زیبایی و عشوه و غمزه‌ی زن با صدای لطیف او نیز همراه شود، فتنه‌انگیزی و اغواگری صد برابر می‌گردد:

هست فتنه غمزه‌ی غمازه زن
 لیک آن صد تو شود ز آواز زن

مولانا در جای دیگر استدلال می‌کند که چون زن عقل و رأی روشنی ندارد، باید خلاف گفته و مشورت او عمل کنی؛ در حالی که زن جزوی از شر است. پس نفس که از زن بدتر و کل شر است، به مخالفت اولی است:

گفت گر کودک درآید یا زنی
 گفت با او مشورت کن و آنچه گفت
 کو ندارد رأی و عقل روشنی
 تو خلاف آن کن و در راه آفت

نفس خود را زن شناس از زن بتر
مشورت با نفس خود گر می‌کني
مشورت را زنده‌اي بايد نکو
اي مسافر با مسافر راي زن
از دم حب‌الوطن بگذر مایست
گر وطن خواهی گذر زان سوي شط

زان که زن جزوي است نفست کل شر
هر چه گوید، کن خلاف آن دني
که ترا زنده کند و آن زنده کو؟
زان که پایت لنگ دارد راي زن
که وطن آن سوست، جان این سوي نیست
این حدیث راست را کم خوان غلط

و اما باید دانست که عرفا و اهل نظر همه یک‌سان و یک‌گونه نمی‌اندیشند. حضرت مولانا که پرورده‌ی آب و خاک بلخ بود، از رابعه‌ی بلخی به‌حیث اولین شاعر شهید و اولین شاعر زن یاد می‌کند، در حالی که یادی از زنان عرب و یهود دارد حتا آن‌ها را برخلاف منفی‌نگری عقیدتی خویش ستایش هم کرده است. اما ستایش گر سیمرخ و بلندپرواز قاف عرفان عطار نیشابوری بر خلاف حضرت مولانا نه تنها از رابعه فقط یاد می‌نماید که به نوشته‌ی مهریه آذرخش: «شیخ فریدالدین عطار، عارف، شاعر و سخنور بی‌بدیل سده‌ی هفتم هجری در مثنوی الهی‌نامه‌ی خویش داستان عشق خونین این شاه‌بانوی قلمرو شعر و عشق و شهادت را طی (۴۲۲) بیت و یا به روایتی (۴۲۸) بیت چنان سوزناک و عاشقانه بیان داشته‌است که کم‌تر داستان عاشقانه‌ی بی‌می‌تواند با آن برابری نماید.»^{۲۱}

به‌جا خواهد بود که اگر در رابطه به عرفان و و تصوف عطار نظر صاحب‌نظر گرامی زرین کوب را این‌جا کوتاه یاد نموده و بعد به اصل مضمون مقال در باره‌ی بی‌بی رابعه که ای کاش پدرش به عوض [زین‌العرب] [زین‌العجم] می‌نامیدش، بر می‌گردیم.

«به نظر داکتر زرین [تصوف عطار عرفان معتدلی است، نه زهد خشک، آن‌را ملال‌انگیز کرده است نه چاشنی (کلام) حتا در مباحث الهی‌نامه و مصیبت‌نامه، آن‌را از مزه نینداخته؛ در پروردن آن دل نیز به‌قدر سر تأثیر داشته است، و گویی با آن‌که در این طرز فکر انسان در پایان سلوک خویش عین حق می‌شود، و در سراسر راه پرسوز و درد خویش برای خود جایی و مقامی دارد شاعر نمی‌کوشد دنیا را به‌کلی همه‌جا از وجود او خالی کند تا برای خدا، برای ذات نامحدود جاهی باز کند، در نظر وی وجود انسان، آیین و جلوه‌گاه حق است و بی‌آن‌که در طی راه به‌کلی فانی

و لاشی شود، در پایان سلوک روحانی خویش به (حق) واصل می‌گردد. از این روست که تصوف عطار قطع نظر از منشاء آن، چیزیست که خیلی پیش از عرفان سایر متصوفه‌ی ما، با شعر و دل سر و کار دارد و عبث نیست که شعر عطار نیز مثل عرفان او لطافت و سادگی بی‌مانند دارد، خیلی بیش‌تر از شعر سنایی و مولوی روح و ذوق را سیرآب و متاثر می‌دارد... بدین‌گونه تصوف عطار از آن‌گونه تصوف است که از راه شریعت جدا می‌شود و با آن‌که سراسر آن درد و اندوه است، سوز و شورش، آن مایه نیست که عقل و دین را نیز یک‌سره بسوزد و نیست و نابود کند و اتصال مستقیم و ارتباط بی‌واسطه بین انسان و خدا را که بعضی از اهل سُکر مدعی شده اند، دعوی کند... ظاهراً همین مزیت است که در سخن او دردی و تأثیری خاص نهاده است و تعلیم او را در مزاق کسانی که جرأت و داعیه‌ی بلندپروازی‌های تند روان گستاخ را ندارند، تا این حد مطلوب و دل‌پذیر کرده است...»^{۲۲}

ستاینده سمیرغ، عطار، عشق رابعه را نسبت به بکتاش پنهان نکرده است، و آن‌را جدا از نفس و خواهش تن نپنداشته و مانند برخی از ریاکاران که در پشت نام خدا گناه می‌آفرینند و انکار حقیقت می‌دارند، رابعه را نه عاشق خدا و مصطفی، بلکه عاشق بکتاش، و بکتاش را عاشق رابعه می‌داند. از نظر عطار، عشق زن، بر خلاف عقیده‌ی مولانا که می‌گوید:

تا چو زن عشوه خری ای بی‌خرد
از دروغ و عشوه کی یابی مدد

عشق پاک، واقعی و عاری از هرگونه هوس و ریا و دروغ می‌تواند باشد، چنان‌که می‌فرماید:

بیا ای مرد اگر با ما رفیقی
بیموز از زنی عشقی حقیقی^{۲۳}

بزرگ عارف سده‌ی هفتم خراسان زمین حضرت عطار، برخلاف زهدفروشان قرآن به‌دست زن ستیز قرون، حتا کیفیت، لذت و زیبایی، زبان یک شعر خوب را به عصاره‌ی از شراب مرد افکن ساغر لبان زن تشبه می‌نماید. او در باره‌ی شعر و

شاعری رابعه می‌گوید:

چنان در شعر گفتن خوش زبان بود
که گویی از لبش طعمی در آن بود

حضرت عطار، عارفانه ضمن آن که جهت غفلت کافران عشق و منکران انسان شمردن زن و حفظ آبروی رابعه به نوعی عشق انسانی او را مطابق شریعت منکران عاطفه‌های انسانی عمداً پیوند واژگونه به‌جایی دیگری می‌دهد. با آن‌هم نمی‌تواند که حقیقت را فدایی مصلحت‌اندیشی نماید و خاموشانه در گذرد. بناً حقیقت عشق رابعه را بکتاش دانسته می‌فرماید:

نمی‌دانست کاری آن دل افروز به‌جز بیت و غزل گفتن شب و روز
روان می‌گفت و شعرو می‌فرستاد بخوانده بود گفتی آن بر استاد
غلام آن‌گه به هر شعری که خواندی شدی عاشق‌تر و حیران بماندی^{۲۴}

حضرت عطار نیشابوری چنان که ابو سعید ابوالخیر بلخی در حق رابعه الطاف نموده و با بهانه‌ی این که رابعه نه عاشق بکتاش بل عاشق الله بوده و بدین‌گونه جسد و مرقد مبارک رابعه را از شر تکفیر تازیانه نوازی و ویرانی کافران و منکران نجات داد، با نقل گفتار ابو سعید ابوالخیر تکیه نمود که ما آن‌را در بالا از زبان حضرت عطار ذکر کردیم.

اما ذکر خیر رابعه از سوی عارف بزرگ و نامی بلخ ابو سعید ابوالخیر هم در نهایت عارفانه و هشیارانه برای به سکوت واداشتن کافران عشق و منکران ارزش‌های انسانی زنان به عمل آمده‌است. و هم مبین واقعیتی است که تا به امروز از آن پرده برنداشته شده است.

حضرت مولانا عبدالرحمن جامی یکی دیگر از محدود کسانی است که یاد رابعه را گرامی داشته است. در کتاب نفحات الانس از قول ابو سعید ابوالخیر می‌نویسد: «دختر کعب عاشق بود بر آن غلام. اما پیران همه اتفاق کرده‌اند که این سخن که او می‌گوید، نه آن سخن باشد که بر مخلوق توان گفت. او را جای دیگری کار افتاده است.»^{۲۵}

کلام ابو سعید ابو الخیر را به دو معنا می‌توان تعبیر کرد:

- ۱- معنی کنایه‌ی در فهم و روال شریعتی‌ها.
- ۲- اشاره برای محقین و صاحبان اندیشه که در جست‌وجوی حقایق رمزی تاریخ‌اند.

از چند بیت محدود که از رابعه‌ی بلخی در دست است و از چشم غارت ذؤبان خرد پنهان مانده‌است، برمی‌آید که به کلام ابوسعید ابوالخیر بلخی «او را کار جای دیگری افتاده» بود که آن را بر مخلوق نمی‌شد که در آن روزگاران می‌گفت.

رابعه در اوایل سده‌ی چهارم هجری می‌زیسته. و بنابر نقل تذکره‌ها هم‌روزگار با رودکی سمرقندی در اوایل سلطنت سامانیان بوده است. دوران سامانیان در تاریخ پس از ایلغار و تجاوز و حاکمیت دینی و فرهنگی اعراب بر سرزمین ما یکی از درخشان‌ترین دوره‌های زندگی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور ما به شمار می‌آید. این دوره را به حق می‌توان دوران استحاله و بازگشت از کویر سوزان و خونین ذؤبان خرد (راه‌زنان عرب) به چشمه ساران آزادی و خرد به حساب آورد. و آن را دوره‌ی احیا شخصیت، آیین، و فرهنگ شکوه‌مند قبل از اسلام تواند گفت.

داکتر حسین زرین کوب به نقل از تاریخ بیهقی و زین‌الاکهار گردیزی در رابطه به سلاله‌ی سامانیان می‌نویسد: «سلاله‌ی آل سامان با آن که نسب خود را به بهرام چوبینه می‌رسانید در کار فرمان‌روایی بر تدابیر ملک‌داری کم‌تر از انگیزه‌های قومی اتکاء نداشت. اکثر امرای این سلسله در کار ملک‌داری به سنت‌های گذشتگان و تدبیرهای پیشینیان آشنا و علاقه‌مند بودند، از جمله اسمعیل بن احمد، در فتنه‌ی اسپج‌باب برای آن که وزیر خود را متقاعد و با خود هم‌دستان کند به وصایای اردشیر استشهد می‌کرد. نواده‌ی او نصر بن احمد که ممدوح رودکی بود در همه‌ی کارها بر وفق رسم پیشینیان به مشورت پیران کار می‌راند.

نخستین امرای این سلسله در تمهید دولت و تحصیل استقلال مملکت، طرح احیای فرهنگ گذشته‌ی ایران را، وسیله‌ی برای مقصود کردند، اما در خطه‌ی مانند ماورالنهر که در آن از دیر باز همواره اتباع ملل و ادیان مختلف چون زرتشتی و مانوی و بودایی و مسیحی با هم می‌زیسته‌اند، اجتناب از هرگونه تعصب دینی نیز ضرورت داشت. از این رو سامانیان در عین آن که اهتمام به نشر فرهنگ و مآثر قدیم ایران داشتند، توجه به فرهنگ اسلام از قرآن و تفسیر تا حدیث و فقه را نیز

از یاد نبردند و احیای فرهنگ ایران را مستلزم اظهار مخالفت با فرهنگ اسلام نشمردند.»^{۲۶}

در چنین یک شرایطی است که یمامه‌ی بلخ می‌خواهد بال و پر بگشاید و پرواز را به نام آزادی، خرد و عشق آغاز نماید.

در زمان سامانیان عملاً اعراب نه تنها در عرصه‌ی قدرت که در عرصه‌ی آیین و فرهنگ نیز در میدان باخت نشسته بودند، اگر خانواده‌های مانند غزنویان در تکیه به اسلام منافع خویش را بر جامعه‌ی آن روزگار تحمیل نمی‌نمودند، و به نام اسلام دوباره به رواج فرهنگ عرب نمی‌پرداخته‌اند و روشنفکرگشتی را زیر نام قرمطی و زندیق به بار نمی‌آوردند. سلامت آیینی و فرهنگی و هویتی جامعه‌ی ما از پس اقدامات و شیوه‌ی عمل که در دوران سامانیان اتخاذ گردیده بود تا امروز تامین شده بود.

خراسان را اعراب از لحاظ مادی و معنوی به کویر اجساد آن تبدیل نموده بودند، با آن که هنوز هم بر کوشک آن اجساد برنشسته بودند، اما به جای عمل در انتظار فرصت و جست‌وجوی عامل بودند. اما مردم در پی احیا دوباره‌ی آیین و فرهنگ خویش در آن کویر به باغبانی برخاسته بودند. کتب زرتشتی، مزدکی، مانی، بودایی، و عیسوی همراه با کارنامه‌ها و شاه‌نامه‌ها، خدای نامه‌ها در قلوب و ذهن مردم در شگفتن بود، و سراسر کشور با آدم‌های نیکوسرشت به بستان تبدیل می‌یافت.

رابعه که پرورده آب و خاک بلخ بود و تربیت فرهنگ غیر عربی یافته بود، با مشاهده‌ی آن شور و حال نتوانست که حقیقت فکر و اندیشه‌ی خویش را همراه با ستایش باغبانان گل‌های خرد به صدا در نیاورده و مشت پولادین بر تارک دژبان بداندیش و اهریمن خوی نکوبد و نگوید که:

زیس گل که در باغ ماوی گرفت

چمن رنگ ارژنگ مانی گرفت

ارژنگ یا ارتنگ مانی، که در این بیت بنابر ضرورت قافیه باید (مانا) خواند. کتاب حضرت مانی است. مانی چنان که در تذکره‌ها نشر است، شش کتاب نوشته است:

۱- کتاب گنجینه‌ی زندگان یا کنزالاحیا.

- ۲- پراگماتیا.
- ۳- کتاب رازها یا سفرالاسرار. ۴
- ۴- کتاب دیوها یا سفرالجباره.
- ۵- شاپورگان.
- ۶- انجیل زنده یا جاویدان یا انگلیون که همراه یک جلد آلبوم تصاویر به نام (ارژنگ) یا (ارتنگ) یا (ادهنگ) می باشد.

مانی از نژاد آریایی بوده، از محل تولد او ذکر موثق شاید این قلم در تذکره نیافته باشد تنها در کتاب ایران در زمان ساسانیان آمده است که فاتک پدر مانی از مردم همدان بود. یعقوبی نام پدر او را (حماد) می خواند.^{۲۷}

اما ابراهیم آیبی در حاشیه‌ی همین کتاب به نقل از چند منبع از جمله ملل و نحل شهرستانی می نویسد: «نام پدر مانی (فتق بابک) است.^{۲۸}

یعقوبی هم چنان بر علاوهای شش کتاب که از مانی نام می برد، می نویسد که: «مانی را کتاب‌ها و رساله‌های بسیار است.»^{۲۹}

آیین مانی در زمان شاپور اول در خراسان و فارس دریاچه باز کرد و شاپور هم سر از این دریاچه بیرون آورد. اما روحانیون زرتشتی این آیین را بدعت شمرده و موفق می شوند که پس از مرگ شاپور به وسیله‌ی بهرام پسر هرمز که به گفته‌ی یعقوبی شیفته‌ی بندگان و هوسرانی بود.^{۳۰}

مانی را به وسیله‌ی شاه به قتل رساندند و پیروان او را تار و مار ساختند. «در نتیجه‌ی سخت گیری‌ها، پس از قتل مانی، دسته‌ای از مانویان به آسیای میانه رفتند و چون در آنجا موبدان زرتشتی قدرتی که در مرکز مملکت داشتند دارا نبودند و دین‌های مختلف در این ناحیت رواج داشت، مانویان نسبتاً به آزادی به سر می بردند و به نشر آرای خود می کوشیدند. دین مانی قرن‌ها در حیات دینی آسیای میانه و شرقی عامل موثر بود.

پیروان مانی را مسلمانان به نام زندیق می خوانند. در وجه تسمیه این کلمه آرای متفاوت ابراز شده است، بعضی علما آن را صدیقا که به ابدال اطلاق می شد، مشتق می دانند. بعضی دیگر آن را از کلمه‌ی زندیک که صفت پهلوی است به معنی

کسی که از زند یا تفسیر پی روی می کند و آن را بر متن اوستا ترجیح می نهد، می دانند و گویند مانویان را به جهت این که میل به تاویل کتب دینی دین های دیگر داشتند، چنین می نامند»^{۳۱}

از ملاحظات تاریخ برمی آید که آیین مانی و مزدکی در خراسان و ماورالنهر تا بسیار دیر بعد از اسلام در پهلوی سایر ادیان وجود داشته است. چنان که: [بارتولد به سوابق مذهبی و فرهنگی مردم ماورالنهر اشاره می کند و با استناد به نوشته های ابن ندیم، صاحب الفهرست می نویسد: «ساکنان ماوراءالنهر و سمرقند در کتب خود خط مانوی به کار می بردند، پیروان فرق و مذاهب ثنوی هم از قرن سوم میلادی در ایران (پارس) و امپراطوری روم مورد ایذاء و تعقیب قرار گرفته بودند و اندک اندک به ماوراءالنهر هجرت می کردند، در میان اینان عده ای مانویان بیش تر بود... افکار مزدک بالنسبه تأثیری شدید و متمادی در مردم ماوراءالنهر داشته است... و تعلیمات ثنویان نیز در ماوراءالنهر ریشه داشته و ایشان به نوع استواری در مقابل اعراب پایداری می کردند، اطفای نایرهی قیام های ایشان، به زحمت و سختی میسر بود.»]^{۳۲}

چنان که در بالا گفته شد، احیای آیین و فرهنگ خردگرایانه مردم کشور ما پس از سکوت سه قرن خونین، در دوره ی سامانیان مجال بازآفرینی و نمایاندن خویش را یافتند. رابعه ی بلخی اگر اولین کس نباشد اولین زنی است که در آن زمان بر ضد مجاهل فرهنگ عرب از شکوه و فرهنگ و آیین پیش از تجاوز و سیطره ی عرب در سرزمین خراسان یاد نموده و آن جامه ی زربفت عروس تاریخ ما را در قامت یک غزل که آهنگ خنیاگر فلک از واژه واژه ی آن به گوش جان و دل می رسد صورت بخشیده است. در بیت نخست او از مانی که پیروانی زیادی در سرزمین ما داشته و آیینش مخالفه ی از آیین زردشتی، بودایی و عیسایی به شمار می آمده که بعدها عناصری از سنت های پیغمبر مساوات و شادی (مزدک) نیز در او انعکاس یافته. کتاب ارژنگ او را به مثابه ی نماد آن آیین تصویر می نماید.

زیس گل که در باغ مأوی گرفت

چمن رنگ ارژنگ مانی گرفت

در بیت دوم این غزل رابعه استادانه و خردمندانه از شهر تبت نام می برد. تبت در

آن روزگار یکی از شهرهای مهم و نمادین شهر دین بودایی به شمار می‌آمده است، بر علاوه که زرتشتیان نیز آن‌جا آتشکده‌های روشن داشتند.

احمد بن ابی یعقوب (ابن واضع یعقوبی) می‌نویسد: «تبت کشوری است وسیع از کشور چین بزرگ‌تر، اهل تبت مملکتی بزرگ دارند و نیرومند و با دانش‌اند و در صنعت مانند چین، در کشور آن‌ها آهوآنی است که نافه‌های‌شان مشک است، کیش آن‌ها بودایی و آتشکده‌ها دارند و چنان نیرومند هستند که کسی با آن‌ها نمی‌جنگد.»^{۳۳}

بنابر اشارات یعقوبی، تبت در آن زمان مهد دانش‌های متداول آن روزگار نیز به شمار می‌آمده است. رابعه‌ی بلخی، که زن خردمند و آگاه بود این را می‌دانسته است. و از تبت به مثابه‌ی یک نماد از آیین بودایی و شهر خرد در این غزل استفاده نموده است. و ضمناً خواننده را به تحقیق و تفکر در معنی اوضاع به وجود آمده دعوت نموده می‌گوید:

صبا نافه‌ی مشک تبت نداشت
جهان بوی مشک از چه معنی گرفت؟

با طرح این نماد است که خواننده‌ی غزل رابعه اگر خواسته باشد به معنی مقصود برسد، ناگزیر می‌گردد که فراز و نشیب اوضاع و احوال روزگاران حال و ماضی سرایش غزل را مورد مطالعه قرار بدهد تا بتواند علت پیدایی دو باره‌ی عطر مشک تبت را در ورزش صبای زندگی در جهان پیدا نماید.

همیشه طراح و یا سازنده‌ی یک نماد به‌نوع با نمادهای مطرح کرده‌ی خویش رابطه‌ی عقلی و منطقی و یا عاطفی و حساسی می‌داشته باشد. شعر انعکاس از عاطفه‌ها، احساس‌ها و هم‌چنان بازتاب برداشت‌های شاعر از نمادهای بیرونی است. که آن نمادها پس از پالایش در دستگاه فکری شاعر در شعرش گاه مستقیم و گاه با اشارات و کنایات بسیار شاعرانه و ظریف بیان می‌گردد. زمانی هم آرایه‌ی آن در اثر لزوم و شکل و ماهیت عارفانه به خود می‌گیرد و گاه رمزی و اسرار آمیز بیان می‌گردد. که مغزهای تنبل و یا بی‌علاقه از درک آن عاجز می‌ماند.

در غزل نمادین رابعه که مورد بحث ما است در بیت دیگری گفته شده است:

سر نرگس تازه از زر و سیم نشان سری تاج کسری گرفت

کی و کسری عبارت است از شاهان و خسروان پیش از اسلام در سرزمین ما. اعراب به ویژه شاهان و خسروان آریایی و عجمی را در تواریخ به نام کسری یاد کرده اند. از طرفی دیگر تاج کسری نمادی از شکوه و جلال سر زمین آریانا، بلخ و بخدی و خراسان است. در شاهنامه‌ی فردوسی تاج شاهان مظهر فرایزدی نیز آمده است. در واقعیت تاج کسری بیان سمبولیک از فر و شکوهی قدرت، آیین، فرهنگ و پیشینه‌های تاریخ با عظمت ملت ما به شمار می‌آید.

هم‌چنان می‌دانیم که سر یا کله، گاهی در معنی مغز یعنی دستگاه تفکری و مرکز تصمیم‌گیری انسان بیان می‌گردد، و نرگس کنایه‌ی شاعرانه از چشم است. سیم و زر نمادی از غنای زندگی است. در این بیت رابعه‌ی بلخی، به وضاحت چشم‌های روشن و مغزهای غنی از اندیشه و تفکر را در پی (نشان) یا نمایاندن، اثر و هدف احیایی فر و شکوه دوباره‌ی آیین و فرهنگ و سنت و قدرت خسروانی بر ضد مجاهل اعراب در آن روزگار با بلندترین پرواز صور خیال در شعر بیان می‌دارد. او بسیار مادرانه آن‌هایی را که جبونانه به بهایی زنده ماندن و امرار معاش به پستی و بندگی و تابعیت تن در می‌دهند و خودباختگی و خودفروختگی می‌دارند و برای این پلشتی‌های زندگی خویش توجیحات مخنث هم ارایه می‌دارند، خطاب قرار داده، آن‌ها را به سرمستی و شور فراخوانده می‌گوید:

قدح گیر چندی و دنیا مگیر
که بدبخت شد آنکه دنیی گرفت

دنیا در معنا مجاز کلمه عبارت است از جهان، و در حقیقت صفتی است مبنی بر ذلیل، پست و فرومایگی. در مورد قدح نیز باید گفت که قدح در فارسی بر علاوه‌ی ساغر و پیمانه، معنای کاسه‌ی بزرگ را نیز می‌دهد. که بدین صورت می‌شود که در بیت بالا به معنای خود بزرگی و بزرگ اندیشی در برابر پستی منظور عقابینه دخت بلخ رابعه بوده باشد. هم‌چنان نمی‌توان گفت که منظور شاه‌دخت بلخ عبارت از واداشتن مغزهای متفکر و روشن بینان آن روزگار در عیب کردن و طعن کردن

قرابت و هم‌پیوندی‌های فرا بومی با اعراب نبوده باشد. زیرا (قدح) هم‌چنان: «عیب کردن و طعن کردن در نسب کسی را گویند، و نسب، قرابت خویشی و خویشاوندی را گویند.»^{۳۴}

بنابراین ام‌الشعراء حضرت رابعه، بدبختی انسان را در پست زیستن و پلشت اندیشیدن و در تعلق و اسارت دیگران بودن عبارت می‌داند.

هم‌چنان یمامه‌ی بلخ رابعه همان‌گونه که گفته آمدیم از آیین‌ها و فرهنگ‌های رایج در افغانستان آن روزگار با به‌کارگیری نمادهای معین و مشخصی که بیان‌گر باطن هویت اجتماعی، آیینی، فرهنگی و ملی ما بوده است انگاره‌های فروزینه بر نسل‌های پسینه از خویش به‌یادگار گذاشته است. در این انگاره‌آفرینی، او خواسته این واقعیت را ارمغان بخشد که موجودیت پدیده‌های باهم متضاد در یک جغرافیای واحد با وجود تخالف می‌تواند در هم‌پیوندی و تأثیرگذاری در یک‌دیگر زندگی نموده و باعث پویندگی و تکامل جامعه باشد.

در پهلوی آیین‌های عجمی که در هیئت تاج کسری، آیین میتراپی، زرتشتی و در نماد تبت آیین بودایی و با ارژنگ مانی، مانویت را، رابعه بازتاب داده، از آیین ترسای نیز غافل نمانده است. ما چنان‌که گفته آمدیم در خراسان (افغانستان) امروزی همه آیین‌ها و فرهنگ‌ها در هم‌پیوندی و تسامح و تسامع می‌زیسته‌اند و یک بخش قابل ملاحظه‌ی جامعه‌ی ما پی‌روی آیین عیسویت بودند. رنگ کبود یا لاجوردی نمادی از آیین ترسای است. چنان‌که در کتاب مقدس خداوند بارها با این رنگ عبادت‌گاه‌ها و جامه‌های روحانیون را سفارش نموده است. رابعه این ستاوند نشین حجله‌ی شعر و خرد همه زمانه‌ها در آخرین آیه غزل آسمان‌سای خویش این پاره‌ی جامعه‌ی ما را چنین شیرین و شاعرانه و شنگینه ارج می‌گذارد می‌گوید:

چو رهبان شد اندر لباس کبود
بنفشه مگر دین ترسی گرفت

از این آیت شعری رابعه برمی‌آید که چنان زمین‌ه‌ی آزادی و استحاله و احیا فراهم آمده بوده که راهبه‌های زیادی دوباره پیدا گشتند که گفتم همه دیگران دین ترسای گرفته باشند. او همه‌ی دیگران را به گل بنفشه تشبیه می‌آورد. بنفشه گلی است که

دارای پنج گل برگ می باشد. در افغانستان به شهادت تاریخ پنج آیین و فرهنگ در قبل از اسلام رایج بوده است. میترایی، زرتشتی، بودایی، مانویت و عیسویت. از بت پرستی و یهودیت اشاره‌های به ندرت در تاریخ کشور ما پیدا است. جالب اینست که بنابر شهادت تاریخ همیشه همه‌ی این پنج آیین در مقابله با فرهنگ تازیان متحد بوده و قربانی داده اند.

هم‌چنان رابعه به زیبایی و ظرافت جنس خویش می‌پرسد که:

مگر چشم مجنون به ابر اندر است
که گل رنگ رخسار لیلی گرفت

در این‌جا مجنون نماد از دیوانگی است که دیوانگی خود بیان از جهل و بیابان نشینی، و بیابان نشینی صفت خاصه‌ی اعراب به‌شمار می‌رود. و گل مظهر زیبایی و گلگونگی رخسار لیلی مظهر سعادت و آزادی می‌تواند باشد. از طرف دیگر زن در آیین و فرهنگ عرب فاقد ارزش‌های انسانی و بنده و کنیز مرد است. و هر بنده و کنیز چهره پژمرده و بی‌خون و کم‌رنگ دارد. پس وقتی رخسار بنده و کنیز می‌شگفت و به رنگ گل در می‌آید که از زندان آزاد گردد، یعنی چشم عفريت جهل و خشونت در ماتم زوال خویش اشک بریزد. یعنی در پی زوال سرما است که گل بهار می‌شگفت و اشک به شراب نشاط و زندگی در لاله آزادی حیات تبدیل می‌یابد. همان‌گونه که رابعه می‌گوید:

به‌می ماند اندر عقیقین قدح
سرشکی که در لاله مأوی گرفت

بدین گونه غزل مورد بحث که من خلاف صلاحیت خوش به آن عنوان (عقیقین قدح) را می‌دهم. در هفت بیت، هفت پرده از رازها و اسرارهای زمان خویش را بیان نموده است. رازها و اسرارهایی که واقعاً آن‌گونه که ابو سعید ابو الخیر می‌گوید: «نه آن سخن باشد که بر مخلوق توان گفت» به‌حق که رابعه را «جای دیگر کار افتاده بود» او به اصالت جامعه در تمام عرصه‌ها می‌اندیشد، او رسالت روشن‌گری و شیشه‌ای ناموس آیین، فرهنگ و هویت را در بغل گرفته بود و مادرانه به‌دوش می‌کشید، چیزی که خلاف عقیده و ایمان سردمداران و پاسداران شرع بوده است.

در روزگار رابعه، بلخ مرکز تجمع اعراب بود، اعراب که در سپاه احنف بن قیس و قتیبه بن مسلم وارد بلخ شده و مسکن گزین گردیدند. وجود نامیمون اعراب بود که بلخ زیبا را عنوان قبه‌السلام دادند. پس ابوسعید ابوالخیر به‌جا گفته بود که نمی‌شد زشتی‌های را که مخلوق زیبا می‌دانستند و روا بر ایشان آشکار کرد. زیرا اکثریت مخلوق یا عرب بود یا مستعربه و حاکم و مفتی و قاضی را نیز همین‌ها تشکیل می‌دادند، و مردم اصلی بلخ موالی شمرده می‌شدند. حتا کعب پدر رابعه را نیز عرب گفته‌اند. این گفته می‌تواند عین حقیقت باشد، زیرا یک عرب می‌تواند دختر خویش را (زین‌العرب) لقب بدهد. پدر او باید از اعراب قزدار باشد این شهر باید در تجاوز محمد بن قاسم ثقفی در تصرف اعراب در آمده باشد زیرا این سرزمین را در آن روزگار جزء از ایالت‌های سند می‌شمردند. «اصطخری در مسالک الممالک، قزدار یا قصدار را جزو از بلاد سند شمرده و می‌گوید قصدار شهر طوران یعنی حاکم نشین آن ناحیه است. و در باره‌ی طوران می‌گوید: طوران حاکم نشین آن قصدار است و شهریست که روستا و حوالی دارد و در دست مردی است معروف به مغیر بن احمد که تنها به‌نام خلیفه‌ی عباسی خطبه می‌کند. ابن حوقل در صورة الارض و مقدسی هردو با اصطخری موافق اند.»^{۳۰}

از فضیلت و معرفت کعب پدر رابعه در تواریخ ذکری نرفته است. آنچه که در تذکره‌ها آمده، گفته شده که کعب هنگام مرگ سرپرستی رابعه را به پسرش حارث می‌سپارد و از او می‌خواهد که شوهر خوب برایش بیابد. این‌هم معلوم نیست که حارث و رابعه خواهر و برادر تنی بوده‌اند یا نه؟ زیرا حاکم‌های عرب بر علاوه کنیزان بسیار کم‌تر از چهار زن نداشته‌اند. اما به‌گمان نزدیک به یقین مادر رابعه از دختران با فضیلت بلخ بوده و در تعیین رشد شخصیت و تربیت دخترش نقش مادرانه داشته است. زیرا پدران عرب کم‌تر مهربان با دختران خویش بودند، و اکثراً دختران و زنان در حرم‌سراها و یا در کنار مادران خویش بزرگ می‌شدند و امروز که امروز است وضع به همان منوال است.

اما آیا رابعه به جرم عشق به قتل رسانده شده است؟

رابعه خود پاسخ این پرسش را منفی می‌دهد. و اتهام عشق را بر خود حیل و مکر و فریب برادر خود شمرده می‌گوید:

مرا به عشق همی متهم کنی به حیل
چه حجت آری پیش خدای عزوجل

الهامی مفتاح، در کتاب جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون، می‌نویسد که: «حارث به سبب این نسبت عاشقی، تصمیم به قتل خواهر می‌گیرد. ابتدا غلام را در چاه افکنده، سپس رگ‌زن را فرا خوانده که رگ رابعه را قطع کرده، بگذارد تا آخرین قطره‌ی خون او بریزد. رگ‌زن امر او را اطاعت می‌کند و رابعه را در حمام رگ می‌زند، و در حمام را بر روی او با خشت و گچ می‌بندد. رابعه به خون خود بر دیوار می‌نویسد:

مرا به عشق همی متهم کنی به حیل
چه حجت آری پیش خدای عزوجل^{۳۶}

بدین‌گونه ملاحظه می‌گردد، که نسبت عشق برای پیدا نمودن دست‌آویز شرعی قتل او تهمتی بوده که در اثر حيله‌گری مکر و فریب حارث برادرش عنوان گردیده است. و این حیل و اتهام یگانه وسیله‌ای بود که حارث در تکیه بر آن توانسته قتل رابعه را صبغه‌ی شرعی بدهد.

عشق مانند هر عمل نیک و زیبای دیگر چون شعر، موسیقی، رقص، خنده و شادی، و در یک کلمه زندگی، در دین عرب محکوم است. به ویژه عشق و آن‌هم از سوی زن. زیرا چنان‌که گفته آمدیم زن در شریعت عرب فاقد ارزش‌های انسانی است. در حالی‌که عشق عالی‌ترین ارزش انسانی است. و اگر زنی ابراز عشقش پذیرفتنی باشد. پس او دارای سجایای انسانی می‌گردد. و این خلاف مقولات شرعی عرب است. در مقولات شرعی عرب پیدایی عنصر عشق در وجود زن و یا اظهار عشق از سوی زن، دلالت بر روسپی‌گری زن می‌کند. و این امر باعث سنگ‌سار زن است. رابعه این حقیقت را بهتر از هر کسی دیگر می‌دانست. به همین خاطر بوده که عشق خود را به‌گفته‌ی عطار پنهان داشته بود، و جز دایه و یا هم‌شاید مادرش از این عشق کسی دیگری خبر نداشت. اما حارث در برابر سوال دیگری قرار گرفته بود که باید رابعه را به قتل می‌رساند. سوالی که با آشکار کردن آن نمی‌توانست رابعه را محکوم به مرگ نماید. حارث می‌بایست حاکمیت دین بر عقل و خرد در خراسان را که پس از تجاوز اعراب استقرار یافته بود حفظ می‌کرد

و بنابر شعار شارع ابن تیمیه به مثابه مومن نمی‌بایست در برابر عقل و خرد سر فرود می‌آورد.

گرچه قتل و کشتار خردمندان در طول تاریخ بعد از اسلام براءت شرعی و به‌گفته‌ی مسلمانان آسمانی داشته و دارد و سراسر تاریخ وطن ما به خون خردمند زنان و مردان دوره‌های مختلف قرون و اعصار پس از ایلغار اعراب رنگین است. اما در روزگار سامانیان برای اعراب که هنوز حاکم و مفتی باقی مانده بودند مشکل می‌نمود که کسی را به جرم "رده" [از دین و سنت عرب برگشتن] گردن بزنند و یا به دار بیاویزند و یا شاه‌رگ او را ببرند. زیرا چنان‌که گفتیم این دوره دوران مسامحه بود و به‌نحو از انحا حتی از سوی امرای وقت از استحاله‌ی پشتیبانی محتاطانه به عمل می‌آمد.

بنام حارث بن کعب چاره‌پی نداشت که رابعه را که علیه آیین و فرهنگ و حاکمیت اعراب هم‌آواز زمان گردیده بود، و خلق را در پی نشان تاج کسری فرامی‌خواند، به قتل نرساند و متوسل به حیل و تفتین در موجه نشان دادن این قتل مطابق به اصول شریعت نشود.

یگانه راهی که همانا محکوم کردن رابعه به عشق بود که براءت شرعی برایش می‌داد. در غیر آن بنابر جو حاکم دوران سامانیان اگر او را بر اثر گرایش به عقل و خرد محکوم می‌نمود، خود محکوم می‌گردید. بنام از مقولات دینی خویش استفاده به عمل آورده و خون رابعه را بریخت. این نکته نیز قابل یاد آوری است که پس از قتل رابعه، مفتیان فرهنگ عرب برای براءت حارث و حقیر به شمار آوردن عشق بزرگ و انسانی رابعه سعی نموده‌اند مسأله‌ی نژادی و طبقاتی را نیز در این ماجرای خونین وارد نمایند. در تمام تذکره‌ها و به تأسی از تذکره‌ها در سایر پژوهش‌های معاصرین، هم بکتاش را غلامی از غلامانی حارث می‌خوانند در حالی که این مسأله قابل تأمل است.

در تذکره‌ها آمده است که: «بکتاش نیز به عشق رابعه مبتلا شد. یک‌ماه بعد در جنگی که برای برادرش (حارث) روی داد بکتاش زخمی شد و نزدیک بود که اسیر شود که ناگاه زنی رو بسته‌ای خود را به صف دشمن زد و تنی چند از آنان را کشت و بکتاش را نجات داد و لشکر حارث پیروز شد.»

از این گزارش دو مسأله روشن می‌گردد. یک این که سخن محمد عوفی را دقیق می‌سازد که در لباب‌الالباب بر تجلیل از رابعه می‌گوید: «دختر کعب اگر چه زن بود اما به فضل بر مردان جهان بخندیدی. فارس (رخش سوار جنگ‌جو) هردو میدان و والی (فرمان‌روا) هر دو بیان بر نظم تازی قادر و در شعر فارسی به‌غایت ماهر بود.»

رابعه نه تنها اولین شاعر زن، اولین شاعر شهید، بلکه اولین زن است که پس از تجاوز و استقرار حاکمیت زن ستیز اعراب در میدان جنگ ظاهر می‌شود و بر دشمن می‌تازد. و این یکی دیگر از میراث‌های زنان خراسان زمین است که به او رسیده بود. دومی دیگر این‌که: بنا به گفته‌ی عطار وقتی آن زن که جز رابعه کسی دیگری نیست، در میدان جنگ زخم بکتاش را می‌بندد و بکتاش را نجات می‌دهد و در اثر آن دوباره بکتاش به میدان می‌آید و این بار بر دشمن پیروز می‌گردد. معلوم می‌شود که بکتاش غلام نیست بلکه سردار جنگی است. دلیل دیگر این‌که در بسیاری از تذکره‌ها خواننده شاید خواننده باشد که گفته شده رابعه بکتاش را در یکی از مجالس بزرگی که حارث ترتیب داده بود. می‌بیند و عاشق او می‌شود. پس چنین برمی‌آید که بکتاش غلام نبوده که در مجالس شاهانه راه داشته است. گذشته از این‌ها حارث نتوانسته بکتاش را بکشد، و این باید از سببی باشد که قتل او به نسبت بزرگی مقام که داشته برای حارث مقدور نبوده، ورنه چه‌گونه است که خون خواهر را می‌ریزد. اما غلام را در چاهی زندانی می‌کند، مگر قتل یک غلام برای حارث مشکل بود؟ برعلاوه بکتاش چنان زور و نفوذ دارد که از چاه کشیده می‌شود و پس از آن که از قتل عشق خود به وسیله‌ی حارث آگاه می‌گردد بلافاصله بدون هیچ ممانعتی وارد قصر شاهی می‌شود. و گردن قاتل را می‌زند.

عشق، کنیز و غلام، ترک و عرب نمی‌شناسد. اما این در آن روزگار که اعراب خود را فاتح به شمار می‌آوردند از لحاظ نژادی نیز خود را برتر می‌دانستند، و اسناد بی‌شماری موجود است که اعراب ازدواج دختر عرب با عجمی را ممنوع قرار داده و آن را سبب ننگ خویش می‌شمردند. زیرا آن‌ها فاتح بودند و دیگران را همه مسلمان ساخته بودند یعنی تسلیم خویش. و بر غیر عرب موالی می‌گفتند یعنی بنده و غلام اما به هر حال رابعه حمامه‌ی از سرزمین بلخ بود. یمامه‌ای خرد که به‌دست ذؤبان خرد به قتل رسید.

او را باید در پهلوی اولین شاعر زن، اولین شاعر شهید به دست دژبان خرد، و اولین
رخش سوار میدان نبرد و نجات دهنده معشوق در آوردگاه بر شمرد. رابعه را باید
به مثابه‌ی الهه‌ی عشق و جمال به ستایش گرفت و چون تندیس خرد نیایشش کرد
و اندیشه‌هایش را شگوفان داشت.

- ۱ کتاب مقدس / فروش یوسف / سفر پیدایش / ص ۳۷ - ۴۵
- ۲ همانجا - / منصب والای یوسف / پیدایش / ص ۵۰
- ۳ قرآن / ترجمه بهالدین خرمشاهی / سوره یوسف / آیه ۲۸
- ۴ شیخ عبدالرحمن جامی / نفحات الانس / به تصحیح عابدی / ص ۲۲۷
- ۵ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری / الهی نامه / ص ۳۴۲
- ۶ داریوش شایگان / آیین هندو و عرفان اسلامی / ترجمه آ جمشید ارجمند / ص ۵۹
- ۷ همانجا / ۶۰
- ۸ همانجا / ص ۵۹ - ۶۰
- ۹ مرتضی راوندی / تاریخ اجتماعی ایران / جلد ۹ / ص ۴۱۲
- ۱۰ همانجا / ۳۷۸
- ۱۱ فصلنامه کتاب زنان / شماره ۱۵ / مریم حسینی ۱۳۸۳
- ۱۲ همانجا
- ۱۳ فصلنامه آسمایی شماره سوم سال چهارم ۱۳۷۹ م
- ۱۴ سلیمان راوش / همین کتاب / ابوبکر محمد بن زکریای رازی
- ۱۵ همانجا
- ۱۶ قرآن - ترجمه بهالدین خرمشاهی / سوره احزاب / آیه ۵۰
- ۱۷ علی دشتی / ۲۳ سال رسالت
- ۱۸ قرآن / سوره ء النبا / آیه ۳۱ - ۳۲ - ۳۳ - ۳۴
- ۱۹ همانجا - سوره ء دخان / آیه ۵۱ - ۵۴
- ۲۰ طبری / تاریخ طبری / جلد ۱ / ص ۶۴
- ۲۱ فصلنامه کتاب زنان / شماره ۱۶ / سال ۱۳۸۳ / مقاله دکتر اکرم جودی نعمتی
- ۲۲ مرتضی راوندی / تاریخ اجتماعی ایران / جلد ۹ / ص ۳۸۳ / و کاروان حله / زرین کوب / ۲۰۱
- ۲۳ شیخ عطار نیشابوری / الهی نامه / ص ۵۱
- ۲۴ همانجا / ص ۳۴۰
- ۲۵ همانجا / ص ۳۴۲
- ۲۶ جامی / نفحات الانس / ص ۶۲۶
- ۲۷ حسین زرین کوب / از گذشته ایران / ص ۲۲۲ - ۲۲۳
- ۲۸ همانجا
- ۲۹ یعقوبی / تاریخ یعقوبی / جلد ۱ / ص ۱۹۶
- ۳۰ همانجا
- ۳۱ همانجا
- ۳۲ سهراب سپنتا مینو / ادیان و مذاهب در ایران / سایت فرهر همانجا
- ۳۳ یعقوبی / تاریخ یعقوبی / جلد ۱ / ص ۲۲۱ مرتضی راوندی / تاریخ اجتماعی ایران / جلد ۹ / ص ۲۶
- ۳۴ عمید / فرهنگ دوجلدی عمید
- ۳۵ سعید نفسی / تعلیقات و حواشی تاریخ بیهقی / جلد سوم / ص ۱۱۳۹
- ۳۶ الهامه مفتاح / تاریخ بلخ و جیحون / ص ۲۳۱.

ابو منصور محمد بن احمد دقیقی بلخی

خداوندگار راستین بلخ و سرایشگر بزرگ خرد

اگر به پای لوح محفوظ عرش ادب خراسان به نیایش خرد و ستایش ادب زانو بزنیم، در بلندای پروینه‌های فرینه ذات فلسفه و عرفان، در پهنه‌ی پهناور شعر به نگاره‌ی زران‌دوده مردی برمی‌خوریم که تاج شهنشاهی خرد گستری و بازآفرینی قصر و کاخ بلند هویت ملی، آیینی و ادبی خراسان زمین را به سر دارد، و بلور چشمه خرد را چون ساغری به دست گرفته و به کام تشنگان آن شراب جان‌بخش می‌ریزد.

از ابو منصور محمد بن احمد دقیقی بلخی ابرمردی که در سال‌های بیست و یا سی سده چهارم هجری چشم به دنیا گشود، و در جوانی بلخ را به نور خرد آذینه بست، سخن می‌گویم.

دقیقی بلخی را از آن بایستی خداوندگار راستین بلخ خواند، که هرگز به گفته‌ی ناصر خسرو یمگانی «به پای خوکان نریخته دُر دری را» و آن‌گاهی که می‌خواست بر تارک اهریمن شقاوت مشتی مرگ بکوبد تا عروس خرد و فر و شکوه اهورایی را دو باره بر سریر سلطنت زمان به جلوه آورد، کلام را از ژرفای گذشته‌های بلخ می‌آغازد، و یادواره‌های خرد را در این سرزمین در قامت‌های گوهرینه‌ای نقش‌ها و چهره‌ها فراروی تاریخ با درخشندگی سیمای خورشید در نگارستان شعر به نگارگری می‌گیرد.

این ستاوند نشین مردی ستایش‌گر خرد که سراپا در سوگ هزاران جان باخت‌یهی مرد و زن خراسانی در راه حفظ و دفاع از فرهنگ و آیین و خاک خراسان زمین در مقاومت علیه دژاندیشان و دژمنشان اعراب، و فراموشی ویرانی برج و باره‌های شکوه و هیبت و صلابت‌های فرهی تانانا (Tanata) یا انائیتس (اناهیتا)، میترا و (وهران) آتشکده‌ای که اسفندیار در بلخ بنا نهاد و نوبهار معبد بزرگ که جمشید آن‌را ساخته بود، و هزاران نگاره‌های دیگر، با روان آزرده از ستم تاریخ بر پیکر آسمان‌سای سرزمینش می‌زیست، همین‌که فرصت نفس کشیدن را به دور از سیطره‌ی دجال همه زمانه‌ها یعنی طوارق تازیان پیدا می‌نماید، به بخشیدن جان و

درمان پیکره‌ی بلند و به‌خون آغشته و به‌خاک افتاده‌ی مادر شهرها، مهین خود [بلخ‌گزین] که زمان‌های درازی فرازگاه جلال و شکوه خسروانی و خاستگاه خرد و آیین اهورایی بوده، می‌پردازد.

دقیقی بلخی را بدون هرگونه تردید و پنداری می‌توان بنیادگذار کاخ فلک‌سای شاهنامه که بلندی دیواره‌های زرینه‌ی آن به وسیله‌ی فردوسی بزرگ انجام گرفت، دانست. و چه شایسته و ارج‌گزارانه می‌بود که اگر شاهنامه‌ی فردوسی را به‌نام شاهنامه «دقیقی فردوسی» می‌ستایند.

دقیقی بلخی، این ستایش‌گر فرزانه‌ی خرد، بی‌گمان می‌خواسته است که تاریخ سرزمین (آریانا/خراسان) افغانستان امروزی را آن‌گونه که سزاوار است بنویسد تا چشم‌ها با خوانش آن هم‌چنان بینا ماند و گوش‌ها ندای حقیقت‌هویت ملی آیینی و فرهنگی را در منادمت منادیان دروغ و ریاگم ندارند. به همین منظور است که او از بازتاب کامل فروزه‌های حقایق اسطوره‌ی که به‌هر حال انعکاس از واقعیت‌های تاریخ کشورما به شمار می‌آیند، کوتاه اما استادانه در نگاره‌ی زیبای سراپایی با واژگان نگارخانه‌ی شعر به نگارش می‌گیرد.

دقیقی بلخی این فروهیده‌ی مردی، کیان آیین و ستیزش‌گر با آیین دیو و دد، کلام را نخست از خاستگاه خرد و خرد و آن‌گاه از نبرد فرزنانگان با اهریمن اندیشان، می‌آغازد.

بلخ:

همان‌گونه که (اوستا) و (وندیداد)، سروده‌های ویدی و تمام خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌ها اشاره دارند، بلخ تا زمان آغاز ویرانی خویش به‌دست اعراب متجاوز در زمان خلافت عثمان بن عفان، خاستگاه خرد و تمدن بوده است و مرکز شاهان و فروهیدگان. دقیقی بلخی، به بلخ صفت «گزین» قایل می‌شود. (گزین معنای برگزیده، پسندیده شده و انتخاب شده را می‌دهد.) برگزیدگی بلخ بنا به روایت اوستا و ویدی از سوی اهورامزدا یعنی خداوند است.

الهامه‌ی مفتاح در رابطه به بنای اولیه‌ی بلخ می‌نویسد:

در اوستا چه بسیار از (جم) سخن رفته است و یم (بیم) به معنای جم و در پاره‌ای

از قسمت‌های اوستا کلمه‌ی خشثت به آن افزوده و جمشید؛ از جم و شید به معنای درخشان است. جمشید در اوستا پسر ویونگهونت (ویونگهان) خوانده شده است. بنابر روایت اوستا، هنگامی که جمشید به سلطنت رسید، اهورا مزدا امر کرد که تا وی شروع به بنای پناه‌گاهی موسوم به (ور) [باغ] یا ارگ شاهی نماید. [در ادیان ابراهیمی یهوه یا الله به جای آن که برای بی‌پناه‌های زمین دستور ساختن پناه‌گاه را بدهد برای خویش داده است که عبارت از کعبه باشد.] در فرگرد دوم وندیداد از روزگار جمشید صحبت می‌شود، جزئیات این قصه بیان می‌گردد. شاهنامه نیز در خصوص منزل ساختن جمشید می‌گوید:

بفرمود دیوان نا پاک را
به آب اندر آمیختن خاک را
هر آنچه از گل آمد چو بشناختند
سبک خشت را کالبد ساختند

سطور مسطور در اوستا، علاوه بر این که معلومات همه جانبه راجع به عمارت مرکزی قصر و اتاق‌های داخلی و خارجی و تقسیمات سه‌گانه‌ی علیا و وسطی و سفلی و بازار، تعداد خیابان‌ها هر بخش و تعداد خانواده‌هایی که در هر بخش و خیابان جای گرفته بودند، می‌دهد، همانند یک مهندس، پلان و نقشه قصر شاهی و عمارات ملحقه و خیابان‌های شهر مربوط را طرح می‌نماید. این (ور) اولین پای‌گاه بزرگ آریایی پیشدادیان بلخی بود و در اثر وجود آن، آبادی‌های دیگری در اطراف وسعت یافت. به‌سوی این (ور) آب نیز کشیده شده بود. در اطراف این نهر و انهار منشعب از آن چراگاه‌های وسیعی احداث شده بود که به گواهی اوستا، علف آن تمامی نداشت و این صفت چراگاه‌های صفحات باختر بود. بهترین و لذیذترین میوه‌ها و خوش‌بوترین گیاهان و نباتات و قشنگ‌ترین پرندگان و زیباترین انسان‌ها در این شهر گرد آورده شد و بدین‌سان در اطراف این قصر بود که بخدی، عرض وجود کرد و از این رو اوستا، این شهر را به اسم و صفت «بخدیم سریرام» یعنی (بلخ زیبا) یاد کرده و ادبیات پهلوی آن را بلخ بامیک یعنی بلخ درخشان خوانده است. کلمه (ور) که اوستا ذکر کرده، هیچ‌گاه از بخدی و بلخ جدایی نداشته و این

(ور) اصلاً [پناهگاه] معنا داشته و به تدریج در مورد خانه و قصر و معبد استعمال شده است.

بلخ زیبا، بلخ درخشان، بلخ الحسنا، و بلخ گزین که کانون مدنیت و تهنییب و آیین و زبان و ادبیات، و همه افتخارات آریایی از آنجا نشأت گرفته بود، مرکز سیاسی و اداری و کانون مملکت داری و جهان بانی هم گردید و فر ایرانی یا «آریانم هورینو» از این جا طلوع کرد و بار اول یامای اول (بزرگ) جمشید پیشدادی پرچم سلطنت و فر پادشاهی خویش را بر فراز کنگره‌های قصر وَر بلند کرد و (بخدیم سریرام) دارای (اردو و درفش فشام) یعنی بیرق‌های بلند گردید. و این صریح‌ترین شهادتی است که مرکزیت بخدی را ثابت می‌سازد. از طرف دیگر گفته شد که ایران ویج [افغانستان امروزی] نخستین سر زمین و اقامت‌گاه ایرانیان [آریایی‌ها] است...»^۱

بنفشه آویزه‌ای فرازین پله‌های ادبیات کشور ما با نام بلخ زینت آرایی داشته است، و ستوده مردان بلندای شعر و ادب دریغ نداشته‌اند که به پای این عروس شهرها بهترین گل‌واژه‌های بهارستان ستایش را بریزند. به گونه‌ای که در اوستا بلخ را (بخدیم سریرام) یعنی [بلخ زیبا] و در ادب پهلوی بلخ بامیک آمده است. یعنی [بلخ درخشان]، فرخی سیستانی بلخ بامی می‌گوید و مسعودی در مروج الذهب بلخ را بلخ الحسنا می‌ستاید. و چنان که الهامی مفتاح می‌نویسد اعراب در دوره‌ی پیش از اسلام بلخ را (معشوقه) نام نهاده بودند. سید ابوالقاسم سمرقندی در کتاب تاریخ بلخ این مادرشهر را چنین وصف می‌کند «بلخ در اول وضع برخ بوده است و برخ بهره و نصیب باشد، و بامی منسوب بود به بام و بام مکان مرتفع باشد. یعنی مملکت و پادشاهی بلخ از رفیع‌ترین انحاء ملک است.»^۲

مسعودی در مروج الذهب از بلخ چنین یاد می‌نماید: «هفت خانه در مقابل بیت الحرام شناخته شده که خانه‌ی چهارم، نو بهار است که منوچهر در بلخ به نام (ماه) بنا کرد...»^۳

اعراب که بلخ به وسیله‌ی آنان ویران شده است گاهی نتوانستند حقایق را در مورد بلخ بیان نکنند، و شاید خواسته یا ناخواسته بر رد باورهای تازیان بعد از اسلام می‌پردازند. مثلاً در باره‌ی بانی بلخ واعظ بلخی از قول ابوذرغفاری نقل می‌کند که: «دو شهر اند که جبرئیل بر پر مبارک خویش بر دارد، آن شهرها را با الهالی وی، و

این دوشهر را به بیت المقدس برساند... و آن دو شهر یکی به مشرق است و دیگری به مغرب است، آن که به مغرب است طرابلس است، و آن که به مشرق است، شهر بلخ است...»^۴ با این گفته‌ی ابوذرغفاری بسیاری از شهرهای را که در تورات و فرقان از سوی الله با اهالی آن مقدس شمرده است، حتا قدسیت مکه را که الله فرمایش خانه‌ی خویش را در آن داده بود زیر سوال می‌برد و تقدس را بر بلخ می‌گذارد.

واعظ بلخی که در قرن هشت هجری می‌زیسته در کتاب فضایل بلخ می‌نویسد:

«و گویند که شهر بلخ بنا کرده‌ی قابیل کشنده هابیل است و مرقد و مشهد هابیل در موضعی است که آنرا میدان گشتاسب می‌خوانند که اگر شرف و بزرگی تربت پاک او نبود، صاعقه‌ی عذاب از دیر باز بر این شهر نازل می‌گشت، ولیکن خداوند این شهر را به برکت آن روضه‌ی بزرگ از بلا دفع می‌گرداند»^۵

بنا بر این تحقیق آدم و حوا در بلخ بوده اند و نسل بشر از بلخ اند، از سوی دیگر مطابق اسطوره‌های دینی مردم سرزمین ما اگر کیومرث را اولین بشر روی زمین می‌دانند پس او همان آدم یا ابوالبشر است. و این حقیقت دیگریست که ادعای توراتیان و فرقانیان را رد می‌نماید که می‌گویند: «آدم بر کوه ابو قبیس که در مکه بود فرود آمدند و آدم در غاری در آن کوه فرود آمد و آن غار را گنج (مغارة الكنز) نامید و از الله خواست که آن را مقدس بدارد... آدم از پروردگارش کلمات را دریافت پس توبه اش را پذیرفت و او را برگزید و از بهشت که آدم در آن بود برای او حجر الاسود را فرو فرستاد و آدم را فرمود که تا آن را به مکه برد و برای او خانه‌ای بسازد پس آدم به مکه رفت و خانه را ساخت و گرد آن طواف کرد...»^۶

از آن‌جای که منش ادعامنشیان توراتی و فرقانی بر واژگونه گفتاری استوار است، پیدایی حقیقت را سخت دشوار می‌گرداند ورنه همین منشیان خود مدعی اند که آدم از بهشت به سرزمین فرود آورده شد. چنان‌که طبری از قول قتاده و ابن عباس و علی بن ابیطالب و ابن اسحاق می‌نویسد: «قتاده گوید خدا عزوجل آدم را به هند فرود آورد... و از ابن عباس روایت کرده اند که خدای عزوجل آدم را به صحرای سرزمین هند فرود آورد.

از علی بن ابیطالب روایت کرده اند که خوش‌بوترین زمین‌ها، سر زمین هند است که خدا آدم را در آنجا فرود آورد... ابن اسحاق گوید که: به گفته‌ی اهل تورات آدم در هند بر کوهی فرود آمد که (واسم) نام داشت و گویند که حوا در جده از سرزمین مکه فرود آمد.^۷

همان‌گونه که گفتیم واژگونه و کژگفتاری‌های دو دسته‌ی یاد شده بر کلوخ پایه‌های ناهنجاری‌ها متکی است ورنه چه لزوم دارد که خدا زن و شوهری را که در یک ساعت معین از آسمان به زمین فرود می‌آورد، یکی را در شرق و دیگری را در غرب اندازد. به باور تاریخ، این دستارداران منبر ترفند انگیزه‌های جانبی خویش را به اذان گرفته اند تا نسل‌ها را به نماز جماعت خویش دعوت نمایند. که این تفسیر از این بحث خارج است. اما هرچه کرده اند با آن‌هم نتوانستند هویت مادرشهری بلخ را انکار کنند. فخرالدین بناکتی در تاریخ بناکتی می‌نویسد:

«به اتفاق ارباب تواریخ، اول کسی که پادشاهی کرد و آئین شاهی به جهان آورد، کیومرث بود و مغان گویند او آدم است و گویند بنیاد شهرساختن، او نهاد و شهر بنا کرد، هزار سال بزیست و در حیات خود پادشاهی به نیره خود هوشنگ پسر سیامک داد که پادشاهی عادل بود و عجم گویند که پیغمبر بود. از سنگ، آهن بیرون آورد و سلاح ساخت و طریقی زهد داشت. در حالت سجود دیوان او را هلاک کردند. طهمورث پسر او آن دیوان را هلاک کرد و در مقام ایشان شهری ساخت، گویند آن شهر بلخ است.»^۸

با درنظرداشت همه‌ی ستایش‌های همگون و نا همگون ولی حضرت دقیقی بلخی مجموعه‌ای از این ستایش‌ها را در یک واژه برگرفت و بلخ را بلخ (گزین) خواند چنین:

چو گشتاسپ را داد لهراسپ تخت
فرود آمد از تخت و بر بست رخت
ببلخ گزین شد بران نوبهار
که یزدان پرستان بدان روزگار
مر آن جای را داشتندی چنان
که مر مکه را تازیان این زمان^۹

گزین معنای پسندیده و انتخاب شده را می‌دهد و بلخ بنا به روایات دینی، اسطوره‌یی و تاریخی شهر مقبول و مورد پسند خدا و شاهان و مردمان بوده است. انگاره‌ی دیگری که دقیقی بزرگ چراغ فرا راه راهیان خرد می‌گذارد، آیت تقدس است بر مدح بلخ، و رابطه‌ای مقایسه‌یی دو مکان در دو فصل ناهمگون و متضاد و گوارا و ناگوار در تاریخ. که درخشش پرباری دیگری از ستایش بلخ در خرگاه مهتابینه‌ی کلام خداوندگار راستین بلخ دقیقی بزرگ می‌تواند باشد. آن جایی که کعبه تازیان را با عبادت‌گاه خداپرستان به تصویرکلام می‌آراید، کعبه یا مکه در نزد تازیان چه پیش از اسلام و چه بعد از آن مکان مقدس بوده است، در پیش از اسلام این مکان پرستشگاه بت‌پرستان بود که بنا به شهادت تاریخ سیصد و شصت بت که هر کدام متعلق به قبایل مختلفی از اعراب می‌شد، قد بر افراشته بودند. و بلند پذیرترین آن‌ها چنان که در تاریخ عرب آمده است عبارت بوده است از: «عزی (یعنی کاملاً عزیز)، منات (از منیت به معنای سرنوشت) و لات که از خدایان مقدس بود»^{۱۰}

عزی و لات و منات زمانی که اعراب در پیش از اسلام به مرحله‌ی ستاره پرستی رشد نمودند به مثابه‌ی [دختران سه گانه‌ی خدا معابدی داشتند]^{۱۱} به قول مؤلف تاریخ عرب در میان این بلندپذیرترین‌ها نیز بت دیگری وجود داشت به نام الله. در تاریخ عرب نوشته شده است که: «الله (الاله) تنها معبود مکیان نبوده بلکه خدای اصلی به شمار می‌رفت. این نام قدیم است و در دو لوح عربی جنوب که یکی (معینی) است و به نزدیک علا یافت شده، و دیگری (سبئی) است که، ذکر آن آمده است و هم به صورت (هه ل هه) در الواح لیحانی و مربوط به قرن ششم پیش از میلاد مکرر دیده می‌شود و لیحان که مسلم است که پرستش الله را از شام آورده بود نخستین محل پرستش آن در عربستان شد. در الواح صفا که مربوط به پنج قرن پیش از اسلام است همین نام به صورت هلاها hallah آمده، و در یک لوح مسیحی مربوط به دوران قبل از اسلام که در ام‌الجمال به دست آمده و تاریخ آن به قرن ششم می‌رسد نیز هست.

نام پدر محمد عبدالله (و معنای بنده یا عابد الله است) این مطلب که مکیان پیش از اسلام الله را به عنوان خالق و معطی بزرگ و یکتا که به وقت خطر پناه بدو باید

برد می‌شناخته‌اند از آیات قرآن نیز استنباط تواند شد سوره‌ی ۳۱: ۲۴، و ۶: ۱۳۷،
۱۰۹ و ۱۰: ۲۳، و مسلم است که الله معبود سابق قریش بوده است.»^{۱۲}
دقیقی بزرگ با آگاهی از فراز و فرود بت‌خانه‌ی کعبه، خط تشخیص میان خدا
پرستی و بت‌پرستی می‌کشد. و می‌گوید:

به بلخ گزین شد بران نوبهار
که یزدان پرستان بدان روزگار
مر آن جای را داشتندی چنان
که مر مکه را تازیان این زمان

با خوانش این آیه‌ی شعری دقیقی بزرگ، هر خواننده‌ی پوینده به نتیجه‌ی تفریق
میان اصل خداپرستی و بت‌پرستی نایل می‌آید به ویژه اگر فراز و فرودهای دو مکان
را مورد ارزیابی‌های تاریخ جهت پیدا کردن و بازشناسی تاریخ هویت ملی، فرهنگی و
عقیدتی خویش و مردمان سرزمین خویش داشته باشد. زیرا دقیقی بزرگ با به‌کار
گرفتن کلمه‌ی یزدان‌پرستان و واژه‌ی روزگار، جان در تن معنا بخشیده است، به
ویژه که آفتابی می‌فرماید:

بدان خانه شد شاه یزدان پرست

اما درک روان معنا در تن کلام حضرت دقیقی بلخی، دقت بر ریخته‌های آیینی‌ه
تاریخ و پالایش زنگواره‌ها از سیمای آن ریخته‌ها را به‌دور از بال‌گستری اهریمن به
باورهای شب، می‌طلبد. تا خداپرستان را از ناخداپرستان جدا نمود، و به آن‌چه که
دقیقی بزرگ خواسته تا بر نسل‌های بعد از خویش یادواره گذارد، رسید. با آن‌که
در همین راستا گفتنی است، چیزی که خداوندگار بلخ دقیقی بلخی را بر ستاوند خرد
و قدرت بیان آن بر نشانده است، پیکره‌نگاری‌ای برهنه حقایق فارغ از کنایه‌های
اسطوره‌ی و خلوت نشینی‌های حاشیه‌ی است. به‌گونه‌ی که وقتی می‌خواهد
شناخت و پرستش خدا را متکی بر خرد و عقل بازگویی کند و انگشت اشارت بر
اشایی و مقبولیت معقولیت آیین خداپرستی در پیش از ایلغار تازیان بگذارد، و
نسل‌ها را به تفکر بکشانند. در تمثلی از شیوه‌ی عبادت خدا، و سپاس خرد، نماز
له‌راسب را به نگاره‌گری گرفته، بی‌پیرایه چنین می‌گوید:

- ۱ ببست آن در آفرین خانه را
- ۲ نماند اندرو خویش و بیگانه را
- ۳ بپوشید جامه‌ی پرستش پلاس
- ۴ بیفگند پاره فروهشت موی
- ۵ سوی روشن داد گر کرد روی
- ۶ همی بود سی سال پیشش بی‌پای
- ۷ برینسان پرستید باید خدای
- ۸ نیایش همی کرد خورشید را
- ۹ چنان بوده بُد راه جمشید را^{۱۳}

ستاوند نشین آسمان ادب بلخ از بند ۱ تا به ۶ تصویر چه‌گونگی عبادت پروردگار را در حریر کلام می‌آراید، و در بند هفت، طعنه‌گونه بر رواج عبادات ریامنشانه و بی‌حضور قلب که پس از چیرگی به خون‌آلوده آیین عرب دامن‌گیر مردمان گشته بود، برمنش عبادت راستین پیش از سیطری تازیان بر کشور ما مَهر ره‌گشایانه و تایید نقش می‌زند. و در پی آن شگرف‌تر بند ۸ و ۹ را باید بر گرفت که در آن یک فصل هزار ساله‌ی تاریخ آیینی و فرهنگی پیش از پیام آوری پیمبرخرد زرتشت را در سرزمین کشور ما با چندگوهر ظریف و پربهای کلام بر انگشتر تاریخ نگین می‌بندد، و به معنای دیگر بحری را در کوزه می‌ریزد.

نیایش خورشید دوران پر عظمت پیشدادیان بخدای تا ظهور پیامبری زرتشت است، که مردمان سرزمین ما به آیین و فرهنگ میترایی می‌اندیشیدند. در این آیین خورشید به مثابه‌ی مظهر و تجلی ذات خدا به نیایش گرفته می‌شد. نیایش خورشید همانند خون در تار و پود هستی معنوی مردمان ما جا داشت که حتا پس از خون‌ریزی‌ها و خشکاندن خون در پیکره‌ی خریدینه باورهای مردم خراسان، قلب‌ها هنوز آشکار و پنهان در پیکره‌ها در عشق آن آیین می‌تپید. و گاهی هم جهت حفظ آن باور، با نبوغ آن را با رنگ و بانگ اسلامی روان بخشیدند و عرفان اشراق را بنیاد نهادند. چنان که شیخ اشراق سهروردی در باره‌ی نور و هورخش که همانا خورشید است نیایش دارد به‌عنوان نیایش هورخش کبیر، که بیان منطقی باور مردم ما به خورشید

می‌تواند باشد. شیخ شهید می‌گوید: «بدان که علاقه‌ی نفس با بدن با اعتبار جسمی است که آن روح است، و روح در دماغ نورانی است تا اگر نورش کم شود، زندگی او مضطرب شود و مالیخولیا حاصل شود و غیر آن. پس او علاقه‌ی نفس با نور است و اول رفیقی از آن زندگی نور است. بینی میل حیوانات به نور و فرو نشستن حواس و ساکن شدن حرکات در ظلمت شب، پس شادی نفوس با نور سخت تراست از جمله چیزها.

و چون در محسوسات، و از همه شریف‌تر است نور است، پس از انوار آن‌چه تمام‌تر است - شریف‌تر است، و شریف‌ترین جسم‌ها هورخش است که تاریکی را قهر می‌کند. ملک کواکب و ربیب آسمان‌هاست، و کننده‌ی روز روشن با امر حق تعالی، کافل قوت‌ها، خازن عجایب، صاحب هیبت، مستغنی به نورش از جمله‌ای کواکب. همه را نور می‌دهد و او از کسی نور نمی‌ستاند، و همه را رونق و بهاء می‌پوشاند، پاکی خدایا که او را آفرید و نورانی گردانید. اوست مثل اعلی در آسمان‌ها و زمین‌ها، زیرا که اوست نور انوار اجسام، چنان‌که حق تعالی نور انوار است از آن عقول و نفوس. آیتی دیگر گفت: و الله المثل الاعلی، و این آیتی دیگری را مبین می‌گرداند از روی مثلی، اوست آیتی بزرگ که ظاهر است به نورش، خفی است شرفش بر جاهلان. و آیت حق تعالی ظاهرترین آیات است و ظاهرترین آیات هورخش شدید است، و اوست که آیت بزرگ‌ترین است و علامه است و فاعل است با امر حق تعالی و پوشیده‌است ای ظاهر نگشت از بهر شرفش. و اوست که سبب روز است به ظهورش و سبب شب است از بهر خفایش و سبب فصول چهارگانه است از بهر میلش به جنوب و شمال، و او روشن‌کننده‌ی چشم سالکان است و سیلت ایشان است به حق تعالی پس اوست که حی ناطق است و ظاهرتر است، و اوست که حجت است بر بندگان خدا، و اوست آیت توحید، زیرا که او یکی است در مرتبت، او گواهی می‌دهد به یکی، و اوست که وجهت بلندتر است از آن خدا بر زبان اشراق و او روی و چشم و دل عالم است.»^{۱۴}

باور میتراپی یا خورشید نیایش را حتا در اشعار مولانا جلال‌الدین که مذهب اشعری گاهی چون دماغه‌ی در بحر کلامش بستر می‌گستراند، می‌توان دریافت جایی که می‌گوید:

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم همه ز آفتاب گویم^{۱۵}

کم‌تر شاعر و روشن‌فکر زمانه‌ها را تاریخ ادب سرزمین ما بپاد دارد که در ستایش و نیایش خورشید گل‌دسته‌های کلام نیاراسته باشد. اما همه گل‌دسته چیده اند، ولی دقیقی بلخی ابر از چهره‌ی خورشید برکشید تا جهان از گل‌های هستی ما را در نور آن روشن بنمایاند، و «بدان را به دین خدای آورد».

در پرتوی این آرمان ست‌رگ است که دقیقی بلخی پس از برخوانی سروده‌های روزگاران تابناکی مادرشهر خرد، که به‌دست اهریمنان آدم‌روی تازی در حله‌ی دودین به ماتم فصل‌های آفتابی خویش می‌گریست، به تصویر شگفتن درخت گشن خرد در باغستان دامن آن مادر، در آن روزگاران می‌پردازد:

چو یک‌چند سالان برآمد برین
درختی پدید آمد اندر زمین
در ایوان گشتاسب بر سوی کاخ
درختی گشن بود بسیار شاخ

دقیقی بزرگ با آوردن نام پاک زرتشت روزنه‌ای را به سوی گلستان رنگین اعتقادات اهورایی چند هزار ساله‌ی مردم ما می‌کشاید، گلستان که در آن هزاران شاخه گل از راز و رمز خوش‌بختی، زیبایی، لطف و سعادت همگانی انسان‌ها، معطر با شب‌نم نماز یزدان، شمیم می‌افشانند. و:

همه برگ وی پند و بارش خرد
کسی کو خرد پرورد کی مُرد
خجسته پی و نام او زردهشت
که آهرمن بد کنش را بکشت

پیام ظهور حضرت زرتشت در اشعار دقیقی بلخی مرحله‌ی از نهادگاری باورها و قانون زندگی بر پایه‌ی خرد است، یا به بیان دیگر آغاز مرحله‌ی تدوین قانون زندگی بر اصول و هنجارهای خرد به‌شمار می‌آید. با این‌حال، بنیادگذار و سرایش‌گر

نهادینه‌های خرد اوستایی در شاهنامه، حضرت دقیقی بلخی را باید نام برد، اوست که کلام آسمانی‌اش را از زادگاه نزول فرهی ایزدی [بلخ]، آغاز می‌نماید و آن‌گاه به شناسایی پیغمبر خرد و خردمندی رسالت او می‌پردازد، این چنین:

سوی تو خرد رهنمون آورم	به شاه کیان گفت پیغمبرم
نگه کن برین آسمان و زمین	جهان آفرین گفت بپذیر دین
نگه کن بدو تاش چون کرده ام	که بی‌خاک و آبش بر آورده ام
مگر من که هستم جهان دار و بس	نگر تا تواند چنین کرد کس
مرا خواند باید جهان آفرین	گر ایدونک دانی که من کردم این
بیاموز از زوراه و آئین اوی	ز گوینده بپذیر دین اوی
خرد بر گزین این جهان خوار کن	نگر تا چه گوید بر آن کار کن
که بی دین نا خوب باشد مهی	بیاموز آئین و دین بهی

دقیقی بزرگ شاهنامه را قرآن‌گونه به سرایش می‌آغازد، یعنی هر آیت مبارکه شعری آن دیوان از تفاسیر روی‌دادهای تاریخی و حقایق اسطوره‌ی تاریخ کشور مارا در خویش نهفته دارد. که در اتکای چنین یک ضرورت بوده که فردوسی بزرگ تفسیر کبیر تاریخ هویت ملی، آیینی، و فرهنگ عجمیان را که امروز به قرآن عجم یا شاهنامه‌ی فردوسی مسما و آبشخور تشنگان خرد و خرد اندیشی می‌باشد، [به‌نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد] آفرید.

ابر مرد خرد دقیقی بلخی پس از پنجاه و دو آیت شعری که فرد گرد از خردپذیری گشتاسپ یعنی آیین زرتشت پیغمبر است و اولین عبادت‌کده زرتشتیان در بلخ به‌نام «مهر برزین» و روشن نمودن آذر، و نشانیدن درخت کشمیر که در آن گشتاسپ‌شاه شاهان یادگار گونه می‌نویسد: [که پذیرفت گشتاسپ دین بهی]، که آن درخت کشمیر که در جوار عبادت‌گاه خدایپرستان بلخ قرارداشت به وسیله‌ی زرتشت و گشتاسپ برشانده شد، که خود دارای سرگذشت است که مانند هر بند از آیات شعری دیگر دقیقی بلخی لازمه‌ی نوشتن یک کتاب جداگانه را می‌خواهد.

چنان‌چه اگر کوتاه مثلاً از سرنوشت درخت کشمیر یاد نمایم و جفای را که اعراب در حمله‌ی خویش در پهلوی دیگر وحشی‌گری‌ها و نامردمی‌ها در حق این درخت

انجام داده‌اند برشمردیم می‌نویسند که: «این درخت که به درخت کاشمر نامور گشته به گفته‌ی ثعالبی در سایه‌ی آن زیادت از ده‌هزار گوسفند قرار گرفت... و چندان مرغان گونان بر شاخه‌ها ماوا داشتند که عدد ایشان کس در ضبط نتواند آورد. البته ثعالبی کاشت درخت را به گشتاسب نسبت می‌دهد. اما آنچه این سرو را نام‌دار تاریخ کرده است به گفته‌ی دقیقی بلخی آن‌ست که:

«یکی سرو آزاد را زردهشت
به پیش در آذر آن را بکشت

سرو کهن، کهن وسیله شد تا جایی که آوازه‌اش به گوش المتوکل عباسی برسید، در این هنگام ساختمان جعفریه را آغاز کرده بودند، متوکل نامه‌ای به خواجه ابوالطیب و امیر طاهر ابن عبدالله می‌نویسد که درخت را ببرند و به بغداد بفرستند، آن‌چنان که شاخه از آن کم نشود.

با درخواست و دستور متوکل عباسی مردم بی‌تفاوت نماندند، چنان‌چه زرتشتیان یا به گفته‌ی کتاب گبرگان جمله جمع شدند و خواجه ابوالطیب را گفتند ما پنجاهزار زر نیشابوری خزانه‌ی خلیفه را خدمت کنیم، درخواه تا ازین بریدن درخت در گذرد، چه هزار سال زیادت است تا این درخت را کشته بودند. درخواست مردم پذیرفته نشد. حکم خلیفه حکم خلیفه بود، اره‌ای بر تنه‌ی پر تنه درخت کارگر افتاد و در وحشت و نگرانی مردمان به زمین افتاد، و چون بیفتاد در آن حدود زمین بلرزد و کاریزها و بنای بسیار خلل کرد. سرانجام با هزینه‌ی پانصد درم بر هزار و سه صد اشتر گذاشتند تا به جعفریه بردند. نزدیکی‌های جعفریه رسیدند، غلامان، متوکل را کشته بودند، مردمان آن‌را به حساب بریدن سرو کاشمر گذاشتند»^{۱۶}

با دریغ و درد که به شمار انگشتان دست در افغانستان از احوال کاشمر کسی آگاهی نداده است.

بعد از این پنجاه و دو آیت که هریک از آیات فرگرد از تاریخ چندین هزار ساله‌ی آمیزه با خرد، مردمان سرزمین ما می‌باشد، دقیقی بلخی، پیوستگی و غرور خرد را بر استوایی آزادی استوان می‌نمایاند و آن‌را می‌ستاید. دقیقی به نقل از پیغمبر خرد

حضرت زرتشت، نخستین چالش با اهریمن را آزادی از زنجیره‌ی پاژ دهی بر می‌تاباند. و این پولادینه شمشیر تصادفی نبود که، دقیقی بر نیام دلاوران آوردگاه نبرد با اهریمن می‌گذارد. از قامت این شمشیر آذر دفاع از خرد می‌درخشد. دقیقی بزرگ خواسته بیاموزاند که پاژ و جزیه دادن ژرفای بندگی و اسارت و پست زیستن انسان را می‌سازد. فقط انسان‌های زیون و پی‌چاره است که تن به جزیه و پاژ می‌دهند، و این ناپسندترین چیزی است که آیین خرد با آن می‌باید بستیزد. چنان‌که می‌فرماید:

به‌شاه کیان گفت زرتشت پیر
که در دین ما این نباشد هژیر
که تو پاژ بدهی به‌سالار چین
نه اندر خور دین ما با شد این^{۱۷}

چرا دقیقی بزرگ از میان انبوه از مسایل، حماسه‌ی چالش با پاژ و جزیه را آغازین می‌گرداند؟

پاسخ به این پرسش برمی‌گردد بر بازنگری اندیشه و جهان‌بینی دقیقی، و روزگاران که آن ابرمرد خرد می‌زیسته است. دوران زیست، دقیقی بلخی عصر سامانیان است، روزگار سامانیان را می‌توان دوره‌ی رنسانس در تاریخ بعد از ایلغار عرب بر سرزمین ما نامید. این دوره، روزگاران احیای آیین، فرهنگ، علوم، و ادبیات و صنایع گذشته‌ی ما بود که به‌دست اعراب جزیه‌ستان و غنیمت‌جو مسلمان یک‌سره با شلاق دین جزیه‌ی شان بی‌نفس شده بود.

دقیقی بزرگ با ناپسند خواندن جزیه و پاژ، پرده از چهره‌ی زشت (دیومردم)‌های سیاه چرده‌ی برمی‌دارد که از چهارصد سال تا به روز حیات او (دقیقی) خراسان را با لگد جزیه‌ستانی و بازگیری، غنیمت‌ستانی و کنیزگیری خویش به‌خاک و خون کشانده بودند. که جز این، دیگر نشانه‌ای از شرف در کالبد اندیشه‌شان سراغ نمی‌توان یافت. که تفسیر آن دیو مردمان را فردوسی بزرگ چنین می‌نگارد:

ازین مار خوار اهرمن چهرگان ز دانای و شرم بی‌بهرگان
نه گنج و نه نام و نه تخت و نژاد همی داد خواهند گیتی به‌باد

ازین زاغ ساران بی آب و رنگ
 شود خوار هر کس که هست ارجمند
 پراگنده گردد بدی در جهان
 بهر کشوری در ستمگاری
 چو با تخت منبر برابر کنند
 ز پیمان بکردند و ز راستی
 نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر
 زیان کسان از پی سود خویش
 نه هوش و نه دانش نه نام و نه ننگ
 فرومایه را بخت گردد بلند
 گزند آشکارا و خوبی نهان
 پدید آید و زشت پتیاره‌پی
 همه نام بوبکر و عمر کنند
 گرامی شود کژی و کاستی
 ز اختر همه تازیان راست بهر
 بجویند و دین اندر آرند پیش^{۱۸}

دقیقی این دانای بزرگ همان گونه که گفته شد، نمی‌خواهد قفل‌های دروازه‌ی تاریخ را خود برای دیگران بگشاید، بلکه کلید می‌دهد تا پناه‌جویان رستگاری و آزادی مه در بند اند خود درب‌های زندان بشکنند و از دهلیزهای تنگ و تاریک تاریخ عبور نموده به گشایش دروازه‌ی باغستان‌های خرد، تفرج‌گاه‌های [مهر برزین و نوبهار] و گلگشت‌های آزادی، پاک، و دیگر آبادی‌های سزوار انسان و انسانیت برسند.

هدف دیگر دقیقی بزرگ از به آغاز گرفتن چالش با باژ و جزیه در ابتدای آیات اشعارش، هشداری آموزش‌گرانه‌ی است که به شاهان و خداوندان سامان می‌دهد، تا مبادا چنان ظاهریان و صفاریان با رنگ شرم و بی‌ننگی دامن در تاریخ آلوده سازند و چهارصد دختر نوجوان خراسانی را جهت ارضای شهوت خلیفه‌ی اعراب مسلمان، باج پیشکش نماید. در تاریخ‌ها نوشته شده است که: «عبدالله بن طاهر پوشنگی ۴۰۰ دوشیزه نوجوان را به خلیفه‌ی بغداد از خراسان فرستاد»^{۱۹}

در حالی که مسعودی در مروج‌الذهب می‌نویسد که این خلیفه و پیشوای مسلمانان: «چهار هزار کنیز داشت که با همه خفته بود»^{۲۰}

و یا به قول مؤلف ناشناخته تاریخ سیستان و مروج‌الذهب مسعودی مانند صفاریان که می‌نویسند یعقوب لیث «... رسولی فرستاد سوی معتمد (خلیفه عباسی) با هدیه‌ها و پنجاه بت زرین و سیمین که از کابل آورده بود، سوی معتمد فرستاد که به مکه فرستد تا به حرم به راه مردمان فرو برند رغم کفار را.»^{۲۱}

و برادرش عمرو لیث نیز چنان که مسعودی می‌نویسد «به‌سال دویست و هشتاد و سوم از جانب عمرو لیث صفار هدیه‌ها رسید که از جمله یک‌صد اسب مهاری خراسان بود با جمازه‌های بسیار و صندوق‌های فراوان و چهار میلیون درم پول نقد، بتی روپین نیز همراه آن بود که به‌شکل زنی ساخته بودند و چهار دست داشت و دو حمایل نقره‌ی مرصع به جواهر سرخ و سپید بر آن آویخته بود [این مجسمه بدون شک پیکره‌ی میترا بوده است. م] و در مقابل این مجسمه بتان کوچک بود که دست و صورت داشت و زیور و جواهر بر آن بود. این مجسمه بر گوی بود که به اندازه‌ی طبیعی ساخته شده بود و جمازه‌ها آن‌را می‌کشید، این همه را به خانه‌ی معتضد بالله (خلیفه عباسی) بردند... عمرو لیث این بت‌ها از شهرهای هندوستان که گشوده بود و از کوهستان‌های مجاور بست و معب رو دیار داور که اکنون به‌سال سیصد و سی و دو در بند است گرفته بود که اقوام شهری و بدوی آنجا هست. شهریان کابل و بامیان هستند که به‌دیار زابلستان و رخج پیوسته است...»^{۲۲}

حضرت دقیقی بلخی می‌دانست که آل سامان نسبت به دین و سنت‌های عرب تفقدی ندارند. زیرا آل سامان از خانواده‌ی سامان خداد بلخ بودند که به آیین زرتشتی تعلق پاک داشتند. اما نمی‌توانستند پس از سه صد سال در حالی که حضور سیاه اعراب هنوز پیکر هستی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و آیینی جامعه‌ی خراسان زمین را در سایه‌ی تیره‌ی هول و وحشت اهریمنانه خود نگه‌داشته بود، به یک‌بارگی به شکار شغالان برآیند و از مصیبت اشغال آن‌ها کشتزارهای خرد را بیالایند.

با سری از کناره‌جویی‌ها، در پی آن نبودند که ستیزش‌گران با اهریمن را در فراخستان نبرد به سرزنش بشینند. چنان که در آیینی روزگاران سامانیان اگر دیده بر دوخته شود به نظاره‌ی قامت‌های چشم برمی‌خورد که انوار افاضات خورشید بینش و دانش شان چراغ ره‌یابانه‌ی پویندگان خرد سده‌ها بوده است، و ظلمت پرستان تا به امروز نمی‌توانند در برابر آن انوار، چشم به‌سوی روشنای‌ها گشایند، و هم‌چنان از فرودینه مغاک‌های اندیشه، آن گردونه‌های تاریخ نور را نفی می‌دارند. فراهم گستری این سفره‌ی فرهنگ و آیین در گستره‌ی ستاوند نشینان خرد، پر از فرآورده‌هایی کامل در جهت رشد جان و تن انسان شد، و دوره‌ی باهمی و هم‌سوپی‌های مردم ما برگرد داشته‌های تاریخی‌شان که مظهر از یک دوره‌ی تمدن

عالی بود مهیا گردید. از هر گوشه و کنار نفیر نفرت از استیلای فرهنگ پی‌گانه به گوش جان می‌رسید، در زمان سامانیان است. ابوبکر محمد بن ذکریای رازی امکان یافت که پیکانه بر کمان نهد و جغدهای فلسفه و جُعل‌هایی که از سفهات خویش دیواره‌ها بلند نموده بودند، فرو ریزاند.^{۲۳}

مانند ابوبکر رازی ده‌ها رخسوار اندیشه چون تکاور تیزپویی در فشی برگشت به اصل هویت فرهنگی و آیینی و خرد را در کانون‌های روشن برافراشتند. حتی زنان کشور ما که هر چند دست و پای‌شان بر زنجیره‌ای زندان سنت‌های اعراب بسته شده بودند، زنجیرها بشکستند، هر چند به بهایی جان‌شان هم اگر تمام شد از فریاد سکوت شکن و تعرضی خویش بر ضد خفاشان شب‌پرست دریغ نورزیدند. که یکی از آن میان در آن دوران، رابعه‌ی بلخی است. شاه‌دخت فرآین بلخ وقتی به نظاره‌ی ظهور بهار اندیشان سرما ستیز می‌نشیند، شادایانه به نسل‌های باغستان‌های بلخ هدیه‌ی کلام و پیام خویش در سینی زرقام شعر همانند زیبایی تن خویش، بدین معنا چنین می‌آراید:

ز بس گل که در باغ ماوی گرفت
چمن رنگ ارژنگ مانی گرفت

یمامه‌ی بلخ رابعه، بازشگفتن بنفشه‌های خرد را در بهشتینه‌های بلخ نه پیش آمد گونه و برهم قافیه کردن تصادفی شعر بر کتاب ارژنگ مانی همانند کرده است بلکه کتاب مانی را به مثابه‌ی از نمادی بر ضد تفکرات بادیه‌پی اعراب که سه صدسال بر سرنوشت خراسان خشونت‌بارترین ناروای‌ها را روا داشته بودند مانند آورده است.^{۲۴}

و از این دست بسیار بودند کسانی دیگری که ذکر ایشان با سنگ ترازوی این مقال گرانی می‌نماید.

اما عقاب معراج‌سای خرد دقیقی بلخی پرواز خویش را شکوهنده در فصل شگفتن‌ها می‌آغازد، و ابرهای دودگین را با پیکانه‌های پرش خویش از چهره‌ی آفتاب تاریخ آسمان کشور می‌زداید. او با این پرواز نخست چنان که گفته آمدیم دژ ستم‌گرانه‌ی پرداخت باژ و جزیه را می‌کوبد، و بدین‌گونه می‌نمایاند که تن در دادن

به پرداخت باژ و جزیه نه آیین آزادگیست و نه جزیه ستانان و باژگیران آیین داران انسانی.

در آن روزگار با وجود آن که سامانیان درختان سرو آزادی را بر جاده‌های کشورمان می‌نشانند و عرض استقلال می‌نمودند، با آن هم نمی‌توانستند یک سره به نفی کامل معروف اعراب سوره‌ی توبه آیه ۲۹ یعنی جزیه ستانی و ساوگیری شان پردازند که از سه صد سال بدان سو بر زندگی اجتماعی مردم و جامعه نافذ شده بود و اصل اساسی و سبب اصلی حمله اعراب را بر سرزمین ما تشکیل می‌داد، یعنی در پهلوی همه ناروایی‌های دیگر تعین باژ یا ساو و جزیه از آن‌هایی که اسلام نمی‌آوردند و بر آیین و دین خویش می‌ماندند، بود.

ابر مرد خرد دقیقی بزرگ در تمثیل اسطوره‌ی، به شاهان سامانی و دلیران روزگار می‌آگاهاند که برستم ستم‌گران تازی سر نهند و خویشتن خویش و جامعه را از مجازات آن‌ها رها سازند، تا تاج سر فرازی را همیشه بر سر داشته باشند. بناً بگونه‌ی امثال و حکم از سوی پیغمبر خرد حضرت زرتشت می‌فرماید:

نباشم برین نیز همدستان
که شاهان ما در گه باستان
بترکان نداد ایچ باژو ساو
برین روزگار گذشته بتاو^{۲۵}

بتاو، کلمه‌ی از مصدر بتاییدن است که معنای رها کردن و گذاردن را می‌دهد، و دریا مرد خرد دقیقی بزرگ این صیغه را بدان آورده است که بر نسل‌های بعد از خویش، امر خرد را آشکار نموده باشد، و از جانبی هم تظلمی را که از ایلغار اعراب، مردمان سرزمین ما کشیده‌اند یادواره نقش تاریخ گرداند. که همانند گشتاسپ بر بارگاه خرد و غرور انسانی بر علیه وحشیان آدم روی تکیه کنند، این چنین:

پذیرفت گشتاسپ گفتا که نیز
نفرمایمش دادن این باژ چیز^{۲۶}

نه تنها ساو جزیه‌ی مادی که می‌بایست بتاوید از پرداخت باژ و جزیه‌ی معنوی، که

بدبختانه مردم کشور پس از سقوط سامانیان یعنی شکست دوره‌ی رنسانس در تاریخ کشور دوباره جامعه‌ی ما به وسیله‌ی مستعربه‌های مانند محمود غزنوی در مغاک سیه‌ای امر و نهی اعراب زندانی شدند و تا کنون اسیر هستند، نیز حضرت دقیقی می‌خواست جامعه را آزاد سازد.

تفسیر آیات آسمانی و آرمان‌های دقیقی بلخی را حضرت فردوسی بزرگ دریا مرد دیگر خراسان زمین چنان تکمیل کرده است که بشریت امروز بر معبد کلام او سر تعظیم فرود می‌آورد.

چیزی دیگر که دقیقی بلخی را بر ستاوند بالاتر از صدرنیشان خرد و ادب تاریخ کشور ما بر می‌نشانند، همانا تابش آفتابینه عقیده و ایمانش بر خرد است. گفتنی است که کم‌تر شاعر است در تاریخ که به اصل [تقیه] اتکا نکرده باشد. تقیه اختفای عقلانی ایمان را گویند، برای احتراز از هلاکت خود و خویشاوندان، و اهل تقیه اجازت دارند که با صدای بلند منکر ایمان خویش گردند.^{۲۷}

حتا خداوندگار سخن فردوسی بزرگ که با نوشتن شاهنامه‌ی کبیر شیشه‌ی ناموس خرد را در همه‌ی زمانه به‌دوش گرفت، با آن‌هم چنان دقیقی بزرگ انکار از دین عرب نکرده و اعلام بازگشت خویش به آیین خرد را نه‌نموده است. اما دقیقی بلخی دلیرانه برکاه خرمن پندار تازیان آتش می‌زند، و چنین از خویش آگاهی می‌دهد:

دقیقی چار خصلت برگزیده‌ست
به‌گیتی از همه خوبی و زشتی
لب یاقوت رنگ و ناله‌ی چنگ
می‌خون رنگ و کیش زردهشتی^{۲۸}

داکتر ذبیح‌الله صفا نیز بر این نکته صحه می‌گذارد که به غیر از دقیقی بزرگ بسیار از دیگران جهت حفظ نعمت تن اختفای عقلانی نموده اند. او می‌نویسد: «دقیقی بر آیین زرتشتی بوده و خود برین گفته دلایلی دارد که ذکر خواهیم کرد. برخی به‌سب آن که وی اسم و کنیه‌ی مسلمانی دارد در زرتشتی بودن او تردید کرده اند، لیکن این دلیل قاطعی نیست، زیرا ما کسانی را در سه چهار قرن اول داریم که اسم خود و پدرشان اسامی مسلمانی بوده ولی در زرتشتی بودن شان تردیدی نیست»^{۲۹}

این امر به ویژه شامل شاعران و ادیبان و فلاسفه می‌گردد، زیرا آن مجموعه به تعبیر امروز از روشن‌فکران بوده‌اند. روشن‌فکران که اکثریت‌شان به زبان عربی تکلم و تعلم می‌نمودند، بدین لحاظ مبانی اسلام را خوب می‌دانستند. بعید به نظر می‌آید که کسی از ذات ناهنجارها آگاه باشد و هنجارها را قربانی ناهنجاری‌ها نماید، این فقط می‌تواند کاری اغیبا غیبی باشد.

دقیقی بلخی چنان بر بنیادی بودن و حقیقت آیین زرتشتی در پرتوی خرد ایمان دارد که ناهراسناک از شمشیر یوگیان تازی بر خلاف نص عرب سوگند خورده می‌فرماید:

به یزدان که هرگز نبیند بهشت
کسی کاو ندارد ره زردهشت

سوگند دقیقی بیان تار و پود اصل حقیقت در تقابل با دروغ هاست، دروغ‌های که ستم آن را امروز هم مردمان نه تنها کشور ما که جهان با پوست و گوشت خویش احساس می‌نمایند، اما به گفته‌ی سعدی شیرازی:

گوسفندی برد این گرگ مزور همه روز
گوسفندان دیگر خیره در او می‌نگرند

یکی از آرزوهای دقیقی بلخی که بدون هیچ تردید پندنامه‌ی ره‌گشایانه‌ی می‌تواند بر نسل‌های همه زمانه در نبرد با اهریمن دروغ باشد. این آرزومندی او است:

یکی زرتشت وارم آرزویست
که بیشت زند را بر خوانم از بر^{۲۰}

(زند) تفسیر است که بر کتاب آسمانی اوستا نوشته شده است یعنی تفسیر اوستا.

در جای دیگر خداوندگار راستین بلخ آرزوی خویش را بیان چنین می‌فرماید:

ببینم آخر روزی به کام دل خود را
گاهی ایارده خوانم شها گهی خرده

ایارده: (پا زند) را گویند چنان که می‌نویسند: «...یکی دوسده پس از یورش تازیان و چیرگی اسلام، استعمال زبان پهلوی متروک شد و مردمی که زرتشتی باقی مانده

بودند، قادر به فهمیدن زبان پهلوی و معانی اوستا نبودند این بود که در آن هنگام، اوستا و تفسیرهایی از پهلوی به فارسی ترجمه شد و تفسیرهای دیگر، به فارسی بر آن نوشتند. این مجموعه را پازند می خوانند... و خرده اوستا در بردارنده‌ی تکه‌هایی است از بخش‌های مختلف اوستا و بخشی از آن به زبان فارسی است.»^{۳۱}

داکتر ذبیح‌الله صفا در کتاب تاریخ ادبیات ایران این شعر را:

بر خیز و بر افروز هلا قبله‌ی زردشت
 بنشین و بر افگن شکم قاقم بر پشت
 بس کس که ز زردشت بگردید و دگر بار
 ناچار کند رو به سوی قبله، زردشت^{۳۲}

از دقیقی بلخی می‌داند. اما متذکر می‌گردد که این دو بیت با دو بیت دیگر در دیوان سنایی چاپ آقای مدرس رضوی ص ۷۷۰ به اسم سنایی آمده است.

به هر حال اگر از سنایی هم باشد، چنان که گفته شد روشن‌فکران گاهی نمی‌توانند نیات درونی خویش را پنهان دارند و حقیقت را بیان ندارند.

در پایان این مختصر با در نظر داشت عدم صلاحیت خویش، از انجمن‌های فرهنگی و ادبی داخل و برون مرزی تمنا می‌برم که به خاطر پاسداری خرد و خرد اندیشان تاریخ‌کشورمان روزی را از میان روزهای سال به‌گونه‌ی پیوسته به روز تجلیل از خداوندگار راستین بلخ دقیقی بزرگ، اختصاص بدهند. و از پیر خرد ستایش به عمل آورند.

و من الخرد التوفیق

آلمان، اول سرطان ۱۳۸۴

- ۱ الهامه مفتاح، جغرفیای تاریخی بلخ و جیحون، ص ۲۲
- ۲ همانجا، ص، ۷۰، واعظ بلخی - فضایل بلخ، ص، ۲۸
- ۳ ابوالحسین علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، جلد اول ص ۵۸۹
- ۴ واعظ بلخی، فضایل بلخ، ص ۱۴ - الهامه مفتاح، ص ۱۰۳
- ۵ همانجا
- ۶ احمد بن ابی یعقوب، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، جلد اول ص ۴
- ۷ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، جلد اول، ص ۷۲ - ۷۳
- ۸ فخرالدین بناکتی، تاریخ بنکتی، ص ۲۸ - الهامه مفتاح جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون ص ۱۰۳
- ۹ شاهنامه فردوسی، نشر قطره متن کامل ف ص ۶۴۶
- ۱۰ فلیب خوری حتی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تاریخ عرب، ص ۱۲۵ - ۱۲۶
- ۱۱ همانجا
- ۱۲ همانجا، ص ۱۲۸ - ۱۲۹
- ۱۳ شاهنامه فردوسی، ص ۶۴۶
- ۱۴ هاشم رضی، حکمت خسروانی، ص ۳۴۲ - ۳۴۴
- ۱۵ جلال الدین محمد بلخی، دیوان غزلیات شمس
- ۱۶ سایت بنیاد فرهنگ ایران
- ۱۷ شاهنامه فردوسی نشره قطره، ص ۶۴۸
- ۱۸ همانجا، ص ۱۳۴۵ - ۱۳۴۶ - ۱۲۵۳
- ۱۹ عبدالح حبیبی، افغانستان بعد از اسلام ص ۶۱۷
- ۲۰ مروج الذهب، جلد دوم، ص ۵۴۰
- ۲۱ تاریخ سیستان از مؤلف نا معلوم به تصحیح ملک الشعرا بهار ص ۲۲۰
- ۲۲ مروج الذهب، جلد دوم، ص ۶۳۲
- ۲۳ سلیمان راوش، رجوع شود به مقاله ابوبکر بن ذکریای رازی، سایت‌های آریا پی و مشعل
- ۲۴ رجوع شود به مقاله، رابعه بلخی یا حمامه در حمام خون دؤیان خرد، سایت آریا پی و مشعل، کابل ناتهم
- ۲۵ شاهنامه فردوسی، ص ۶۴۸
- ۲۶ همانجا
- ۲۷ جوع شود به کتاب اسلام در ایران، اثر پطروشفسکی، ص ۲۷۴
- ۲۸ ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات ایران، ص ۴۰۹
- ۲۹ همانجا،
- ۳۰ همانجا ص ۴۱۰
- ۳۱ دکتر فرهنگ مهر، فلسفه زرتشت ص ۱۴۱
- ۳۲ تاریخ ادبیات ایران ۴۱۰.

ابوبکر محمد بن زکریای رازی

ستاره‌پی بر ستاویز سپهر خرد

در یازده سده پیش از امروز در نگارستان تاریخ کشورمان نگاره‌ی ابرمردی را می‌نگریم که از ستیغ فرازین خرد بر هرچه پستی و نامردمی و پلشتی است نفیر نفرین می‌فرستد، و در پی رهایی بندیان از مغاک اهریمنان آدم‌رو است، تا زندانیان همزاد خویش را به فرازین‌های فرزاندی فرابخواند.

سخن از ابرمردی درمان‌گر، فیلسوف و نابغه‌ی علوم در سده‌ی چهارم هجری، ابوبکر محمد بن زکریای بن یحیی رازی است.

رازی در دوره‌ی سامانیان بلخی می‌زیسته است، دوره‌ای که به حق پس از سه صد سال قتال و تمدن‌ویرانی و علم‌زدایی و عالم‌به‌دار آویزی از سوی متجاوزین عرب مجال زیستن فراهم آمد و زمینه‌ی اندیشیدن و بیان اندیشه‌ها پیدا گشت.

پیش از آن‌که به پای عروس خرد رازی زانو بزنیم و از عطرگل‌های دامانش مشام جان و تن را فرحت ببخشیم لازم می‌آید تا از زمان و مکان حجله‌ای که در آن عروس خرد او به آرایش نشست و قامت از دریچه‌ی آن حجله بیرون آورد تا از جام زرینه‌زاد برای گم‌راهان به ماتم نشسته و اسیران تشنه‌کام آب زندگی بنوشاند و راهیان ناسگالیده‌ی دهلیزهای تنگ و تاریک را که به مقصود رسیدن به نشاط‌ستان جادویی، به سوی خموشستان معاد به‌راه کشانده شده بودند، چراغ به‌دست بدهد و راه بنمایاند، سخن بگوییم.

محمد بن زکریای رازی در شهر (ری) از توابع شاهان سامانی بلخی در سنه ۲۵۱ هـ. به دنیا آمده است.

دوره‌ی سامانیان بلخی در ویرانه به‌خون‌آلوده سه‌صد ساله‌ی تاریخ کشور ما پس از تجاوز سوسه‌یان ویران‌گر عرب، بنای بلندی که بر برج‌های فر آن درفش خرد و ادب خسروانی افراشته و در حال برافراشتن بود، تا آن‌که با تبر غلام پارگان مستعربه‌ی غزنویان ویران گشت.

در باره‌ی سامانیان بلخی و درخشندگی‌های این دوره می‌نویسند: «... جد این سلسله سامان خدا در عهد امویان بر بلخ تسلط داشت... سامان خدا در آغاز امر آیین زرتشتی داشت»^۱

سرزمین بلخ را در آن زمان ایرانیان می‌گفتند و کلمه‌ی ایرانی در تواریخ دلالت به قوم آریایی‌ها دارد و منظور آن از حدود جغرافیایی امروزمین کشور فارس آن روزگار که در سال ۱۳۱۴ شمسی مطابق او دسامبر ۱۹۳۵ عیسوی نام ایران بر خود گذاشت نیست.

مرتضی راوندی در تاریخ اجتماعی ایران می‌نویسد: «... سلاطین سامانی در دوران قدرت خود بسیار از اداب و رسوم دیرین ایرانیان را، (آریایی‌ها) که در خراسان و ماورالنهر باقی مانده بود، بار دیگر احیاء کردند به زبان فارسی و نظم و نثر علاقه‌ء فراوان نشان دادند و کتب گران‌بها و سودمندی نظیر تاریخ طبری و کلیله و دمنه عبدالله بن المقفع به دستور آنان ترجمه شد. علاوه بر این، سران حکومت با آزادمنشی و تسامح به ملل و مذاهب مختلف می‌نگریستند:

چنان‌که در دربار آنان پیروان ادیان و مذاهب با آزادی زندگی و کار می‌کردند و هیچ‌کس در دوران سامانیان با تضییقاتی که در دوره‌ی غزنویان و سلجوقیان پدید آمد روبه‌رو نگردید و این روش آزادمنشانه سران سامانی به رواج علم و ادب، فلسفه در آن روزگار کمک شایانی کرد^۲. با این وصف دوران سامانیان بلخی را در تاریخ سیاسی اجتماعی و ادبی خراسان (افغانستان) می‌توان دوران استحاله به اصل یعنی بازگشت به کیش و فلسفه و علوم غیرعربی به‌شمار آورد و دوران احیایی عقل و اختیار برجهل و جبر نامید.

در جو بازیابی فرصت‌ها در این دوران است که موج غریب‌نویس درباری خرد می‌خورشد تا ظلال ضلالت سه سده پیش را از پیکره‌ی زخمین و به‌خون‌آلوده‌ی عروس فر تاریخ سرزمین ما بزداید و از نو در انارستان سوده و پژمرده هویت ملی و فرهنگی و آیینی ما درخت گشن سبز گرداند.

آری همین‌که امکان گشایش پنجره به‌سوی نور فرا دست می‌آید، تک آوران فروزینه زاد و فروزش‌گر ما پی‌دریغ فرا می‌آیند و هرگونه مصلحتی را در افشای پلشت

اندیشان آن روزگار و نکوبیدن مشت بر تارک اهریمنان وحی آور غارت فرهنگ و کیش و هویت سرزمین ما گناه نابخشودنی می‌داند.

از کسانی که در این دوره درخشان از تاریخ کشور ما سرفرازانه زیسته‌اند و رسالت‌مندانه در برابر تاریخ عمل نموده‌اند بیش‌تر از صدها شاعر و محقق و فیلسوف و خردمندان بسیار دیگر را در سایر رشته‌های علم و دانش می‌توان نام برد که یکی از جمله صدها تن حضرت زکریای رازی است.

زکریای رازی در میان صدها دانشمند روزگار خویش سرآمد صراحت کلام و بیان بشمار می‌آمد. تفاوت رازی با دیگران تفاوت شهاب و شمع را داشت. دیگران برای روشن کردن و گفتن حقیقت، به اشاره به حقیقت اکتفا می‌نمودند، و آن اشارت را نیز در حاشیه و کناره با پوشش‌های مروج فکری سعی می‌نمودند به عمل بیاورند. اما رازی مانند شهابی برحقیقت می‌تابید و برهنه آن را به نمایش می‌آورد و بیان می‌نمود. همین تابش ظلال سوز او باعث گردیده بود که چشمان عده‌ای را که جز به ظلمت نمی‌نگریستند خیره نماید و به درد آورد. با آن‌هم تا زمانی که ستاره‌ی عمر رازی می‌درخشید (دیوانگان امت) نتوانستند در برابر آن بایستند و ایرادی ابراز نمایند، تنها پس از آن که رازی به جاودانگی می‌پیوندد، متعصبین و قشریون جرأت اعتراض می‌یابند.

تاثیر و تصویر بینش و خرد زکریای رازی، به همان پیمان که بر تفکر و جهان بینی ستاوندنشینی دیگری عقل و خرد منصور حلاج به روشنی مشاهده می‌شود، به همان مقدار در عرصه‌ی فلسفه و جهان‌بینی نقش و تاثیر ابوالحسن احمد ابن راوندی در تفکر فلسفه‌ی زکریای رازی ملاحظه می‌گردد. از ملاقات این دو ابرمرد دانش و بینش در مأخذ که در دست‌رس این فقیر قرار داشته چیزی گفته نشده است. اما آن‌چه مسلم می‌نماید این است که حضرت زکریای رازی از افاضه‌ی ابو زید بن سهل البلخی بی‌بهره نبوده‌است. ابو زید بلخی یکی از نام‌آوران علوم عقلیه و جغرافیا در عصر سامانیان به‌شمار می‌آید که بنابر تشویق و انعامات ابو عبدالله محمد بن احمد الجیهانی یکی از وزرای اهل سامانیان که خود از دانشمندان به‌نام عصر به‌شمار می‌آمد و گفته شده که به ثنویت متمایل بوده، به خلق آثار فلسفی و جغرافیا مبادرت نموده است، اما دعوت الجیهانی را ابوزید به بخارا نپذیرفته،

بلخ را ترک نکرده است.

با این حال به نظر می‌آید که زکریای رازی مدتی را در بلخ گذشتانده باشد. زیرا بلخ و بخارا از جمله مراکز به هم پیوسته و مهم آن روزگار به شمار می‌آمد. تنها در مورد بخارا می‌نویسند: «... ابوعلی سینا که دوران کودکی خود را در پایان فرمانروایی سامانیان در بخارا گذرانید می‌نویسد که «بازار کتاب‌فروشان بخارا بی‌نظیر بود... احتمالاً اغلب کتاب‌فروشان آن دوره افراد باسوادی بودند، دکاکین آن‌ها مرکز تجمع شعراء، فلاسفه، اطباء، منجمین، و افراد دیگری بود که برای بحث در آن‌جا گرد می‌آمدند.»

شایسته است این‌جا ترجمه‌ی عبارتی را از کتاب یتیمه الدهر ثعالبی که بارها در کتب دیگر نقل شده است بیاوریم: «بخارا در دولت آل سامان بمثابه مجد و کعبه ملک و مجمع افراد زمان و مطلع نجوم ادباء ارض و موسم فضلاء دهر بود. سپس از قول پدر ابوجعفر می‌نویسد که بخارا مرکز علما و دانشمندان بود و گمان نکنم با گذشت ایام، اجتماعی متشکل از افرادی نظیر آنان توان دید، و چنین نیز شد، زیرا پس از آن چشم من هرگز به جمال چنان جمعی روشن نگردید.»

گوهر دربار سامانیان، رودکی و بزرگترین شخصیتی که در این محیط رشد و تکامل یافت فردوسی طوسی بود که اکثر محققان از جمله (فرای) یادآور شده است، شاهنامه در واقع برای امرای سامانی سروده شده بود، اما پیش از آن که فردوسی نظم شاهنامه را به پایان برساند سلطنت سامانیان منقرض شد...»^۲

همان‌گونه که گفته شد دوران پرشکوه سامانیان برخلاف امارت طاهریان و صفاریان که تحصیل‌دار مخارج عرب و تحمیل‌کننده‌ی دین و فرهنگ ایشان در خراسان به شمار می‌رفتند این دوره برای مردم خراسان زمان و فرصت استحاله به اصل فر و خرد نیایشان بود. و کم‌تر شخصیتی را در این دروه می‌توان سراغ گرفت که مانند زکریای رازی نه گفته باشد: «ادیان و مذاهب علت اساسی جنگ‌ها و مخالفت با اندیشه‌های فلسفی و تحقیقات علمی هستند. کتاب‌هایی که به نام مقدس آسمانی معروف اند، کتب خالی از ارزش و اعتبار اند و آثار کسانی از قدما مانند افلاتون و ارسطو و سقراط خدمت مهم‌تر و مفیدتری به بشر کرده است.»^۳

این نکته قابل ذکر است که زکریای رازی اولین ستیزش گر علیه تفکرات خردستیز و ظلمانی نیست، پیکارهای فرهنگی علیه ظلمت و ظلمت‌اندیشی ریشه در مبدأ و خاستگاه موازی با ظهور اسلام در جزیرت‌العرب دارد. و مردمان بزرگی بوده‌اند که علیه گسترش ایقان به تفکر خشونت و ترفند با سلاح خرد و منطق جان‌بازی نموده‌اند که اشارات زیاد از این رادمردان در تواریخ به عمل آمده‌است. نخستین کسی که در دوران بنی امیه به‌حیث روشن‌فکر به امر خلیفه هشام و به‌دست خلدالقسی کشته شد جعد بن درهم است و یا مثلاً در دوران خلافت عباسیان می‌توان از ابوشاکر، ابن ابی العوجاء، صالح بن عبدالقدوس از اهل بصره، ابو عیسی و راق نام برد. چنان‌که «در شرح حال ابو عیسی می‌نویسند که: ابو عیسی از مؤلفینی است که از یک‌سو در تایید مذهب مانوی و ثنویه کتاب می‌نوشته و از طرفی به شیعه اظهار تمایل می‌نموده و از بعضی عقاید ایشان دفاع می‌کرده است. معتزله می‌گفتند که ابو عیسی و راق در عین این‌که از امامت امیر (علی‌ع) دفاع می‌کرده در خلوت می‌گفته که: من به یاری کسی دچار شده‌ام که از تمام مردم بیش‌تر مرتکب قتل شده‌است و من از او بیش‌تر از هرکس تنفر دارم. برعلاوه معتزله می‌گفته که ابو عیسی چون مانوی بوده قتل هیچ‌چیز و تلف کردن موجودات حیه را جایز نمی‌شمرده‌است. از مؤلفات و راق از همه مشهورتر کتاب مقالات اوست.» هم‌چنان می‌توان از ابو‌حفص حداد نیشاپوری و بسیار کسان دیگر نام برد.

اما بیش‌تر از همه همان‌گونه که یاد شد نفوذ بینش و فلسفه‌ی احمد بن یحیی راوندی را به وضاحت در تفکرات فلسفی و اندیشه‌های رازی درمی‌یابیم. پیش از پرداختن به اندیشه‌های رازی بی‌فایده نیست نخست راوندی را بشناسیم.

به قول مرتضی راوندی، ابوالحسن احمد بن یحیی اهل راوند از روستاهای کاشان، متولد در حدود ۲۰۵ هـ. و متوفی به سال ۲۹۸ می‌باشد.^۵

ابن راوندی را در تواریخ نوشته شده به‌وسیله اعراب و یا مسلمانان متعربه (زندیق) می‌خوانند. مرتضی راوندی دانشمند ایرانی در مورد کلمه‌ی زندیق و چه‌گونگی کاربرد آن در تاریخ اسلام و غیراسلام و هم در باره‌ی احمد بن راوندی می‌نویسد: «کلمه زندیق و زندقه در تاریخ اسلام و ایران بسیار دیده می‌شود و هم‌راه با آن خاطره‌های تلخ، و ناگواری هم‌چون طرد و نابود کردن دانشمندان، سوختن کتاب‌های علمی و

بستن مراکز دانش به یاد می‌آید، ما نخست در باره‌ی اصل این کلمه و موارد استعمال آن و سپس در باره‌ی ابن راوندی که به این عنوان ملقب و موصوف شده است سخن می‌رانیم. برخی از لغت نویسان عرب نوشته اند زندیق معرب زن دین (ای دین المراه) است... بعضی دیگر گفته اند معرب (زندى) می‌باشد یعنی کسی که منسوب به (زند) است و زند را برخی کتاب مانی (ابن اثیر) و برخی دیگر کتاب (مزدک) دانسته‌اند... در تاریخ به مردان بسیاری برخورد می‌کنیم که متهم به زندقه و الحاد بوده‌اند، از آن جمله عبدالله بن مقفع، که می‌نویسند باب برزویه را از خود، بر کلیله و دمنه افزود تا خلق را با فکر فلسفی آشنا و عقیده مردم را به اسلام سست کند.

ابن ندیم در کتاب (الفهرست) از عده‌ای نام برده که به ظاهر مسلمان، ولی در باطن زندیق بوده‌اند و در همان جا گوید: «برخی گفته‌اند که برمکیان نیز به جز محمد بن خالد بن برمک از زنداقه بوده‌اند... اگر صفحات تاریخ را ورق بزنیم موارد بسیاری را می‌یابیم که از فیلسوفان و اهل منطق به زشتی یاد شده و به فلسفه و منطق، کفر و زندقه اطلاق کرده‌اند. سیوطی رساله‌ای دارد به نام (القول المشرق فی تحریم الاشتغال بالمنطق) و در آن جا منطق و فلسفه را با زندقه برابر می‌داند و همو در کتاب (بغیة الوعاة) که در شرح حال صوفیان و نحویان و لغویان است از ادیبانی که آشنا به فلسفه و منطق بوده‌اند به زشتی یاد می‌کند، و شگفت نیست که می‌بینیم جمله‌ی (من تمنطق تزندق) از کثرت شیوع جز امثال سائره گردیده است... حتی اشکال هندسی و دوائر فلکی دایره‌های عروضی هم کفر و زندقه به شمار آمده است.

مفهوم زندقه و زندیق یک امر ثابتی نبوده بلکه در زمان‌ها و مکان‌های مختلف مفهوم آن تغییر می‌کرده، نه تنها مانویان و مزدکیان و فیلسوفان و منطقیان زندیق خوانده شده‌اند بلکه روافض و اهل اعتزال نیز از این نسبت بی‌بهرده نمانده و گاه چنین عنوان یافته‌اند.^۱

این نکته قابل ذکر است که بر مبنای خردستیزی دکانداران و سالوسان شریعت که در پناه شمشیر خون‌چکان امیرالمومنین‌ها فتوای به‌دارآویختن و یا سربریدن هر خرداندیش و نابودی خود را صادر می‌نمودند و جامعه را در ژرفای ضلالت

می‌کشانیدند در اثر همین ظلم ضلالت بود که حتا امروز هم در هزاره‌ی سوم دانیان و فرزندگان عرصه‌ی بیان حقیقت از سوی مضله‌های جامعه ما نه تنها زندگی بل در پهلوی آن خنزیر علاوه می‌دارند که این امر موخذ هزار و چهارصد سال عقب ماندگی جامعه را آشکار می‌گرداند. باوجودی که در هر یک از دوره‌های تاریخ سعی به عمل آمده که جامعه از ضلالت و افلاس علم و دانش نجات یافته به غنای معنوی نایل آیند. مثلاً امین راوندی پیش از ابوبکر رازی کتب زیاد نوشته کرده است. چنانچه او (... کتاب التاج) را در رد بر موحدان و (بحث الحکمت) را در تایید ثویت (و الدماغ) در رد بر قرآن و (الفرد) در رد بر انبیا تألیف کرد و کتاب (الطبیاع) و (الزمرد) و (الامات) نیز از او می‌باشد.

او در کتاب زمرد (شریعت شریفه را ابطال و نبوت را تحقیر نموده است). در این کتاب گفته است ما در سخنان اکثم صیفی می‌توانیم بهتر از (انا اعطیناک الکوثر) بیابیم.... و در کتاب (الدماغ) گفته: الله که هم‌چون دشمن خشمگین دارویی جز کشتن برای او نیست پس چه نیازی به کتاب و رسول دارد.

الموید فی الدین در مجلس‌های ۵۱۷ تا ۵۲۲ برخی از گفته‌های ابن راوندی را در کتاب الزمرد نقل می‌کند که گفته است: «عقل از بزرگ‌ترین نعمت‌های خداوند است بر بندگانش، اگر فرستاده‌ی خدا مورد تحسین و تقبیح عقل را تاکید می‌کند، پس اجابت دعوت او مفید واقع نخواهد بود و اگر به خلاف عقل حکم صادر می‌کند نبوت او قابل قبول نیست.»

در مجلس ۵۱۸ از قول ابن راوندی می‌خوانیم: «پیغمبر کارهایی را به مردم دستور داده که با عقل منافات و منافرت دارد، مانند نماز و غسل جنابت و رمی جمره و طواف گرد خانه‌ای که نه می‌بیند و نه می‌شنود و دویدن میان دو کوهی که سود و زیانی ندارد. این‌ها همه چیزهایی است که عقل آن‌را صواب نمی‌شمارد، زیرا چه فرق است میان خانه‌ی کعبه با دیگر خانه‌ها که فقط در آنجا باید طواف کرد.»

هم‌چنین ابن راوندی گفته است که «جسد آدمی است که احساس می‌کند و روح عرضی است که باطل شده و از بین رفته است.»^۷

گرچه از دیدار و آشنایی رواندی با ابوبکر بن زکریای رازی اشاره‌ی در جایی پیدا

نیست، اما یک جوهری اندیشه و بینش‌شان نشانه‌ی از رابطه‌های ملموس‌شان از طریق کتاب‌های گران‌سنگ‌شان می‌نماید.

اما چیزی که زکریای رازی را بر ستاوند بلندتر از صدرنشینان و فرزندگان هم‌روزگارش در عرصه‌ی بیان منطق فلسفی و منطق عقل قرار می‌دهد این است که او در کارگاه دانش طب کیمیا می‌اندیشید و همراه با این دو علم مثبت به عمق گشایش رازهای فلسفی پدیده‌های طبیعی و اجتماعی می‌پرداخت و بر مبنای آن رد مجاهل می‌نمود. زکریای رازی را کاشف گوگرد، الکل و بعضی اسیدهای دیگر دانسته می‌نویسند: «...رازی با انکار خرافات و تفسیر باطنی اشیاء جنبه‌های رمزی کیمیا را نیز حذف کرده و از آن علمی بر جای گذاشته است که تنها با خواص خارجی اشیاء کار دارد و این همان عمل شیمی است.»

(کتاب الاسرار) رازی در واقع کتاب شیمی است که با مصطلحات کیمیا، بیان شده است، در این کتاب ذکر فرایندها و آزمایش‌هایی از شیمی آمده که خود رازی آن‌ها را انجام داده است که می‌توان کوشش‌های او را با اشکال معادل آن اعمال، در شیمی جدید، هم‌چون تقطیر و تکلیس و تبلور و غیره مطابق دانست.^۸ اما از لحاظ فلسفه و جهان بینی و اندیشه، رازی را می‌توان از اصحاب هیولی شمرد. علی میر فطروس دانشمند ایرانی زکریای رازی را یکی از مبارزان راستین تفکر عملی دانسته می‌نویسد: «رازی را می‌توان پیشوای (پوزیتیویسم) دانست، او نخستین کسی بود که قبل از (بیکن) به اهمیت تجربه و مشاهده در علوم پی برد.

از نظر فلسفی او را می‌توان جزو (ماده‌گرایان مکانیستی) به‌شمار آورد، در عقاید او عناصری از فلسفه‌ی (دمکریت) و (اپیکور) را می‌توان یافت. او جهان را مرکب از پنج (هیولی)، (ماده قدیم) می‌دانست و معتقد بود (هیولی) دارای اجزای بسیط و با بعد هستند. (رازی) در کتاب (فی المدة فی الزمان و فی الخلا و الملا و هی المکان) می‌گوید: «عقل نمی‌پذیرد که ماده و مکان آن، ناگهان بدون این‌که سابقاً ماده یا مکان موجود باشد، به وجود آید چون همیشه هر چیز از چیز دیگری به وجود می‌آید و ابداع (خلق) محال است.»

او در کتابی که در باره‌ی (هیولی) (ماده قدیم) نوشته تأکید می‌کند که: جسم را حرکتی است ذاتی.^۹ «داکتر ذبیح‌الله صفا در کتاب «تاریخ ادبیات در ایران»

می‌نویسند: «اهمیت رازی در فلسفه بیش‌تر از آن جهت است که او خلاف بسیاری از معاصران خود در فلسفه عقاید خاصی که غالباً مخالف با آراء ارسطو بود، داشته است.»

قاضی صاعد اندلسی می‌گوید: «جماعتی از متاخران کتبی بر مذهب فیثاغورث و پیروان او نگاشته و در آنها فلسفه‌ی طبیعی قدیم را تأیید کرده اند و از کسانیکه در این باب تالیف دارد ابوبکر محمد بن زکریای الرازی است که از رأی ارسطاطالیس شدیداً منحرف بود و او را به سبب جدا شدن از غالب آراء معلم خود افلاطون و دیگر فلسفهء مقدم بر او را عیب می‌کرد و می‌پنداشت که او فلسفه را تباه کرده و بسیاری از اصول آن را تغییر داده است.»

ابوریحان بیرونی می‌گوید: «من کتاب محمد بن زکریای الرازی را در علم الهی خوانده‌ام و او در آن تحت تاثیر کتاب مدنی و خاصه کتاب او موسوم به سفر الاسرار است.»^{۱۰}

در این‌جا لازم می‌آید پیش از آن‌که نظریات فلسفی و عقیدتی زکریای رازی را بازگویم، روی قول ابوریحان بیرونی مبنی بر وجود عناصر مانویت در کالبد اندیشه رازی مکتب گردد.

بنابر روایت اکثر از پژوهشگران شرقی و غربی و مورخین مسلمان، آیین مانی مجموعه و ترکیبی بوده از همه‌ی ادیان روزگارش، او از بودا و حضرت زرتشت به نیکی یاد می‌کند، تنها شریعت موسی را رد می‌نماید، که با رد این شریعت از سوی مانی می‌توان گفت که یکی از باعث‌های که اسلامی‌ست‌ها نیز هر دانشمند و خردمندی را که خواستند تکفیر نمایند، آن را زندیق و پیرو مانی عنوان می‌کردند. در باب این روایت رجوع شود به کتاب تاریخ ایران بعد از اسلام اثر داکتر عبدالحسین زرین کوب. در همین موخذ نوشته شده است که: «در واقع اصل ثنویت را مانی از زرتشت گرفت و از تعلیم بودا در امر اخلاق و سلک نکته‌ها آموخت و آن‌همه را با تعلیم عیسوی و گنوسی درآویخت و همین نکته سبب رواج دین او در دنیای آن‌روز شد آیین مانی دینانی است مبتنی بر ثنویت و مبشر به نجات»^{۱۱} اتکا بر اصل ثنویت یکی از هنجارهای خردزاد همه‌ی ادیان به جز ادیان سامی و یا توحیدی می‌باشد. در ادیان سامی یا توحیدی مبدأ خیر و شر و نور

ظلمت یکی است، چنین یک مبدأ واحد و متضاد العمل را حتا در قرون پسین اندیشمندان اسلامی هم به باد انتقاد گرفتند، که به هر حال موجب بستن پای شان به زنجیر تکفیر متعصبین دین هم گردیده و جان های خود را در راه بیان حقیقت از دست داده اند، مثلاً عین القضات همدانی با رنگ اسلامی به نوع منطقی بودن تفکر ثنویت را بازگویی می کند، و این نظر یحیی بن بشیر نهاوندی را که عقیده ثنویان را بیان نموده می گوید: «نمی شود که از آتش سرد کردن و گرم کردن نیاید...»^{۱۲} در این مثل موضوع را چنین واضح می سازد: «حکمت آن باشد که هرچه است و بود و شاید بودن نشایستی که با خلاف آن بودی، سپیدی بی سیاهی نشایستی، و آسمان بی زمین لایق نبود، جوهر بی عرض مصور نشدی»^{۱۳} هم چنان عزیزالدین نسفی (نخشب) یکی از عارفان نامی قرن هفتم هجری خراسان (افغانستان) در کتاب انسان الکامل بر صحت اندیشه ی دوگانگی معتقد بوده می نویسد: «از درویش عالم دو چیز است: نور و ظلمت، یعنی دریای نور است و دریای ظلمت، این دو دریا در یک دیگر درآمیخته است، نور را از ظلمت جدا باید کرد.

ای درویش، انسان کامل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را تمام از ظلمت جدا گردانید، از آن جهت آن نور که هیچ جای خود را کماهی ندانست و ندید و در انسان کامل خود را کماهی دید.

ای درویش، این نور را از ظلمت بکلی جدا نتوان کردن، که نور بی ظلمت نتواند بود و ظلمت بی نور هم نتوان بود. چون نور از جهتی وقایه ی ظلمت است، و ظلمت از جهتی وقایه ی نور، هر دو با یکدیگرند و با یکدیگر بودند و با یکدیگر خواهند بود.»^{۱۴} وجود دوگانگی یا ثنویت مورد تأیید همه علما و عرفای خردگرا است، تنها چیزی که ایجاد بغرنجی می نماید، در رابطه به مبدأ و صانع است، علمای متشرع و مذهب یون ادیان سامی آفریننده ی خیر و شر و نور و ظلمت را یکی می دانند. چنانچه ابولفرج ابن جوزی از علمای قرن ششم هجری مدعی است که: «ثنویان گویند جهان را دو صانع است، یکی نور که آفریننده ی خیر است، دیگر ظلمت که آفریننده ی شر است، و این دو ازلی و ابدی و حساس و سمیع و بصیرند و در نفس و صورت مختلف و در فعل و تدبیر متضادند. جوهر نور، برین و زیبا و روشن و صافی و پاکیزه و خوش بوی و نیکو منظر است و نفس نور، نیک خواه و بزرگ منش

و دانا و سود رسان است، و از آن خوبی و لذت و شادمانی و دوستی برآید و زیان و تباهی نژاید، و برعکس آن جوهر ظلمت بدکار و بخیل و نادان و گندناک و زیان بار است و از آن شر و فساد برآید.^{۱۵} باید گفت که در رابطه به ثنویت در آیین زرتشتی و ثنویت در آیین مانی تفاوت‌های ملموس وجود دارد، که گاهی این تفاوت‌ها بنیادی است. همان‌گونه که اشاره رفت مانویت ترکیب از ادیان گوناگون مروج روزگارش می‌باشد. در حالی که آیین زرتشت (که این‌جا منظور از آیین زرتشتی قبل از موبدان زرتشتی حکومت‌گرایی ساسانی است) شفاف و نیایش‌گر خرد و چکیده‌ی خرد و خردمندان مانند زرتشت، جاماسب و فرشادور و بزرگمهر (بوذرجمهر) و دیگران می‌باشد.

مردان فرح اورمزدذاتان، که ظاهراً در اواسط قرن نهم میلادی، نیمه‌ی اول قرون سوم هجری می‌زیسته‌است. وی در کتاب (شکند گمانیک و یچار) که خود مؤلف وی است بسیاری از مسایل فلسفی را مطرح کرده و پاسخ داده است و قصد او از این کار اثبات آیین زرتشتی بوده‌است، و به همین سبب کتاب او نموداریست ازین که کلام زرتشتیان چه‌گونه برای مبارزه با صاحبان ادیان آماده شده و این آمادگی با سلاح فلسفه به نحو صورت گرفته بود، علاوه برین از روی این کتاب به بسیاری از اصول معتقدات ایرانیان در مسایل فلسفی پی می‌بریم.^{۱۶} چنان‌که در رابطه به ثنویت در آیین زرتشتی در بخش هشتم این کتاب آمده است که: « دلیل دیگر برای آن‌که اصل و بن متضادی وجود دارد، آن است که خوب و بد در جهان وجود دارد و قابل رویت است، و به‌گونه‌ی خاص‌تر، از آن‌جا که رفتار نیک و بد هر دو بدین - یعنی بد و خوب تعریف می‌شود، و هم‌چنان که تاریکی و روشنی است دانشی و دزدانشی، بوی خوش و بوی گند، زندگی و مرگ، بیماری و تن‌درستی، داد و پی‌داد و بندگی و آزادی، و همه‌ی کنش‌های متضاد دیگری که وجود دارد و در هر کشوری و هر سرزمینی در همه اوقات به چشم می‌خورد، زیرا هیچ کشور و سرزمینی وجود نداشته است و وجود نخواهد داشت، که در آن نام خوب و بد و این‌که این نام بر چه دلالت می‌کند، وجود نداشته باشد، نیز زمان و جایی نخواهد بود که خوب و بد طبیعت شان را از بنیاد تغیر دهند.

چیزهای متضاد دیگری نیز هست که تضاد و همی‌ستاری آن‌ها به ذات و گوهرشان وابسته نیست، بلکه از کار، جنس یا از طبیعت آن‌هاست، مانند نر و ماده، رنگ

ها و مزه‌های مختلف، خورشید، ماه و ستارگان که ناهمانندی‌شان از جوهر آن‌ها نیست، بلکه از خویش‌کاری، طبیعت و ساختمان آن‌هاست که هریک با کار ویژه‌ی خود سازواری یافته‌اند. اما ناهمانندی: خوب و بد، تاریکی و روشنائی و دیگر جوهرهای متضاد، از خویش‌کاری نیست، از جوهر آن‌هاست... از این‌جا می‌توانیم نتیجه بگیریم که آن‌چه کامل است و در نیکی تام و تمام است نمی‌تواند بدی به وجود آورد، اگر می‌توانست، پس کامل نمی‌بود، زیرا وقتی چیزی را به کامل بودن وصف می‌کنیم، جای برای چیز دیگری در آن باقی نمی‌ماند، و وقتی جایی برای چیز دیگری نباشد، چیز دیگر از آن صادر نتواند شد. اگر خداوند از حیث خوبی و علم کامل است، واضح است که بدی و جهل نمی‌تواند از او صادر شود و اگر بتواند شد، پس کامل نیست، و اگر کامل نباشد، پس او را به خدایی و به عنوان خیر و نیکی کامل نباید پرستید...»^{۱۷} برخی از پژوهشگران امروزی آیین زرتشتی سعی (شاید مصلحت اندیشانه) دارند که تفکر خردگرایانه و منطقی دو بن آفرینشی یا ثنویت را در آفرینش پدیده‌ها رد نمایند. و مبدأ خیر و شر را مانند علمای متشرع واحد شمارند. در حالی‌که در قرآن هم از دوگانگی سخن رفته است و بنابر آیه ۷۹ از سوره النساء الله تعالی صادر کننده شر نیست (ما اصابک من حسنه فمن الله و ما اصابک من سيئه فمن نفسک) یعنی: هر خیری که بتو رسد از سوی خداوند است و هر شری که به تو رسد از خود توست. که در این صورت منبع شر جدا از خیر می‌باشد. این آیه به وضاحت بیان‌گر تأیید منطق زرتشتی در فلسفه‌ی ثنویت است. در فلسفه‌ی زرتشتی نیکی و بدی مربوط به شخص است و خداوند انسان را در پهلوی آن‌که مختار آفریده، خرد نیز اعطا نموده است. پیوستن و یا فرار از خرد و عقل مربوط به انسان است. آن‌هایی‌که سعی داشته و دارند که مبدأ خیر و شر را واحد نشان بدهند و این مبدأ خدا را می‌شمارند، در حقیقت جهل و گناه و پلشتی‌های خود را می‌خواهند مشروع سازند. چنان‌چه شمشیر به قتال مردمان از نیام بر می‌کشند و یا شهرهای می‌سوزانند و بکارت نوامیس می‌درند، و در توجیه همه مظالم خویش حجت می‌آورند که (این خواست و رضای الله بوده است.) همه چیز را به گردن خدا می‌اندازند، و پیش از هر جنایتی هم الله اکبر می‌گویند، و ماموران فرهنگی‌شان هم در تثبیت این‌که الله در پهلوی این‌که رحمان است و رحیم، الجبار، المتکبر و القهار است و هر بلا و بلیه که بر مردم نازل می‌شود اگر

زنان‌شان به کنیزی گرفته می‌شوند، اگر فرزندان‌شان به بردگی کشانده می‌شوند، اگر شهرهای‌شان سوختانده می‌شود و مال و منال‌شان به غنیمت گرفته می‌شود - آی مردم رضا بدهید و صلوات بگویید که در این امر رضای الله است و او است که شر و خیر به دست اوست و من الله توفیق.

در چنین برهه‌ی از تاریخ کشور ماست که برخلاف دل‌قکان بی‌خاصیت بوقلمونی زیست دیروزین‌ها و امروزینه‌ها که از پی بالا رفتن بر منبر قدرت و شهوت و رسپیدن به مقام پیش‌نمازی و شهرت و مکتب، به هر ناموسی پشت پا کرده اند. بودند شخصیت‌های مانند زکریای رازی که بر ستاوند بلند خرد ایستادند و ناهراسناک از آن ستاویز بلند با شمشیر پولادین عقل و منطق و فلسفه بر تارک فرومایگان کوبیدند و در پی آن شدند تا هویتی ملی و فرهنگی تاریخی جامعه را از فرورفتن و اغراق در ژرفای ابتدال و هزای نجات بخشند.

متهم نمودن رازی به مانویتی مطلق اشتباه محض است گرچه مانویت در روزگار ظهور خویش ضربه‌ی خورد کننده‌ی بود بر پیکره‌ی فرسوده‌ی روحانیون حکومت‌گرای آن عصر ولی در مضمون فلسفی و عقیدتی خویش نفی زندگی و لذات آن‌را در تکیه به زهد و ترک دنیا وا می‌نمود. در حالی که زکریای رازی تاکید اکید بر زندگی و خرداندیشی به جای زهد و درپوزگی و معاداندیشی دارد.

رازی برخلاف برخی از اندیشمندان پیرو ارسطو و معتقد به اسلام که سعی می‌ورزیدند تا بین دین و فلسفه نوع آشتی برقرار نمایند، تلفیق دین و فلسفه و یا به عبارت دیگر تلفیق دین و خرد را کار عبث دانسته و آن‌را نفی می‌کرد. رازی بزرگ این شعار خردستیزان را در مقابل علم و عقل به یاد داشته بود که می‌گفتند: «از علم به هر شکلی بگریز که از شیر»^{۱۸} مرتضی‌راوندی در تاریخ فلسفه در ایران، در رابطه به احساسات ضد عقلی سنت‌گرایان می‌نویسد که: «احساسات ایشان را یک حدیث یا گفتار کینه‌توزانه‌ی منسوب به امام شافعی آشکار می‌سازد که می‌گوید: به نظر من باید مردمان علم کلام را با تازیانه و کفش زد به دور انجمن‌ها و قبیله‌ها گردانید و جار کشید که این است کیفر کسانی که دانش‌های قرآن و سنت را کنار نهاده به علم کلام می‌پردازند. چنان‌که در «العقیده الحموبه الکبری» از ابن تیمیه، در مجموعه‌ی الرسائل الکبری ۶۸ ۴ آمده است: مومن پاک‌دین نباید در برابر

خرد) سرفرود آورد، برای شناخت مسایل مذهبی نیازی به خرد نیست. این‌ها در قرآن و سنت آمده است، میان علم کلام و ارسطو فرق نیست، هر دو به انحراف و زندقیت می‌انجامد.»^{۱۹} گفتنی است که علم کلام آغازین مرحله‌ی توسل به عقل است، که آن‌را از جمله علوم حکمیة فلسفیه می‌توان گفت که: انسان از راه فکر و مدارک بشری از موضوعات و مسایل و براهین آن اطلاع حاصل می‌کند و مقابل علوم تفلیه و ضعیفه که متکی است به خبر از واضح شرع و عقل را در آن مجالی نیست می‌باشد.^{۲۰}

در تعریف علم الکلام آمده است که: «علم الکلام علمیست که متضمن بیان دلایل و حجج عقلیه در باب عقاید ایمانیه و رد بر مبتدعه و اهل کفر و ضلالت است این علم مخلوق بحث‌ها و مناقشات است که از اواخر قرن اول میان مسلمانان در باره‌ی مسایل اعتقادی اسلام از قبیل توحید و تجسیم و جبر و اختیار و حدود ایمان و کفر و امثال این مسایل درگرفت و چون طرفداران هر یک از این مباحث محتاج دلایلی برای اثبات عقاید خود بودند و هر استدلالی نتیجه‌ی بحث‌های عقلانی است از این راه برای هر دسته اصول و مباحثی فراهم آمد که علم الکلام از آن‌ها تشکیل شد. از جمله اسباب و عللی که از خارج به محیط اسلامی راه یافت و در ایجاد علم کلام موثر واقع شد این هاست:

۱ - غالب کسانی که بعد از فتوحات اسلامی به دین اسلام درآمدند و از دیانات قدیم مانند ادیان یهودی و نصرانی و مانوی و زرتشتی و صابئی و غیره بوده و با تعلیم این دیانات تربیت یافته اند، بعد از قبول (مجبورانه، م) دین جدید به عادت قدیم متوجه مسایل مختلفی از اصول دیانات شده و با آن‌ها لباس اسلامی پوشانده اند. به همین سبب است که در کتب بعضی از فرق اقوالی می‌یابیم که از مقصود شارع بی‌نهایت دور است لیکن آن‌ها را با انحاء مختلف رنگ اسلامی داده اند.^{۲۱}

نخستین گروه و یا فرقه‌ی اسلامی که به گونه‌ی نسبی به عقل و فلسفه روی آورد فرقه‌ی معتزله بود که خود را (اهل العدل و التوحید) می‌خواندند. اهل توحید از آن‌جهت که نفی صفات می‌کردند و اهل عدل از آن‌روی که می‌گفتند خداوند اگر خلق را به ارتکاب گناه مجبور و آن‌گاه در پاداش عقاب کند مرتکب ظلم شده و حال آن‌که او عادل است.... معتزله عقیده داشت که: «خداوند افعال مخلوق را

از خوب و بد خلق نمی‌کند بلکه اراده‌ی انسان در انتخاب آن‌ها آزاد و در حقیقت آدمی خالق افعال خویش است و به همین سبب هم مثاب به خیر و معاقب به شر می‌باشد. و دیگر، از مبانی مهم معتقدات معتزله قول به سلطه‌ی عقل و قدرت آن در معرفت نیک از بد هست. معتزله می‌گفتند از صفات و خواص هر چیز خوبی و بدی آن در نزد عقل آشکار است و این تمیز خطا از صواب برای همه میسر می‌باشد پس ملاک خوبی و بدی فقط امر و نهی شرعی نیست.... معتزله به حدود بیست فرقه منقسم گردیده‌اند. که اینان مردم روشن بین بودند و غالباً دور از تعصبات دینی و خشکی و تقشف... به‌جای توسل به احادیث و سنن، عقل را وسیله‌ی تحقیق می‌دانستند و اساس کار آن‌ها استدلال و منطق استوار بود نه بر تعبد».^{۲۲}

با این حساب پس از این که نهضت‌های فکری که به‌هرحال همگی به انحای در برابر تفکرات غیر عقلی مذهبی اشارات (آفتاب بارانک) داشتند و سعی می‌نمودند که به‌یک کشف غیرممکن یعنی خردینه ساختن مذهب نایل آیند، زکریای رازی بی‌هیچ مجامله‌ی بر ستیغ بلند خرد فراز آمد و چنان که کنفوسیوس در سده‌های پیش از میلاد گفته بود که: «کسی که بداند حقیقت چیست و کدام است، آن‌را نگوید و بدان عمل نه‌نماید بزدل‌ترین است.» به بیان حقیقت پرداخت و خود را از ظلام زندان دین و فلسفه‌ی روم و یونان برهانید. اما این نکته را نباید فراموش نمود که برخی از عناصر مثبتة فلاسفه‌ی یونان و روم و از ادیان حتا دین اسلام را می‌توان در دستگاه فلسفی زکریای رازی به‌حیث پیچ و مهره‌های کوچک مشاهده نمود، و این امر هم ناشی از آن‌ست که زکریای رازی بنا به گفته‌ی ابن‌الندیم در الفهرست مدتی در بلخ در جوار دانش ابوزید احمد بن سهل البلخی فیلسوف بزرگ خراسان روزگاری آموزندگی گذرانده بود.^{۲۳} (اما زکریای رازی در آرای کلی فلسفی خویش برخلاف اسلاف و اخلاف و معاصرین خویش که اکثراً مشائیان یعنی پی‌روان ارسطو بوده‌اند، هیچ اندیشه‌ی را بنا بر تقلید و تعبد نپذیرفته و اساس اندیشه و جهان‌بینی او استوار است بر سنگ بنای عقل و استدلال.) از ضدیت او با متولیان فلسفه‌ی ارسطو و اسلام، قاضی صاعد اندلسی (۴۲۰ تا ۴۶۲ ه.ق) می‌گوید: «جماعتی از متأخرین کتبی بر مذهب فیثاغورس و پی‌روان او نگاشته و در آن‌ها فلسفه‌ی طبیعی‌ی قدیم را تایید کرده‌اند و از کسانی که در این باب تألیفی دارد ابوبکر محمد بن زکریای رازی است که از رأی ارسطاطالیس شدیداً منحرف بوده

و او را به سبب جدا شدن از غالب آراء معلم خود افلاطون و دیگر فلاسفه‌ی مقدم بر او عیب می‌کرد و می‌پنداشت که او فلسفه را تباه کرده و بسیاری از اصول آن را تغییر داده است...»^{۲۴} ایرادات جماعت تعبدیه و مقلدین بر رازی قابل سوال نیست. اما آن‌چه که سوال بر می‌انگیزد نقادی کسانی بر رازی است که خود از ذات حقایق واقف بودند و نقادی ایشان، داستان شبلی و منصور حلاج را به یاد می‌آورد. به روایت از تذکرة الاولیای عطار نیشاپوری که وقتی سردارالشهدا حضرت منصور حلاج را بر دار می‌زنند: «عده‌ی از شریعت‌مداران راجع کردند تا به‌عنوان نمایندگان شایسته‌ی امت اسلامی - نزدیک دار، برگرد (ابن مکرّم) جمع شوند و فریاد کنند: کشتن حلاج به صلاح مسلمین است، بکشید! او را بکشید! خونش به گردن ما.

می‌گویند (شبلی) دوست گذشته‌ی حلاج را نیز به‌هنگام قتل او، در پای دار حاضر کردند تا به انکار عقاید حلاج بپردازد و او را متهم به کفر و بی‌دینی نماید: شبلی که زمانی والی دماوند و صاحب ثروت بسیار بود به‌خاطر ماهیت طبقاتی خود به پشیمانی و سازش تن در داد و به انکار عقاید حلاج پرداخت: پس هر کسی سنگی می‌انداخت، شبلی موافقت را بر گلی انداخت، حسین بن منصور آهی کرد، گفتند: از این همه سنگ چرا هیچ آه نکردی؟ از گلی آه کردن چه سر است؟ حلاج گفت: از آن‌که آن‌ها نمی‌دانند، معذورند، از او سختم می‌آید که می‌داند که نمی‌باید انداخت»^{۲۵}

افسوس تاریخ هم از آن‌ست که بسیاری از برگزیدگان علم و عقل در جهت حفظ منافع و مصالح کاملاً شخصی خویش بر حقیقت سنگ می‌زنند و بر خویش رنگ می‌اندازند. به همین خاطر است که: «بسیاری از نوشته‌های فلسفی رازی را از میان برده‌اند، زیرا هم‌روزگاران و فیلسوفانی دیگر که پس از او زاده شده‌اند و شمار آنان اندک نیست، افزون بر سرزنش و نکوهش، در باره‌ی او به دشنام‌گویی نیز پرداخته و به گمان خود نوشته‌های فلسفی او را بی‌ارزش گردانده‌اند. فارابی یکی از آن دشمنان است که کتاب (فی الرد علی الرازی فی علم الالهی) را نوشته، ناصر خسرو قبادیانی نیز در بستان العقل، نهاده‌های رازی را درست ندانسته، پور سینا در پاسخ بیرونی که در پرسشی از رازی گواه آورده، نوشته است: «گویی تو این اعتراض را از محمد بن زکریای رازی آن متکلف فضول گرفته‌ای که بر الهیات شرح نوشت و از حد خود تجاوز کرد و نظر در شیشه‌های بول بیماران را فرو گذاشت و لاجرم خود

را رسوا و نادانی خود را آشکار کرد»

انگیزه‌ی این دشمنی‌ها آشکار است. نخستین فیلسوفان ما پس از اسلام، کامبرداران (مشاییان) نامیده می‌شوند زیرا پای در جای پای فیلسوفان یونان روم نهاده‌اند و در دید آنان شگفت می‌نموده که مردی بر سوی دیگر رودخانه شنا کند. این دست‌کم گرفتن اندیشه‌های فلسفی رازی کار را به‌جایی رسانیده است که در برخی از کارنامه‌های فلسفی، نامی از رازی به میان نیامده و افزوده بر آن دشمنی‌ها که دراز زمان چهره‌ی رازی را با ابر فراموشی پوشانده و از رده‌ی فیلسوفان کنارش گذاشته‌اند.^{۲۶} اما در این رابطه نباید برخی از دانایان روزگار را زیاد ملامت کرد. مثلاً اگر پور سینا بر رازی نمی‌تاخت نمی‌توانست برائت اندیشه‌های خود را بعد رازی از سوی متولیان دین بگیرد. آن‌ها سعی داشتند با انتقاد از کسانی مانند رازی که قله نشین خرد بودند، خود را موافق نشان بدهند و هرچند با رنگ اسلامی حقیقت ماوراء آن بیان نمایند. زیرا آن‌ها می‌دانستند که به‌هر حال حقیقت را نمی‌شود که با دو انگشت پنهان کرد. یعنی که با ایرادات آن‌ها بر رازی، اندیشه‌هایی خردگرایانه‌ی رازی صدمه نمی‌بیند بلکه این انتقاد کمک می‌کند که آن‌ها عنان معترضین فلسفه و عقل را به‌سوی دیگری کشانند و زاویه‌ی دید آن‌ها را منحرف به حوزه‌ی فکری خودشان معطوف بدارند که البته عده‌ی ایت اولالباب اندک به‌شمار می‌آمد و اکثریت تابع اولوالامر بودند.

این نکته هم قابل تذکر است که تا زمانی که حضرت رازی در قید حیات بود کسی را جرأت انتقاد نبود، ایرادات و خرده‌گیری‌ها عموماً پس از درگذشت آن‌حضرت در آورده‌گاه بدون حریف آغاز می‌یابد به رسم ناجوان مردان.

همان‌گونه که گفته آمد زکریای رازی از اصحاب هیولی است و معتقد است که هیولی دارای اجزاء بسیط ذی ابعاد است و می‌گوید عقل نمی‌پذیرد که ماده و مکان آن، ناگهان بدون این‌که سابقاً ماده یا مکان وجود داشته باشد پدید آید. او بر خمسه قدم (پنج قدیم) بود و جهان را مرکب از همین پنج گوهر و جسم ازلی می‌دانست که عبارت است از: عقل فعال، روح، ماده، مکان و زمان، به عقیده‌ی او زمان و مکان و حرکت و جسم بی‌نهایت قدیم است و زمان جوهری است دونده و بی‌قرار.^{۲۷}

داکتر ذبیح‌الله صفا در این باره می‌نویسد: رازی در مابعد الطبیعه معتقد بر وجود پنج قدیم بود یعنی: خالق، نفس کلی، هیولی اولی، مکان مطلق یا خلاء، زمان مطلق یا دهر و ظاهراً رازی عقیده را از ایرانیان گرفته بود زیرا حکمای ایران هم پنج قدیم را معتقد بودند.^{۲۸}

چیزی که در این بیان استاد ذبیح‌الله صفا به اشتباه آمده است، این است که زکریای رازی عرب نبود که عقیده‌ی خویش را با خرد آریایی (ایرانی)‌ها آراسته باشد. او خود اهل ری بود و عجم، یعنی از زادگاه حضرت زرتشت پیغمبر.

چنان که قاضی صاعد اندلسی می‌نویسد: «تعالیم زرتشت عبارت بود از احترام به آتش و نورهای دیگر، اعتقاد به ترکیب جهان از روشنائی و تاریکی، و عقیده بر پنج ذات قدیم که عبارت است از: خالق متعال (اهوارا مزدا)، ابلیس (اهریمن)، هیولا (ماده‌ی بی‌شکل نخستین)، زمان و مکان.»^{۲۹}

ناصر خسرو و قبادیانی از قول رازی می‌نویسد: «هیولی قدیم است، و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی. (زادالمسافرین، ص ۷۵). از این نقل قول‌ها کاملاً روشن است که رازی به ابدی بودن ماده و محال بودن خلق از عدم، یا به اصطلاح فلسفی «ابداع» معتقد بوده.»^{۳۰} مرتضی‌راوندی در کتاب تاریخ فلسفه در ایران می‌نویسد: «برعلاوه بر هیولی که رازی آن را قدیم می‌شمارد، قدیم بودن زمان و مکان که از صفات لاینفک ماده‌اند پس از قبول قدیم بودن ماده (هیولی) حکمی است احتراز ناپذیر، اما نفس کلی را رازی وسیله‌ی ارتباط مبدأ الهی و هیولی قرار می‌دهد، قدامت هیولی در زمان و مکان عملاً برای مبدأ الهی وظیفه و عملی باقی نمی‌گذارد، زیرا سلب وظیفه‌ی خلقت برای خالق، در حکم نفی آن است. رازی به قول زادالمسافرین جهان را مرکب از اجزای لایتجزی می‌دانست که فرو آمدن (انقباض) و گشاده شدن (انبساط) آن اجزای لایتجزی موجب بروز و تنوع کیفیت در جهان است یعنی تنوع کیفی ناشی از تنوع در کمیت است...»^{۳۱}

این بینش متعالی حضرت زکریای رازی خلاف نظریات مشائیان چون ابونصر فارابی و ابن سینا بود. با آن که نمی‌توان فارابی و ابن سینای بلخی را کاملاً ناموافق با اندیشه‌های فلسفی و مادی قلمداد نمود. مثلاً «در آراء فارابی گاه تمایلی به مادی‌گری دیده می‌شود: ابونصر معتقد است عقاید فلسفی در موضوع ابتدایی

آفرینش از اخبار مذهبی دقیق‌تر و به توحید نزدیک‌تر است، زیرا عقاید ارباب ملل و نحل مستلزم قدم ماده است.»^{۳۲} اما چیزی که نمی‌شود آن را پنهان نمود این است که در جامعه‌ای که ابر سیاه استبداد دینی بر آسمان آن حاکم است، از آفتابینه‌های خرد و نور و گرمی لازم نباید توقع کرد، و کم پیدا می‌شود کسانی مانند زکریای رازی که در ظلمتکده‌ی آن‌چنانی بی‌هراس از گردباد دیو و دد، چراغ خورشید خرد را بیافروزند.

برخلاف مذهب‌یون و دین سالاران متحجر که بر تغییر ناپذیری و جاویدانگی پنداشت‌ها و احکام مورد قبول خویش سم بر زمین می‌کوبند، حضرت زکریای رازی: «معتقد بود که اطلاعات علمی و فلسفی در ترقی است. برطبق مقاله‌ی دایره المعارف اسلام، در باب رازی: وی (رازی) مدعی است که از اغلب فلسفه‌ی قدیم پیش‌تر رفته است و حتی خود را برتر از ارسطو و افلاطون می‌شمارد. در طب هم پایه‌ی بقراط است و در فلسفه مقامش نزدیک سقراط ولی پس از وی مسلماً دانشمندانی خواهد آمد که بعضی از نتایجی را که او به آن‌ها رسیده است، طرد خواهند کرد، چنان‌که او کوشیده است که تعالیم خود را، جای‌گزین نظریات پیشینیان قرار دهد.»^{۳۳}

این اظهار، گذشته از آن‌که مبین وسعت نظر رازی بزرگوار است، این نکته را نیز تاکید می‌نماید، که دعوی ابدیت هرگونه احکام و قوانین و اوامر چیزی بیش از یک سفسطه نیست. به‌ویژه در تاکید رد ابدیت، حضرت رازی می‌خواهد بگوید که یک پدیده از پدیده‌ی دیگری به وجود می‌آید، فرزند بدون مادر و یا بدون تخمه مرد و زن اصلاً عقل پذیر نیست، با این حساب رازی خواسته ثابت نماید که ابداع محال است، (... چون همواره هر چیز از چیز دیگری به وجود می‌آید.^{۳۴} در این جاست که می‌توان گفت اساس‌گذار نظریه‌ی علمی تقدم ماده بر روح چند سده قبل از فیلسوفان غرب، حضرت زکریای رازی در خراسان در شرق است، گرچه پیش از وی در تواریخ از خردمند دیگری به نام (ایران‌شهری) نامبرده می‌شود که به‌گفته‌ی ناصر خسرو قبادیانی در کتاب زادالمسافرین سمت استادی رازی را داشته است.^{۳۵} مادی‌نگری رازی به هیچ‌وجه رد (خالق کل) یا (عقل کل) و یا (اهوارا مزدا) نیست. بلکه منظور از پدیده‌های جدا از خالق کل و واجب‌الوجود است، چنان‌که در

عقیده رازی مقصود از خلقت بشر از سوی خالق کل یا اهوآرا مزدا: «کسب علم و به کار بردن عدل است و بشر باید به قدر طاقت، به خداوند شبیه شود، و چون خداوند عادل است، رحیم و عالم است ما باید نسبت به مردم و خودمان عادل و رحیم باشیم و در راه کسب علم کوشا باشیم در امور از عقل مدد جوئیم. عیوب خود را بشناسیم، از تکبر، حسد، غضب، دروغ، بخل و غم بپرهیزیم و از افراط در هم‌خوابگی و شراب‌خوری خود داری کنیم.»^{۳۶}

بسیاری از مقاصدی که انسان را به خدا شبیه می‌سازد، در صورت تکمیل این صفات انسان می‌تواند خود را هم‌زاد صفات خدا دانسته و چون منصور حلاج اناالحق بگوید. مخالف عقیده و باور مذهب‌یون و شریعت اندیشان بوده است مثل کسب علم، امداد جستن از عقل به جای احکام اعتقادی، پرهیز از علم، عدم افراط در هم‌خوابگی و عدالت نمودن.

اگر بحث را به درازا نکشانیم، و فقط روی یکی دو مورد از صفات را که خدای پسند و انسانی است و متشرعین با آن مخالفت می‌ورزند درنگ نماییم تضاد آن‌چه را که رازی با ترفندیان دین داشت آشکار نموده ایم. مثلاً چنان‌که بالا گفته شد حضرت زکریای رازی مخالف افراط در هم‌خوابی با زنان است که منظور از زنا و چندین زن را به نکاح در آوردن و کنیزگیری می‌باشد. این صفت انسانی و خداپسندانه در تقابل با دین بازان است. زیرا در شریعت و دین زن وسیله‌ی تعیش مرد است، به همین لحاظ است که زن‌بارگان مذهب در اجرا و دفاع این‌که «از زنان هرچند که خوش دارید»^{۳۷} بگیری، نمی‌توانند جهاد بر علیه مخالفین این نعمتی الله داده نکنند و منکران آن‌را زندیق و کافر خوانده سرزنند. زیرا از «عی البد و الی الهتم» که بر چهار تا بر چهارده و چهل و چهارصد هم قناعت شان فراهم نگردیده است.

چنان‌که در تاریخ ثبت است امیر المومنین معتصم بالله هشت هزار کنیز داشت و یکی دیگر از امیران اسلام چهارهزار جاریه مدخوله داشت که یک زن مزد عجمی عبدالله طاهر پوشنگی برای ماندن در قدرت و ارضای شوق و ذوق امیر مومنان دین چهارصد دختر جوان خراسانی را از خانواده‌های‌شان به زور گرفته به امیر مسلمانان به بغداد می‌فرستد^{۳۸} و در زمان همین امیرالمومنان‌ها معتصم و بعد المتوکل بالله است که فشار بر نیروهای نطفه‌پی و در حال نضج راسیونالیزم

(عقلی) در چوکات اندیشه‌های مذهبی وارد می‌شود، و راه برکوجه‌های باریک خرد گرفته می‌شود که یکی از این مسایل بحث بر مخلوق و غیرمخلوق بودن قرآن است که عناصر هرچند مذهبی اما عقل‌گرایی معتزله بر مخلوق بودن قرآن باور داشتند و می‌گفتند: «اگر قرآن از طرف خداوند خلق نشده بوده و از ازل مانند خداوند وجود داشته پس قرآن هم مانند خداوند ابدی و غیر مخلوق است و نتیجه چنین می‌شود که قرآن خود، خداوندگونه‌ی دومی است. این شریک است و می‌گفتند که فقط خداوند لایزال و غیر مخلوق است و قرآن لایزال نیست. در پی اوج‌گیری این بحث بود که المتوکل امیرالمومنین بحث و دعوا را بر سر متون قرآن منع کرد و اصل مخلوقیت قرآن را به منزله‌ی ارتداد اعلام نمود... و زندیقان یعنی خرم‌دینان و مانویان و بی‌دینان (دهریان) مورد فشار و زجر و آزار واقع شدند.»^{۳۹} بحث بر متون قرآن اگر منع نمی‌گردید، مسلماً مسایل زیاد مذهبی از سوی محققین و علما به میان کشیده می‌شد که هر کدام آن منافع شخصی بوریاپافان دین را در خطر می‌انداخت و اصول که دعوت به آوردن به آنرا می‌نمودند زیر سوال نفی کامل می‌رفت. مثلاً یکی از مسایل تعدد زوجات و ودیعه‌ی کنیز داشتن و گرفتن، و در همین مورد مسأله‌ی عدالت الهی و عدالت جانشینان زمینی او بود.

از نظر خردگرایان و خداپرستان، چه‌گونه می‌توان این امر را عادلانه خواند که زن و مرد اگر انسان شمرده شوند یکی حق گرفتن هرچند که خوشش بیاید و طلاق آنرا دارد و دیگری حتا جدا شدن را مگر بنا بر دلایل قوی ندارد.

آیا این امر می‌تواند حکم خدای عادل باشد در مورد دو نمود یک انسان؟

دوم: اگر انسان آفریده‌ی خداست و همه انسان‌ها در نزد خدا پاداش و کیفر هم‌سان دارد، چرا کنیز و برده ولو مسلمان باشد از نعمت آزادی الهی محروم گردانیده شده‌است و چرا اگر زنا گناه است با کنیز روا است؟ زیرا هم‌خوابی با کنیز (مشمول اصطلاح قرآن) «ما ملکت ایمانکم» بوده هیچ‌گونه مراسم و تشریفات را ایجاب نمی‌کند.»^{۴۰} مانند خواندن خطبه‌ی نکاح و ایجاب و قبول و حضور شهادتین و رضایت زن و یا ولی او. عمدتاً در وقتی غزوه و جهاد، مردان در برابر چشمان شوهر و یا اطفال‌شان با زنان هم‌خوابی می‌کردند.

مگر زنا و هم‌خوابی با زن محرم و نامحرم و کنیز یکی نیست؟ آیا این امر می‌تواند

حکم خدای عادل باشد که یک عمل نامشروع با یک بخش از زنان گناه و با بخش دیگری روا باشد؟ مگر کنیز آفریده‌ی خدا نیست و یا جماع با کنیز فرق دارد نسبت به آزاد؟ و اما در مورد عدالت نمایندگان زمینی، یعنی امیر المومنین‌ها بیضه داران مذهب! ابوالحسن علی بن حسین مسعودی در کتاب مروج الذهب در باره المتوکل بالله امیر المسلمین می‌گوید «... وی چهار هزار کنیز داشت که با همگی خفته بود.» به این حساب او برعلاوه‌ی زنان که در قید حیات داشت در مدت چهارده سال خلافت خویش هر روز با یک کنیز نو هم‌خوابی می‌نمود و برای کنیز اولی چهارده سال بعد نوبت می‌رسید که عمر مهلتش نداد. این ست عدالت امیرالمومنین که چهارهزار دخار جوان را در قفسی به نام حرم‌سرا می‌اندازد، به نوبت چهارده‌سال بعد برای هریک. کیها می‌توانند چنین کسانی باشند؟ امیر المومنین‌ها یا امیرالجانین‌ها؟ و چرا باید از چنین ودیعه‌ی دفاع نکنند؟ و منع عقل و خرد نمایند.

اما با وجود منع جابرانه‌ی متوکل و سرکوب عقل‌گرایان، روند گرایش به‌سوی خرد در وجود دارندگان عقل سلیم هرچند پنهانی و به‌دور از چشم ساطور به‌دستان شریعت، در حال نضج و نسج بود، که سرانجام در قرن چهارم تا اوایل قرن پنجم تخم‌های بذر شده و اما ناشگفته‌ی باغبان باغستان‌های عقل قرن اول تا اواخر قرن سوم هجری سرانجام می‌شگفتد و میوه‌های پخته و شیرین بار می‌آورد، در پهلوی آن‌که: «حکمای تمدن اسلامی تا اواخر قرن چهارم در تطبیق بسی از اصول حکمت یونانی بر مبنای اسلامی کوشش کرده بودند که از مشاهیر آن‌ها یکی یعقوب ابن اسحق الکندی و دیگر ابوزید البلخی و دیگر ابونصر الفارابی و دیگر اخوان الصفا و دیگر ابوعلی سینا بوده‌اند. در سده‌ی چهارم هجری و دوره پر درخشش سامانیان که زمان اوج مباحث علمی و فلسفی به‌شمار می‌آید، اگر دسته‌بی در تطبیق برخی از اصول حکمت یونانی بر مبنای اسلامی بودند. دسته دیگری از آشنایان با فلسفه‌ی یونانی هم تا اوایل قرن پنجم مشغول استفاده از ترجمه‌های آثار فلاسفه بودند و آنان معتزله‌اند که که غایت مقصودشان در آوردن اصول دین به‌یک صورت علمی و منطقی و بحث در ذات و صفات واجب‌الوجود و احوال ممکنات از مبدا و معاد بر وفق شریعت اسلام بود.»^{۴۱} کاری که امروز برخی از روشن‌فکران، تازه، بعد از چندین قرن جرئت آن‌را پیدا نموده‌اند. اما چندین سده پیش محمد بن زکریا مانند

پیکر شکست‌ناپذیر یک کوه خرد ایستاد و نه تنها کوشش‌هایی در زمینه‌ی آشتی دادن دین با فلسفه را ناممکن خوانده رد نمود، بلکه برلاف معتزله و مشایبان اسلامی که بر مخلوق بودن و نا مخلوق بودن قرآن دلایل فلسفی می‌جستند اصل نبوت را زیر سوال برد و گفت: «خداوند همه بندگان را مساوی خلق کرده هیچ‌کس را بر دیگری برتری نداده است و اگر بگوییم که برای رهنمایی آنان حاجت به انتخاب کسی داشت، حکمت بالغه‌ی وی می‌بایست چنین اقتضا کند، که همه را به منافع و مضار آبی و آتیشان آگاه سازد و کسی را از میان ایشان بر دیگری برتری ندهد و مایه اختلاف و نزاع آنان نگردد و با انتخاب امام و پیشوا، باعث آن نشود که هر فرقه تنها از پیشوای خود پیروی، و دیگران را تکذیب کند و با نظر بغض به آنان و جماعات برزگی بر سراین اختلاف از میان بروند.»^{۴۲} رازی هر حقیقتی را واحد می‌دانست و معتقد بود که یک حقیقت چند گونه شده نمی‌تواند. مثلاً شب یک حقیقت است و رنگ شب سیاه است، آیا می‌توان تعریف دیگری برای رنگ شب تعیین نمود؟ و یا چه‌گونه ممکن است که در رابطه به یک حقیقت، چند حکم متضاد را از یک منبع صادر شود و هرکدام آن حکم خود به عین حقیقت ناپذیر تبدیل گردند.

مثلاً: «در باره‌ی قصاص در تورات آمده است که: چشم به‌جای چشم و دندان به‌جای دندان، دست به‌جای دست و پا به‌جای پا و داغ به‌جای داغ. و اگر کسی چشم غلام و یا کنیز خود را کور کند او را به عوض چشمش آزاد کند.» (سفر خروج، باب بیست و یکم، ۲۴ - ۳۴). و در همین زمینه در قرآن آمده است که: مرد آزاد را در مقابل مرد آزاد، و بنده را در مقابل بنده و زن را در مقابل زن بکشید. (بقره، ۱) «چشم به‌جای چشم و بینی به‌جای بینی و گوش به‌جای گوش و دندان به‌جای دندان (ماید، ۴۵) ولی در همین مورد در انجیل آمده است: «... و عیسی فرمود: شنیده‌اید که گفته شده است چشم به‌جای چشم و دندان به‌جای دندان اما من به شما می‌گویم که انتقام جویی فقط حق خداوند است و اوست که می‌باید سزای گناه‌گاران را بدهد (لوقا، باب بیست و ششم ۲۷ - ۲۹) و یا مثلاً در مورد مجازات زنا، در تورات مقرر کرده است که: اگر زنی با مردی نامزد شود ولی دیگری او را در شهر یافته با او هم‌سر شود پس هر دوی ایشان را به دروازه شهر ببرند و با سنگ‌ها سنگ‌سار کنند تا بمیرند: (سفر تثنیه باب بیست و دوم ۲۳ و ۲۴) و در

قرآن تصریح می‌کند که زن زناکار و مرد زناکار هرکدام را صد ضربه شلاق بزنند و هیچ‌گونه ترحمی بدانان روا مدارید، و آیین مجازات در حضور گروهی از مومنان انجام گیرد. (نور ۲) ولی در همین مورد، در انجیل آمده است که: کاتبان و فریسیان زنی را که در زنا گرفته شده بود پیش عیسی آوردند و به او گفتند: موسی در تورات به ما حکم کرده است که چنین زنان سنگ‌سار شوند. تو چه می‌کنی؟ و عیسی گفت: در این صورت شما هم چنین کنید، به شرط این که سنگ اولی را کسی بر اندازد که خود زنا نکرده باشد، و آنان تا به آخر یکی یکی بیرون رفتند (یوحنا، باب هشتم، ۳ - ۱۰)؛^{۴۳} حضرت زکریای رازی پس از دریافت این تناقض‌گویی‌ها است که ضدیت خود را با مذهب و ادیان در انکاء با موارد عقلی اغلام می‌دارد.

ابن وراق در کتاب اسلام و مسلمانی اعلام این ضدیت را از سوی رازی چنین به بررسی گرفته می‌نویسد: «رازی در اثر دیگر خود که چون یک نویسنده‌ی اسماعلی از آن انتقاد به عمل آورد و آن‌را رد کرده، برجای مانده، به‌گونه‌ای (کراوس) و (پینز) و (گابری یللی) بررسی کرده‌اند، گستاخی و پی‌پروایی خود را در اثبات باورهایش آشکار می‌سازد.

رازی می‌نویسد: «تمام افراد بشر در سرشت مساوی بوده و به‌گونه‌ی برابر از موهبت خرد برخوردارند و ایمان کورکورانه برای آن‌ها اهانت‌بار خواری است. افزون بر آن، خرد افراد بشر را قادر می‌کند تا حقایق علمی را خیلی زود درک کنند. (پیشوایان مذاهب)، این بزهای نر با ریش‌های دراز، نمی‌توانند ادعا کنند که از کوچک‌ترین برتری معنوی یا خردگرایانه بهره‌ای داشته‌اند. این بزهای نر وانمود می‌کنند که از سوی خدا برای بشریت پیام آورده‌اند و زندگی خود را در راه برتر بینی خود نسبت به دیگران می‌گذرانند و کوشش می‌کنند، توده‌های مردم را به فرمان‌برداری از سخنان الله که به راستی در بردارنده‌ی سود و فایده، خود آن‌هاست، فراخوانند. معجزه‌های پیامبران، شیادی و حيله‌گری و شرع داستان‌های دروغی است. بزرگ‌ترین دلیل پوچی و بی‌هودگی سخنان پیامبران آنست که آن‌ها نسبت به یک‌دیگر سخنان ضد و نقیض و ناهم‌گون می‌گویند. آن‌چه را که یکی از آن‌ها حقیقت بدون چون و چرا می‌دانند، پیامبر دیگر آن‌را انکار و رد می‌کند، با این وجود، هریک از آن‌ها ادعا می‌کنند که تنها او راست و درست می‌گوید. بدین ترتیب، دورن‌مایه‌ی عهد جدید با تورات تناقض دارد و قرآن دورن‌مایه‌ی

انجیل را نادرست می‌خواند. قرآن، ترکیب ناهم‌جوری (افسانه‌های پوچ و متناقضی می‌باشد) که به گونه‌ی خنده‌داری لاف می‌زند که غیر قابل تقلید است؛ در حالی که در واقع، ماهیت زبان و نگارش آن، همه مسخره و بیهوده است، دلیل پی‌روی افراد مردم از رهبران مذهبی را باید در رسم و عادت، سنت و تنبلی آن‌ها در کاربرد هوش و خردشان جست‌وجو کرد. ادیان و مذاهب، هم‌چنین، یگانه سبب جنگ‌های خونینی شده‌اند که افراد بشر را به روز سیاه نشانده است. ادیان و مذاهب، هم‌چنین با تمام وجود با اندیشه‌گری‌های فلسفی و پژوهش‌های علمی دشمنی می‌ورزد، زیرا تنها همین عوامل‌اند که می‌توانند سرشت فاسد و زیان‌آور واپس‌گری آن‌ها را آشکار سازند. نوشتارهای به اصطلاح مقدس بی‌ارزش و پوچ بوده و پیش از آن‌که برای بشر فایده داشته باشند، به آن‌ها زیان رسانیده‌اند؛ (درحالی‌که نوشتارهای باستانی مانند آثار افلاطون، ارسطو، اقلیدوس و سقراط، خدمات شایانی به بشریت کرده‌اند.^{۴۴} اندیشه و آرای حضرت رازی را که ابن وراق بی‌پرده و بدون مصلحت اندیشی‌های جیونانه بیان نموده است، به بیان اندک ملاحظه‌تر آن سایر محققین و پژوهش‌گران هم تایید نموده‌اند. مثلاً مرتضی‌راوندی در کتاب تاریخ فلسفه در ایران به نقل از دایرةالمعارف فارسی، و پژوهش (هانری کربن) دانشمند فرانسوی در باره‌ی رازی می‌نویسد: «به نظر رازی تعالیم گوناگون و متناقض پیغمبران، خلاف حقیقت است زیرا حقیقت واحد است. درحالی‌که مذاهب با یک‌دیگر متناقضند. اعتماد مردم به سران مذهبی ناشی از عادت و تنبلی است، مذاهب یکی از علل جنگ‌هایی است که بشر را، به نیستی می‌کشاند، مذاهب دشمن تفکر فلسفی و تحقیق علمی هستند...»

هانری کربن دانشمند فرانسوی در باره‌ی رازی می‌نویسد: «رازی انبیاء را فرستاده‌ی خدا نمی‌دانست و معتقد بود که بیدار کردن مردم وظیفه‌ی فیلسوفان است، ولی اسماعیلیه برانگیختن و بیدار ساختن نفوس بیش‌تری را فقط کار انبیا می‌شمردند، رازی با این اندیشه مخالفت می‌کرد و می‌گفت تمام افراد بشر مساوی و برابر اند و قابل قبول نیست که خداوند یکی از افراد بشر را برگزیند و وظیفه‌ی نبوت و هدایت دیگران را به او واگذارد. این وظیفه‌ی نبوت جز آن‌که نتایج شومی به‌بار آورد چه حاصلی دارد؟ جز جنگ‌های خونین و باورهای پوچ چه ثمری به‌بار می‌آورد. اسماعیلیه می‌گویند منظور از فرستادن انبیا هدایت انسان‌ها به حقیقت یعنی به

باطن ادیان است... و آن گهی آیا فیلسوفان بین خود اختلاف ندارند و مرتکب خبط و خطایی نشده‌اند؟ رازی در پاسخ می‌گوید: این نکته نه به دروغ مربوط است و نه به خطا، هر یک از فلاسفه کوشش‌ها کرده‌اند و بر اثر آن به جاده‌ی صواب راه یافته‌اند.^{۴۵}

برعلاوه (ابوالقاسم پرتو) در کتاب اندیشه‌های فلسفی ایرانی، زیر عنوان رازی و رهایش از خیرگی می‌نویسد: «رازی باور دارد که خدا دادگر است. بایسته‌ی این دادگری آن‌ست که در آفرینش آدمیان همگی را (برابر) بیافریند و یکی را بر دیگران برتری نهد. پیامبران خود را برگزیدگان خدا می‌نامند که برای آموزش و راه‌نمایی آدمیان برانگیخته شده‌اند.

خدا برای رهنمایی آفریدگانش نیازی به میانجی و فرستاده ندارد، اگر او توانایی آن است که پیامبری را با راه راست آشنا گرداند، ناگزیر این توانایی نیز در اوست که همگی آفریدگان خود را به راه راست رهنمایی کند. (پیامبری) و فراخوانی مردم به سوی خدا نیز کار بیهوده‌ای است زیرا در باورهای دینی، خداست که بندگان را به هرگونه که بخواهد می‌سازد و بدی و نیکی را در نهاد آنان می‌کارد. (از میان توده‌ها آیه‌ی به‌طور نمونه آیه‌ی ۱۲۹ سوره‌ی عمران و آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی زنان مبین تایید بیان رازی می‌تواند باشد.م) هم‌چنین خرد نمی‌پذیرد که خدای دادگر به یکی از آفریدگانش مهر بورزد و او را به پای‌گاه پیامبری برکشد.

اگر بپذیریم که برانگیختن پیامبران از سوی خداست، ناگزیر باید در مهربانی و دوستی او به بندگان نیز دو دل گردیم. بدین‌گونه (پیامبری) نه تنها بایشینه‌ی فروزهای خدایی چون دادگری و مهربانی ناسازگار است که خود میوه‌ی دشمنی و کینه‌توزی با آفریدگان خداست. زیرا پیامبران هر یک دین و باور داشت و ایمان ویژه‌ای را بنیاد می‌گذارد و پیروان دین‌ها و باور داشت‌ها با یک‌دیگر به نبرد و ستیز می‌پردازند، زیرا هیچ‌یک دین دیگری را باور ندارد.^{۴۶} عنقای بلند پرواز درستی پیش بینی‌ها و نظریات حضرت زکریای رازی را امروز در نهمصد سال بعد از او نیز می‌توان به واقعیت مشاهده نمود که چه‌گونه تقابل ادیان و مذاهب از یک‌سو و دین به‌حیث کل در مقابله با عقل و آزادی و عدالت و ترقی و تمدن از سوی دیگر دنیا را در خاک و خون کشانیده است و آرامش و زندگی را از مردم گرفته است. به‌طور

نمونه افغانستان، ایران، پاکستان، تاجکستان، عراق و همه کشورهای آسیا و افریقا و اروپا و امریکا، مسلمان، کافر، شیعه، عیسوی، یهود، وهابی، بهایی، اسماعیلیه و احزاب این‌ها که به‌صدها می‌رسد، و همه در جنگ اند، همه می‌کشند، ویران می‌کنند و می‌سوزانند، که نسل امروز همه شاهد اند. بناءً حضرت زکریای رازی به ماهیت این همه نارواپی‌ها و پلشتی‌های علما پی برده و سیر این حوادث خونین و مردم‌گرایی (انسان‌آزاری) را چه در مقطع زمانی که خود می‌زیسته و قبل از آن‌را در تواریخ مطالعه کرده بوده است. که سرانجام به نتیجه‌پی می‌رسد که مضمون آن نفی ترفندهاست.

مسئله‌ی رد نبوت از سوی حضرت رازی را داکتر ذبیح‌الله صفا هم در تاریخ ادبیات درآورده می‌نویسد: «رازی راجع به نبوت می‌گفت چون خداوند عادل است همه‌ی بندگان خویش را مساوی خلق کرده و هیچ‌کس را بر دیگری برتری نداده‌است و حکمت بالغه‌ی او برای رهنمایی خلق چنین اقتضا می‌کند که از این طریق ایجاد تفرقه میان خلق نماید و پی‌روان هر پیامبری را با دیگران به جنگ و ستیز وادار سازد و معجزات و مدعیان نبوت را نیز خدعه و نیرنگ می‌دانست.»^{۴۷} یکی دیگر از اصول تعلیمات اخلاق حضرت رازی که ناشی از جهان بینی مادی و مترقی او به‌شمار می‌آید، تاکید بر (لذت‌دایم) است، دراین رابطه پژوهشی است از علی میرفطروس که می‌نویسد: «تعلیمات اخلاقی رازی از تفکر مادی و مترقی او ناشی می‌شود، اینکه شریعتمداران و ایدیالیست‌ها کوشش کرده‌اند تا تعلیمات رازی را ضد اخلاق و لذت‌جویی محض جلوه‌گر سازند، صحیح نیست. او در کتاب (سیرت الفلسفیه) اگر چه بر (لذت‌دایم) تاکید می‌کند، اما باید دانست که این اصول اخلاقی در برابر آیین اخلاقی عرفا و الهیون که «لذت‌های طبیعی را حقیر می‌داشتند و برای رسیدن به (لذت مطلق) از نیازها و نعمت‌های طبیعی (پرهیز) می‌کردند» قدعلم می‌کند.

رازی تاکید می‌کند «...لیکن اختیار این سیرت، مستلزم آن نیست که انسان شیوه‌ی مرتاضین هند و یا روش (نصاری) را در رهبانیت و انزوا در صومعه‌ها و یا طریقه‌ی جمعی از مسلمین را در اعتکاف (ماندن) مساجد و ترک مکاسب و اقتصاد (کوته‌ای) در خوردن و پوشیدن، پیشه‌ی خود کند و از لذت فعلی (این جهان) چشم ببوشد. بلکه باید به‌دیدهای عقل در لذایذ ببینند و آن‌هایی را پیشه کند که عواقبی وخیم و دردناک نداشته باشد.

بناء این اخلاق رازی مترقی‌تر از علم اخلاق (اپیکور) است زیرا اخلاق اپیکور برخلاف اخلاق رازی، انسان را به مبارزه برای تأمین خوشبختی برنمی‌انگیزد، اخلاق اپیکور اخلاق (تأمل) است نه (تحرك)»^{۴۸} تعلیمات اخلاق رازی عین تعلیمات اخلاقی مزدک که او را (پیغمبر دنیا ساز و مبلغ شادی) می‌نامند، می‌باشد. امیر حسین خنجی نویسنده‌ی ایرانی یکی از اصول اخلاقی (مزدک پیغمبر دنیا ساز و مبلغ شادی) را چنین می‌نویسد: «هدف غایی حیات بشری در تفکر مزدک هم سعادت این جهانی بود و هم سعادت اخروی بود که وسایلیش را انسان می‌توانست در این جهان فراهم سازد. برخلاف مانی که می‌پنداشت با زهد و دنیاستیزی و دوری از لذت‌های مادی و مهار زدن بر نیازهای جنسی و سختی کشتی و محرومیت‌چینی می‌توان به خدا رسید. در تفکر مزدک برآوردن امیال انسانی نفسانی و شاد زیستن و از نعمت‌ها بهره‌مند شدن وسیله‌ی پیمودن طریق کمال روحی تلقی می‌شد.

با مطالعه‌ی همین مقدار از مسایلی که در متون سنتی (کلاسیک) راجع به عقاید مزدک مورد گفت‌وگو قرار گرفته، ما متوجه می‌شویم که او عقیده داشت که فقر و محرومیت انسان را به فساد می‌کشاند و برآوردن نیازهای فطری سبب اصلاح او می‌گردد، لذا باید وسایل انگیزنده شود تا همه‌ی مردم بتوانند نیازهای فطری شان را برآورده سازند، و در عین حال باید مانع زیاد روی آزمندان شد تا زن و مال را در انحصار خود شان در نیاورند و دیگران را در فقر و محرومیت نگاه ندارند.»^{۴۹} با توجه به تعلیمات اخلاقی رازی که در بالا از آن ذکر به عمل آمد و تفکرات مزدک گفته می‌توانیم که هر دو رادمرد خرد در یک حرکت هم‌کیشانه، هم‌سو و موازی به‌سوی تأمین یک آرمان با تفاوت‌های زمانی، مسیر پیموده‌اند و هر دو از یک پنجره به نور خرد نوریان گردیده بودند. پنجره‌ی که حضرت زرتشت به‌روی انسان‌ها گشود. چنان‌که می‌دانیم خرد زرتشتی نیز: «با رهبانیت و ترک دنیا، ازدواج نکردن و ریاضت، مخالف است. آرمان زندگی شادی و خوش‌بختی است که با کوشش در این جهان با رسایی مینوی (کمال معنوی)، از راه سازندگی و دهش‌مندی به‌دست می‌آید. برای شادی باید کوشید تا برابر به قانون اشاء، بین تن و روان از یک‌سو و بین فرد و اجتماع از سوی دیگر هم‌آهنگی به وجود آورد.»^{۵۰}

باورهای فلسفی و اخلاقی رازی با وجود آن‌که تقریباً بسیاری از آثار گران‌سنگ این بزرگ مرد همه زمان‌ها را متشرعین و خشک اندیشان مذهبی در اتکا به جهل و جفا

از بین برده‌اند با آن‌هم در آثار اندیشمندان و فیلسوفان شرق و غرب تأثیر آن‌را می‌توان مشاهده نمود. گفته شده که در سده ۱۳ میلادی اولین دانشمند غربی که از آثار ترجمه شده‌ی زکریای رازی استفاده برده (آلبرت لی گرانت) آلمانی است. آلبرت را در آن دوره به نسبت مقام بلندش آلبرت بزرگ می‌گفتند و او به ارسطوی قرون وسطی مشهور است.^۱ برعلاوه بسیاری از اجزای تعلیمات اخلاقی و فلسفی حضرت زکریای رازی را در فلسفه و اصول اخلاق اسپینوزا فیلسوف نامی قرن ۱۶ اروپا می‌یابیم. با حفظ این نکته که اسپینوزا برخلاف زکریای رازی که از اصحاب هیولی می‌باشد، او در «زمره‌ی اصحاب تسمیه ذکر گردیده است... اما فلسفه اش کاملاً استدلالی است و هیچ امری را (مانند زکریای رازی) جز تعقل در تاسیس فلسفه مدخلیت نداده است، هرچند او هم اعلی مرتبه‌ی علم را وجدان و شهود می‌داند اما وجدان و شهود او مانند پاسکال و عرفا، کار دل نیست و فقط ناشی از عقل است به عبارت دیگر حکمتش اشراق و روشش روشن‌مشی است.»^۲ مثلاً در مورد نعمات زندگی و استفاده از لذایذ زندگی حضرت رازی می‌فرماید: «اختیار این سیرت مستلزم این نیست که مردم شیوه‌ی مرتاضان هند را در سوختن جسم و افگندن بر آهن تفته و یاسیره‌ی مانویت را در ترک جماع و گرسنگی و تشنگی و پلید نگه‌داشتن خود، و یا روش نصارا در رهبانیت و انزواپی در صوامع و یا طریقه‌ی جمعی از مسلمین را در اعتکاف در مساجد و ترک مکاسب و اقتضار برکم خوراک و درشت پوشاک اختیار کنند و از لذات فعلی چشم‌پوشند بلکه باید به دیده‌ی عقل در لذایذ بنگرد و از آن‌ها در حد اعتدال بهره بگیرد.»^۳ در همین مضمون از اسپینوزا می‌خوانیم که می‌گوید: «از خود گذشتن و زندگی خویش را باطل کردن و ترک دنیا گفتن فضیلت نیست، فضیلت عمل کردن به مقتضای طبع و پافشاری در ابقای وجود خویش است و چون اندوه و منافای این منظور و شادی مساعد آن‌ست باید همیشه شادمان بود از تمتعات نباید خود را محروم کرد، در حد اعتدال باید خورد و نوشید و بوی خوش باید بویید، زیبایی و صفا باید دید، آهنگ‌های موزون را باید شنید، تفریح باید کرد حتا از زینت و آرایش هم نباید پرهیز داشت و اگر در این امور افراط نکنند و حد معمول دارند که از توانایی وجود انسان نگاهد بلکه بیافزاید رسیدن به کمال یاری می‌کند خصوصاً اگر در لذایذی که در بدن موضع خاص دارد اسرار نورزد و بیش‌تر به تمتعاتی

بگیرند که کلیه طبع را خوش می‌کند و فرح و انبساط می‌آورد.^{۹۴} در یک دهه و چند سالی بعد از رازی می‌بینیم که سیرت ارایه شده او در کارگاه اندیشه‌ی خرد گرایانه استاد ابومنصور محمد بن احمد دقیقی بلخی فحول الشعرا دوره‌ی سامانیان به گونه‌ی فشرده در یک چار پاره شعری بیان می‌گردد:

دقیقی چار خصلت برگزیدست به گیتی از همه خوبی و زشتی
لبت یاقوت رنگ و ناله‌ی چنگ می خون‌رنگ و کیش زردهشتی

با گزینش این چار خصلت که حضرت دقیقی در پی آن شد تا سرایش شاهنامه درخت کشن خرد را که به وسیله‌ی تبرداران عرب خشکانده شده بود باغبانی نموده که نسل‌ها را به باغستان‌های سبز خرد فرا بخواند تا چشم‌های‌شان به نور آفتاب خرد روشن گردد زیرا کیش زرتشتی نه دین تعبدی بلکه آیین پیوستن به خرد است.

حضرت زکریای رازی ستایش‌گر عقل و خرد است. و از آن پنج قدیم که بر آن باور دارد، دوری آن را حی و فاعل می‌داند. که این دو خالق و نفس کلی می‌باشد. رازی در پویه‌ی هستی بدین باور است که: «خالق تام الحکمت و عقل تمام و محض است و سهو و غفلت براو راه نمی‌یابد.»^{۹۵} این مسأله یعنی مبرا بودن واجب الوجود از سهو و خطا در ذات خویش بنیاد تفکرات مذهبیهون را لرزاند، زیرا این اصل ادعای پیشوایی و امامت را نقی می‌کند. زیرا ادیان و مذاهب که هر کدام احکام و شرایع خویش را نزولی می‌دانند و به مبدأ واحد هم مشترکاً اشاره دارند، در عین حال در تخالف و تضاد و ستیز هستند و احکام و شرایع آن‌ها متضاد هم‌دیگر است و هر کدام چنان‌که حضرت رازی تصریح داشته خود را برحق می‌شمارند، که این تضاد و تقابل ادیان و مذاهب، خود ناقض یک واحد مرکزی عقل می‌گردد، زیرا عقل کامل و عقل کل نمی‌تواند مرتکب سهو و خطا شود، خداوند همان‌گونه که زکریای رازی به وجود پاک و منزهی او باور دارد از هر گونه سهو و خطای بری هست. ارایه‌ی شناخت خداوند برپایه عقل و خرد است که بوریاپافان مذهب را وادار به مخالفت با عقل و خرد می‌نماید و فلسفه و علم را کفر می‌شمارند، تا اصل پیشوایی و امامت را حفظ نموده باشند و مردم را در تعبد و بردگی برون از حوزه‌ی خرد و آزادی نگه‌دارند.

به قول معروف: «عالمان دین همواره در هر دینی که بوده‌اند جدال منطقی در امر دین را تحریم کرده و از مردم می‌خواستند که هرچه رهبران دینی می‌گویند، تعبداً (برده وار) گردن نهند و در امر دین چون و چرا نکنند و با مجادلات کلامی‌شان دینداران را نسبت به دین خدایی به شک و تردید نیندازند، برای آن بوده که مردم به این نکات منفی پی نبرند و از ارزش‌های دین روگردان نشوند.» و ازین رو با خرد و عقل دشمنی می‌ورزند به طوری که گفته آمد، ابن تیمیه، در العقیدت الحمویت الکبری نوشت: مومن پاک دین نباید در برابر خرد سرفروید آورد.

در حالی که خردمندان مانند زکریای رازی به این ایمان داشتند، که خداوند را جز از راه خرد نمی‌توان شناخت و معتقد بودند که خرد، خرد پرتوی از نور اوست چنان که حضرت رازی می‌فرماید: «حیات (انسان) از او چون نور از خورشید فیضان می‌کند. (و در مورد نفس کلی حضرت رازی می‌گوید): از نفس کلی نیز حیات مانند نور پراکنده می‌شود و او بنا به خواست صانع به هیولی تعلق جست و بر اثر این تعلق به صورت‌های گوناگون با او ترکیب شد و از این نوع تراکیب سموات و عناصر و اجسام حیوانات به‌وجه کامل پدید آمدند. سپس خالق بر نفس افاضه، عقل کرد و عقل را از جوهر الهیت خود سوی مردم عالم فرستاد تا نفس را در هیکل آدمی از خواب گران برانگیزد و بدو بنماید که این عالم جای او نیست و تا در عالم هیولانی است رهایی از آلام متصور نمی‌باشد و چون نفس از این حقیقت آگاهی یافت و دانست که در عالم خاص خویش یعنی عالم علوی به‌راحت باز رسد بدان مشتاق و از جهان برحذر خواهد شد و بعد از مفارقت سوی آن جهان عروج خواهد کرد و ابدال آباد در آن باقی خواهد ماند. اما نفس بدین مقام نرسد مگر از طریق فلسفه و هر کس فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این شدت رهایی یابد و دیگر نفوس درین عالم چندان باقی می‌مانند تا هر نفی در هیکل مردی فلسفی سمت تهذیب یابد و قصد عالم خویش کند و چون تمام نفوس بشر بدین مرحله رسیدند و همه به نفس کلی باز شدند عالم امکان راه نیستی گیرد و هیولی از بند صورت گشاده شود و بدان حال باز گردد که در روز اول بوده است.»^{۵۶} و بدین‌گونه چنان که گفته شد حضرت رازی انفعال هیولی اولی از خالق و نفس کلی که حی و فاعل‌اند و موقعیت زمان و مکان را نه حی و نی فاعل و نه منفعل‌اند، به اثبات رسانیده و درک این موضوع را متکی بر عقل و

خرد که از آن به عنوان فلسفه نام می‌برد مربوط می‌داند. ابن رشد (ابوالولید محمد بن احمد بن رشد) که مانند حضرت رازی طبیب و فیلسوف بود در قرن پنجم هجری بود در تأیید عقیده‌ی رازی می‌گوید: «دین فیلسوف و متفکر، دین عقل و برهان است که به وسیله‌ی آن می‌توان به مدارج عالی رسید و سرانجام در زندگی و ازلیت عقل فعال شرکت جست، ابن رشد هم مانند رازی با فقه‌های قشری موافق نبود. همان طوری که آنان نیز دشمن بی‌امان او بودند.»^{۵۷} این نکته قابل یادآوری است که در باب فضیلت نفس و فضیلت جسم بین حضرت رازی و حضرت ابوالحسن شهید بلخی مناظراتی بوده است که عقیده شهید بلخی در کتاب صوان الحکمت ابوسلیمان منطقی بوده که از آن اختصاری به دست است و آن اختصار را داکتر ذبیح‌الله صفا به نقل از وسایل فلسفیت ابی بکر محمد بن زکریای رازی گردآورنده (پول کراوس) در تاریخ ادبیات در ایران نقل نموده است. و هم بنابر منابع تحقیقی، حضرت رازی نیز بر رد نظریات شهید بلخی کتبی نوشته است.

شهید بلخی تأکید بر لذت نفس دارد در حالی که به عقیده‌ی حضرت رازی: «لذت امری وجودی نیست و عبارت است از بازگشت به حالت طبیعی بعد از خروج از آن و یا رهایی از الم. رازی معتقد است که باید از لذات جسمانی بیش از آن که حاجت جسم بدان‌هاست چشم‌پوشیم و باید هم خود مصروف تشبه به خداوند از طریق علم و عدل کنیم.»^{۵۸}

به نظر رازی کمال مطلوب که در پی آن ره‌سپاریم، تحصیل لذت جسمانی نیست بلکه طلب علم به کار داشتن عدل است... خواهش نفس سرکش و طبع حریص ما را به بدنبال لذات آنی می‌کشد، لیکن عدل، برخلاف ما را از طی این طریق نهی می‌کند و به اموری شریف‌تر می‌خواند.»^{۵۹} عدل در لذت زندگی همان اندیشه‌ی حضرت زرتشت بوده که بعد به وسیله مزدک این اندیشه زیر شعار عدم انحصار لذایت از سوی زورمندان و حریصان شمشیر به دست، و همه خوبی‌های لذایت برای همه و مال همه مطرح گردید. که تنها در مورد زن به مثابه‌ی بهترین لذت و زیباترین نعمت خداوندی که اربابان حریص برای به دست آوردن و انحصار آن هزاران ترفند مذهبی ساخته بودند، به خروش آمدند و مدعی شدند که مزدک زن را هم اشتراکی می‌خواهد. در حالی که مزدک بزرگ می‌گفت نباید اولاً زن را کنیز شمرد و ثانیاً در تصرف آن بی‌عدالتی نمود که یکی صاحب ده‌ها و صدها و هزارها کنیز باشد و

دیگری نتواند به یک زن دست‌رسی پیدا نماید. به‌جای غضب جابرانه‌ای این موجود انسانی و لذت آفرین باید به آن‌ها اختیار و آزادی داد تا هر کدام مرد زندگی خود را داشته باشد و هر مردی صاحب زن گردد. اما این مرد شریف در تقابل با ادیان قرار داشت. به همین لحاظ است که حضرت زکریای رازی روی عدل تاکید می‌ورزد و عدل را زمانی ممکن می‌شمارد که خرد به سراغ انسان آید و ارشادات پیشوایان و امامان را خلاف عدل و عقل می‌شمارد. تاکیدی که «ابوالعلائی معری فیلسوف و شاعر نابینای عرب یک قرن و نیم پس از رازی در اشعار خود اشاره می‌کند که: «عقل بهترین پیشوا است و با وجود این، نیازی به امام نیست و می‌گوید احکام مختلف پیغمبران موجب عداوت‌های فراوان شده است.»^{۶۰} باید اعتراف نمود که کاوش و دریافت ژرفای بینش فلسفی رازی و نمایش و بیان آن به‌گونه‌ی سزاوار از حد و صلاحیت این قلم نیست بل کاری فیلسوفان و پژوهش‌گران مسایل فلسفی است.

حضرت رازی پانزده سال شب و روز را صرف تالیف جامع کبیر (همان حاوی) نموده است. «ابن ندیم در الفهرست در شرح حال رازی از قول یکی از مشایخ ری می‌نویسد: «مردی است کریم و نیکوکار، نسبت به مردم و به فقیران و بیماران به اندازه‌ی مهربان و با رأفت است، که مقرری کلانی برایشان برقرار داشته و به پرستاری و عیادت آنان می‌رود. و باز می‌گردد، هیچ وقت از کتاب و نسخه برداری، رازی جدایی نداشت، کم‌تر وقتی بود که بروی درآیم و وی را مشغول باستنساختن یا مسوده ویا پاک‌نویسی نبینم.»

رازی عاشق بی‌قرار دانش بود چنان‌که در سرگذشت او می‌نویسند: از فرط علم‌دوستی چراغ خود را بر روی دیوار می‌نهاد و کتاب خود را بر روی آن دیوار تکیه می‌داد و به خواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را در ریابد، کتاب از دستش بیفتد، او بیدار شود و به مطالعه خود ادامه دهد...»^{۶۱} داکتر مهدی محقق در کتاب فیلسوف ری از رسالات او در دو صفحه و نیم نام می‌برد.^{۶۲}

حضرت زکریای رازی وقتی در رد (ابوبکر حسین تمار) که کتاب الطب الروحانی را به نقد و تفض می‌گیرد. حضرت رازی به پاسخ او کتاب (فی تفض الطلب الروحانی علی بن التمار) را می‌نویسد. که فصل نخست کتاب را در فضیلت و ستایش عقل

و خرد اختصاص می‌دهد، کاری که چند سال بعد حضرت فردوسی بزرگ می‌خواهد قرآن عجم یعنی شاهنامه را بعد از شهادت دقیقی خردمند ادامه داده و به انجام برساند، آغاز را مانند رازی با ستایش خرد قرار می‌دهد. وقتی ستایش خرد را از سوی رازی و بعد در شاهنامه به بازخوانی می‌گرفتم به یاد آن (سرود کهن جامیکایی) افتادم که چه سوگ‌مندانه گفته بود:

« دو درخت تناور در دو کرانه‌ی رود دست نیایش برآسمان بلند کرده اند،
هر دو از یک رود بار آب می‌نوشند.

مرغان مهاجر گاهی برشاخه‌ی این و گاهی برشاخه‌ی آن می‌نشینند.

ریشه‌های آن‌ها در ژرفای رود در آغوش هم فرو رفته اند

اما خدایا!

چرا آن‌ها رویاروی با هم سخن نمی‌زنند؟»^{۶۳}

پس از خواندن سرود با خویش گفتم: ای خردمند شاعر جامیکایی! مخاطبت در سرزمین من می‌تواند، پور سینا، ابونصر فارابی، شهید بلخی، ناصر خسرو یمگانی و فخر رازی باشد. اما زکریای رازی و فردوسی برابر هم از سکوی خرد سخن گفته‌اند.

برای این که هم‌گونی بینش این دو ستاوند نشین خرد و هم روزگار را به یقین گفته باشیم نخست ستایش خرد را از حضرت زکریای رازی به اختصار به خوانش می‌گیریم که آن حضرت خرد را در فصل اول کتاب فی افص الطب الروحانی علی بن التمار چنین به ستایش می‌گیرد. «آفریدگاری که نامش بزرگ باد، خرد را از آن به ما ارزانی داشت که به مددش بتوانیم در این دنیا و آن دیگر، از همه بهره‌کشی‌هایی که وصول حصولش در طبع چون مایه و دیعت نهاده شده است بهره‌مند گردیم. خرد بزرگ‌ترین مواهب خدا برماست و هیچ چیزی نیست که در سود رسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید. با خرد برچارپایان برتری یافته ایم... باخرد بدانچه ما را برتر می‌سازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند، دست می‌یابیم و بر خواست و آرزوی خود می‌رسیم، به وساطت خرد است که ساختن و به‌کار بردن کشتی‌ها را دریافته ایم. چنان که بر سرزمین‌های دورمانده‌ای که به‌وسیله‌ی دریاها از یک‌دیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم. پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون

دیگر که برای ما فایده می‌رساند، در پرتوی خرد ما را حال آمده است. با خرد به امور غامض و چیزهای که از ما، نهان و پوشیده بود پی می‌برده ایم. به شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد جنبش‌های آنان دانسته‌ایم... بروی همین خرد چیزی است که بی آن وضع ما همانا وضع چار پایان و کودکان و دیوانه‌گان خواهد بود، خرد است که به وسیله‌ی آن افعال عقلی خود را پیش از آن که بر حواس آشکار شوند تصور می‌کنیم و از این ره‌گذر آنان را چنان درمی‌یابیم که گویی احساس‌شان کرده‌ایم، سپس این صورت‌ها را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آن‌ها را با آن‌چه پیش‌تر تخیل و صورت‌گری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است سزواراست که مقامش را به پستی نکشانیم، از پای‌گاه‌اش فرود نیاوریم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم... هیچ‌گاه نباید هوی را بر آن چیرگی دهیم... باید هوی و هوس را ریاضت دهیم... و مجبور و وادارش کنیم که از امر و نهی خرد فرمان برد اگر چنین کنیم مقام و ارزش خرد بر ما هویدا می‌شود و با تمام روشنائی خود ما را نوریان می‌کند.»^{۶۴} جایی که حضرت رازی خرد را فرمان‌روا می‌ستاید و گوید نباید آن را فرمان‌بر سازیم، توجه به این امر است که مذهبیین و متشرعین در طول تاریخ سعی نموده‌اند که از خرد و عقل بپرهیزند و دین را بر عقل و خرد حاکم بگردانند. چنان‌که قبلاً هم گفته شد، این تیمیه در العقیده الحمویة الکبری ذکر کرده: مومن پاک دین نباید در برابر (خرد) سر فرود آورد.»^{۶۵} و یا امام ابومنصور ماتریدی که از کبار ائمه‌ی حنیفیه ماورالنهر بود که مؤسس مذهب ماتریدی که شاخه‌ی از مذهب اشعری به شمار می‌رود، تمام توجه خود را بر رد عقل و خرد معطوف نموده بود و سعی کرد تا عقل را محکوم شرع در باور مردم درجا بزند. ماتریدی «... که قسمت بزرگ از کتاب خود را اختصاص به اثبات نبوت و رد منکران آن داده است می‌گوید، منکران نبوت سه گروه‌اند: گروهی که صانع را منکران‌اند، و گروهی که به صانع مقررند ولی امر و نهی او را انکار کنند و گروه سوم که به صانع و امر و نهی او اقرار دارند ولی می‌پندارند، عقل، آدمی را از پیغمبر، بی‌نیاز می‌سازد. (که این‌جا هدف زکریای رازی و دیگر خردمندان آن روزگار می‌باشد.م)

او پس از رد دو گروه اول به رد گروه سوم می‌پردازد و به تفصیل موارد را که مخالفان او به رهنمایی عقل نسبت می‌دهند ذکر و به اشارت و تعلیم رسول مستند می‌دارد، از جمله تدبیر امور کشاورزی، انواع حرفه‌ها، حفظ از گرما و سرما... او سپس گوید همه چیز که یاد شد از زبان‌ها و نام‌ها و حرفه‌ها و طب و صناعات و راه‌های بلاد و پرورش چارپایان و چه‌گونگی به‌کاربردن آن‌ها، دلیل آشکار است براین که اصول این امور، وابسته به تعلیم و اشارات است نه به استخراج عقول این امر اختصاص به مذهب اسلام ندارد بلکه در مذاهب دیگر نیز عقول محکوم شرع شناخته شده...»^{۶۶} اما برخلاف خردستیزان فرود اندیش، عقابان فراز آشیان در بلندای ستیغ خرد و هم‌روزگار و هم‌ناروزگار با حضرت زکریای رازی موافق اندیشه‌های او (رازی) بودند، چنان‌که از فردوسی بزرگ اشاره کردیم می‌خوانیم از او که قرآن عجم را با نام خدای خرد وستایش خرد می‌آغازد چنان، رازی چنین:

کنون ای خردمند وصف خرد	کنون تا چه داری بیار از خرد
خرد بهتر از هرچه ایزد بداد	خرد ره‌نمای و خرد دل‌گشای
او شادمانی و زویت غمیست	خرد تیره و مرد روشن روان
چه گفت آن خردمند مرد خرد	کسی کو خرد ندارد ز پیش
هشیوار دیوانه خواند و	ازویی بهر دو سرای ارج‌مند
خرد چشم جانست چون بنگری	نخست آفرینش خرد را شناس
بدین جای‌گه گفتن اندر خورد	که گوش نیوشنده زوبرخورد
ستیاش کرد را به از راه داد	خرد دست گیرد بهر دو سرای
وزویت فزونی و زویت کمیست	نباشد همی شادمان یک زمان
که دانا ز گفتار او برخوردار	دلش گردد از کرده‌ی خویش ریش
را همان خویش بی‌گانه داند ورا	گسسته خرد پای دارد ببند
تویی چشم شادن جهان نسپری	نگه‌بان جان است و آن سه سپاس

سه پاس تو چشم است و گوش و زبان
 خرد و جان را که یارد ستو
 حکیم چوکس نیست گفتن چه سود
 توپی کرده‌ی کردگار چه
 به‌گفتار دانندگان را
 ز هردانشی— چون سخن بشنوی
 چو دیدار یابی به‌شاخ سخن
 کزین سه رسد نیک و بد پی‌گمان
 دو گر من ستایم که یارد شنود
 وگر من ستایم که یارد شنود
 آن ببینی همی آشکار و نهان
 جوی به‌گیتی بیوی و به هرکس بگوی
 از آموختن یک زمان نغنوی
 بدانی که دانش نیاید بن

ملاحظه می‌شود که هر دو صدر نشین ستاینده‌ی خرد را مفاهیم و مقولات و برداشت‌ها چنان هم‌گونی و هم پیمانگی است که بدون شک گویی شراب زندگی بخش خرد را یکی از جام بلورین نثر در کام تشنگان چون آب حیات می‌ریزد و دیگری از ساغر زمرد سایی نظم.

برای تصدیق این قول از کل به یک جز اکتفا می‌نمایم بدین‌گونه که حضرت راضی می‌گوید: آفریدگار که نامش بزرگ باد؛ خرد را از آن به ما ارزانی داشت که به مددش در این دنیا و دیگر... از همه بهره‌های آن بهره‌مند گردیم. و در همین معنی حضرت فردوسی می‌گوید:

خرد راهنمای و خرد دل‌گشای
 خرد دست‌گیرد به‌هر دو سرای

و بدین‌گونه هم‌گونی بینش هر دو فرزنانگان را یک‌سان در می‌یابیم که هر دو به یک روش استدلال دارند. که این خود نمود از تأثیر مقدم بر موجر از یک‌سو و از طرف دیگر پرواز عقابان با عقابان و زاغان با زاغان را در مسیر تاریخ نشان می‌دهد.

حضرت رازی به‌گونه‌ی که همه محققین اعتراف دارند بسیارترین کتب و رسایل و نوشته‌ها را دارا بوده است. و هرگز جز تحقیق و نوشتن و مداوای مردمان به فکر به‌دست آوردن آفتابه لگن زرین و یافتن کنیز تن سیمین به بهای بوسیدن پای امیرالمومنین نبوده است. به‌طوری‌که خود در کتاب (سیرت فلسفی) خویش در شرح حال خود می‌نویسد: «هیچ‌گاه به عنوان مرد لشکری یا عاملی کشوری به خدمتی سلطانی نه پیوسته‌ام و اگر در صحبت او بوده‌ام از وظیفه‌ی طبابت و منادمت قدم فراتر نگذاشته، هنگام ناخوشی به پرستاری و اصلاح امر جسمی او

مشغول بوده، و در وقت تندرستی به موانست و مشاورت او ساخته‌ام و خدا آگاه است که در این طریقه، جز صلاح او و رعیت، قصد دیگری نداشته‌ام، در جمع مال دست‌خوش حرص و آز نبوده و مالی را که به کف آورده‌ام بیهوده بر باد نداده‌ام، با مردم هیچ‌وقت به منازعه و مخاصمه برنخاسته و ستم در حق کسی روا نداشته‌ام. بلکه آن‌چه از من سرزده خلاف این بوده، حتا غالب اوقات از استیغای بسیاری از حقوق خود نیز گذشته‌ام... اما علاقه‌ی من به دانش و حرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته‌ام، آنان که معاشر من بوده‌اند، می‌دانند و دیده‌اند که چه گونه از ایام جوانی تا کنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام. تا آن‌جا که اگر چنین اتفاقی می‌افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم به امر دیگری نمی‌پرداختم و اگر هم در این مرحله ضروری عظیم در پیش بود تا آن کتاب را نمی‌خواندم و از آن دانشمند استفاده نمی‌بردم از پای نمی‌نشستم و حوصله و جهد من در طلب دانش تا آن حد بود در یک فن به‌خصوص به خط تعویذ (یعنی خط مقرمط و ریز) بیش از بیست هزار ورقه چیز نوشته و ۱۵ سال از عمر خود را شب و روز در تالیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام.^{۶۷}

از مهم‌ترین کتاب‌های حضرت رازی، سیرت الفلسفیه، تفض الادیان، مخاریق الانبیا، الطب روحانی، القوانین الطبیعیات فی الحکمت الفلسفیه، مقالت فی مابعد الطبیعه و قطاعاتی از کتاب اللذت، العلم الالهی، القول فی القدماء، الخمست، القول فی الهیولی، القول فی الزمان و المكان، القول فی النفس و العالم.^{۶۸} می‌توان نام برد که قسماً باقی مانده‌است اما بیش‌ترین آثار این خردمند بزرگ جامعه‌ی بشری را خردستیزان عرب و متعربه‌ها از بین برده‌اند.

بیش‌ترین معارضان زکریای رازی را اهل تشیع و اسماعیلیه تشکیل می‌داد. زیرا حضرت رازی در کتاب مخاریق الانبیا به رد مسأله‌ی نبوت پرداخته است و چون با تصنیف مسأله‌ی نبوت مسأله‌ی امامت نیز سست می‌شود^{۶۹} اهل تشیع و اسماعیلیه بیش‌تر از دیگری فرق مذهبی در مقابله با رازی قرار گرفتند از جمله حمیدالدین کرمانی مشهور به حجت العراقین که از بزرگان دعوات اسماعیلیه بود، و بعدها هم ناصر خسرو قبادیانی است که تقریباً بیش‌ترین موضوع کتاب زادالمسافرین خویش را در رد نظریات خردگرایانه‌ی رازی بنابر تمایل که بر فاطمیه

داشت نوشته است. اما، با خوانش زادالمسافرن، جویندگان حقیقت می‌توانند بسیاری از فریضه‌های علمی رازی را دریابد، زیرا ناصر خسرو برای رد نظریات آن مرد خرد نقل و قول‌های از کتاب او جمع آوری و ذکر نموده است که همین مسئله ارزش کتاب زادالمسافرن او را بالا برده است.

آن‌گونه که مصطفی راوندی می‌نویسد: «با مرگ رازی حرکت الحادی یعنی دوره‌ی رونق و کمال آن خاتمه می‌یابد.»^{۷۰} در این‌جا منظور از حرکت الحادی عبارت از بینش‌های علمی و فلسفی برپایه‌ای جهان بینی‌های مادی است. حضرت ابوبکر محمد بن زکریای رازی آن‌گونه که از قول رسالت البیرونی در (فی فهرست کتاب محمد زکریای الرازی) می‌نویسد: «در شهر ری پنج روز گذشته از شعبان ۳۱۳ پدروود حیات می‌گوید که عمرش در این وقت به تاریخ قمری شصت و دو سال و پنج روز و به تاریخ شمسی شصت سال و دو ماه بود،» اکثری از تاریخ نگاران می‌نویسند که «رازی اواخر عمر از کثرت مطالعه و تحریر و تجارب کیمیای با آبریزی چشم و سپس به کوری دچار شد»^{۷۱}

اما محققین و پژوهش‌گران معاصر علت نابینایی این مرد سترگ تاریخ بشری را برعلاوه‌ی کثرت مطالعه و تحریر ناشی از ستم‌گری خلیفه مسلمین در حق این راد مرد می‌دانند. ابن وراق در کتاب اسلام و مسلمانی می‌نویسد: «فلسفه‌ی سیاسی رازی آن بود که اگر افراد انسان از ترور شدن به‌وسیله‌ی قوانین و مقرارت مذهبی و یا فشارهای نابه‌جای (خلفا) در امان باشد، می‌توانند در یک جامعه امن و آسوده به‌سر برند.... بنا به باور رازی، افراد بشر تنها از راه فلسفه و خرد می‌تواند به زندگی آسوده و مطلوب دست یابند و نه مذهب.

رازی باور داشت که علم و دانش نسل به نسل پیش‌رفت بیش‌تری خواهد داشت. اگرچه پیروزی‌های رازی در پیشرفت‌های علمی، نقش کارسازی داشت و او در فرگشت‌های علمی زمان خود، از مرزهای موجود، با گشاده مغزی قابل ستایش معتقد بوده، روزی فراخواهد آمد، که مغزهای علمی والاتری، تمام دست‌آوردهای علمی آن زمان را پشت سر خواهد گذاشت و به پیش‌رفت‌های علمی مهم‌تری دست خواهند یافت. با توجه به آن‌چه که در بالا نسبت به معتقدات رازی گفته شد، تردیدی نیست که او در تمام سده‌های میانه، از همه اروپاییان و مسلمانان،

سخت‌تر به دین و مذهب انتقاد وارد کرده است. بخش مهمی از آثار دین‌ستیز رازی یا از بین رفته و یا کم‌تر برای خواندن مردم در دسترس بوده، با این وجود با توجه به ماهیت آن‌ها می‌توان گفت که در زمان رازی، نرمش‌پذیری در برابر دین‌ستیزی و آزاداندیشی‌های مذهبی بیش‌تر از سایر دوره‌ها و مکان‌ها بوده است.

سرانجام، رازی این بزرگ‌اندیشمند همه زمان‌ها نتوانست از دست خشک‌اندیشان و خلیفه‌ی ستم‌گران (المقتدر بالله) جان سالم بدر ببرد. او را به دستور خلیفه‌ی عباسی دست‌گیر کردند و نزد وی بردند. خلیفه‌ی نابخرد و کوتاه‌اندیش، دستور داد آن‌قدر کتابش را برسرش بکوبند تا یا سرش شکسته شود یا کتاب.

ماموران خلیفه، آن‌قدر کتاب این بزرگ‌اندیش‌مرد را به سرش کوبیدند تا وی نابینا شد. و پس از آن که رازی نیروی بینایی‌اش را از دست داد. چشم‌پزشکی حاضر شد، چشمان وی را درمان کند. ولی رازی از پذیرش پیشنهاد او خودداری کرد و گفت: من از این دنیا به اندازه‌ی کافی دیده‌ام و نیازی ندارم که آن‌را بیش‌تر به بینم. رازی پس از مدت کوتاهی از جنایتی که خلیفه‌ی عباسی در باره‌اش مرتکب شده بود، جان سپرد.^{۷۲} جنایت خلیفه‌ی عباسی در مورد رازی بزرگ‌را پژوهش‌گر نامی ایران شجاع‌الدین شفا نیز تایید نموده می‌نویسد: «رفتاری که با دو تن از نوابغ دانش ایران و دنیای اسلامی و تاریخ بشریت، یعنی زکریای رازی و ابوعلی سینا صورت گرفت نمودار گویایی از تضاد همیشگی دانش و تعصب مذهبی است. زکریای رازی، این بزرگ‌ترین پزشک تاریخ اسلام، به روایت برخی از تاریخ‌نگاران در سنین پیری بر اثر آن که کتاب‌های او را بر سرش کوبیدند بینایی خود را از دست داد.»^{۷۳}

رازی در باره‌ی زندگی پس از مرگ سکوت کرده و مانند اپیکو کوشش می‌کند، ترس از مرگ را به‌وسیله‌ی نیروی خرد کاهش بدهد. عقیده‌ی رازی درباره‌ی مرگ در چکامه‌ای که او در سن سال‌خوردگی سروده، به شرح زیر کوتاه شده است:

«به‌راستی که من بدون این که بدانم نابود می‌شود. زمانی که مرگ دستش را روی قلبم می‌گذارد، و در گوش‌هایم زمزمه می‌کند که باید بروم. من نمی‌دانم به کجا خواهم رفت.

من نمی‌دانم، هنگامی که روحم از خانه‌ی تباه شده‌ی گوشتی‌اش خارج می‌شود،

کجا خواهد خفت.»^{۷۴}

روانش شاد باد
و من الخردالتوفیق

- ۱ تاریخ ادبیات در ایران، تالیف داکتر ذبیح‌الله صفا، ص ۲۰۴
- ۲ تاریخ اجتماعی ایران، تالیف مرتضی راوندی، جلد دهم، ص ۲۳۰ - ۲۳۱
- ۳ همان‌جا، جلد دوم، ص ۲۳۴ - ۲۳۵
- ۴ همان‌جا جلد دهم، ص ۱۳۶
- ۵ همان‌جا، ص ۱۶۵
- ۶ همان‌جا، ص ۱۶۶ - ۱۶۷ - ۱۶۸
- ۷ همان‌جا، ص ۱۷۰ - ۱۷۱
- ۸ همان‌جا، ص ۳۳۰
- ۹ حلاج، علی میرفطروس، ص، ۱۱۶ - ۱۱۷
- ۱۰ تاریخ ادبیات در ایران، داکتر ذبیح‌الله صفا، جلد یکم، ص ۲۹۰ - ۲۹۱
- ۱۱ تاریخ ایران بعد از اسلام ف داکتر حسین زرین کوب، ص ۱۷۴ - ۱۷۵
- ۱۲ حکمت خسروانی، هاشم رضی، به نقل از تبلیس تالیف ابوالفرج ابن جوزی ترجمه‌ی علی رضا ذکاوتی قراقرزلو، ص ۳۵ - ۳۴
- ۱۳ حکمت خسروانی، هاشم رضی، به نقل از کتاب احوال و آثار عین القضاة ابوالمعالی عبدالله به محمد بن علی بنالحسن بن علی المیانجی، تالیف داکتر رحیم فرمبندش، ص ۹۲
- ۱۴ همان‌جا، به نقل از کتاب انسان الکامل عزیز الدین بن محمد نسفی یکی از مشاهیر عرفانی قرن هفتم افغانستان که در شهر نخشب از توابع تخارستان می‌زیسته و بعداً به بخارا بوده است.
- ۱۵ همان‌جا، ص ۱۳۰، به نقل از کتاب تبلیس از ابوالفرج جوزی
- ۱۶ تاریخ ادبیات در ایران، جلد اوول، ص ۱۰۵
- حکمت خسروانی، ص ۷۱۹^{۱۷}
- ۱۸ قرآن، ترجمه بهالدین خرمشاهی، آیه ۷۹ سوره النساء
- ۱۹ مرتضی راوندی، تاریخ فلسفه ایران، ص ۲۰۲
- ۲۰ همان‌جا
- ۲۱ ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، ص ۲۵ - ۲۲
- ۲۲ همان‌جا، ص ۸۱ - ۸۲ - ۸۳
- ۲۳ همان‌جا، ص ۵۵ - ۵۶ - ۵۷ - ۵۸
- ۲۴ همان‌جا، ص ۲۸۹، به نقل از الفهرست ابن ندیم، ص ۴۱۶
- ۲۵ همان‌جا، ص، ۲۹۰ - ۲۹۱، به نقل از طبقات الامم، چاپ بیروت، ص ۳۳
- ۲۶ علی میر فطروس، حلاج، ص ۲۱۶ و تذکرت اولیا شیخ عطار نیشاپوری، ص
- ۲۷ همان‌جا، ص ۱۳۱
- ۲۸ تاریخ اجتماعی ایران جلد دهم، تاریخ فلسفه ایران، ص ۲۹۱
- ۲۹ تاریخ ادبیات در ایران، داکتر ذبیح‌الله صفا، جلد اول، ص ۲۹۱
- ۳۰ حکمت خسروانی، هاشم رضی، ص ۶۷

- ۳۱ تاریخ اجتماعی ایران، مرتضی راوندی، جلد دهم، ص ۱۸۸
- ۳۲ همان‌جا، ص ۱۸۸ - ۱۸۹
- ۳۳ همان‌جا، ۱۵۵
- ۳۴ همان‌جا، ۱۳۴
- ۳۵ همان‌جا، ۱۳۴
- ۳۶ تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، ص ۲۹۰
- ۳۷ همان‌جا، ۱۳۵
- ۳۸ قرآن آیه ۳ سوره النساء
- ۳۹ پس از هزار و چهارصد سال شجاع الدین شفا، ۵۴۲ - و افغانستان بعد از اسلام، عبدالحی حبیبی، ص ۶۱۷
- ۴۰ - ا، ی پطروشفسکی، اسلام در ایران، ص ۲۴۴ - ۲۲۵
- ۴۱ ۲۳ سال رسالت، علی دشتی، ص ۵۳۰
- ۴۲ مروج الذهب و معادن الجواهر، ابوالحسن بن حسین مسعودی، جلد دوم، ص ۵۳۰
- ۴۳ تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، ص ۲۸۶
- ۴۴ تاریخ اجتماعی ایران، مرتضی راوندی، جلد دهم، ص ۱۳۶
- ۴۵ تولد دیگر، شجاع الدین شفا، ص ۲۱۴ - ۲۱۵
- ۴۶ اسلام و مسلمانی، ابن وراق، ص ۵۱۴ - ۵۱۵
- ۴۷ تاریخ اجتماعی ایران، راوندی، جلد دهم، ص ۱۳۷ - ۱۳۸
- ۴۸ اندیشه‌های ایرانی، نوشته ابوالقاسم پرتو
- ۴۹ تاریخ ادبیات در ایران، داکتر ذبیح‌الله صفا، جلد اول، ص ۲۹۲
- ۵۰ حلاج، علی میر فطروس، ص ۱۱۷
- ۵۱ تاریخ ایران زمین، حسین خنجی، از سایت ایران تاریخ ص ۲۰۶ - ۲۰۷
- ۵۲ فلسفه‌ی زرتشت، داکتر فرهنگ مهر، ص ۲۹
- ۵۳ سیر حکمت در اروپا، جلد اول، محمدعلی فروغی، ص ۱۱۶
- ۵۴ جلد دوم، ص ۳۲ - ۳۷
- ۵۵ تاریخ اجتماعی ایران، مرتضی راوندی جلد دهم، ص ۱۳۴ - ۱۳۵
- ۵۶ سیر حکمت در اروپا، جلد دوم، ص ۶۳
- ۵۷ تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول ص ۲۹۱
- ۵۸ همان‌جا، ص ۲۹۲
- ۵۹ تاریخ اجتماعی ایران، راوندی، جلد دهم ص ۳۶۳
- ۶۰ تاریخ ادبیات در ایران، داکتر ذبیح‌الله صفا، باب دوم فصل سوم ص ۱۹۳
- ۶۱ تاریخ اجتماعی ایران، جلد دهم، ص ۱۴۱ - ۱۴۲
- ۶۲ همان‌جا، ص ۱۴۳
- ۶۳ نبردبان آسمان، واصف باختری، ص ۹۱

^{۶۴} تاریخ اجتماعی ایران، راوندی، جلد دهم، ص ۱۳۸

^{۶۵} همان‌جا، ص ۱۴۱

^{۶۶} همان‌جا، ص ۱۴۱

^{۶۷} همان‌جا، ص ۱۴۳

^{۶۸} تا به ۷۲ همان‌جا، صفحات ۱۳۹، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۱، ۱۴۱، ۱۳۷، ۶۵

^{۶۹}

^{۷۰}

^{۷۱}

^{۷۲} اسلام و مسلمانی، ابن وراق، ص ۵۱۵ - ۵۱۶

^{۷۳} تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح‌الله صفا، جلد اول، ص ۲۹۰

^{۷۴} تولد دیگر. ص ۱۸۴

تذکر ضروری

آثاری ذیل از خامهٔ رنگین سلیمان راوش به شکل دیجیتال تدوین و از بخش کتاب وب سایت راه پرچم قابل دسترسی است:

۱. نام و ننگ کتاب اول:

<https://rahparcham1.org/wp-content/uploads/2019/10/%D9%A7%DA%AV%D9%A5%D9%AA%D9%A7%D9%A7%DA%AF%DA%AC%D9%A4%DA%AF%DA%AV%D9%AA%D9%A4.pdf>

۲. نام و ننگ کتاب دوم:

<https://rahparcham1.org/wp-content/uploads/2019/10/%D9%A7%DA%AV%D9%A5%D9%AA%D9%A7%D9%A7%DA%AF%DA%AC%D9%A4%DA%AF%DA%AF%D9%AA%D9%A5.pdf>

۳. نام و ننگ کتاب سوم:

<https://rahparcham1.org/wp-content/uploads/2019/10/%D9%A7%DA%AV%D9%A5%D9%AA%D9%A7%D9%A7%DA%AF%DA%AC%D9%A4%DA%AF%DA%B3%D9%AA%D9%A5.pdf>

۴. نام و ننگ کتاب چهارم:

<https://rahparcham1.org/wp-content/uploads/2019/10/%D9%A7%DA%AV%D9%A5%D9%AA%D9%A7%D9%A7%DA%AF%DA%AC%D9%A4%DA%AF%DA%A7%DA%AV%DA%B1%D9%A5.pdf>

۵. سیطرهٔ ۱۴۰۰ سالهٔ اعراب بر افغانستان جلد اول:

<https://rahparcham1.org/wp-content/uploads/2019/10/%DA%B3%DB%AC%DA%B7%DA%B1%D9%A7%1400%DA%B3%DA%AV%D9%A4%D9%A7%DA%AV%DA%B9%DA%AA%DA%A7%D9%A1%DA%BA%DA%BA%DA%AV%D9%A7%DA%B3%DA%AA%DA%AV%D9%A7-teil-1.pdf>

۶. سیطرهٔ ۱۴۰۰ سالهٔ اعراب بر افغانستان جلد دوم:

<https://rahparcham1.org/wp-content/uploads/2019/10/%DA%B3%DB%AC%DA%B7%DA%B1%DB%A--%D9%A7%DA%B2%DA%AV%DA%B1%D9%AA-%DA%A7%D9%A7%DA%AV%DA%B1%DA%B5%DA%AF-%DA%B3%DA%AV%D9%A4%DB%A--%DA%AV%DA%B9%DA%B1%DA%AV%DA%AA-%DA%AA%DA%B1-%DA%AV%D9%A1%DA%BA%DA%AV%D9%A7%DA%B3%DA%AA%DA%AV%D9%A7-%DA%AC%D9%A4%DA%AF-%DA%AF%D9%AA%D9%A5-teil-2.pdf>

۷. سه واکنش تکاوران تیزپوی خرد در خراسان:

<https://rahparcham1.org/wp-content/uploads/2019/11/%DA%B3%D9%A7%D9%AA%DA%AV%DA%A9%D9%A7%DA%B4%DA%AA%DA%A9%DA%AV%D9%AA%DA%B1%DA%AV%D9%A7%DA%AA%DB%AC%DA%B2%D9%BE%D9%AA%DB%AC%DA%AE%DA%B1%DA%AF%DA%AF%DA%B1%DA%AE%DA%B1%DA%AV%DA%B3%DA%AV%D9%A7.pdf>



راه‌پرچم ناشران‌دیده‌های دموکراتیک

www.rahparcham1.org