

بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی

علی کوشا

[چیتا 1، شهریور 1364، صص 5-13]

نظام فلسفی «سیاسی - مذهبی» از سده سوم میلادی در دولت ساسانی و از سده چهارم در حکومت بیزانسی (روم خاوری) به مورد اجرا نهاده شده است. البته بحث درباره‌ی چگونگی حکومت کردن به اندازه‌ی خود حکومت کردن سابقه‌ی تاریخی دارد. هر جا که حکومتی برپا شده است گروهی از مردم اندیشمند، درباره‌ی چگونگی آن گفتگو کرده، سپس به کشاکش برخاسته‌اند. در ایران نیز فلسفه‌ی سیاسی حکومت، همیشه مورد بحث گروهی، هر چند اندک بوده است. هرودوت پس از ذکر پیش‌آمد قیام بردیای دروغین به سال 512 قبل از میلاد از انجمنی یاد می‌کند که ایرانیان برای چاره‌جویی برپا کرده بودند. در این انجمن اوتانس Otanes پارسی درباره‌ی حکومت مردمی (دموکراسی) سخنرانی کرد، و «مگابیز» از حکومت اشرافی (الیگارشی) جانبداری کرد و داریوش از سیستم پادشاهی دفاع کرده است (مشیرالدوله، ایران باستان ج 1 ص 521 و تاریخ هرودوت. ترجمه‌ی هادی هدایتی ج 3 ص 176-180) ولی ما در این جا برای ریشه‌یابی فلسفه‌ی «سیاسی - مذهبی» تا سده سوم میلادی به پس برمی‌گردیم:

در نخستین ربع سده سوم [میلادی]، حکومت اشکانی که نوعی مجلس سنا آن را اداره می‌کرد و بویی از دموکراسی داشت به دست خاندان ساسانی منقرض شد. این خاندان که رنگ مذهبی می‌داشت، و حتی اعضای آن برخی شباهت‌ها در مشرب فقر و درویشی با خاندان صفوی قرن شانزدهم م/دهم ق داشتند، سیستم اتحاد مذهب و سیاست را در ایران برقرار نمود. اردشیر بابکان از سال 224م که بر تخت نشست در اجرای این سیاست کوشید. او پادشاه را عالی‌ترین مقام مذهبی و دارای فره‌ایزدی اعلام کرد.

علت توجه دولت ساسانی بدین سیاست آن بود که از آغاز قرن اول میلادی، آمیزش دو جهان‌بینی «توحید عددی» توراتی فلسطین با «توحید اشراقی» ودایی هند، فرهنگی دورگه را در خاورمیانه پدید آورده بود که در

دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا (نزدیک تیسفون)، حران، نصیبین، انطاکیه و اسکندریه تدریس می‌شد و موجبات بالا آمدن سطح فرهنگ مذهبی و استفاده‌ی سیاسی از آن شده، مذهب‌های دورگه «عددی - اشراقی» چون دین‌های مسیحی (قرن اول)، مرقیونی (85-150م)، دیصانی (154-222م)، مانوی (216-227م) را در ایران باختری و آسیای صغیر پدید آورده بود، که نه مانند مذهب یهود، عددی محض و نه مانند مذهب‌های هندوان اشراقی خالص بودند.

این مذهب‌های دورگه موجب پراکندگی فکری در میان ایرانیان شده بود، پس ادشیر، **تنسر** را به سمت مؤبدان مؤبد منصوب کرد و مؤبدان سراسر ایران را پیرو او نهاد، تا دولت‌ها به وسیله‌ی مؤبدان مؤبد، کنترل همه‌ی مؤبدان کشور را در دست داشته باشند.

از تنسر یک اثر باقی مانده که روشن‌گر وضع اجتماعی آن روزگار است این اثر که به عنوان «نامه‌ی تنسر» در تاریخ طبرستان ابن اسفندیار به دست ما رسیده، نخستین بار با تحقیق و ترجمه‌ی خاورشناس فرانسوی دارمستر در مجله‌ی آسیایی در 1894م به جهانیان معرفی شد، سپس شادروان مجتبی مینوی به سال 1933 آن را با تحقیقی بیشتر پخش نمود.

تنظیم و نوسازی کتاب «اوستا» برای تکامل بخشیدن به ثنویت باستانی هند و ایرانی مردم، و گرایش دادن آن به س نوعی «توحید اشراقی» به منظور تقویت سانترالیزم مذهبی که پشتیبان سانترالیزم دولتی ساسانی باشد، نیز جزو مأموریت مذهبی مؤبدان مؤبد تنسر قرار داشت. این روند که از روزگار بلاش اول اشکانی (51-77م) آغاز شده و با کندی پیش می‌رفت (مشیرالدوله، ایران قدیم، ص146 و ایران باستان ج2 ص1516-1517 به نقل از دینکرت)، با تشکیل دو کنفرانس بزرگ مذهبی چنان که خواهیم دید در دو سده‌ی سوم و چهارم تکمیل گردید.

پس از مرگ اردشیر به سال 241م پسرش شاپور اول برجای وی تکیه زد، و سیاست پدر را خواه ناخواه به دنبال روند تکاملی سیستم فکری عمومی «سیاسی - مذهبی» خاورمیانه پی‌گیری کرد، و چون کار تنظیم و نوسازی «اوستا» هنوز پایان نیافته بود شاپور، **ارداویراف** را مامور سامان دادن به این کار کرد. ارداویراف برای انجام این کار سگالشگاهی در آتشکده‌ی «آذرفرنبغ پیروزگر» تشکیل داد. او با هفت تن از سرشناس‌ترین مؤبدان آن روزگار در آن جا انجمنی برپا داشتند.

آذرفرنبخ، بزرگ نگهبان همه‌ی پیشوایان مذهبی و دانایان ایشان و دبیران کشور شمرده می‌شد و آتشکده‌ی او در کاریان لارستان می‌بود و مرکزیت علمی و مذهبی داشته بر دیگر مراکز مذهبی مسلط بود.

این انجمن اختیارات لازم برای این کار را به ارداویراف بداد. ارداویراف پس از یک خلوت‌نشینی مدعی شد که به خلسه رفته، با یک معراج روحانی به بهشت و دوزخ و «همستگان» (= اعراف) سرزده است. او بدین ترتیب، خواست خود و دولت را بر دبیران و مؤبدان حاضر، به صورت کتابی دیکته نمود. بارتلمی (Barthelemy) ترجمه‌ی کتاب ارداویراف را به سال 1887م چاپ کرد و به جهانیان شناساند.

سپس دکتر محمد معین مقالتی به عنوان ارداویراف نامه در 1325خ منتشر نمود. داستان ارداویراف در سده‌ی هفتم هجری به وسیله‌ی شاعری زردشتی به نام بهرام پژدو به فارسی دری سروده شده که به تصحیح دستورجاماسب در بمبئی 1909م چاپ شد و سپس به تحقیق دکتر رحیم عفیفی از دانشگاه مشهد در 164ص به سال 1343خ پخش گردید. خلسه نامه یا معراج نامه‌ی «ارداویراف» چیزی مانند خلسه‌ی یوحنا (انجیلی) و خلسه‌های مرقیون (58-150) و بردیسانی (154-222م) و افلوپین (205-270م) و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و خَلعیه میرداماد (م 1041) می‌باشد.

شاپور، **کارتیر هرمز** را نیز به منصب مؤبدان مؤبد برگزید، او چنان که از کتیبه‌اش در نقش رجب برمی‌آید این مقام را در پادشاهی شاپور اول (214-271م) و هرمز اول (271-272) و بهرام اول (272-275) و بهرام دوم (275-282) برای خود نگاه داشت. (کریستن سن خاورشناس معاصر دناگرکی، ایران در زمان ساسانیان) درست در همین دوران است که طرفداران فلسفه‌ی ثنوی باستانی هند و ایرانی در برابر توحیدگرایی ساسانیان به مقاومت برخاستند. ثنویان که دو نیروی خیر و شر را در وجود انسان برابر و در نتیجه خنثی شده می‌پنداشتند، انسان را در برابر آن دو نیرو مختار و آزاد می‌شردند، و این آزادی به اندیشه‌ی سیاسی ایشان نیز راه می‌یافت و در برابر دولت که خواهان تقویت سانترالیزم بود و جبر توحیدی (خواه توحید عددی و خواه توحید اشراقی) را یکی از وسایل مؤثر برای تفهیم چنین نظری به مردم می‌دید، مقاومت می‌نمودند.

اندیشمندان پیرو توحید اشراقی هندو ایرانی، چنین توحیدی را از دو راه برای مردم تبیین می‌نمودند:

الف) با کاستی از ارزش هر دو نیروی یزدان و اهریمن و جادادن آن‌ها در بستری فراخ‌تر و بزرگ‌تر به نام «آهورا مزدا» نزد زرتشتیان و میترائیست‌ها و به نام (زروان) نزد زروانیان (دهریان).

ب) از راه کاستن صفات وجودی اهریمن و افزودن برصفت وجودی یزدان؛ چنان که گفتند: یزدان حساستر از اهریمن است. سپس گفتند: یزدان حساس و زنده و اهریمن بی‌حس و مرده است و تا بدان جا پیش رفتند که: یزدان وجود نور محض و اهریمنی و تاریکی، جز عدم نور چیزی مستقل نیست. و در نتیجه بدان جا رسیدند که در جهان جز یک منبع فیض «نور الانوار» چیزی نیست، او است که در فضای خالی و تاریک «عَسَق» می‌تابد و به شکل مخروط پیش می‌رود. هر چه از مرکز تابش «نور الانوار» دورتر باشد وجودی ضعیف‌تر و با «عَسَق» آمیخته‌تر خواهد بود، فرق میان ماهیات گوناگون موجود در جهان همین درجه‌ی دوری و نزدیکی آن‌ها با مرکز «نور الانوار» می‌باشد.

مانی: مانی (216-272م) فیلسوف ایرانی بود که در برابر این خواست رژیم ساسانی ایستادگی نمود و از دو-آلیسم هندوایرانی باستان و آزادی و اختیارش دفاع نمود. او در نزدیکی بابل در بین النهرین، بزاده، پس از گرایش به مسیحیت و آشنایی با اندیشه‌های دورگه‌ی «عددی اشراقی» ترسایان، به جداکردن و ترجیح اندیشه‌های اشراقی مسیحی بر عددی آن پرداخت. مانی همه‌ی پیامبران بنی‌اسرائیل جز مسیح را فرستاده‌ی اهریمن و تورات را ساختگی نامید و در نتیجه مسیحیان او را بیرون کردند و از این راه او به دولت ساسانی نزدیک شد و شاپور را خرسند نمود. ولی مانی در دفاع از گنوسیسم ثنوی ایران باستان تا آن جا تندروی کرد که دولت ساسانی را که برای ایجاد سانترالیسم خواهان نشر اندیشه‌ی توحیدی بود بیمناک نمود. شاپور بنا به گفته‌ی یعقوبی پس از ده و اندی سال از پادشاهی خود متوجه این خطر شده، از مانی روگردانیده خواست او را زندانی کند که به هند گریخت و در آن جا همانند تا شاپور درگذشت.

افلوپین¹: افلوپین (در ایران Plotin 205-270م) فیلسوف رومی نژاد یونان‌زاده‌ی مصرنشین، در اسکندریه‌ی مصر، نزد آمونیوس ساکاس Ammonius Saccas استاد گنوسیسم هند و اروپایی شاگردی کرده، به وسیله‌ی او نسبت به عرفان هندو ایرانی علاقمند شده، همراه با لشکریان گردیان

Gordien که به جنگ شاپورا اول می‌رفت به ایران آمد ولی گردیان به سال 244م کشته شد و سپاهیان با ایران آشتی کرده بازگشتند. آشکار نیست افلوپین که برای **کسب فیض و آموزش گنوسیسم هند و ایرانی** به ایران آمده بود کی بازگشت ولی می‌دانیم که شاپور بار دیگر در سال‌های 258-260 با روم جنگیده امپراتور والیرین را اسیر کرده است. پس دور نیست که افلوپین مدتی در میان دو جنگ در ایران مانده و در غیبت مانی از ایران، با دشمنانش، کرتیر و آذرفرنبغ طراحان مکتب «توحید اشرافی» تماس گرفته باشد. به هر حال افلوپین به جای مصر به روم بازگشته در آن جا به تعلیم و ارشاد پرداخت تا به سال 270 درگذشت. افلوپین در روم شاگردان بسیار تربیت کرد که او را صاحب کشف و کرامت می‌شمردند. امپراتور گالیان **Gallien** و همسرش از مریدان او بودند. افلوپین مدت‌ها آموزش‌های خود را زبانی به شاگردان می‌رسانید و ایشان از آن‌ها یادداشت برمی‌گرفتند. افلوپین‌شناس و کشیش یسوعی بلژیکی پل هانری می‌گوید: املیوس شاگرد افلوپین سخنرانی‌های او را به صورت «اثولوجیا» و فرفریوس «نُه‌گانه‌ها = این‌آدها **Enneades**» را از نوشته‌های او گرد آوردند. املیوس پس از ویرانی مدرسه‌ی افلوپین به سال 268م به شهر افامی در کنار نهر عاص در شمال سوریه پناه برد.

از مؤبدان پس از کارتیر آگاهی در دست نداریم، مگر از آذرپادِ مهراسپندان که از سوی شاپور دوم (310-379م) بدین سمت منصوب گشته در کتاب «دین کرت» او را نیک پرورد، وانوشه‌روان لقب داده‌اند.

همچنان که کارتیر در زمان شاپور یکم سرگرم مبارزه با ثنویان ایرانی و تثبیت «توحید اشرافی» مورد نظر شاپور اول و دولت او بود. در روزگار شاپور دوم، دولت ساسانی گرفتار هجوم اندیشه‌های ثالوث مسیحیان بود، و بار سنگین دفاع در برابر ایشان بردوش مؤبدان مؤبد این زمان آذرپاد پسر مهراسپند بود.

فرهنگ دورگه‌ی مسیحیت که از ترکیب توحید عددی یهود فلسطین و توحید اشرافی میتزائیست‌های اروپا پدید آمد، نخست به صورت فرقه‌ی «فریسی» از یهود در فلسطین و سپس به صورت پیروان یسوع مسیح پایه گرفت و با سرعت در سه قرن اول میلاد در میان توده‌های مردم کرانه‌های مدیترانه

در جنوب خاوری اروپا و آسیای صغیر و سوریه گسترش یافت.

در سال 312 میلادی دو سردار رومی به نام کنستانتین (قسطنطین) و مکسنتیوس **Maxentius** بر سر عنوان امپراتوری با هم به کشاکش افتادند و کنستانتین برای کشانیدن مردم به دنبال خود ادعا کرد که خواب نما شده و به مسیحیت گرویده است و بدین شیوه بر رقیب خود پیروز شد (تاریخ کلیسای قدیم ص 183 و 232 چ لایبزیگ 1931م). هر چند او در آغاز کار، تعصب سخت نداشت، لیکن به حکومت رسیدن مذهب مسیح در روم اندک اندک تعصب را گسترش داد و آن مذهب را به سلاح ایدئولوژیک دولتی برضد روشن‌فکران داخل تبدیل کرد. در قرن بعد مدرسه‌های گنوسیستی بسته شد و استادانش به ایران پناهنده شدند.

استوار شدن مسیحیت در روم موجب پراکندگی اندیشه‌ی ایرانیان شد، تبلیغات دورگه‌ی دل‌چسب این مذهب، یک پارچگی مردم را که از خشکی و فرسودگی و کهنگی خرافات خود خسته بودند تهدید می‌نمود.

مؤبدان مؤبد آذریاد مهراسپندان برای پایان دادن به این پریشانی‌ها و دمیدن روان تازه در مذهب مردم به سازمان‌دادن انجمنی تازه از مؤبدان پرداخت. این مجمع بزرگ متن اوستا را در 21 نسل تثبیت و تایید نمود. این کنفرانس نیز مانند کنفرانس آذرفرنبغ (در زمان شاپور یکم) با ورسرد، و رگرم (مباهله) وسیله‌ی فریب مردم را فراهم کرد (برخی بررسی‌ها درباره‌ی جنبش‌های ایرانی ص 109).

از آذریاد، یک «اندرز نامه» در دست است که خطاب به پسرش به نام زردشت نگاشته است، این نامه به وسیله محمد تقی بهار در مجله‌ی مهر سال دوم 1313خ، و سپس به وسیله‌ی دکتر ماهیار نوابی در مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات تبریز سال یازدهم پخش شده است.

تثبیت فلسفه‌ی مذهبی - سیاسی هرمی شکل که شاه با فره‌ی ایزدی در راس آن قرار داشته باشد، از دوران بلاش اشکانی خواست دولتهای ایران بوده، فیلسوفان وابسته بدان؛ چون تنسر، ارداویراف، کارتیر و مانند ایشان برای اثبات و گسترش آن می‌کوشیدند. این فلسفه در دو کنفرانس مؤبدان، آذرفرنبغ در سده‌ی سوم و آذریاد در سده‌ی چهارم تبلور یافته، استوار گردید. این فلسفه همان جهان‌بینی است که از روزگار سهروردی م 587ق و شهرزوری به نام «توحید اشراقی» شناخته و در برابر

«توحید عددی»² نهاده شد و به فلسفه‌ی خسروانی³ یا پهلوانی و «فهلویون» ملقب گردید. کهن‌ترین بیان اسلامی از این فلسفه در ردیه‌ای دیده می‌شود که قاسم رسی ابن ابراهیم م 246ق بر فلسفه‌ی نوری ابن مقفع م 134ق نگاشت. این رساله به وسیله‌ی میکلا آنجلو گویدی Michelangelo Guidi در روم به سال 1927م در پنجاه و پنج متن عربی و یک مقدمه‌ی ایتالیایی 26 صفحه‌ای چاپ شده است. جابر بن حیان صوفی نیز رساله‌ای با عنوان «العلم النورانی» دارد (پاول کراوس مختار رسایل جابر ص 104).

اینک، ما در سده‌ی سوم/نهم به بعد با دوگونه‌ی فلسفه‌ی اشراق در جهان اسلام رو به رو هستیم که می‌توان هر دو را در برابر فلسفه‌ی مشاء ارسطویی مشاهده نمود:

الف: فلسفه‌ی اشراقی حاد که داخل ایران ساسانی تکامل یافته به دست مؤبدانی چون تنسر، ارداویراف، کرتیر، در انجمن آذرفرنبغ (241-271م) گسترده شده، سپس به دست مؤبدان بازسازی کننده‌ی اوستای جدید، در انجمن آذریاد مهراسپندان (309-379م) تکامل یافته است (احسان طبری، بررسی‌های ص 104-109). سپس از راه ترجمه‌های ابن مقفع و جابر بن حیان حرانی به دست ابو العباس ایرانی‌شهری (قرن سوم) و احمد راوندی (م 245ق) و محمد زکریای رازی (م 313ق) رسیده و در همه جا زیر پیگرد شدید خلفا بوده تا به دست سهروردی م 587ق و شاگردان او، در «حکمت اشراق» و دیگر آثارش گسترش یافته است.

جابر بن حیان صوفی مقالت (2، 15، 17، 25) از کتاب خواص کبیر (ص 241-302، چاپ پاول کرواس، قاهره، 1354) را برای نفی ثنویت مادی عددی (ص 257) و نظریه‌ی دو وجودی مانویان (ص 202) ساخته است. جابر در آن صفحات در لفافه‌ی مطالب کیمیاگری، توحید اشراقی و وحدت وجود را اثبات می‌کند که در جهان تنها یک وجود هست و در مقابل آن جز عدم هیچ نیست.

ب: توحید اشراقی معتدل که افلوپین پس از بازگشت از ایران به روم در کتاب‌های «اثولوجیا» و «نه‌گانه‌ها» برجا نهاده و چنان که دیدیم پس از ویرانی مدرسه‌ی افلوپین در روم به سال 268م به شهر افامی در کنار نهر عاص در شمال سوریه پنهان بماند و از آن خبری نداریم تا در سده‌ی سوم/نهم مردی به نام ناعمه عبدالمسیح بن عبدالله از مردم حمص (در شمال سوریه) کتاب اثولوجیا را به زبان عربی ترجمه می‌کند و ابواسحاق کندی آن را برای خلیفه

احمد مستعینی (248-252ق) ویرایش نموده در مقدمه‌ای که برای این کتاب نگاشته آن را تالیفات ارسطو (نه فلوطین) وانمود می‌کند (عبد الرحمان بدوی، افلوپین عندالعرب چ 1966م ص24-30). و بدین ترتیب فلسفه‌ی اشراقی معتدل اثولوجیا دوباره به ایران بازگشت و به دست فارابی و ابن سینا و به نام فلسفه‌ی ارسطو نه افلوپین گسترش بیشتر یافت.

فلسفه‌ی اشراق زیر پرچم مشاء:

نه تنها فارابی و ابن سینا فلسفه‌ی نوافلاطونی افلوپین را به غلط مشایی و اندیشه‌ی ارسطو شمردند، بلکه مورخان مسلمان بیش از یک هزار سال این نسبت نادرست را باور می‌داشتند. تنها در سده‌ی اخیر برای خاورشناسان روشن گردید که فارابی و ابن سینا مانند بیشتر فیلسوفان مسلمان ایرانی مشرب اشراقی داشته و آثار اشراقی معتدل نوافلاطونی و از جمله‌ی آن‌ها «اثولوجیا» را مشایی شمرده به ارسطو نسبت داده‌اند. خاورشناسان این نسبت نادرست را تنها یک اشتباه ساده ناشی از ناآگاهی مسلمانان شمرده‌اند.

لیکن با دقت بیشتر در تاریخ دو سده‌ی نخستین که سنیان آن را دو قرن سلفی و ایرانیان معاصر آن را دو قرن سکوت نامیده‌اند، روشن می‌شود که اصول و قواعد گنوسیسم اسلامی که با اشراق حاد (اشراق بند الف) پیوندی نزدیک داشت، در آن دو قرن به صورت سلاح ایدئولوژیک علیه حکومت خلفا به کار برده می‌شد. مامون عباسی م 218ق برای نخستین بار با یک عقب‌نشینی، با به حکومت کشانیدن گنوسیست‌های نرم معتزلی و با کمک گرفتن از سریانیان مسلمان شده، به ترجمه‌ی برخی از کتب فلسفی به عربی رضایت داد تا علم کلام سنی را برزمینه‌ی فلسفه-ی چارچوبدار مشایی ارسطو، هم چون یک سلاح ایدئولوژیک، برای مقابله با گنوسیسم حاد ایرانی، پدید آورد. از آن تاریخ به بعد ارسطو و فلسفه‌ی مشایی او، در میان سنیان جدید، پس از دفن تسنن سلفی به دست مامون عباسی، از نوعی مصونیت مذهبی برخوردار شد.

پس دور نیست که فارابی و ابن سینا و یاران گنوسیست مسلمان و معتدل ایشان برای استفاده از مصونیت ارسطو، برخی از آثار اشراقی نوافلاطونی را بدو نسبت داده باشند، چنان که به گفته‌ی پل هانری بلژیکی، مقدمه‌ی معروف «اثولوجیا» را کندی از خود ساخته تا در

آن اثولوجیا را ذیل کتاب «متافیزیک» قلمداد کند، که قطعاً از تالیفات ارسطو است (ن. ک: بدوی، افلوپین همان چاپ ص 25). جالب توجه است که گنوسیست‌های حاد اسماعیلی نیز با بیانی دیگر، تشویق مامون عباسی به کار ترجمه را نه از راه دانش‌پروری، بلکه با سوءنیت و برای مبارزه با فلسفه، دانسته‌اند. داعی اسماعیلی ادریس عمادالدین م 873ق گوید: هنگامی که مامون عباسی به منظور مبارزه با اسلام و فلسفه‌ی اهل بیت (ع) دستور داد فلسفه‌ی یونان را ترجمه کردند، امام اسماعیلی فلسفه‌ی صحیح اهل بیت (ع) را در کتاب «رسایل اخوان الصفا» گردآورده، در میان مردم پخش فرمود (داعی ادریس، عیون الاخبار، چ مصطفی غالب، بیروت 1973م ج 4 ص 367) چنان که می‌بینیم، این مرد رسایل اخوان الصفا را که ترجمه گونه‌ای است که به وسیله‌ی گنوسیست‌های مسلمان از درس‌های نوافلاطونی اشراقی دانشگاه‌های جندی‌شاپور و سورا (نزدیک تیسفون) برداشته شده است، فلسفه‌ی اهل بیت (ع) خوانده و علم کلام سنی برمبنای فلسفه‌ی مشاء ارسطو را، فلسفه‌ی یونانی و ضد اسلام واقعی خوانده است.

فارابی به دنبال راه ابن مقفع، راوندی، ایرانشهری و محمد زکریای رازی، وارث فلسفه‌ی ایران ساسانی بود که پایه‌ی اندیشه‌های ایشان بر اصول اشراقی هندو ایرانی استوار بود که در مدارس خوزستان و کردستان؛ جندی‌شاپور، سورا، حران، نصیبین تدریس می‌شد، و پس از ترجمه‌ی «اثولوجیا» و آثار دیگر افلاطونی با اندیشه‌های [فرفوروس] اسکندرانی نیز پیوندی جدید یافت. فارابی در چنین شرایط اجتماعی و عقلانی، ایدئولوژیک اشراقی و نظریات سیاسی - مذهبی خود را که پروده‌ی محیط خراسان، سرزمین اسلام گنوسیستی و سامانیان اسماعیلی‌گرا، وارثان چند قرن اندیشه‌ی گنوسیستی بود، در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» و چند رساله‌ی دیگر مطرح ساخت. ولی در اثر گذشت زمان، که زیر فشار خلفا، گنوسیسم و سنت‌گرایی به یکدیگر نزدیک می‌شدند، اندیشه‌های فارابی بیش از پیشینیان یاد شده‌اش، در پوسته‌ی ضخیم سنی‌نمایی پوشیده شد. او افکار شیعی ایرانی خود را برای احترام از سرنوشت گذشتگان و برای کسب مصونیت مذهبی (مذهب سنی حاکم) به ارسطو نسبت می‌داد. مثلاً او نظریه‌ی «قطب» یا امام‌خانه-

نشین شده را که یک اندیشه‌ی ساده‌ی شیعی است و اشارتی به بیست و پنج سال خانه‌نشینی علی (ع) دارد به فلسفه‌ی یونان نسبت داده، می‌افزاید که: این مساله مورد اتفاق

نظر افلاطون و ارسطو می‌باشد (فارابی تحصیل السعاده، چ حیدرآباد دکن 1345، ص 46-47).

فارابی يك فیلسوف گنوسیست است که از غلات شیعه و اسماعیلیان معتدلتر و از دوازده امامیان حادثر بود. او امام را، در پیوند با عقل فعال، دارای عصمت و فره ایزدی و الهام گیرنده می‌داند. هنگامی که در روزگار غیبت صغرای امام دوازدهم (ع) (260-329ق) از خراسان به بغداد آمد، نتوانست با شیعیان معتدل دوازده امامی کنار بیاید که پس از غیبت امام (ع) و نداشتن کاندید معارض ظاهر با خلیفه، خود را از لیست سیاه عباسیان درآورده، در کابینه‌های دولت مقتدر بالله عباسی (295-320ق) شرکت کرده، وزیرانی از خاندان فرات و دبیرانی بسیار از خاندان نوبختی ارائه دادند. او به امید همکاری با گنوسیست‌های تندتر به سوریه و مصر رفت.

ایجاد مدینه‌ی فاضله، مدت‌ها پیش از فارابی آرزوی شیعیان تندرو به ویژه اسماعیلیان می‌بود، چنان که در رسایل اخوان الصفا از آن به نام «مدینه‌ی روحانی» یاد شده و شرایط آن را در فصل‌های یکم و دوم از رساله‌ی چهل و هفتم در علوم ناموسی «قانونی» آورده‌اند. فارابی نام رساله‌ی خود و بسیاری از اصطلاحات آن را از ایشان گرفته، کتاب را بررسی و هفت بخش تقسیم نموده که بیست و پنج بخش اول آن درباره‌ی ایدئولوژیک گنوسیسم اسلامی و فلسفه‌ی اشراق او است، و تنها دوازده بخش پایان کتاب را به نظریات سیاسی - مذهبی خود اختصاص داده، که آن نیز دنباله‌ی همان فلسفه‌ی او است. فارابی در باره‌ی دوازده بخش سیاسی کتاب مدینه‌ی فاضله، در کتاب دیگر خود به نام «السیاسات المدینه» با تفصیلی بیشتر گفتگو داشته است.

فارابی برای عنوان رییس مدینه‌ی فاضله، واژه‌های: امام، قطب، فیلسوف، شاه را مترادف می‌شمارد.

مدینه‌های فارابی:

فارابی در فصل 28 کتاب «آراء اهل المدینه»، مدینه‌ی فاضله خود را معرفی کرده در فصل 29 چهار مدینه‌ی ضد آن را با عنوان‌های: جاهله، فاسقه، متبدله، ضاله نشان داده است. چون فلسفه‌ی فارابی از گنوسیسم اسلامی (هندو ایرانی) اسماعیلیان سخت متأثر می‌باشد. دور نیست که او واژه‌ی «جاهله» را نیز در این جا مانند ایشان در معنی «بی‌دین» به کار برده، حکومت‌های اروپای قبل از مسیحیت را خواسته باشد که افلاطون و

ارسطو یاد کرده‌اند، و از اینرو آن را مانند ارسطو به شش دسته تقسیم کرده است.

فارابی حکومت‌ها یا شهرداری‌های دین‌دار را به چهار گروه تقسیم می‌کند. به جز مدینه‌ی فاضله که شهر ایده‌آل او است، از سه‌گونه شهرداری به نام‌های «فاسقه»، «مبتدله»، «ضاله» نام می‌برد، این اصطلاح‌ها پیش از فارابی در میان اسماعیلیان متداول بود. برخی از آن‌ها در «اخوان الصفا» نیز دیده می‌شود، واژه‌ی «ضالین» در تفسیرهای شیعی از سوره‌ی فاتحه، معنی نصارا را می‌رساند، پس دور نیست که مقصود فارابی از «مدینه‌ی ضاله» دولت مسیحی روم خاوری آن روز باشد که دین‌دار و اهل کتاب ولی نامسلمان بودند. «فاسقه‌ی بزه‌کاران» نیز لقبی است که ایشان به بنی‌امیه داده بودند. بخشی از خطبه‌ی شفشقیه‌ی حضرت علی (ع) در علل الشرایع صدوق م 381 به صورت «فلما نهضت بالأمر نكشت طائفه و مرقت أخرى و فسق [به جای و قسط] آخرون» آمده، و به بنی‌امیه تفسیر شده است (شرح نهج‌البلاغه شوشتری ج 4، ص 679). مقصود او از مدینه‌ی «متبدله = برگشتگان» نیز گویا حکومت بنی‌عباس باشد که زیر پرچم تشیع راوندیان روی کار آمدند و پس از استوار شدن، با کشتن ابو مسلم از آن راه بازگشتند. از دید فارابی، بنی‌امیه و بنی‌عباس هر دو دین‌دار بودند، پس «جاهله» نبودند، پس «مدینه‌ی فاضله» نداشتند. فارابی حکومت جاهله = بی‌دینان را به شش گروه زیر تقسیم کرده است:

1- ضروریه = قناعت‌گرایی

2- یسار یا بداله = مال‌اندوزی

3- خست = خوشگذرانی

4- کرامت = سرفرازی

5- تغلب = زورگویی

6- جماعیه یا حریه = آزادی

ارسطو نیز هر یک از سه گروه پادشاهی و اریستوکراسی و جمهوری را به دو دسته‌ی نیک و بد تقسیم نمود و در نتیجه او نیز شش‌گونه حکومت را نشان داده است (سیاست ارسطو کتاب 3، باب 5، و کتاب 4، باب 2، و کتاب 6، باب 1 تا 3).

هر چند تك تك نام‌های شش گروه فارابی با شش گروه ارسطو به خوبی جفت نمی‌شود لیکن با هم نزدیک هستند و می‌توان آن‌ها را به صورت زیر برابر نهاد:

1- «پادشاهی عادلانه» ارسطو، با «کرامت = سرفرازی» فارابی.

- 2- «پادشاهی ستمگرانه‌ی» ارسطو، با «تغلب = زورگویی» فارابی.
- 3- «اریستوکراسی شرافتمندانه‌ی» ارسطو، با «ضروریه = قناعت‌گرایی» فارابی.
- 4- «اریستوکراسی اولیگارشی» ارسطو، با «خست = خوشگذرانی» فارابی.
- 5- «جمهوری مردمی» ارسطو، «جماعیه = آزادی» فارابی.
- 6- «جمهوری عوام فریبانه‌ی» ارسطو، با «یسار = بداله = مال‌اندوزی» فارابی.
- در نتیجه می‌توان گفت: از ده‌گونه حکومت که فارابی در فصل 29 کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» نشان داده است، چهارگونه دین‌داری، برابر نمونه‌های موجود در دوران فارابی تا چهار قرن پیش از او است، و شش-گونه حکومت لاییک (عرفی) برابر نمونه‌های داده شده در کتب افلاطون و ارسطو می‌باشد.

- 1- شرح حال او را شاگردش، فرفوریوس اسکندرانی نگاشته و کارل یاسپرس در کتاب فلوطین از آن نقل کرده است (فلوطین - ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، ص 11-14 چ 1363خ).
- * ورسرد عبارت بود از لعن و نفرین؛ و رگرم آن بود که کسی در آتش رود، یا آتش گداخته به دست گیرد و امثال آن.
- 2- شاید، انتخاب وصف «عددی» برای توحید، برای اشارت به خطبه‌ی اول و چند جای دیگر از نهج‌البلاغه باشد که در آن «توحید عددی» نکوهش شده است.
- 3- طرفداران فلسفه‌ی خسروانی تا سده‌ی نهم هجری در کوه‌های لبنان شهرت داشته و با شیعیان ایران روابطی داشتند تا آن که به وسیله و به تحریک ابن تیمیه م 728 ق قتل عام شدند و هنوز نیز آن کوه‌ها در لبنان به نام «کسروان» خوانده می‌شود که معرب «خسروان» است (ن. ک: الحقایق الراهنه ص 192).