

جواد یوسفیان

سیری در فراخنای ادبیات فارسی

بی گمان ادبیات هر کشور متضمن بخش بزرگی از حقایق و مسائل اجتماعی است و از این رو هر پژوهنده‌ای که بخواهد به بررسی عمیق و وسیع جامعه‌ای معین دست زند، الزاماً باید آثار ادبی آن جامعه را نیز مورد توجه قرار دهد. به عبارت دیگر، چنان که اصحاب علوم اجتماعی رسانیده‌اند، «بدون درک عمیق ادبیات اصیل یک ملت نمی‌توان به ماهیت حقیقی زندگی مدنی آن ملت پی برد»^(۱). ادبیات یکی از هنرهای انسانی است، که بر کلام تکیه دارد. کلام بر دو نوع است اول مقفی، و مقید به وزن و دوم بدون التزام به وزن و قافیه. نوع اول را شعر و نوع دوم را نثر می‌خوانیم. نثر ادبی شامل داستان و نمایشنامه و شرح حال و تاریخ و هر نوشته‌ای که آرایش ادبی به خود گیرد می‌شود. برجسته‌ترین امتیاز معنوی ما ایرانیان، ادبیات ما است. ارزش و اهمیت و جاذبه بی‌مانند ادبیات فارسی وابسته زبان فارسی است. زبان شناسان و صاحب‌نظران ادبی، زبان فارسی را به زبان انگلیسی مانند کرده‌اند و آن را انگلیسی مشرق زمین به شمار آورده‌اند. از نظر اینان، این هر دو زبان پیچیدگی‌های دستوری خود را به حداقل رسانده‌اند و از زبان‌های بیگانه اجزاء و عناصر فراوانی به وام ستانده‌اند. زبان انگلیسی از زبان‌های لاتینی و فرانسوی و زبان فارسی از زبان عربی سوده برده است^(۲). گویایی و تأثیر عمیق زبان فارسی بر روح و اندیشه مشتاقان و پژوهشگران میراث پرمایه ادبی ما آشکار است و از همین رو است که محقق تیزبینی چون ادوارد براون (Edward Brown) در تاریخ ادبیات خود تصریح می‌کند که، کسی که زبان فارسی نمی‌داند انسان کاملی نیست.^(۳)

ما از ادبیات ایران پیش از اسلام و منابع مربوط به آن اطلاعات چندانی نداریم. رسالاتی چند از آن دوره باقی مانده‌اند که حاوی ششصد هزار واژه‌اند و تقریباً همه ماهیت دینی دارند و کمتر به امور سیاسی و اجتماعی پرداخته‌اند.^(۴) در این میان می‌توان کتاب کلیله و دمنه را که در عصر دولت ساسانی به ایران آورده شد و به زبان پهلوی ترجمه گردید از آثار دیگر مستثنی کرد. این اثر که در حقیقت

یک رمان پرمایه اجتماعی است و حقایق زندگی آدمی را از زبان حیوانات باز می‌گوید و مخصوصاً مقدمه‌ای که بر زویه طیب بر آن نگاشته است، در خور ذکر است. بدین ترتیب مفهوم‌هایی که در این مقام پیش می‌نهم شامل تاریخ اجتماعی ایران پیش از اسلام نمی‌شود، بلکه دوره اسلامی را در بر می‌گیرد.

نکته دیگر در خور ذکر این است که فرهنگ زبانی اسلامی که در طی چند قرن با آفرینش آثار بی‌مانند خود، در همه عرصه‌های آگاهی خوش درخشید و محصولات فکری و فنی ارزشمندی به تاریخ فرهنگ گیتی عرضه کرد، در سده ششم هجری از خلاقیت باز ماند. بدین معنی که از این تاریخ به این سو به تدریج اجزا و عناصر فنی و علمی این فرهنگ از میانه برخاستند و همه تلاش‌های فکری در حوزه زبان و ادبیات و فقه و اصول و فرجام‌شناسی یا مباحث مربوط به زندگی اخروی محدود گردید (۵). از بین این سه موضوع نیز ادبیات درخور توجه بیشتری است، زیرا ما ایرانیان در عرصه تلاش‌های فکری پیش از هر چیز به تولید آثار ادبی پرداخته‌ایم و متقابلاً در سیر زندگی اجتماعی خود از ادبیات خویش تأثیر پذیرفته‌ایم. تأثیر ادبیات فارسی در فرهنگ پذیری و سلوک اجتماعی و شکل‌گیری جهان‌بینی مردم ما چندان قوی است که ذهن ایرانی را عمدتاً به صورت ذهنی لاهوتی و ادبی درآورده است تا ذهنی فنی و علمی. (۶)

هر چند می‌توان ادبیات فارسی را که میراث گرانقدر و مشترک ما ایرانی‌هاست از جهات گوناگون مورد تحقیق قرار داد، اما در این مقام ما صرفاً توجه خود را به چند جنبه آن معطوف می‌داریم.

الف -

ماهیت عرفانی ادبیات فارسی - چنان که می‌دانیم بخش اعظم شاهکارهایی که در قلمرو ادبیات فارسی پدید آمده‌اند روح یا صبغه عرفانی دارند و این صبغه عرفانی خود از منشاهای متنوعی برخاسته است. نخستین منشأ ادبیات عرفانی ما، تعلیمات پلوتینوس (Plotinus) رئیس نحله نو افلاطونی است که از یونان به دانشگاه ایرانی جندی شاپور راه یافت و به تدریج در بین ایرانیان انتشار پذیرفت (۷).

پلوتینوس در طرح عرفانی خود بر مفهوم «خیر» و «جمال» تأکید می‌ورزد و می‌نویسد: «خیر مقصود و مطلوب همه موجودات است. ما وقتی طالب اشیاء می‌شویم که اشیاء از یک سو مورد تفضل قرار می‌گیرند و از سوی دیگر موهبت عشق به ما ارزانی می‌شود. به مجرد اینکه تفضل در لباس زیبایی به جلوه درآید و نفس آن را مشاهده کند و نفس نیز رنگ خیر گیرد، نفس از جذب مقدس سیراب می‌گردد و خود به صورت عشق در می‌آید. اگر تفضل در میان نباشد نفس به جنب و جوش در

نمی آید و حتی زیبایی روح در او کارگر نمی افتد. نفس حتی در آسمان هم به خود خرسند نیست بلکه شایق است و عشق می ورزد. آنگاه که نفس در منظر کامل مطلق قرار گیرد، عشق او پاک و ژرف خواهد شد و همچنین زمانی که هستی ها از تفضل برخوردار شوند و به روح تقرب جویند زیباتر گردند و جان داران نیز چون در پرتو تفضل با حیات مقرون شوند زیبایی بیشتری می یابند.

احد که اصل هر موجودیست غیر قابل شناخت است و حتی روح در آن هنگام که مسخر نیروی اشراقی خویش و عالم روحانی است نمی تواند به شناخت احد نایل آید. اما روح چون از طریق عشق سرکش از خود فارغ گردد، لحظه ای به صورت همان که می خواهد بشناسد و نمی تواند، درمی آید. در این آنات مبصر و مبصر اتحاد می یابند و مرید و مراد چنان کمال می یابند که تمایز بین عالم و معلوم از میان برمی خیزد و مسأله معرفت یا امکان دانایی نسبت به آن بی اعتبار و نامربوط می گردد. این آنات هنگامی دست می دهد که ما طرا خود را از هر چیز حتی امور متعلق به عالم روحانی در پرتو عشق سوزان خود به احد، خالی ساخته باشیم، زیرا محال است کسی بتواند در حالی که به دیگری مشغول است، احد را ادراک کند. نفس، این اتحاد با احد را با هیچ چیز سودا نمی کند و حتی آن را به بهشت نیز نمی فروشد. به حدی منبع است که حتی در باره اشراق روحانی پیشین خود به چشم عنایت نمی نگرد. مسافری است که به قصری قدم می گذارد و نخست وسایل و اشیایی که قصر را بدان آراسته اند از او دل می برد ولی چون صاحب خانه پدید می آید تمام توجهش به او معطوف می شود و قصر را فراموش می کند. روح در حال تأمل، عالم روحانی را می شناسد. روح در حال تعشق به احد آناتی چند با احد اتحاد می یابد و به صورت او در می آید. احد و نفس همانند دو دایره متحدالمرکزند که هرگاه انطباق داشته باشند واحد و یکی هستند و چون جدا شوند ثنویت می یابند.

موافق سخن پلوتینوس آنگاه که نفس با ذات مطلق وحدت می یابد او را بینشی دست می دهد و این بینش چندان بی واسطه است که وصف پذیر نیست. زیرا وقتی امری مورد ملاحظه قرار گیرد و آن امر وابسته عین ذات شخص باشد نمی تواند به عنوان جز خود مورد تشخیص و توصیف شخص قرار گیرد. چنین بینشی را می توان برای آن کس که سعادت درک آن را نداشته است وصف کرد. اما استعداد احراز این بینش به همگان ارزانی شده است، با این تفاوت که فقط خیلی از مردم آن استعداد را به کار می گمارند. عالی ترین کمال مطلوب همانا تأمل در باره خیر یعنی مطلق و اتحاد تدریجی با اوست. زیرا خرسندی و شوقی که انسان در این کار می یابد با لذت خودپرستی و حتی نوع دوستی مشتبّه نمی گردد و در هم نمی آمیزد. چه لذت نشانه خیر مطلق نیست بلکه نشانه خیر ما یا خیر نسبی

انسانی است. براساس این مفهوم نسبی، خیر ماده صورت است و خیر صورت جسم است و خیر جسم نفس است و خیر نفس فضیلت است و بالاتر از فضیلت روح است و خیر روح، ذات خیر مطلق است. پس مطابق رأی پلوتینوس، خیر هر چیزی با عروج تدریجی آن به عالم دیگر یعنی عالم روح ارتباط دارد و حتی به اتحاد با خدا مربوط می‌گردد. بهرحال زهد پلوتینوس همانند زهد مرتاضان و مسیحیان پیشین که عزب ماندن را ترجیح می‌دادند و امور متعلق به بدن را خوار می‌پنداشتند نیست. از نظر پلوتینوس عشق زناشویی تصویری از اتحاد روحانی با واحد است و احتمالاً آغاز ترقی معنوی و صعود به عالم روحانی است. هر چند تجرید از بدن پسندیده و مطلوب است معذکک نباید بدن را یکسره از یاد برد انسان موظف است نیازهای بدن را تأمین کند و خود در طریق عشق سیر و سلوک نماید. انسان باید بدن را همان‌گونه به کار گیرد که موسیقیدان چنگ را، به این معنی که هرگاه چنگ او از کار افتاد می‌تواند بی‌چنگ کار خود را دنبال کند و به ترنم آهنگ‌ها پردازد. از نظر پلوتینوس، ماده شر است، اما او کمال مطلوب رو اقیان یعنی خودکشی برای رهایی از ماده را نمی‌پسندد، بلکه این رهایی را از طریق سیادت یا استیلا صورت بر ماده و به انقیادکشدن آرزوها و شهوات، قابل حصول می‌داند. خیر یا جمال اعلا به دوستان خود جمال می‌بخشد و آن کس که شائق مشاهده این منظر است باید چشم سر را از جمال مادی فرو بندد و از طریق تأمل در چیزها و کارهای والا به تربیت خویش پردازد تا خود از جمال بهرور گردد. زیرا نفس آنگاه قادر به دریافت یا مشاهده زیبایی است که خود زیبا^(۸) شود.

بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که افکار عرفانی پلوتینوس به سرعت در فرهنگ ایرانی گسترش یافت و کسانی چون ابوسعید ابی‌الخیر و ابن سینا و غزالی و سنایی و فریدالدین عطار و جلال‌الدین بلخی و سعدی و حافظ و دیگران این عنصر جدید را عمیقاً دریافتند و به نوبه خود آن را پرمایه‌تر ساختند. تأثیر روشن اندیشه نو افلاطونی در قصیده، عینیه ابن سینا به چشم می‌خورد. چند بیت از این قصیده را که اساساً به زبان عربی سروده شده با ترجمه فارسی آن ذیلاً می‌آوریم:

وَدَنَى الرَّحِيلِ إِلَى الْفَضَاءِ الْوَسْعِ	حَتَّى إِذَا قَرَّبَ الْمَسِيرُ إِلَى الْجَمَى
مَا لَيْسَ يُدْرِكُ بِالْعَيْنِ الْهُجَعِ	سَجَعَتْ وَ قَدْ كُثِفَ الْخَطَاءُ فَأَبْصَرَتْ
سَامٍ إِلَى قَعْرِ الْحَضِيضِ الْأَوْعِ	وَبَدَتْ تُغْرِدُ فَوْقَ ذُرْوَةِ شَاهِقِ
فِي الْعَالَمِينَ فَخَرُّهَا لَمْ يَرْفَعِ ^(۹)	وَتَعُودُ عَالِمَةً بِكُلِّ خَضِيهِ

آنگاه که نفس ناطقه آهنگ زادگاه اصلی خود کند و لحظه انتقال به عالم بی‌کران او را دست

دهد، به ترنم آید و پرده به یک سو رود و به ادراک و شهود عالمی نیل کند که با چشم ظاهر امکان دیدن آن نیست. در پایگاهی والا سرود می‌خواند و به جهان فرودین می‌نگرد. باز می‌گردد و به همه اسرار هستی دانا است بی‌آنکه به صفا و اصالت او خدشه وارد شود.

علاوه بر تعلیمات پلوتینوس، شرایط حاکم بر تاریخ اجتماعی ایران نیز در کشاندن نسل‌های ایرانی به قبول‌گرایی‌های عرفانی بی‌تأثیر نبوده است. چنان که می‌دانیم جامعه ایرانی از یک سو همواره معروض‌یورش‌های مکرر خارجی قرار گرفته و در نتیجه به تکامل اجتماعی آن لطمه خورده است و از سوی دیگر شرایط اقلیمی و جغرافیایی ما، از جمله کمبود آب موجب شده است که ایرانیان نتوانند در حوزه کشاورزی به تولید غذای کافی دست زنند و عدم تولید کافی به گرسنگی و بی‌آرامی و خشونت انجامیده است. پس برای تنظیم امور آبیاری و فرونشاندن خشونت مردم الزاماً حکومت‌های قاهر پدید آمده‌اند و پیشرفت مردم و تکامل اجتماعی را محدود کرده‌اند^(۱۰). از این رو می‌توان مقتضیات ذهنی و روانی تاریخ اجتماعی ایران را به یاری برخی از نظریه‌های اجتماعی و فلسفی وابسته به حوزه جامعه‌شناسی شناخت نیز تبیین کرد. مثلاً موافق نظر نیچه فیلسوف ژرف‌اندیش سده نوزدهم، موجود انسانی پیش از آنکه زیر الزامات شرایط اجتماعی و فرهنگی قرار گیرد. اسیر الزامات ژنتیک یا سائقه‌های نیرومند زیستی است و همچنین این سائقه‌های نیرومند در تعیین ذهنیت یا جهان‌بینی آدمی، تأثیر عمیق و مؤثر دارند. وی اراده‌ای طبیعی را که «اراده معطوف به قدرت» می‌خواند به انسان نسبت می‌دهد و متذکر می‌شود که اگر این اراده که خواستار اعمال قدرت است با مانعی برخورد کند و نتواند خود را خرسند گرداند دستخوش اندوه می‌شود و برای رهایی از چنین وضع دشواری به ابتکاری جدید دست می‌زند و نظامی از اندیشه‌های تسلیت‌آمیز را که در حقیقت نوعی مکانیسم دفاعی است برای زدودن غم‌های خود ابداع می‌کند. چنین نظام فکری تسلیت‌آمیزی که نیچه آن را «فلسفه انگورهای نارس» یا «حکمت ترش» می‌خواند، منادی این پیام است که مستضعفان و شکست‌خوردگان در حقیقت مرتبه‌ها از مستکبران و گردنکشان، برترند و به تعبیر دیگر خون همواره بر شمشیر پیروز است.^(۱۱)

پس شگفت نیست اگر ملاحظه می‌کنیم که بخش مهمی از ادبیات فارسی به ستایش از مناعت طبع و بی‌نیازی انسانی و توانگری مبتنی بر قناعت و غیره اختصاص یافته است. این مقوله از ادبیات، به راستی مرحمی است بر جراحات نسل‌های متوالی ایرانی و بدون تردید تأثیر بهبودبخش نیز داشته است. در دوره‌های دشوار و بحرانی تاریخ اجتماعی ایران، مانند دوره بعد از یورش مغول که به علت

ضربه هولناک این قوم وحشی، ایرانیان تعادل خود را از دست دادند و به صورت موجوداتی ترسو و بزدل و ابن الوقت و دروغگو و شهوتران در آمدند و نسبت به تکامل اجتماعی و تحقق آرمان‌های بلند انسانی دچار بیم و تردید شدند^(۱۲)، هیچ امر فرهنگی چون تعلیمات عرفانی در درمان آلام ایشان سودمند نیفتاده است. بنابراین، مشاهده می‌کنیم که کسانی چون عطار و مولوی و سعدی و حافظ و دیگران به عنوان طیبانی پر عظوف و حاذق با داروی مناسب خود به یاری توده‌های نومید و رنجور شتافته‌اند و شور زیستن و امید زندگی را در آنها تجدید کرده‌اند.

اگر عرفان را پالایش حواس و اراده و تصفیه روح و هدف آن را نیل به سعادت و آسایش ابدی به شمار آوریم، بدون تردید قرآن نیز یکی از منابع مهم عرفان ایرانی است. زیرا در این کتاب مقدس بر مفهوم‌هایی چون «هدایت»^(۱۳) و «قرب» بسیار تأکید گردیده است و همچنین برای تحقق تکامل اخلاقی انسان و تحول او از یک موجود مادی به یک جهان عقلانی تکرار نام خدا یا «ذکر»^(۱۴) که در حقیقت نوعی ابزار ارتباط یا تقرب به خداست توصیه گردیده است. موضوع پراهمیت «ذکر» که در مواضع متعددی در قرآن طرح گردیده در ادبیات فارسی نیز بازتابی گسترده یافته است. مثلاً سعدی محقق نامدار و سراینده بزرگ ایرانی در واکنشی که به این فراخوانی قرآن نشان می‌دهد می‌فرماید:

بی یاد تو نیستم زمانی

تا یاد کنم دگر زمانت

یا آنها که خوانده‌ام همه از یاد من برفت - الا حدیث دوست که تکرار می‌کنم،

یا: بروزگار عزیزان که یاد می‌کنمت - علی الدوام نه یادی پس از فراموشی

یا: خالی از ذکر تو عضوی چه حکایت باشد

سر مویی به غلط در همه اندامم نیست.

یا تا به افسوس به پایان نرود عمر عزیز - همه شب ذکر تو می‌رفت و مکرر می‌شد

یا به لاله‌زار و گلستان نمی‌رود دل من - که یاد دوست گلستان و لاله‌زار منست. (۱۵)

مسئله هدایت نیز در ادبیات عرفانی ما عمیقاً مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است و محققان ایرانی آن را موهبتی الهی دانسته‌اند که برای وصول به رستگاری اخروی می‌بایست از طرف خدا به انسان اعطا گردد به عبارت دیگر، تلاش انسان زمانی مقرون به توفیق است که خدا نیز به هدایت وی برخیزد و در غیر این صورت راه به جایی نمی‌بریم. در این زمینه نیز سعدی می‌فرماید:

ز حرص من چه گشاید توره به خویشتم ده - که چشم سعی ضعیف است بی چراغ هدایت

بدست جهد نشاید گرفت دامن کام - اگر نخواهدت ای نفس، خیره می‌پویی
 یا هر که به خویشتن رود ره نبرد به سوی او - بینش ما نیاورد طاق‌ت حسن (۱۶) روی او
 یا چنان که حافظ سروده است:
 در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود - از گوشه‌ای بروی آی ای کوبک هدایت (۱۷)
 در مورد قرب نیز که همانا فنای اراده فرد در اراده الهی است، سخن بسیار رفته است. برای نمونه
 جلال‌الدین بلخی در این زمینه می‌فرماید:

قرب نی بالا زپستی رفتن است
 قرب حق از جنس هستی رستن است
 کارگاه گنج حق در نیستی است
 غره‌ای هستی چه دانی نیست چیست. (۱۸)
 یا چون که سر بر زد ز مشرق قرص خور
 نرستاره ماند و نر شب اثر
 همچنین جویای درگاه خدا
 چون خدا آید شود جوینده لا
 هالک آمد پیش و جهش هست و نیست
 هستی اندر نیستی خود طرفه‌ای است (۱۹)

ب - ادبیات فارسی و دین اسلام - با اندکی تأمل در متون ایرانی در می‌یابیم که ادبیات فارسی در
 تعمیق و گسترش آئین مقدس اسلام در ایران سهمی بس شایسته ایفا کرده است. بدین معنی که
 نویسندگان و شاعران و متفکران ایرانی که عموماً در باره قرآن و تعلیمات آن بیش‌ترین عمیق‌بهم
 رسانیده‌اند، معلومات خود را به صورت نظم یا نثر به مردم ایران ارزانی داشته‌اند و بدین وسیله فهم
 حقایق دینی را برای ایرانیان تسهیل کرده‌اند و آن را به خوبی جا انداخته‌اند. منابع طراز اول ادبیات
 فارسی چون شاهنامه فردوسی و مثنوی جلال‌الدین بلخی و کلیات سعدی، مالا مال از ارزش‌ها و
 هنجارها و احکام و بالاخره آموزش‌های قرآنی است که حتی مردم نانویسا و امی ما نیز آن را در
 می‌یابند و زمزمه می‌کنند. از این رو ملاحظه می‌کنیم که محقق پرمایه‌ای چون بدیع الزمان فروزانفر،
 صدها حدیث و آیه را از کتاب مثنوی مولوی استخراج کرده است (۲۰) و سعدی در ضمن تشریح
 نظرات عرفانی و اخلاقی خویش همواره از قرآن و کلام پیغمبر سودجسته است و گاهی نیز بخشی از

یک آیه را به جای مصرعی از یک بیت به کار گرفته است.

بیت زیرین نمونه چنین واقعیتی است:

مرا شکیب نمی‌باشد ای مسلمانان

ز روی خوب، لکم دینکم ولی دینی

موافق نظر قرآن، نتیجه عمل آدمی، به خود او باز می‌گردد^(۲۱) و بنابراین پرهیز از کارهای زشت

در جهت تأمین مصالح انسان و در حقیقت یک ضرورت است. در این مورد مولوی می‌فرماید:

ابر بر ناید پی منع زکات

وز زنا افتد و با اندر جهات

هر چه بر تو آید از ظلمات و غم - آن ز بی باکی و گستاخی است هم^(۲۲)

پدیده بیماری خانه‌برانداز «ایدز» که در اثر بی‌بند و باری جنسی و رابطه آزاد زن و مرد در برخی از نقاط جهان، سایه شوم خود را بر تمدن بشری گسترانیده است و کثیری از مردان و زنان لایبالی را هر روز به کام مرگ می‌کشد، گواه صادقی است بر صحت و اعتبار عینی و تجربی نظر قرآن که مردم را از ارتکاب زنا نهی می‌کند و آن را روشی زیان‌بار می‌خواند^(۲۳). مولوی نیز در پرتو الهام از همین حکم آسمانی است که هشدار می‌دهد و اعلام می‌دارد که در پی چنین کار زشتی عرصه زندگی آدمی به خطر می‌افتد و «وبا» انتشار می‌یابد.

ج:

ادبیات فارسی و الهیات طبیعی - الهیات طبیعی که در سنت فلسفی و ادبی جهان سابقه‌ای دیرپا دارد در پی آن است که به استناد طرح و هدف و نظمی که در نمودهای جهان طبیعت به چشم می‌خورند، به اثبات هستی خالق دست زند و صفات او را باز نماید^(۲۴). قرآن نیز سرشار از الهیات طبیعی است به این معنی که این کتاب مقدس همواره بر مطالعه در آثار ضعیف تأکید کرده است و نسل‌های انسانی را به مشاهده و تعمق و تفکر در باره پدیده‌های حیات فراخوانده است. به عبارت دیگر یکی از روش‌هایی که قرآن برای شناخت خدا و کشت تخم ایمان و تکامل آن پیش می‌نهد، توجه دادن افراد انسانی به تأمل در آثار هستی و نمودهای محیط طبیعی است. اینک نمونه‌هایی چند از قرآن بدین شرح می‌آوریم:

آیا مردم به آسمان نمی‌نگرند که چگونه آن را بر آوردیم و با ستارگان درخشان آراستیم؟... آیا زمین را نمی‌نگرند که بگسترانیدیم و در آن کوه‌ها بیفکنیم و انواع گیاهان خرم و زیبا برویانیدیم؟ و

همچنین از آسمان آب فرو فرستادیم و به برکت آن باغ‌های پر بار و نخل‌های بلند پدید آوردیم. (۲۵)
 آیا مردم به ساختمان شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده (۲۶) است؟ آیا پرند را نمی‌بینند که
 چگونه در هوا به پرواز در می‌آید (۲۷) و همچنین آدمی را فرامی‌خواند که به خود نظر افکند و بنگرد
 که چگونه پدید آمده است (۲۸). خلاصه آنکه از نظر قرآن همه هستی و تغییرات آن دال بر وجود
 خداست و این نکته‌ایست که مردم خردمند آن را در می‌یابند. (۲۹)

گفتنی است که الهیات طبیعی یا روش پی‌بردن به وجود صانع از طریق آثار و پدیده‌های طبیعی که
 در قرآن به تفصیل آمده است به ادبیات فارسی نیز راه یافته است. به تعبیری دیگر، نویسندگان و
 سرایندگان ایرانی چون مولوی و سعدی که عموماً خود از مجتهدان بلند پایه عصر خویش نیز بوده‌اند
 و در فهم قرآن بصیرتی عمیق بهم زده‌اند روش الهیات طبیعی را نیز گرفته‌اند و آنگاه به شیوه‌ای
 دلکش و به گونه‌ای که مردم ایران بتوانند آن را دریابند به نگارش در آورده‌اند و در ادبیات فارسی
 وارد ساخته‌اند. از این رو می‌توان گفت که ادبیات فارسی نقش مهمی در انتشار و نفوذ و تثبیت دین
 اسلام داشته است و مخصوصاً در تقویت مراتب ایمان و رشد تفکر دینی مردم مؤثر افتاده است. روش
 الهیات طبیعی را بدین شرح در شعر سعدی می‌یابیم:

یا کیست آن که شکر یکی از هزار کرد؟
 چندین هزار صورت الوان نگار کرد ۱۰
 از بهر عبرت نظر هوشیار کرد
 خورشید و ماه و انجم و لیل و نهار کرد
 شاخ برهنه پیرهن (۳۰) نوبهار کرد
 هر که فکرت نکند نقش بود بر دیوار
 یا که داند که بر آرد گل صدرگ از خار
 باش تا حامله گردند به الوان شمار
 فهم عاجز شود از حقه یاقوت انار
 نخلبندان قضا و قدر شیرین کار
 کوزه‌ای چند نباتست معلق بر بار
 ای که باور نکنی فی الشجر الاخضر نار
 ماه و خورشید مسخر کند و لیل (۳۱) و نهار

فضل خدای را که تواند شمار کرد؟
 آن صانع قدیم که بر فرش کائنات
 ترکیب آسمان و طلوع ستارگان
 بحر آفرید و بر و درختان و آدمی
 ابر آب داد بسیخ درختان تشنه را
 یا: اینهمه نقش عجب بر در و دیوار وجود
 که تواند که دهد میوه الوان از چوب
 شاخ‌ها دختر دوشیزه باغ‌اند هنوز
 عقل حیران شود از خوشه زرین عنب
 بندهای رطب از نخل فرو آویزند
 شکل امروز تو گویی که ز شیرینی و لطف
 گونظر باز کن و طلعت نارنج بین
 پاک و بی‌عیب خدایی که بتقدیر عزیز

یا: جانور از نطفه می‌کند، شکر از نی
 شربت نوش آفرید از مگس نحل
 برگ تر از چوب خشک و چشمه ز خارا
 نخل تناور کند (۳۲) ز دانه خرما

د:

ادبیات و فلسفه اجتماعی - علاوه بر آنچه گذشت، از استقراء در متون ادبی اعم از نظم و نثر، این نکته ثابت می‌گردد که ادبیات ما فلسفه اجتماعی ما نیز هست. زیرا نویسندگان و شاعران ایرانی شالوده بسیاری از نظریه‌های اجتماعی غربی را به دست داده‌اند، اما به علت محدودیت‌های اجتماعی و عدم تکامل متوازن جامعه ایرانی، مردم ما این امکان را نیافته‌اند که برای این شالوده‌های فکری، مبانی عینی و تجربی فراهم سازند و نتیجه را در قالب ساختی منطقی بریزند و به صورت تئوری علمی در آورند و به یاری آن به تبیین بخشی از واقعیت مبادرت ورزند. از این رو ملاحظه می‌کنیم که اگر در غرب، افلاطون و ارسطو و تاماس هابس و جان لاک و ژان ژاک روسو و آدام اسمیت و دیوید هیوم و جان استوارت میل و منتسکیو وولتر به نقد و بررسی جامعه غربی و روابط عام انسانی دست یازیده‌اند، در ایران نیز ملاحظه می‌کنیم که شاعران و نویسندگانی چون فردوسی و غزالی و عطار و مولوی و سعدی و حافظ و محمد تقی بهار و پروین اعتصامی و دیگران به قبول چنین رسالتی همت گمارده‌اند و با نظری عمیق به زندگی اجتماعی نگریسته‌اند. پس شگفت نیست که مفهوم‌هایی چون «فرهنگ» و «جامعه پذیری» و «جوانی» و «انبوه خلق» و «نقش و پایگاه اجتماعی» و «نقش زن و مرد» و «نابرابری اجتماعی» و «قدرت» و «اقتدار» و «بوروکراسی» و «سیاست» و «سازمان اجتماعی» و «خانواده» و «دین» و «نژادهای متنوع بشری» و «رفتار گروهی» و «انقلاب» و «نابهنجاری اجتماعی» و «نیازهای طبیعی انسان» و «همکاری» و «بشر دوستی» و «خردورزی» و «جنگ» و «تغییر اجتماعی» و «تاریخی» و «کوچ و آوارگی» که مطمح نظر جامعه شناسان کنونی قرار (۳۳) می‌گیرند، همچنین به حد کفایت مورد عنایت و تحقیق اصحاب ادبیات نیز واقع گردند.

اینک با این پرسش روبرو هستیم که چرا فلسفه در عالم اسلام رشد نکرد و چرا فیلسوفان اسلامی عموماً از طرح مسائل اجتماعی در تحقیقات خود سرباز زده‌اند؟ بی‌گمان یکی از عواملی که مانع تکامل فلسفه در جهان اسلام و از جمله در ایران گردید، این حقیقت بود که فلسفه دارای منشأ ای یونانی است و نه اسلامی. به همین جهت می‌بینیم که ایرانیان مسلمان واژه حکمت را ستایش کرده‌اند و در برابر آن کلمه فلسفه را مردود شمرده‌اند. زیرا حکمت ریشه در قرآن دارد و خدا از آن به عنوان وحی و دانش متقن نام برده و به پیامبران خود اعطا کرده است (۳۴). اما فلسفه که واژه بیگانه‌ای است از

چنین پایگاه شامخی برخوردار نیست. علت دیگری که موجب بدنامی فلسفه شد و محقق بزرگی چون غزالی را برانگیخت تا در برابر فیلسوفان اسلامی موضعی خصمانه اتخاذ کند حمایتی است که مأمون خلیفه عباسی از فلسفه یونانی و جنبش اصحاب اعتزال به عمل آورده است. وی بسال دویست و هفده هجری قمری در طی فرمانی اعلام کرد که همه مردم باید دیدگاه این جنبش فکری را بپذیرند و در غیر این صورت به قضاوت منصوب نمی‌شوند و شهادت آنها نیز در محاکم بی‌اثر خواهد بود و در صورت عدم پذیرش این فرمان حتی به مرگ محکوم می‌گردند. گفتنی است که احمد بن حنبل (۱۶۴ - ۲۴۱)، فقیه و محدث معروف که اساساً ایرانی و اهل مرو است و در بغداد به بار آمده بود، از پذیرش این فرمان و آراء اصحاب اعتزال امتناع ورزید و آن را بی‌اساس دانست. پس او را تازیانه زدند تا بی‌هوش شد و سپس به زندان افکندند.^(۳۵) بدون تردید، این عمل نیز بیش از پیش زمینه را برای حمله به فلسفه اسلامی فراهم آورد. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که فلسفه همواره مورد نکوهش قرار گرفته است و تدریس و تدریس آن نیز از محدودیت‌های فراوان برکنار نمانده است. از این رو عموماً اندیشمندان ما، بین دو واژه حکمت و فلسفه تفکیک کرده‌اند و اولی را معزز داشته‌اند و دست رد بر سینه دومی زده‌اند. مثلاً فردوسی ضمن اعلام بیزاری از فلسفه خود را حکیم می‌خواند و می‌فرماید:

ابا فلسفه دان بسیار گوی
 حکیمیا چو کس نیست گفتن چه سود
 نیویم به راهی که گوید بپوی
 از این پس بگو کافرینش چه بود^(۳۶)

همچنین کسانی چون ناصر خسرو و ابن خلدون بر فلسفه تاخته‌اند و حامیان و هواخواهان این شاخه از شناخت انسانی را گمراه خوانده‌اند و بدین ترتیب مانع تحول آن گردیده‌اند^(۳۷)

چنین می‌نماید که چون فلسفه خود از پایگاه مناسب و اقبال کافی برخوردار نبوده است، الزاماً چنانکه باید به طرح مسائل و موضوعات اجتماعی نیز نپرداخته است. چنین وضعی در باره سرنوشت فلسفه در برخی از نظام‌های فرهنگی دیگر نیز به چشم می‌خورد. برای نمونه اگر سنت‌های فلسفی آلمان و انگلیس را مورد توجه قرار دهیم ملاحظه می‌کنیم که فلسفه آلمان به علت محدودیت‌های محیط خود کمتر به مشکلات زمینی و مسائل زندگی انسانی پرداخته است و عمدتاً مساعی خود را مصروف بررسی مفهوم‌های انتزاعی و لاهوتی کرده است. این واقعیت را می‌توان از آثار کانت و هگل به خوبی دریافت. اما سنت فلسفی انگلیس که از شرایط اجتماعی نسبتاً مناسبی برخوردار بوده است، کمتر به مسائل لاهوتی روی آورده و برعکس توجه خود را به مسائل اجتماعی و انسانی

معطوف داشته است. نظرات جان لاک و تاماس هابس و آدام اسمیت، این واقعیت را می‌نمایانند. (۳۸)

بدین ترتیب می‌توان به این نتیجه منطقی دست یافت که از یک سو به علت عمق و وسعت و جامعیت ادبیات فارسی و از سوی دیگر به سبب شرایط حساس نظام فلسفه اسلامی، مسائل اجتماعی بیش از آنکه در عرصه فلسفه مورد بحث قرار گیرند، در حوزه ادبیات طرح گردیده‌اند. نظر به همین واقعیت است که برخی از محققان نام‌آور ایرانی چون دکتر غلامحسین صدیقی، سال‌ها پیش به اهمیت مسائل اجتماعی در ادبیات فارسی پی بردند و آن را به صورت یک درس دانشگاهی درآوردند و در حوزه علوم اجتماعی تدریس کردند و این درس را «اجتماعیات در ادبیات» خواندند. این نکته نیز در خور توضیح است که بین اجتماعیات در ادبیات و «جامعه‌شناسی ادبیات» فرقی اساسی وجود دارد. بدین معنی که اجتماعیات در ادبیات صرفاً بررسی انعکاس موضوعات و مسائل اجتماعی است در آثار ادبی. مثلاً با مطالعه شاهنامه درمی‌یابیم که موضوع‌هایی چون «تغییر اجتماعی» و «طبقه اجتماعی» و «نابرابری اجتماعی» و «عدالت اجتماعی» و «بیداد و خون‌ریزی» و «مفهوم حقوق طبیعی و اجتماعی» و مسأله «فقر فرهنگی» و ارزش «آگاهی» و اهمیت «ادراک زیبایی و تاثیر عمیق آن بر زندگی فردی و اجتماعی» و «ضرورت شاد زیستن» و «خلاقیت فرهنگی» و «کودک پروری» و «جنگ و صلح» و «جوانی و پیری» و مسائل بسیار دیگری، چگونه از دید فردوسی طرح شده‌اند و در اثر نامیرای او شاهنامه انعکاس یافته‌اند. اما جامعه‌شناسی ادبیات در صدد است که رابطه بین ادبیات و جامعه را دریابد. جامعه‌شناسی ادبیات با الهام از شاخه‌های دیگر جامعه‌شناسی چون جامعه‌شناسی شناخت بر این نکته تاکید می‌ورزد که ادبیات یک کشور منبعث از شرایط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی آن کشور است و از این رو جدا و منفصل از شرایط مزبور امکان بررسی ادبیات یک جامعه معین وجود ندارد. از این گذشته، جامعه و ادبیات دارای کشش متقابل هستند، بدین معنی که از یک سو شرایط کلی جامعه موجب ظهور ادبیات خاصی می‌شود و از سوی دیگر همین ادبیات با همه‌ی مختصات خود بر زندگی نسل‌ها موثر می‌افتد و بر بینش و سلوک اجتماعی اعضای یک قوم عمیقاً تاثیر می‌گذارد.

هذه ادبیات فارسی و فلسفه تاریخ - فلسفه تاریخ که بیش از صد سال از عمر آن نمی‌گذرد و دارای نظریه‌های معتبری است بر آثار کسانی چون اسپنگلر (O. Spengler) و توینی (A. Toynbee) و سوروکین (A. P. Sorokin) و دیگران استوار است. البته پیش از آنکه این بخش از شناخت انسانی به صورت معرفتی منظم درآید نیز پژوهندگان تیزبینی چون ابن خلدون و تورگو (R. Turgot) و ویکو (Vico) نظراتی در این باره ابراز کرده‌اند که از اهمیت فراوان برخوردارند.

بر رویهم فلسفه تاریخ ابلاغ می‌کند که تمدن‌های انسانی یا نظام‌های فرهنگی، پدید می‌آیند و به تدریج راه تکامل می‌سپزند و دستاوردهایی به تاریخ عرضه می‌دارند و سپس بی‌نیرو می‌شوند و مآلاً از میان (۴۰) بر می‌خیزند. از دید اصحاب فلسفه تاریخ هر نظام فرهنگی، سیری گردگشتی یا دورانی دارد. گفتنی است که توینبی در کتاب معروف خویش به نام بررسی تاریخ (A study of History) بیست و یک تمدن را کشف کرده است و سوروکین در اثر مشهور خود موسوم به پویایی شناسی اجتماعی و فرهنگی (Social and cultural Dynamics)، دست آوردهای این تمدن‌ها را مورد تحقیق قرار داده است. توینبی برای تبیین تحولات تاریخ از نظریه‌ای به نام «نظریه چالش و پاسخ "Challenge and Response theory" سود می‌جوید و سوروکین برای همین منظور از توالی فرهنگ‌ها سخن به میان می‌آورد. وی فرهنگ‌های بشری را به سه بخش تقسیم می‌کند. این سه فرهنگ عبارتند از فرهنگ عقلی (Ideational Culture) و فرهنگ حسی (Sensate Culture) و «فرهنگ میانجی یا ایده‌آلیستی» (۴۱) (Idealistic Culture). قابل ذکر است که ابن خلدون نیز با تکیه بر مفهومی به نام «عصیبت قومی یا قبیله‌ای» کوشیده است تمدن اسلامی و تغییرات آن را تحلیل کند. گفتنی است که در این مقام ما در پی آن نیستیم که به جزئیات این نظریه‌ها پردازیم، بلکه با طرح آنها می‌خواهیم نشان دهیم که در ادبیات فارسی نیز چنین نگرشی وجود دارد که از دید محققان مکتم مانده است. در خور توضیح است که این نگرش گردگشتی در شاهنامه فردوسی به چشم می‌خورد و بنابراین می‌توان فردوسی را یکی از اصحاب فلسفه تاریخ به شمار آورد. ابن حکیم ژرف‌اندیش نیز برای تبیین نشیب و فرازهای تاریخ ایران نظریه‌ای دارد که کراً و در مواضع گوناگون اثر نامبرای خویش - شاهنامه - از آن بهره می‌گیرد. این فرمول یا نظریه «فره ایزدی» است. از دید فردوسی فره رابطه‌ای است معنوی که بین امیران ایرانی و خدا برقرار بوده است و کمال و کاستی این خصیصه اخلاقی موجب تحول تاریخ گردیده است. وی تاریخ را دارای پویایی درنگ‌ناپذیر می‌یابد که در طی آن تغییراتی در همه وجوه حیات اجتماعی انسان روی می‌دهد. کسانی می‌روند و کسان دیگری می‌آیند و روزگار بر یک روال باقی نمی‌ماند. می‌فرماید:

سپنج است گیتی پراز آی و رو کهن شد یکی دیگر آرند نو
چنین است گیتی بر آسیب و شیب پس هر فرازی نهاده نشیب (۴۲)

این پویا تاریخی دو وجه دارد، یک وجه آن ترقی و رفاه و بزرگی است و وجه دیگر آن اسارت و سختی کشی است. از منظر فردوسی هرگاه که قهرمان فرهنگی یا بزرگ قوم از فره ایزدی

بهره فراوان دارد کشور آباد و از امنیت و رفاه برخوردار می‌شود. اما زمانی که این فره بی‌نیرو گردد و تجلی آن فرو پژمرد، امنیت و برکت از کشور رخت بر می‌بندد. نمونه این وضع را در عصر جمشید ملاحظه می‌کنیم. جمشید در آغاز به دادگری پرداخت و بساط ظلم را برچید و به مردم آسایش رساند و بر حیثیت و اعتبار کشور افزود. نه دردمندی باقی ماند و نه بیکاره‌ای. پس همه شادکام گردیدند و جمشید همواره سخنان جدیدی از خدا دریافت می‌کرد و متقابلاً به ستایش و سپاس او مشغول بود تا اینکه پیوند خویش را با خدا برید و اعلام کرد که همه نیکی‌ها و هنرها از من در جهان پدید آمده است و بنابراین از خود سخن به میان آورد و تنها خویش را سزاوار ستایش دانست. پس ستاره اقبال او افول کرد و کشور دستخوش پریشانی شد.

بدین ترتیب، سیصدسال از دوره طولانی فرمانروایی جمشید عصر سعادت و سربلندی کشور است زیرا در این دوره فره ایزدی سخت نیرومند است. در این مورد حکیم طوس می‌فرماید:

چنین سال سیصد همی رفت کار	ندیدند مرگ اندر آن روزگار
نیارست کس کرد بیکاره‌ای	نبد دردمندی و بیماری
زرنج و زبدهشان نبود آگهی	میان بسته دیوان بسان رهی
جهان بد به آرام از آن شادکام	زیزدان بدو نو به نو بد (۴۳) پیام

اما به تدریج بر اثر ناسپاسی جمشید، فره او رو به ضعف نهاد و در نتیجه کشور دستخوش بحران گردید و عصر عظمت و نیک بختی مردم پایان گرفت. در این زمینه نیز فردوسی چنین سروده است:

منی چون به پیوست با کردگار	شکست اندر آورد و برگشت کار
از آن پس برآمد زایران خروش	پدید آمد از هر سوی جنگ و جوش
به جمشید بر تیره گون گشت روز	همی کاست زوفر گیتی فروز
سیه گشت رخسارنده روز سپید	گسستند پیوند از جم شید
بر او تیره شد فره ایزدی	به کثری گرائید و نا بخردی (۴۴)

ارباب بصیرت نیک در می‌یابند که نظر فردوسی در این مورد به دیدگاه ابن خلدون مانده است. چه ابن خلدون نیز بر آن بود که اعراب خانه بدوش تا زمانی که خود امر تولید اقتصادی و دفاع را بر عهده داشتند، از انسجام گروهی یا وحدت قومی بی‌مانندی برخوردار بودند و در نتیجه در تلاش‌ها و یورش‌های خود توفیق می‌یافتند. اما همین که در شهرها آرمیدند و اسیر رفاه و تجمل شدند، شور و نیروی پیشین از ایشان سلب شد و آسیب‌پذیر گردیدند. نظر به همین حقیقت تاریخی است که وی بر

شهرنشینی تاخته و شهر راگور انسانیت خوانده است (۴۵). بر این اساس، فردوسی نیز وجود فره را مایه امنیت و ترقی و کمال می‌شمرد و عدم آن را زمینه طبیعی شوربختی و زوال و افلاس مادی و معنوی محسوب می‌دارد.

موردی دیگر - گفتیم مایه و اساس برخی از نظریه‌های معتبر اجتماعی در آثار متفکران ما که عموماً آنها را به عنوان نویسنده و سراینده می‌شناسیم وجود دارد. برای نمونه، یکی از آنها را مورد توجه قرار می‌دهیم. در میان نظریه‌های کنونی جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی، نظریه کنش‌گرایی نمادین «Symbolic interactionism» سخت معروف و در خور ذکر است. این نظریه که به وسیله جورج «هربرت مید» (Georg Herbert Mead) در پایان سده نوزدهم و آغاز سده بیستم مسیحی تدوین و معرفی گردید، بر نظرات فیلسوفانی چون کانت و هگل و فیخته و روان‌شناسانی چون وونت (W. Wundt) و ویلیام جیمز (William James) و جان دیویی (John Dewey) و بالدوین (James Baldwin) و کولی (Charles H. Cooley) و دیگران استوار است (۴۶).

موافق نظر هربرت مید، مغز انسان در جریان تکامل خود از کیفیتی برخوردار گردیده است که قادر است به خلق سمبل‌های فرهنگی دست زند و آنها را در روابط اجتماعی خویش به کار گیرد. به تعبیری دیگر، وی ابلاغ می‌کند که هر فرد انسانی در طی برخوردهای اجتماعی خویش از طریق سمبل‌های فرهنگی بر فرد دیگر تأثیر می‌گذارد و بدین وسیله پاسخی در طرف مقابل بر می‌انگیزد. وی بر سخن خود می‌افزاید که این پدیده فقط به عالم انسانی اختصاص دارد و در قلمرو موجودات دیگر دیده نمی‌شود. البته جانوران دیگر علائمی را به یکدیگر مخابره می‌کنند که منشأ زیستی دارند و یا پاسخ‌هایی مشروط‌اند که به محرک‌هایی معین داده می‌شوند. اما گفتنی است که موجود غیرانسانی پیش از آنکه به اقدامی دست زند، در باره تأثیر عمل خود بر دیگری نمی‌اندیشد. ولی برعکس، رفتار ما متضمن پیش‌بینی پاسخ دیگران نیز هست. به بیان دیگر وقتی سمبلی را به کار می‌بریم، پاسخ احتمالی افراد دیگر را نیز نسبت به تأثیر چنین کاری از نظر دور نمی‌داریم و پیش‌بینی می‌کنیم. بنابراین، کنش اجتماعی انسان چیزی جز رفتاری نمادین یا سمبلیک نیست. زیرا کنش متقابل اجتماعی افراد بر مبنای شبکه‌ای از مفهوم‌ها یا معنی‌های نمادین که بین اعضای یک گروه اجتماعی، مشترک است. بنیاد گردیده است. گفتنی است که ما این معانی را در جریان جامعه‌پذیری خویش می‌آموزیم. (۴۷)

پس از مید محققان برجسته دیگری چون هربرت بلومر (Herbert Blumer) نظریه کنش‌گرایی نمادین را مورد توجه قرار دادند و سخت گسترانیدند. وی می‌رساند که ما انسان‌ها در جریان کنش

متقابل اجتماعی خود همواره ژست‌ها و سمبل‌ها و علائمی را که از یکدیگر دریافت می‌کنیم، مورد تفسیر و ارزیابی و تعریف قرار می‌دهیم و آنگاه موافق معنی‌هایی که از وضعیت‌های اجتماعی و همچنین از افراد به عمل می‌آوریم به واکنش می‌پردازیم.^(۴۸) براین اساس، واکنش ما در برابر مشاهده یک فرد آشنا و یک بیگانه، یکی نیست همچنان که ما تفسیر واحدی از یک فرد شیک پوش و آراسته و یک انسان کهن جامه به عمل نمی‌آوریم و عکس‌العملی یکسان از خود بروز نمی‌دهیم. اینک یکی از شاهکارهای ادبیات فارسی را که نمایان‌گر تفسیر است که افراد از یکدیگر به عمل می‌آورند و سپس موافق آن به واکنش می‌پردازند، می‌آوریم.

برای درک بهتر موضوع ناگزیر از توضیح این نکته‌ایم که پیش از ظهور عصر جدید، اهل تحقیق گاهی گردمی آمدند و در مورد مسأله‌ای به بحث و بررسی می‌پرداختند.

این امر دارای کارکردهایی بود، بدین معنی که اولاً به تحری حقیقت منتهی می‌گردید و ثانیاً در جریان بحث‌های پرشور و بیان دلایل نیرومند منطقی، اعضای این گروه سرگرم و خرسند می‌شدند و ثالثاً مکانیسمی بود برای شهرت و اعتبار صاحب مجلس که معمولاً خود از بزرگان شهر محسوب می‌گردید و امر پذیرایی را بر عهده داشت.

بر مبنای این سنت فرهنگی، قاضی‌القضات شهر از صاحب‌نظران دانشمند دعوت به عمل می‌آورد تا در خانه او حضور یابند و در بحث شرکت جویند. یکی از کسانی که به این جمع می‌پیوندد و در صف مقدم جای می‌گیرد فقیه کهن جامعه‌ای است که قاضی او را با چنین لباسی، شایسته مجلس خود نمی‌بیند و از این رو اگر او خویش را با نگاهی که به وی می‌افکند ابراز می‌دارد. پس، کسی که از طرف قاضی مأمور راهنمایی افراد است و در این بحث «معرف» خوانده می‌شود، احساس قاضی را در می‌یابد و از فقیه کهن جامه می‌خواهد که از جای خود برخیزد و فروتر نشیند و یا بایستد و یا از خانه خارج شود. کهن جامه به حکم ضرورت فروتر می‌نشیند و فقیهان طریق جدل آغاز می‌کنند و سرانجام در عقده‌ای پریچ و خم در می‌مانند و سخت فرسوده می‌شوند. در این هنگام فقیه کهن جامه از صف آخرترین به غرش در می‌آید و خطاب به اصحاب بحث و جدل می‌گوید که او نیز نظری دارد که اگر اجازه یابد مایل است آن را ابراز کند. پس کهن جامه مسأله مورد بحث را از نو طرح می‌کند و با بیان فصیح و منطقی بی‌مانند خود به تحلیل و تبیین آن می‌پردازد و در این راه سمند سخن را تا به جایی می‌راند که موجب انفعال شدید و شرمساری قاضی می‌شود. قاضی دستار خویش را از سر بر می‌گیرد و به معرف می‌دهد تا آن را به کهن جامه تقدیم کند و به وی بپوشاند، اما این مرد ژرف‌اندیش از قبول دستار قاضی

امتناع می‌ورزد و پس از انتقاد شدید، از مجلس خارج می‌شود. اینک خوبست که شرح ماجرا را از زبان قهرمان داستان بشنویم:

در ایوان قاضی به صف برنشت	فقیهی کهن جامه تنگ دست
معرف گرفت آستینش که خیز	نگه کرد قاضی در او تیزتیز
فروتر نشین یا برو یا بایست	ندانی که برتر مقام تو نیست
فروتر نشست از مقامی که بود	چو آتش برآورد بیچاره دود
لم لانسلم در انداختند	فقیهان طریق جدل ساختند
که در حل آن ره نبردند هیچ	فتادند در عقده‌ای پیچ پیچ
به غرش درآمد چو شیر عرین	کهن جامه از صف آخرترین
به دل‌ها چو نقش نگین برنگاشت	به کلک فصاحت بیانی که داشت
که دستار قاضی نهد بر سرش	معرف به دلداری آمد برش
منه بر سرم پای‌بند غرور	بدست و زبان منع کردش که دور
برون رفت و بازش نشان کس نیافت	و ز آنجا جوان روی همت بتافت
که مردی بدین نعت و صورت که دید	نقیب از پیش رفت و هر سو دوید
در این شهر سعدی شناسیم (۴۹) و بس	یکی گفت از این نوع شیرین نفس

بار دیگر خاطر نشان می‌سازیم که غرض از آوردن این حکایت دلکش و پرمعنی، اثبات این نکته است که محققان ایرانی، مسائل اجتماعی را به خوبی دریافته‌اند و در مورد بسیار به تحدید و تنظیم آن نیز همت گمارده‌اند. ولی با اینهمه، در دوره‌های بعدی و مخصوصاً پس از حمله مغول به ایران که موجب گسیختگی جریان مادی و غیرمادی فرهنگ کشور گردید، (۵۰) ما نتوانسته‌ایم روند تکامل پیشین را از سر گیریم و بر شالوده دستاوردهای پیشینیان کاخی بلند بی‌افکنیم.

فهرست منابع:

1. Norman Mackenzie, A Guide to the social sciencEs, P. 203, New york 1966.
2. sir Denison Ross, Eastern Art and literature, P. 55, London, 1928.
۳. ادوارد براون، تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، ج ۱ ص ۶۶، انتشارات ابن سینا، ۱۳۳۵.
۴. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴ عصر ایمان، بخش اول ص ۱۷۰، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶.
5. Charles A. Moore, philosophy and culture, P. 175, the University of Hawaii, 1968.
۶. جواد یوسفیان، ذهن لاهوتی و تغییر اجتماعی، نشریه اجتماعی و اقتصادی رونق، سال اول شماره ۶.
۷. ویل دورانت، ماخذ پیشین، ص ۱۷۱.
8. Radhakrishnan, History of philosophy, Eastern and western, PP. 93-102, London George Allen and unvin LTD. 1967.
۹. ملا صالح مازندرانی، حکمت ابوعلی سینا، انتشارات علمی و نشر حمد.
10. WERNER stark, sociology of knowledge the encyclopelia of philosophy, vol, 7 publishing Co, 1972.
- ۱۱- ویل دورانت، ماخذ پیشین، ص ۴۳۲.
- ۱۲- قرآن، سوره عنکبوت، آیه ۶۹.
- ۱۳- قرآن سوره ۳۳ (احزاب) آیه ۴۱.
- ۱۴- شیخ اجل سعدی، کلیات، ویراسته محمد علی فروغی، انتشارات ققنوس، ۱۳۶۸.
- ۱۵- ماخذ پیشین، ص ۷۲۲.
- ۱۶- حافظ، دیوان شعر، ویراسته انجوی شیرازی، ص ۳۲، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۵۸.
- ۱۷- جلال‌الدین بلخی، کتاب مثنوی، ص ۲۱۰، کلاله خاور، ۱۳۱۹.

- ۱۸- ماخذ پیشین، ص ۲۱۲.
- ۱۹- بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی
- ۲۰- قرآن سوره روم (۳۰) آیه ۴۱
- ۲۱- جلال الدین بلخی، ماخذ پیشین، ص ۴
- ۲۲- قرآن، سوره الاسراء (۱۷) آیه ۳۲.
- 23- Meyrick. H. Carre, psychicothEology, the encyclEpodia of philosophy,
vol, 6 P. 300, new york, macmillan, 1972.
- ۲۴- سوره ق، آیه‌های ۶ تا ۱۰
- ۲۵- سوره غاشیه، آیه ۱۷
- ۲۶- سوره نحل (۱۶) آیه ۷۹
- ۲۷- سوره طارق، آیه ۷۹
- ۲۸- سوره آل عمران، آیه‌های ۱۹۰ تا ۱۹۱
- ۲۹- سعدی، کلیات، ص ۸۹۶
- ۳۰- ماخذ پیشین، ص ۹۰۶
- ۳۱- ماخذ پیشین، ص ۴۴۱
32. Lewis A. cosEr, sociology through literAlture, introduction, state
university of new york, 1972.
- ۳۳- قرآن، سوره نساء (۴) آیه ۵۴
- ۳۴- ویل دورانت، ماخذ پیشین، ص ۳۲۱
- ۳۵- فردوسی، شاهنامه، ص ۲۲، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- ۳۶- ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۰۹۱، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
37. Werner stark, the sociology of knowledge, P. 7, the free press, Glencoe,
illinois, 1958.
38. W.H. Dray, critical philosophy of History, Encyclopedia of philosophy,
Vol, 5.
- ۳۹- بارنز ویکر، تاریخ اندیشه اجتماعی، ج ۲، ص ۵۲۶، نشر همراه، ۱۳۷۱.

40. A. P. sorokin social and cultural Dynamics, PP. 20-39, Boston, 1970.
۴۱. فردوسی، شاهنامه پیشین، ص
۴۲. ماخذ پیشین، ص ۲۸
۴۳. ماخذ پیشین، ص ۲۹
۴۴. ابن خلدون، مقدمه، صفحات ۳۲۲ و ۳۲۳، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
45. Nicholas so timasheff, sociological theory, P. 235, Random House, New york, 1976.
46. George H. Mead, mind, self and sociEty, PP. 117-153. the university of chicago, press, 1974.
47. Jonathan H. turner, the structure of sociological theory, P. 333, the Dorsey press, illinois, 1978.
۴۸. شیخ اجل سعدی، کلیات، ویراسته محمد علی فروغی، ص ۳۱۸ انتشارات ققنوس ۱۳۶۸.
49. Bertrand Russell, A History of western philosophy, P. 423, simon and schuster, 1972.