

بررسی آراء سیاسی جاحظ بر اساس مدل اسپرگینز

فریبرز محرمخانی*

استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه پیام نور قزوین

(تاریخ دریافت: ۱۸/۵/۲۸ - تاریخ تصویب: ۱۸/۱۱/۲۸)

چکیده:

زبان در جوامع ساده اولیه، همچون همه وجوه زندگی، وابسته به عادات و سنت‌هایی است که در نظر مردمان تقدس یافته است. با تحولات جامعه و خروج آن از وضع طبیعی، نوعی خاص از زبان متناسب با تحولات اجتماعی شکل می‌گیرد. جامعه اسلامی از قرن سوم شاهد تحولاتی مهم همچون افزایش ثروت، انتقال قدرت، ظهور گروه‌های جدید اجتماعی، مشارکت ایرانیان و تسلط فرهنگی آنان بود. این شرایط سبب شد صاحبان قدرت به زبان نوشتاری توجه ویژه مبذول دارند. متناسب با تحولات اجتماعی زبان نوشتاری کم‌کم دچار تفکیک شد و انواع ادبی، سیاسی، اخلاقی و دینی از دل آن سر برآورد. جاحظ متکلم معتزلی قرن سوم و مبدع بلاغت از تأثیرگذارترین چهره‌های عالم عربی - اسلامی است در این مقاله سعی بر این است که ارتباط میان معضلات اجتماعی و شکل‌گیری اندیشه‌های جاحظ مورد بررسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی:

جاحظ، معتزله، شعوبیه، زبان نوشتاری

مقدمه

دو دیدگاه راجع به زبان قابل طرح است. از دیدگاه ابزارانگاران نسبت به زبان و اراده باورانه نسبت به انسان می‌توان گفت، انسان مدرن از زبان و ابزارهای زبانی خود، زبان مدرن را ساخته و جهان مدرن را از دل آن پرورانده است. اما از دیدگاه پدیدار شناسانه می‌توان گفت زبان همچون زیرساخت وجودی انسان، امکان پدیدار شدن جهان انسانی بهتر را مهیا کرده که جهان مدرن از دل زبان برخاسته است. خلاصه می‌توان از این اصل کلی سخن گفت که هر صورتی از تاریخ و فرهنگ بر زبانی ویژه و امکانات زبانی ویژه تکیه دارد و اراده بشری در شکل‌گیری ویژگی‌های بنیادی طبیعی زبان دخالتی ندارد. بلکه مردمان ساختارهای آوایی، مایه‌های واژگانی و قاعده‌های دستوری زبان خود را همچون پایه‌ها، مایه‌های واژگانی و قاعده‌های دستوری زبان را از کودکی می‌آموزند و به میراث می‌برند. هر زبان در عین حال بستری برای یک فرهنگ یعنی برداری برای جهانی از معنا و ارزش و رفتارهای حامل ارزش و معناست. هر فرهنگ، در فضای یک اجتماع انسانی پرورش یافته و همچون زیست - جهان انسانی به نسل‌هایی پیایی فراداده می‌شود. این میراث فرهنگی مظهر تجربه‌های تاریخی یک قوم یا ملت را بر خود دارد و رنگ خود را بر واژگان زبان خود و باورهای ارزشی - معنایی آن می‌زند. لذا فرهنگ و زبان در حال تعامل دائمی با هم اند.

شکاف میان ملت‌ها و تمدن‌ها اگرچه خود را به صورت ناهم‌ترازی عظیم سطح توانایی صنعتی تولید کالاها و ابزارها و ساختارهای مادی نمایان می‌کند، دارای زیرساخت‌های ناپیدای ذهنی و اجتماعی و تاریخی پیچیده است. یکی از پایه‌های ترین زیرساخت‌ها، زیرساخت زبانی است. لذا زبان همچون هر چیز دیگر تاریخی دارد که از دگرگونی‌های بنیادی در ساختار آوایی واژگانی و دستوری و معنایی حکایت می‌کند.

زبان همراه با رشد فرهنگ و دگرگونی‌های شکل زندگانی انسان از درون تفکیک می‌پذیرد و زبان‌مایه‌های گوناگون با کارکردهایی گوناگون فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و ادبی از درونش پدید می‌آید. زبان گفتاری که روی هم، از آن جامعه ساده ابتدایی است، طبیعی‌تر از زبان نوشتاری زیرا دستکاری آگاهانه یا گزینش آگاهانه در آن بسیار کمتر است. در همین زبان‌های پیش نوشتاری نیز پرورش قریحه شاعرانه در انسان و حسی که در او نسبت به ساحت قدسی هستی پدید می‌آید، سبب می‌شود که با آفرینش شاعرانه ساحتی ویژه از زبان پدید آید که در آن از راه سرودهای دینی یا حماسی و ادبیات فولکلوریک ارزش زبان نمایان شود.

زبان نوشتاری براساس زبان گفتاری که در اساس همان زبان طبیعی است، شکل می‌گیرد؛ اما به سبب کارکردهای تازه زبان از راه نوشتن، بر اثر رشد فرهنگ و پیدایش نهادهای سیاسی

و اقتصادی و اجتماعی در درون جامعه ها، با کاربردهای آن در زمینه کسب و کار و تجارت، کشورداری، نظام مالیاتی، سپاه داری، ثبت ادبیات دینی و جز دینی، لایه‌های گوناگون زبانمایه‌های تخصصی در آن پدید می‌آید که امکانات توسعه زبان و تخصص‌های بیشتر در آن را فراهم می‌کند.

در طول تاریخ، رشد فرهنگ و اقتصاد و فن‌آوری، گسترش و پایدار شدن لایه‌های طبقاتی و نیاز به تولید گفتمان‌هایی در خور نیازهای آنها و روابط قدرتشان از جهت‌های گوناگون سبب اثرگذاری خواسته‌ها و نیازهای آگاهانه و ناآگاهانه بشری در زبان می‌شود. این روندها، زبان‌ها را با خود سازگار یا برحسب نیازهای خود دگرگون می‌کنند. اثرگذاری ساختارهای اجتماعی نگره‌ها و نظام‌های فرهنگی در زبان تا بدانجاست که در برخی جامعه‌ها کاست‌های گوناگون به زبان‌های گوناگون سخن می‌گفته‌اند؛ همچنان که در بسیاری جامعه‌ها طبقات اجتماعی یا زنان و مردان، در مقام جنسیت‌های فرادست و فرودست، آهنگ و لهجه ویژه سخن گفتن خود و واژگان ویژه خود را داشته‌اند، گاه تا حد زبانهای جداگانه. در چین و ژاپن نمونه‌های ناهمگونی زبان مردانه و زنانه آشکارا وجود داشته است.

با توجه به آنچه راجع به ارتباط زبان و فرهنگ اشاره شد، به طور خلاصه می‌توان گفت میان زبان و فرهنگ نوعی داد و ستد برقرار است؛ به این شکل که زبان ابزارهای مناسب را در اختیار فرهنگ قرار می‌دهد و تحول فرهنگ موجب تغییر در زبان می‌شود. جاحظ یکی از برجسته‌ترین متکلمین معتزلی قرن سوم و مبدع بلاغت در زبان عربی است. او تحولی در زبان نوشتاری عربی بوجود آورد که متناسب با نیازهای فرهنگی و سیاسی زمانه اش بود. در این پژوهش سعی بر این است که بر اساس مدل اسپرگینز رابطه میان زبان نوشتاری جاحظ و الزامات زمانه‌اش مورد بررسی قرار گرفته و تعامل میان آن دو برجسته شود.

پیشینه موضوع

فرایند تفکیک در طبیعت که سبب پیدایش اندام‌ها از درون تخمه موجود زنده و کارکردهای گوناگون آنها می‌شود، در زبان‌ها هم دیده می‌شود. زبان‌ها نیز همراه با رشد فرهنگ و دگرگونی‌های شکل زندگانی انسان از درون تفکیک می‌پذیرند و زیرمجموعه‌های زبانی گوناگون با کارکردهای گوناگون فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، ادبی و سیاسی از دل آنها بیرون می‌آید. رابطه میان ادبیات و سیاست دقیقاً از همین مقوله است. ادبیات ابتدا شامل رشته‌های گوناگون دانش می‌شد که هدف اصلی آن پاسخ به مجهولات بشر و حصول معرفت بود. به عنوان نمونه می‌توان به آثار نویسندگانی از جمله روسو، میلتن، گودوین، شلی، تولستوی، سارتر و از همه مهم‌تر افلاطون اشاره کرد. در آثار این گروه از نویسندگان مرزی دقیق میان

ادبیات، فلسفه و سیاست وجود نداشت (Horton, ۱۹۹۶, ۹). بتدریج با پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی، فعالیت‌های فکری از هم تفکیک شدند و از دل این تقسیم‌بندی انواع معارف و متناسب با آنها زبان نوشتاری خاص پدید آمد که برخی از آنها ابزاری و غیر ادبی و برخی دیگر در پی نفوذ به فهم و درک انسان از دنیا و مفاهیم اخلاقی بودند.

مهم‌ترین ویژگی اثر ادبی این است که در پی انتقال معلومات و یا ایجاد دستگاه منظم فکری نیست (Inyle, ۱۹۶۶, ۲۰۰). وجه تمایز زبان ادبی در این است که این زبان تکیه بر نشانه یعنی نمادآوایی (کلمه) دارد و همه شگردها مانند وزن، هماوایی و الگوهای صوتی برای توجه دادن به آن ابداع شده است. در جامعه ابتدایی و حیات طبیعی تمایز میان زبان ادبی و غیرادبی مشهود نیست. به عبارت دیگر در زبان طبیعی که واسطه ارتباطی در یک جامعه طبیعی است هنوز پدیده تفکیک رخ نداده و انواع زبان نوشتاری از دل آن برنیامده است. منظور از جامعه طبیعی، جامعه‌ای پایدار و غیرمتغیر در محیط جغرافیایی خاص است که با بازتولید خود در طول زمان دوام می‌یابد. جامعه طبیعی، جامعه ایست دارای تاریخ و حافظه اساطیری با زبانی که ویژه آن است و جهان فرهنگی و زندگی مادی و معنوی خود را شکل می‌دهد. این زبان، زبانی طبیعی است (آشوری، ۱۳۸۶، ۲۰). منطق زبان طبیعی «همین است که هست» می‌باشد. زبان طبیعی مانند جهان طبیعی به هر نوع چون و چرایی بر اساس اسطوره‌ها و مبانی مابعدالطبیعی از پیش آماده پاسخ می‌دهد. لذا این زبان مشحون از افسانه و اسطوره است. آثاری که در چنین شرایطی خلق می‌شود ویژگی بینابینی دارد مانند «جمهوری» افلاطون که به اعتبار اسطوره‌های بزرگ آن مشکل بتوان ابداع و افسانه را در آنها انکار کرد در حالیکه جز آثار ممتاز فلسفی و سیاسی نیز بشمار می‌آید (ولک، ۱۳۷۳، ۱۶). جاحظ هم در دنیا از نویسندگانی می‌باشد که تمایز دقیق میان زبان ادبی و سیاسی در آثارش مشاهده نمی‌شود. مهم‌ترین اثر سیاسی منسوب به وی «تاج» شامل اخبار و داستانهای تاریخی و فنون و معارف عصر ساسانی و تشکیلات دربار و آداب و رسوم درباریان می‌باشد. کتاب «تاج» مانند سایر آثار وی دارای جنبه ادبی بوده و مشتمل بر تعالیم علمی و دستورهای جزئی در موضوع زندگی فردی و اجتماعی است. کتابهای وی نه مثل آثار فلسفی از کلیات اخلاقی بحث می‌کند، نه مثل آثار مذهبی فقط شامل احکام دینی است و نه همچون کتاب‌های اخلاقی متصوفه دارای روح زهد و درویشی است، بلکه مطالب آنها در اطراف زندگی عملی و متناسب با الزامات زندگی متعارف مشتمل بر مضامین مبنی در تهذیب اخلاق و تزکیه نفس و حسن رفتار و آداب و معاشرت و طرز مجالست پادشاهان و آیین درباری می‌باشد (محمدی، ۱۳۷۴، ۲۵۹). از اینرو می‌توان آثار نویسندگانی چون جاحظ را نوعی فلسفه دانست که پشت پرده شکل پنهان شده است. ویژگی

این نوع متون ادبی این است که از مقاصد عملی یعنی تبلیغ یا تحریک به فعلی و مقاصد علمی مانند ابلاغ یا انشاء امری یا افزودن دانشی خالی نیست.

مبنای نظری

تشکیل یک نوع زندگی که هدفش صرفاً بقا نباشد به سازماندهی هر چه بیشتر نهادهای پیچیده سیاسی نیاز دارد. افراد بشر برای رهایی از فجایع طبیعت و تجاوزگری انسان‌های دیگر امنیت می‌طلبند. آنها به خوراک، پوشاک و مسکن نیاز دارند. انسان‌ها همچنین به درجه‌ای کمتر از نیازهای ضروری به ابزارهایی نیازمندند که از طریق آنها استعدادها را اختصاصاً انسانی خود را تحقق بخشند. البته هیچیک از نیازهای انسانی به صرف آرزو برآورده نمی‌شود بلکه باید به یاری مغزها و دست‌های خویش نهادهایی بنا کنند که به آنها امکان تحقق آرزوهایشان را بدهد. جوامع ممکن است در رسیدن به اهداف خویش موفق شوند و گاهی هم ممکن است شکست بخورند. در این بین هدف تمام متفکران و نویسندگان سیاسی درک همه جانبه از جامعه و اهداف آن است. یک بینش همه‌جانبه که هم جنبه توصیفی و هم هنجاری دارد.

جنبه توصیفی دربردارنده مهم‌ترین بازیگران، عوامل و چارچوب سازنده زندگی است. طبیعتاً هر گونه توصیف همه جانبه فعالیت بشری به علت وسعت نظر و گستردگی آن، یک بعد مهم هنجاری نیز دارد. دورنمای کلی که نظریات توصیفی ارائه می‌دهند چشم‌اندازی وسیع از اطلاعات خنثی نیست، بلکه نمایش‌هایی از نظم یا آشفتگی، پیروزی یا مصیبت هستند. آراء و نظریات مربوط به اجتماع و سیاست، نمونه کاملی از یک بینش همه جانبه است. نظریه پرداز سیاسی با ارائه تصویری کلی از عالم، آدم و اجتماع به انسان امکان می‌دهد که دریابد چه جزئی از نهادها و رفتارهای سیاسی‌اش ویرانگر، نارسا، غیرمنطقی و... است.

نکته مهم و لازم بذکر، این است که تقریباً تمام نظریه پردازان سیاسی از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز می‌کنند. اکثر نظریه پردازان آثار خود را در زمانی نگاشته اند که بطور فزاینده احساس می‌کردند جامعه شان دچار بحران است. بنابراین، نخستین گام، شناسایی مشکل جامعه است. گاهی این کار بسیار ساده است، مثلاً بحران‌های ورشکستگی اقتصادی و یا جنگ‌های داخلی احتمالاً برای همه قابل درک است؛ اما گاهی صرف شناسایی مشکل خود به تعمق نیاز دارد. بعد از اینکه مشکل به خوبی شناسایی شد، نظریه پرداز نمی‌تواند آرام بگیرد، بلکه باید ریشه مشکل را پیدا کند. الگوی فکری بعضی از نظریه پردازان سیاسی، تلاش برای رسیدن به این هدف است. در قدم بعدی متفکر تخیلات خود را به خدمت می‌گیرد و می‌کوشد تصویر یک نظم مطلوب را ارائه دهد. بالاخره نوبت به آن جزء از نظریات سیاسی می‌رسد که گاهی به عنوان خصیصه بارز نظریات سیاسی تلقی می‌شود یعنی مرحله ارائه راه

حل. در این مرحله اندیشمند توصیه هایی برای اعمال انسان ارائه می دهد که به نظر او به بهترین وجهی مشکل موجود را حل می کند. گاهی نظریه پرداز صریح و روشن آرائش را ارائه می دهد و گاهی توصیه ها واضح و نظام یافته نیستند و در پس آراء ادبی و حکایات ارائه می شوند. بنابراین، بر اساس مدل اسپریگنز هر نظریه سیاسی شامل ۱- مشاهده بی نظمی؛ ۲- تشخیص علل آن؛ ۳- ارائه راه حل می باشد (اسپریگنز، ۱۳۷۰، ۱۲۲). بر اساس این مدل آراء جاحظ مورد بررسی قرار می گیرد. وی به عنوان یک نویسنده در زمانه پر آشوبی می زیست که این مقاله در صدد است با بررسی ۱- زمانه وی؛ ۲- آراء وی ارتباط آن دو را دریابد.

۱- زمانه جاحظ (۲۵۵-۱۵۹)

جاحظ در عصر انتقال قدرت از سلسله اموی به عباسیان می زیست. این عصر ویژگی هایی خاص داشت که آن را از زمانه خلفا و امویان جدا می کرد و آن حضور عنصر ایرانی در قدرت و سپس طرد آنها بود. اعراب در تمام تاریخ خود نخستین بار بود که با پیشرفت اسلام، دولتی نیرومند تشکیل داده بودند؛ اما مجاهدان صحرائین برای اداره چنین دولتی نه خود سررشته ای داشتند و نه تجارب تاریخی شان به آنها کمکی می کرد. از اینرو ناچار بودند که در سازمان اداری دولت خود از دیگران پیروی کنند. چون دولت ساسانی ایران تنها دولتی بود که بیش از چهار قرن بر این بخش از شرق فرمان رانده و یک امپراطوری بزرگ را اداره کرده بود و از طرف دیگر در میان ملت های اسلامی، ایرانیان یگانه ملتی بودند که بواسطه آشنایی با فنون مملکتداری می توانستند زمام کارها را بدست گیرند. از اینرو، جای تعجب نبود اگر سیاستمداران اسلامی سازمان دولت ساسانی را نمونه برجسته تشکیلات اداری شمرده و در هر گام از ایشان پیروی می کرده اند (محمدی، ۱۳۷۴، ۶۶). آنچه حضور ایرانیان را در قدرت بیشتر می کرد، فرایند انتقال قدرت عباسیان بود. عده ای رهبری قیام توسط ابومسلم خراسانی و خداهش را نشانه باز شدن پای ایرانیان به عرصه سیاست بعد از سالها دوری می دانند. اینان با الگوبرداری از حرکت های ناسیونالیستی اروپا، انتقال قدرت به عباسیان را جنگ سامی - آریایی یا عرب - ایرانی تفسیر کرده اند (فلوتن، ۱۳۲۵، ۶۲). هر چند برخی دیگر بر این نظرند که قیام علیه امویان دارای دلایل اسلامی بوده است زیرا اعراب و ایرانیانی که برداشت متفاوت نسبت به امویان و حکومت آنها داشتند بدان حرکت برخاستند. این گروه برای رد ادعای ایرانی بودن قیام علیه امویان به جنگجویان عرب ساکن خراسان اشاره می کنند. اعرابی که از زمان عثمان و معاویه ساکن خراسان شده بودند (قراگوزلو، ۱۳۸۰، ۴۷). عباسیان با در دست گرفتن قدرت با دو مسأله مواجه شدند: از یک طرف آنها وارث یک امپراطوری گسترده شده بودند که اداره آن نیاز به تجربه و علم کافی داشت؛ از سوی دیگر با بحران مشروعیت مواجه بودند. بعد از

رحلت پیامبر(ص)، خلفا خود را جانشین پیامبر نامیده و از مردم بیعت گرفتند و انتقال قدرت به خاندان امیه با سیاست معاویه و حادثه حکمیت برای مسلمانان آن زمان طبیعی جلوه داده شده بود. ولی جنگ و خونریزی که زمینه ساز حکومت عباسیان بود برای جامعه اسلامی آن روزگار مجدد مسئله جانشینی پیامبر(ص) را احیا کرد و اینکه «چه کسی» باید حکومت کند مسئله آنان شد. حکومت عباسی برای وحدت بخشیدن به سرزمینهای تحت سیطره خود از الگوی سیاسی ساسانیان پیروی کرد. از آنجایی که شاهنشاهی ساسانی بین دو دشمن خطرناک، اقوام آسیایی مرکزی در شرق و امپراطور روم در غرب واقع بود ناگزیر بود حکومت خود را بر اساسی استوار بنا کند. به این منظور آنها نخست با ایجاد یک نوع تمرکز سخت و استوار تمام قسمتهای مختلف شاهنشاهی خود را به پایتخت و مرکز حکومت پیوسته و مربوط ساختند و با ایجاد دین رسمی و تقویت آن اختلافات را از میان برداشتند، خود را نگهبان دین و دین را پشتیبان خود قرار دادند (محمدی ۱۳۷۴، ۶۶). اگر در نخستین آثاری که از دبیران اسلامی بجای مانده دقت کنیم، متوجه می شویم که دبیران دربار خلافت عباسی، در رسوم ظاهری و طرز اداره دیوانها و دیگر کارهای رسمی خود، دولت ساسانی را سرمشق قرار داده بودند. بعنوان مثال، احمد بن یحیی بلاذری کتاب عهد اردشیر را منظوم ساخت و خالد برمکی از وزیران معروف دوره عباسی، ابان بن عبدالحمید لاحقی را به نظم کتابهای کلیله و دمنه واداشت (همان، ۱۲۱). شاید کتاب «المحاسن» عمر بن فرحان نخستین کتابی بوده که از زبان فارسی به عربی ترجمه شد. وی اصالتاً اهل طبرستان بود و مدتی در خدمت یحیی برمکی و فضل پسر سهل بسر می برد. فضل او را از طبرستان خواسته و در خدمت مأمون گماشته و به ترجمه و تألیف آثار ایرانی واداشته بود. "آیین نامه" از دیگر کتبی است که به عربی ترجمه شده که این کتاب شامل اخبار و داستانهای تاریخی و مجموعه‌ای بزرگ از فنون و معارف عصر ساسانی و تشکیلات و آداب و رسوم درباری بوده و در آن شرح سازمان داخلی دولت ساسانی و درجات و مراتب آن نیز ذکر شده است. این کتاب که ابن مقفع آن را به عربی ترجمه کرده، برای بحث و تحقیق در مورد سازمان داخلی دولت ساسانی و طرز تشکیلات آن، یکی از منابع بسیار مهم بشمار می رفته و مورد استفاده بسیاری از تاریخ نویسان اسلامی قرار گرفته است (ابن‌سترنزف، ۱۹۶۸، ۶۶).

خاندان عباسی برای پشت سر گذاشتن بحران مشروعیت علاوه بر تأکید بر روابط خویشاوندی با پیامبر(ص)، خود را جانشین و منصوب بلافضل خداوند روی زمین معرفی نمود و به این منظور به ایدئولوژی شاهنشاهی زردشتی و اختربینی نیز متوسل گردید و این دو امر را از ارکان اصلی حکومت خود شمردند (گوتاس، ۱۳۸۱، ۹۶). اختربینی از این جهت اهمیت یافت که در گذشته حرکت ماه و ستارگان به عنوان نشانه‌ای از حکم خداوند شناخته می شد و

خاندان عباسی سعی داشت تا به این ترتیب مخالفان عرب خود را ساکت نماید. آنان سعی داشتند برای مشروع کردن خود نزد ایرانیان، حکومت خود را میراث دار پادشاهی ایران باستان جلوه دهند. لذا ضمن اقتباس از سنن و آداب پادشاهان ایرانی به جذب نخبگان ایرانی و خاندانهایی چون برمکیان، نوبختیان و سهل مبادرت کردند (گلدزیهر، ۱۳۷۱، ۱۹۴). انتخاب القابی مانند المتوکل بالله و المعتصم بالله و پوشیدن لباس و اجرای تشریفات و رسوم ایرانی از نشانه‌های اثبات ادعای فوق است. پس از کشته شدن امین و بدست گرفتن قدرت بوسیله مأمون، دیگر نیازی به آراء مشروعیت سازی مثل اختربینی و ایدئولوژی ایرانی شاهنشاهی فرهمند وجود نداشت. مأمون برای تثبیت حکومتش به گرایش‌های مطلق گرایانه از اسلام نیاز داشت تا از کثرت‌گرایی در جامعه جلوگیری کند (گوتاس، ۱۳۸۰، ۱۱۲). نیاز به یک نظام فکری واحد با گسترش یافتن قلمرو اسلامی ضروری تر شده بود. این امر زمینه ظهور یک مکتب کلامی منظم و عقلی مطلق انگار را ایجاد کرد. در چنین شرایطی مکتب معتزله مجال رشد یافت. تمایل به معتزله در زمان مورد بحث از یک سو بدلیل ویژگی مطلق انگارانه آنها و از سوی دیگر اعتقادشان به انتخاب اصلح برای حکومت بود. این تفکر به قیام عباسیان علیه امویان مشروعیت می‌بخشید. معتزله هیچ یک از خاندان‌های عربی را دارای قداست نمی‌دانست و بر خلاف علویان به اصل نص و عصمت عقیده نداشتند. ماجرای «محنه» به همکاری بیشتر معتزلیان با حکومت عباسی انجامید. هدف از آن که با حمایت معتزله صورت گرفت، زورآزمایی مأمون با اهل حدیث و جماعت و کلیه مخالفان بود (قراگزلو، ۱۳۸۰، ۵۲). به این ترتیب، خلیفه به عنوان تنها داور در مناظرات عقلی مرجعیت پیدا کرد. نکته مهم این است که عباسیان برای اثبات مشروعیت خود و موجه جلوه دادن اینکه پیامبر(ص) وارثی جز عموی خود عباس نداشت و از بنی هاشم تنها اولاد عباس مجاز به گرفتن قدرت می‌باشند؛ از فرزندان علی(ع) کمک می‌گرفتند. ولایتعهدی علی بن موسی الرضا(ع) نیز به همین سبب بود. همزمان با گسترده شدن رابطه علویان با حکومت عباسیان، حضور عنصر ایرانی نیز برجسته شد که در این رابطه می‌توان به حضور برمکیان و آل سهل در دستگاه خلافت اشاره کرد. به دلیل مخالفت اعراب با افزایش نفوذ ایرانیان، از زمان مأمون به بعد چرخشی در سیاست عباسیان پیش آمد که طرد علویان از دربار، شهادت امام رضا(ع) و کنار گذاشتن برمکیان نشانه این چرخش است (گوتاس، ۱۳۸۱، ۱۱۹). نفوذ خاندانهای ایرانی در مراکز قدرت موجب شروع نهضتی بنام شعوبیه شد. ایرانیانی که سالیان طولانی موالیذ خوانده شده و حتی از ورود آنها به دارالحکومه ممانعت می‌شد؛ اکنون مجال حضور در رأس هرم قدرت را یافته بودند. آنچه نهضت شعوبیه را شدت می‌بخشید، تسلط فرهنگی ایرانیان بود. بنابراین نهضتی که ابتدا با شعار برابری خواهی ایرانیان با اعراب شروع شده بود، بتدریج به برتری طلبی

ایرانیان انجامید. چنانچه پیشتر اشاره شد بدلیل مخالفت‌هایی که این نهضت میان اعرابی که خود را دارای فضایی چون تقدم در اسلام، همزبانی با دین و صحابی پیامبر بودن می‌دانستند، برانگیخت از زمان مأمون به بعد چرخشی در سیاست قدرت حاکمه پدیدار شد. بر اساس مدل اسپرگینز مسئله یا بحران اصلی زمان جاحظ مقابله با تهدید ایرانیان که یک رقیب بالقوه برای قدرت محسوب می‌شدند، بود. این نویسنده توانا تمام سعی و هنرش را صرف مقابله با این تهدید کرد. بعنوان نمونه هجو مردم خراسان و اهالی مرو در کتاب بخلا و تشکیک وی در اصالت، آیین نامه‌ها و گاهنامه‌های ایرانی، نمونه‌ای از این دست می‌باشد (جاحظ، ۱۳۴۵: ۲).

۲- آراء سیاسی جاحظ

ابوعثمان عمرو بن حرب بن محبوب کنانی معروف به جاحظ در بصره متولد شد. دوران نوجوانی و بلوغ خود را در زمان خلافت هادی (۱۷۰-۱۶۹) هارون (۱۹۳-۱۷۰)، امین (۱۹۸-۱۹۳) گذراند. دوران اولیه زندگی جاحظ همزمان با اوج گرفتن نهضت شعوبی است. بصره شهری بندری - تجاری مأمون اقوام گوناگون هندی، ایرانی، عرب، رومی و یونانی بود. جاحظ بعد از اقامتی طولانی در بغداد و چندین سفر به انطاکیه و دمشق و ظاهراً قاهره به زادگاه خود بازگشت. وی عمر بلند پرحاصلی داشت و در سن ۹۶ سالگی در بصره درگذشت. جاحظ قامتی کوتاه، صورتی پهن و چشمانی بیرون زده داشت که لقبش (جاحظ) به همان سبب است. او از موالی و برده ابوقلمس عمرو بن کنانی فقیمی بود (ابن ندیم، ۱۹۷، ۱۳۲). در کودکی و جوانی نان و ماهی می‌فروخت. از فرط شوق به مطالعه دکان وراقین را کرایه می‌کرد و شب‌ها و روزها در آن به مطالعه می‌پرداخت. کم‌کم به حلقه‌های درس حدیث و فقه و کلام وارد شد و شاخص گردید. بعد از آن مورد حمایت مویس بن عمران، ثروتمند پیر اهل بصره قرار گرفت و از دغدغه معاش رهایی یافت. به دلیل ذکاوت و هوش، جاحظ سرشناس و سخنگوی معتزلیان شد. در زمان مأمون و با قوت یافتن معتزلیان، ثمامه بن اشرس همه‌کاره مأمون شد و جاحظ را به عنوان نویسنده‌ای برجسته به مأمون معرفی کرد و همراه مأمون به بغداد رفت (بغدادی، ۱۳۵۸، ۱۱۹) و در دوره معتصم وقتی عبدالملک بن محمد الزیات که تاجر زاده‌ای معتزلی مشرب بود به وزارت رسید. جاحظ کاملاً تحت حمایت او قرار گرفت و به وفور نعمت یافت. پس از آن چندی به معلمی فرزندان خلیفه متوکل مشغول شد ولی بدلیل زشتی زیادش از آن محروم گردید (جیلسی، ۱۳۶۵، ۳۵۸).

جاحظ در طول حیاتش قریب به صد اثر نگاشت. برخی از آنها باقی مانده و تعدادی نیز از بین رفته است. آثار دوره ابتدای جاحظ بیشتر حول محور دین، فقه و سیره است که به خاطر گمنامی آنها را به مشاهیری چون ابن مقفع، عتابی و یحیی بن خالد نسبت می‌داد. بیشتر آثار

اصلی جاحظ در نیمه دوم عمرش پدید آمد مثل "البلدان"، "الحيوان"، "البيان و التبيين"، "الرسائل" (الحاجری، ۱۹۷۴، ۹۴). پراکنده و نامنظم بودن ویژگی مشترک تمام آثار جاحظ است لذا می‌توان به آثار وی لفظ "ادب" اطلاق کرد. از اینرو است که جاحظ را ادیب به شمار می‌آورند (امین، ۱۳۵۸، ۲۱۲). منظور از ادب آثاری است که در آن فنون مختلف آموزش داده می‌شود و از هر علمی اندکی دارد. ادب در بردارنده دستورالعمل‌های مربوط به زندگی خصوصی و اجتماعی فرد است. از اینرو شامل موضوعات فرهنگ عقلی مانند لغت‌شناسی، شعر و شرح آن و اخبار کهن و برخی مهارت‌های اجتماعی مانند ورزش و بازی‌های مهارتی است. خلاصه اینکه کتب ادب بخشهایی را در بر می‌گیرد که مشتمل است بر نظم و نثر و در آنها شرح حال رجال و حکایاتی اخلاقی با نظرات انتقادی در هم آمیخته می‌باشد. به خاطر گسترده بودن دایره ادب، ادیب عالم‌تر از فقیه محسوب می‌شد. از اینرو ویژگی اصلی آثار جاحظ پراکنده بودن موضوعات آنها می‌باشد. او موضوعی را نگذاشته که در آن بحث یا تألیف نکرده باشد. از دزدان و راهزنان تا درندگان، از صفات خداوند تا بردگان و کنیزان از قضات تا زنان. آثار جاحظ کلاً فاقد نظم است. مثلاً در فصل پایانی البخلاء که شامل چهل صفحه است مطالبی ذکر شده است که رابطه استواری با بقیه کتاب ندارد (عبدالجلیل، ۱۳۷۳، ۱۳۱). برخی دلیل این بی‌نظمی را هوش، ظرافت و کنجکاوی جاحظ می‌دانند. به این ترتیب که چون نتوانسته خویشتن را در قالبی معین محصور کند ناچار همانطور که در مجموع آثارش مشاهده می‌شود پراکندگی بی‌پایان را به صورت قاعده درآورده است. برخی از منتقدین حتی جاحظ را دانشمند نمی‌دانند. دلیل آنها فقدان نظم و تعادل در آثار وی است. به نظر آنها جاحظ عقایدی متضاد را نوبت به نوبت در فصول مختلف و حتی گاه در یک کتاب واحد عرضه می‌کند که همه آنها زاینده طبع شوخ و بی‌قرار وی نیست بلکه از خصوصیت چندگانگی فعالیت ادبی او یا الزامی که او به مراعات "وجوه مختلف واقعی" دارد ناشی می‌شود (عبدالجلیل، ۱۳۷۳، ۱۳۵). جاحظ نمونه بارز جد لیونی است که هنر خود را پیش از هر چیز در راه آن به کار می‌گیرند که مدعی راستی شوند. یعنی بیشتر طریق به کار بردن اندیشه است که نظر جاحظ را جلب می‌کند نه موضوع آن. نثر جاحظ بسیار روان، عامه فهم و بدون پیچیدگی است. وی واقع نگار و واقع‌گر است. او سخنان انسان‌های بی‌دین، هرزه، دیوانه و اوباش را عیناً نقل می‌کند. لذا؛ آینه تمام‌نمای عصر خودش است (قراگوزلو، ۱۳۸۰، ۸۲). توجه به عالم واقع و تکیه بر عقل در چارچوب تجارب از مشخصه‌های تفکر محافظه‌گرایی است (قادری، ۱۳۸۳، ۶۲). بدین سبب جاحظ بیش از آنکه درصدد ایجاد یک منظومه عقلانی باشد تسلیم وجوه مختلف واقعی است که پراکندگی و دفاع از آراء متناقض از نتایج آن می‌باشد. اما به اعتراف اکثر پژوهشگران ادبیات عرب وی پادشاه نثر عربی است و نثرش روان و آهنگین و مبتنی بر

قرینه‌سازی است. صنعت ازدواج که با آوردن مترادفات قریب المعنی از ایجاز ذاتی به اطناب ظاهری می‌کشد در آثار او فراوان می‌باشد. نگارشش سهل و ساده و شیرین و فکاهی است و اگر گاهی یک نوع تعبیر حزن آور و مؤلمی می‌نویسد فوراً دل خواننده را از آن تهی کرده و با موضوع مفرح و مضحک جایگزین می‌کند. جاحظ سبکی را خلق کرد که سایر نویسندگان از آن تبعیت کردند و آن هم هرج و مرج و هزل است. این سبک در کتبی مانند عقداالفرید و عیون‌الانخبار مشهود است (امین، ۱۳۵۸، ۴۳۹). این شیوه به نظر برخی ناشی از اطلاعات دایره‌المعارفی جاحظ است. وی تمام دانش‌های زمان خود را کسب کرد و با آنها خرد خود را عجین ساخت. او هم به مشاهده علمی متمایل بود و هم به تفصیلات دقیق و نمونه عشق می‌ورزید. اما قواعد استواری نداشت که آن روح سرشار و آن همه کنجکاوی و دانش را مهار کند. بی‌تابی جاحظ در مقابل هر قاعده که با گرایش به شوخ طبعی آمیخته بود حتی در زمینه مذهب هم محسوس است. او از هر تفکر پیش ساخته آزاد بود لذا حتی از مدرسه اعتزال هم عزلت گزید و برای خود مذهب جاحظیه را آفرید (عبدالجلیل، ۱۳۷۳، ۱۳۱).

روش فردگرایانه و استقلال جوی او در تمایزش به انتقاد پر تمسخر نسبت به طلاب علوم اسلامی دیده می‌شود. حتی جاحظ خودش را هم هدف قرار می‌دهد. به عنوان مثال، حکایتی از زشت رویی خودش نقل می‌کند (جاحظ، ۱۳۴۵، ۱۶). تا پیش از جاحظ یکی از متداول‌ترین شیوه‌های ادبی در میان اعراب پند و مثل بود. زیرا اندرز خاصیت عملی و غیرفلسفی داشته و به زندگی روزمره مربوط می‌شد. این امر برخاسته از سرشت اعراب اولیه بود که به دلیل نوع زندگی ساده و طبیعی در بادیه تمایلی به تعمق در مسائل نظری نداشتند. مضافاً اینکه این نوع گفتار به طور صریح و بدون استفاده از اشاره و کنایه‌های زیاد بیان می‌شد. مثل حاکی از نظر جزئی و کوتاه بود که فقط به یک محل یا یک وضع توجه داشت بر خلاف یک دستگاه فکری که در برگیرنده موضوعات خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی می‌شد، محتاج به علم و اطلاع بر احوال و اوضاع عالم نبود. دور از بحث و تحقیق و تفکر عمیق بود. متأثر از این شرایط اعراب در آثار خود بیشتر به لفظ و عبارت پردازی توجه داشتند و از معنی و مضمون غافل بودند به قسمی که یک معنی را چندین شاعر با عبارت مختلف بیان می‌کرد. به این ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که فصاحت و ویژگی اصلی ادبیات عرب بود (پارتلد، ۱۳۷۵، ۵۹). با آغاز عهد امویان زبان آوری گسترش یافت. علت این امر نخست تحول نظم و نثر همپای تطور حیات عقلی و مدنی به علاوه حضور انبوه ایرانیان که زبان عربی می‌دانستند بود که این مقفع سرآمد این افراد به شمار می‌آید. افزایش تمایلات شعوبی در میان ایرانیان سبب شد تا آنها با تألیف کتب، برتری خود را در فن بلاغت به رخ اعراب بکشند. این مساعی بیانگر

مقاومت فرهنگی - سیاسی ایرانیان در برابر اعراب است که با شروع نهضت شعوبیه و رواج اندیشه های فلسفی و کلامی آغاز شد (گلدزیهر، ۱۳۷۱، ۱۹۴).

شیوع تمایلات شعوبی و داغ شدن بازار مسائل کلامی برای دفاع از اعجاز قرآن و تفسیر بلاغی آن سبب شد تا جاحظ به عنوان برترین عالم معتزلی زمانش به فن بلاغت روی آورد. از اینرو او را مؤسس و پایه گذار بلامنزاع بلاغت عربی به شمار می آورند (ضیف، ۱۳۸۴، ۷۶). وی برای نخستین بار با تألیف کتاب البیان و التبیین به مباحث بلاغی پرداخت و ملاحظات و نکات بلاغی فراوان از خویش و معاصرانش در آن مطرح کرد. چنانچه پیشتر نیز ذکر شد او نظرات خود را در قالب قوانین و قواعدی که دارای تعریف دقیق باشد ارائه نکرد اما با کمک مثالها و شواهد متعدد آنها را بیان می کند. این امر حکایت از آن دارد که توجه جاحظ به بلاغت در واکنش به جریان شعوبیه و تفاخر ایرانیان و سلبی بوده است. به عبارت دیگر به جای آنکه جاحظ به ایجاد یک مکتب منظم بلاغی با تعاریف و مفاهیم دقیق بپردازد در واکنش به نهضت شعوبیه سعی در نفی تقدم ایرانیان در بلاغت کرده و لذا از ارائه قواعد منظم بلاغی دور مانده است. دلیل دیگر که برای اثبات مدعای این مقاله می توان به آن اشاره کرد این است که جاحظ با اینکه یک معتزلی بود ولی همچون اشاعره، اعجاز قرآن را برخاسته از نظم ویژه آن می داند. در حالی که معتزله خصوصاً از زمان ابوهاشم جبانی اعجاز قرآن را بر اساس فصاحت این کتاب آسمانی می دانستند. ولی جاحظ با تألیف کتاب در باب اعجاز قرآن، پیشاهنگ معتزله در تفسیر اعجاز بلاغی قرآن بود و رمانی کار جاحظ را ادامه داد. در بیان عقاید بلاغی جاحظ باید به انکار معنای واحد برای الفاظ مترادف اشاره کرد به نظر او هر کلمه ای از کلمات مترادف در زنجیر سخن دارای دلالت خاصی است (جاحظ، ۱۳۴۵، ۱/۷۹). جاحظ از سخن متکلفانه همواره اجتناب می کرد و بین تکلف و تلاش برای پیراستن سخن تفاوت می گذاشت. او به شدت به کسانی که لغات نامأنوس و غریب بکار می بردند می تاخت (جاحظ، ۱۳۴۵، ۱/۸۱). دوران اولیه زندگی او همزمان با اوج گرفتن نهضت شعوبی بود امری که در شکل گیری آراء سیاسی جاحظ بسیار تأثیر بخشید. نکته دیگر که در بررسی اندیشه های سیاسی جاحظ نباید از نظر دور داشت تفکرات معتزلی وی است؛ مکتبی که در زمان حکومت مأمون رونق بی سابقه یافت. اعتقاد معتزله به حسن و قبح عقلی به آنان اجازه می داد در منازعات سیاسی موضع گیری نمایند. بر همین اساس آنان در برابر طرفداران جبر که توجیه گر حکام فاسد بودند به بحث می پرداختند. مکتب معتزله اصول عقاید خویش را به علی بن ابی طالب منسوب می کند و کمتر کتابی از این فرقه می توان یافت که اساس مذهب اعتزال و علم کلام را به آن حضرت مربوط نداند واصل بن عطا بنیانگذار این مکتب نزد محمد بن علی معروف به حنفیه پرورش یافته است (حسن، ۱۳۶۲، ۲/۱۵). نهضت معتزله که اواخر قرن اول هجری در نزاع میان خوارج و

مرجئه پدیدار شد ابتدا جنبه سیاسی داشت و بتدریج ابعاد کلامی یافت. چنانچه ملاحظه شد میان عقاید معتزله با علویان در مورد حسن و قبح عقلی و مقابله با حکام فاسد اشتراکاتی وجود دارد. هر چند که اختلافاتی در امر جانشینی پیامبر (ص) نیز میان آن دو مکتب وجود دارد. معتزله بر خلاف علویان، خلافت ابوبکر را به دلیل اینکه منتخب مسلمین است بر حق می دانند.

بنا بر آنچه پیشتر اشاره شد به دلیل چرخشی که در حکومت مأمون نسبت به علویان رخ داد، زمینه ظهور آراء ضد علوی مهیا شد چنانچه برخی از معتزلیان معروف به متقدمین بصره مانند عمرو بن عبید، نظام و هشام فوطی و جاحظ حتی ابو بکر را برتر از علی (ع) به شمار می آورند. بعد از طرد علویان و ایرانیان از دستگاه خلافت، وظیفه مهم مشروعیت آفرینی برای دستگاه حاکمه بر دوش معتزلیان افتاد. روابط حسنه مأمون و بعد از او معتصم با جاحظ به خوبی این امر را روشن می کند. کتاب تاج که منسوب به جاحظ است به تقلید از خدای نامه ایرانیان با هدف تعظیم پادشاه و بیان دلایل اطاعت از او تدوین شده است وی دلیل اطاعت از حاکم را این می داند که خداوند ایشان را به کرامت مخصوص به خود مزین کرده است و از قدرت خویش به آنها عطا فرموده و قسمتی از اماکن را به ایشان مخصوص داشته و بر امور بندگان مالک و مسلط ساخته است. جاحظ برای اثبات نظرش به آیات قرآن اشاره می کند (جاحظ ۱۳۸۶، ۷۴) به این ترتیب وی نسخه ی اسلامی پادشاهی فرهمند را جایگزین مدل ایرانی می کند. در اندیشه های سیاسی جاحظ، حاکم جایگاهی ویژه دارد. وی احترام حاکم را بر دانشمندان واجب می داند و به توده مردم توصیه می کند راه و رسم حاکم را فرا گیرند چرا که او معتقد است راه خوشبختی ملت ها به فرمانبرداری از حاکم است. وی حاکم را مانند پایه و ملت را چون ساختمان می داند. چنانچه ساختمان بر بنیاد استوار است. ملت هم در صورت فقدان حاکم رو به ویرانی می رود (جاحظ، ۱۳۸۶، ۴۹). به این دلیل است که او اطاعت از پادشاه را در ردیف اطاعت از خدا و پیامبر می داند. جاحظ حاکم را متفاوت از سایر مردم می داند که در هیچ چیز با سایر مردم شباهتی ندارد (همان، ۷۶). در همین رابطه او حتی فرزند حاکم را هم توصیه به فرمانبرداری و فروتنی در برابر او می کند. به نظر وی اندیشه پدری و فرزندی مربوط به مردم عادی و توده مردم است. جاحظ حتی معتقد است که ولیعهد نمی تواند از خود فرمانی یا کیفری صادر کند هر چند فرمان مطابق دین و ایین باشد زیرا این امور مخصوص پادشاه است (همان، ۱۹۵). به این ترتیب او قدرت را انحصاراً در دست شخص حاکم متمرکز می کند، قدرتی که شعبه ای از قدرت خداوند است و از تمام صفات الوهی مثل قداست، تفکیک ناپذیری، مصاب بودن و... برخوردار است. به اعتقاد جاحظ حاکم چه خشم گیرد، چه عفو کند و چه باز گیرد و چه ببخشد، برحق است (همان، ۲۰۲) دفاع از حکومت مطلق حاکم را باید در

انسان‌شناسی جاحظ جستجو کرد. به اعتقاد وی انسان موجودی درنده خو می باشد و به سختی می‌تواند مصلحت زندگی مادی خود را تشخیص دهد و درک آنها از مصلحت زندگی معنوی شان از این به مراتب کمتر است. چرا که ادراکات معنوی از ادراکات مادی نشأت می‌گیرد. از آنجایی که انسان‌ها به خودی خود در درک این مسایل نا توانند به حاکمی نیازمندند تا مصلحتشان را به آنها بیاموزد (جاحظ، ۱۹۶۶، ۳/۳۵۷). جاحظ سه نوع حاکم یعنی رسول، نبی و خلیفه را معرفی کرده، به نظر وی رسول هم نبی است هم حاکم و نبی حاکم است ولی رسول نیست. خلیفه نه رسول است نه نبی. رسول بهترین انسان هاست و پس از وی نبی و خلیفه قرار دارد. رسول شریعت مکتوب را تجویز می‌کند و جامعه دینی را سازمان می‌دهد و شیوه عام رفتار انسانی را مشخص می‌کند (جاحظ، ۱۹۵۰، ۳/۵۳۷). وی سپس به استدلال در مورد وجود تنها یک حاکم می‌پردازد و پس از بحث در مورد پیامبر و جانشینان بلا فصل وی و ملاحظات متنوع در خصوص عدالت الهی، منافع عمومی را به عنوان حجتی بر ایجاد اقتدار ذکر می‌کند. به نظر جاحظ بنا بر الزامات عقلی و ثبات و احتیاط درست نیست که حکومت مسلمانان به بیش از یک نفر سپرده شود چرا که حاکمان چون از شایستگی و اهدافی همانند برخوردار باشد شدیداً به برتری جویی و سوسه می‌شوند و رقابت در میان آنها در می‌گیرد (پلیت، ۱۹۶۹، ۶۳). جاحظ در بیان خصوصیات حاکم آرمانی دانش را مشخص ترین مشخصه‌ی وی ذکر می‌کند. به نظر وی توانایی فکری حاکم باید همپایه کنجکاو فکری و فضل و دانش وسیع وی باشد و این صفات باید با عادات حسنه همراه گردد. هنگامی که تعلیم و هوش و آموزش و قاطعیت و توان با هم توأم شد، نیاز به چیز دیگری نیست (جاحظ ۱۹۶۶، ۳۵۰). به نظر وی احترام به رسول... این چنین اقتضا می‌کند که تنها مردانی حتی الامکان شبیه به آن حضرت در هر دوره، منصب وی را احراز نمایند. تعیین شخصیتی که هیچگونه شباهتی بدان حضرت ندارد و از او تبعیت نمی‌کند. بجای ایشان، اهانت بدان حضرت خواهد بود. حاکم تنها از این حیث به رسول خداوند شبیه است که در رفتار خود از او الگو می‌گیرد. جاحظ سه راه برای استقرار امامت مشخص می‌سازد: نخستین و برجسته‌ترین راه، اسقاط حاکم غاصب است؛ دوم، انتصاب حاکم از راه شورا مانند جریان عثمان؛ سوم اجماع مردم مانند انتخاب ابوبکر. منظور جاحظ از شیوه نخست توجیه انقلاب عباسیان است. وی علی‌رغم اعتقاد به قیام مواظب است تا از سیاست آشتی ناپذیر خوارج که منجر به آشوب‌های نامحدود شد، اجتناب ورزد. لذا او فرمان به تقیه در شرایط خاص می‌دهد. یعنی هر گاه، امکان قیام نبود وظیفه و وجوب قیام هم نیست (لمبتون، ۱۳۷۹، ۷۴). جاحظ به این ترتیب «محدودیت تکلیف به وسیله امکان» را مطرح می‌سازد و اصل اسقاط تکلیف یا تغییر اوضاع و احوال را به عنوان

تئوری سیاسی اسلامی در دوره میانه شکل می‌بخشد. بخشی از این نظریه واکنش به خشونت حرکت اولیه خوارج و جستجوی برای ایجاد ثبات در حکومت سیاسی است (همان، ۷۶).

جاحظ مقاله‌ای تحت عنوان «رساله فی النابته» در سال ۲۲۶ نوشت و بر ضد معاویه و پیروان بنی امیه موضع گرفت. وی آنها را متهم ساخت که خلافت اسلامی را به سلطنت در خور کسری مبدل ساختند (جاحظ، ۱۹۳۳، ۲۹۵). بدین ترتیب، ضمن حفظ حق حاکمیت و ادعای حاکم مبنی بر اطاعت رعایا، معتقد است که حاکم نیز انسانی است که در معرض خطا و گناه قرار دارد. اما اگر اشتباهات او به مرحله ای رسد که وظایف خود را نادیده بگیرد و از قدرت خود به عنوان حاکم سوء استفاده نماید، وظیفه اطاعت کردن، از گردن رعایا ساقط می‌شود و آنان موظفند شخصی دیگر جانشین وی نمایند. نویسندگان بعدی نیز مکرراً این اصل را مطرح ساختند اما این اصل هیچگاه به صورت اصل، «حکومت محدود» یا انقلاب «توجیه شده» در نیامد چرا که معیار مشروع یا نا مشروع بودن فرمان حکومت تعیین نشد (لویس، ۱۹۷۲، ۳۳). اعتقاد به اینکه حاکم هم در معرض اشتباه می‌باشد به علاوه تأیید انتخاب ابوبکر و دفاع از خلافت عباسیان بیانگر موضع جاحظ در برابر شیعیان است. در آن زمان از آنجایی که ایرانیان شیعه در اثر قیام علیه امویان وارد دستگاه خلافت شده بودند و از سوی دیگر نهضت شعوبیه از سوی ایرانیان آغاز شده بود. شیعه و شعوبیه را معادل یکدیگر می‌گرفتند. در اثر چرخش سیاست عباسیان در برابر شیعیان و طرد آنها و ایرانیان از حکومت مقابله با اندیشه‌های شعوبیه از اولویتهای نویسنده ای چون جاحظ شد. او بارها در آثارش مذهب شعوبیه را موجب فساد دین و تباهی دنیا معرفی می‌کند (جاحظ، ۱۹۸۷، ۲۴۷). جاحظ متأثر از آثار ابن مقفع به تاریخ رهیافت اخلاقی دارد. به این معنی که بقاء حکومت‌ها را ناشی از عمل به قواعد اخلاقی می‌داند. از این رو در سراسر کتاب تاج با شرح و بسط فراوان، داستان‌ها و حکایت‌هایی را نقل می‌کند تا به این ترتیب الگوی مناسب حکومت را به خلفاء گوشزد کرده باشد. آخرین نکته‌ای که در مورد عقاید سیاسی جاحظ لازم بذکر می‌باشد این که دنیای اسلام بعد از افزایش متصرفاتش صاحب خزائن زیادی شد خصوصاً بعد از تسخیر گنجهای مدائن ثروت فراوان وارد دنیای اسلام شد. با افزایش ثروت و متصرفات، جامعه اسلامی از حالت یکدست و برابر زمان پیامبر (ص) و جانشینان اولیه ایشان خارج شد. تبدیل حکومت به نظام پادشاهی سبب تقسیم جامعه به گروههایی نظیر شاهزادگان، ثروتمندان، دبیران، دیوانیان و مردم عادی شد. از اینرو نویسنده‌ای که علاوه بر به رسمیت شناساندن تفاوت‌های اجتماعی در خور فهم هریک از آنها بنویسد. ضروری بود. آراء جاحظ چنین ویژگی دارند (همان، ۲۰۶). بی‌مناسبت نیست که او در قرن سوم هجری بنیانگذار فن بلاغات شد. وی همچنین مبانی نظری اثبات تفاوت میان انسانها را بیان کرد. به اعتقاد وی معرفت فطری و طبیعی بوده و اکتسابی

نمی‌باشد. انسان‌ها جز اراده هیچ فعلی ندارند و تمام افعال انسان از طبع او صادر می‌شود (شهرستانی، ۱۳۵۰، ۱/۱۰). اعتقاد به طبعی بودن اعمال خصوصاً معرفت. بیانگر این است که جاحظ تفاوت‌های موجود میان انسانها را به رسمیت می‌شناسد.

راه حل

جاحظ پیوندهای طبیعی میان محیط و وضعیت زیستن هر ملتی با سنت‌ها و خوی و عادت آنها را قبول دارد. به نظر وی اگر شعوبیه اخلاق هر ملتی وزی و ظاهر اهل هر زبانی را می‌شناختند و به علل تفاوت آنها پی می‌بردند، خود را از رنج توجیهات ناشایست آسوده می‌ساختند (جاحظ، ۱۳۴۵، ۳/۳۰).

راه حلی که جاحظ برای برای مسأله زمانه اش یعنی نهضت شعوبیه ارائه می‌کند، این است که نژاد را به عنوان معیار قومیت رد می‌کند و به جای آن از عادت‌ها، سنت‌ها، خصلت‌ها، زبان و دلبستگی به اندیشه سخن می‌گوید.

وی به جای اشتراک در نژاد، مشترکات معنوی را عامل پیوند و مشخصه قومیت می‌شمارد و آنها را به مراتب نیرومندتر و مهم‌تر از اشتراک در نژاد می‌داند. به نظر وی این اشتراکات میان گروه‌های نژادی مختلف الفت و پیوند ایجاد کرده و به مثابه یک زهدانی درمی‌آید که گروه‌ها از آن دوباره متولد می‌شوند. او مثال عرب‌های عدنانی و عبری‌ها را می‌زند. عرب‌های قحطانی فرزندان اسماعیل بن ابراهیم(ع) از حیث نصاب و نژاد با عبری‌ها که فرزند اسحاق بن ابراهیم(ع) می‌باشند، برادرند. در حالی که عرب‌های قحطانی چنین رابطه‌ای ندارند. ولی چون عدنانی‌ها خوی قحطانی‌ها را پذیرفته اند، با آنها یک قوم واحد شده اند و رابطه‌ای با عبرانیان - پسرعموی خود - ندارند (جاحظ، ۱۹۶۶، ۱/۱۲). جاحظ با تکیه بر این مثال تاریخی نژادهای گوناگون روزگار خود را که تحت حاکمیت امپراطوری اسلامی زندگی می‌کنند، به وحدت فرا می‌خواند. وحدتی نظیر آنچه در میان عرب‌های عهد باستان وجود داشته و آنان بدون آنکه از حیث نسب و تبار با یگدیگر اشتراک داشته باشند، براساس خوی و خلق مشترک گرد هم آمده و جامعه‌ای واحد تشکیل می‌دادند. جاحظ موالی را به عرب‌ها شبیه و نزدیک می‌داند. زیرا سنت پیامبر (ص)، آنان را در شمار عرب‌ها قرار داده بود. مثلاً، آنها در پرداخت ضمان عاقله و وراثت عرب شمرده می‌شوند. وی در این رابطه به حدیثی از پیامبر(ص) اشاره می‌کند که می‌فرمود: موالی هر قوم از جمله افراد آن قوم است (همان، ۱/۳۴).

جاحظ مردم را از آفت نژاد پرستی و قبیله‌گرایی بر حذر می‌دارد. اندیشه شعوبیان عرب ستیز را نکوهش می‌کند و همه کسانی را که تحت حاکمیت دولت عربی-اسلامی به سر می‌برند، به چشم پوشی از منشأ نژادی خود و همدلی و وحدت فرا می‌خواند. به اعتقاد وی

مردم باید از تفاخر به نسب و نژاد که موجب فساد انگیزی و انباشتن کینه در دل ها و ایجاد دشمنی میان دوستان می‌گردد، بپرهیزند (جاحظ، ۱۹۶۶، ۱/۱۲۶). جاحظ هر نوع رابطه ای را میان حقیقت انسان‌ها و ظاهر و نژاد آنها نفی می‌کند. به نظر وی گاهی مردم گمان می‌کنند همچنان که نژادهای گوناگون از حیث ظاهر، خط و زبان با یکدیگر تفاوت دارند، حقیقت و ماهیت آنان نیز با یکدیگر متفاوت است. در حالی که حقیقت چنین نیست (همان، ۳۰). به نظر وی همسانی از جهت اشتراک در سرشت و خوی، چه بسا ممکن است به مراتب بیشتر و کامل تر از همانندی براساس اشتراک در نسب و زهدان باشد. همسانی انسان‌ها چه بسا با کسی که از حیث سرشت و خصلت اشتراک دارند، بیشتر از برادر تنی آنها باشد. پس رواست که خداوند تعالی اسماعیل را به عرب مبدل کند. همان گونه که زبان او را به زبان قوم عرب تغییر داد (جاحظ، ۳/۱۳۴۵، ۲۹۵).

نتیجه

برای فهم آراء اندیشمندان، ابتدا باید اوضاع اجتماعی و دغدغه آنها را شناخت تا بعد به عمق اندیشه های آنان پی برد. این قاعده در مورد نویسندگانی که مرزی دقیق، آثار ادبی و فلسفی یا سیاسی آنها را از هم جدا نمی‌کند، بیشتر باید مد نظر قرار گیرد. در بررسی متون ادبی توجه به شکل و غفلت از محتوا موجب می‌گردد از تحلیل کامل یک متن فرو مانده و ناکام گردیم.

جاحظ یکی از نویسندگانی است که به سبب برخورداری از طبع سرکش و زندگی در عهد پرتنش، آثار ادبی جذابی آفرید. در زمان جاحظ قدرت عباسیان در دوره هارون الرشید (۱۹۳-۱۷۰) به اوج خود رسید. ولی علائم اضمحلال قبل از این دوره قابل مشاهده بود. در سال ۱۳۸ (ق.ه) عباسیان از اسپانیا رانده شده بودند و در سال ۱۷۰ (ق.ه) آخرین حاکم مؤثر عباسیان در شمال آفریقا در گذشته بود و از آن زمان سلسله‌هایی مستقل در مغرب و تونس قد برافراشته بودند. در سال ۱۷۹ (ق.ه) ابراهیم بن اغلب به عنوان حاکم استان زاب تعیین شد. و در ازای همکاری در فرونشاندن یک قیام، هارون الرشید استان آفریقه را با درجاتی از خودمختاری مخصوصاً در مسأله جانشینی بدو داد به‌گونه‌ای که او می‌توانست بنا به دلخواه خود، این قلمروها را به فرزند یا برادر خود واگذار کند و بغداد هیچ دخالتی در این انتخاب نداشته باشد.

اقتدار خلیفه در فارس نیز دستخوش دسته ای از قیام‌ها شد. در داخل نیز علائمی از فشار وجود داشت که برکناری و خفت بر مکیان در سال ۱۸۷ (ق.ه) شاهد این مدعاست و این در حالی است که جنگ داخلی به دنبال مرگ هارون الرشید نشان داد که پایه های حکومت

عباسی تا چه حد استحکام دارد. طاهربن حسین در سال ۲۰۵ (ه.ق) در خراسان خود را عملاً از مرکز خلافت مستقل ساخت. عملکرد او بعداً مورد پیروی دیگرانی قرار گرفت که ضمن شناسایی حکومت مطلقه خلفا آنان را از قدرتی مبتنی بر واقعیت در بیشتر فارس محروم ساختند. دخالت ایرانیان در انتقال قدرت زمینه ساز نفوذ آنان در دستگاه خلافت شد. تلاش در رخنه به حکومت جدید و جبران حقارت قدیم بستری مناسب شد تا نهضت شعوبیه در آن شکل گیرد. نهضتی که ابتدا به منظور ایجاد برابری میان ایرانیان با اعراب شروع شد ولی بتدریج به برتری ایرانیان بر اعراب متمایل گشت. تغییر سیاست خلفا از زمان هارون به بعد، نفوذ ایرانیان را کاهش داد و سیاست مقابله با آنان دستور کار بسیاری از اصحاب قدرت و قلم شد. در چنین فضایی اندیشه‌های جاحظ شکل گرفت. او به دلیل ارتباط نزدیک با قدرت، آرائش بسیار متأثر از سیاست و اراده خلفاء بوده است. مخالفت وی با نهضت شعوبیه علی‌رغم اینکه او خود از موالی بود را باید در این ارتباط جستجو کرد.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی:

۱. ابن ندیم، ۱۹۷۰، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، انتشارات سروی.
۲. اسکارپیت، روبر، ۱۳۷۳، جامعه‌شناسی ادبیات، ترجمه مرتضی کتبی، تهران، انتشارات سمت.
۳. اسپریگنز توماس، ۱۳۷۰، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجائی، تهران، نشر.
۴. امین احمد، ۱۳۵۸، پرتو اسلام، ترجمه عباس خلیلی، تهران، انتشارات اقبال.
۵. العاکوب عیسی، ۱۳۷۴، تأثیرپذیری پند پارسی بر ادب عربی، ترجمه عبدالله شریفی خجسته، تهران، انتشارات علمی-فرهنگی.
۶. الحاجری طه، ۱۹۷۴، جاحظ حیات و آثاره، قاهره، دارالمعارف المصر.
۷. اولیری دلیسی، ۱۳۷۴، انتقال علوم یونانی به جهان عربی، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر دانشگاهی.
۸. بارتلد ولادیمیر واسیلی، ۱۳۷۵، فرهنگ و تمدن اسلامی، ترجمه عباس به‌نژاد، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۹. بغدادی، منصور عبدالقاهر، ۱۳۵۸، الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران، انتشارات اشراقی.
۱۰. جاحظ، ۱۳۴۵، البیان و التبین، تصحیح حسن السندوبی، قاهره، انتشارات تجاریه الکبری.
۱۱. جاحظ، ۱۴۰۷، البخلاء، بیروت، دار بیروت للطباعة والنشر.
۱۲. جاحظ، ۱۳۸۶، تاج، تهران، انتشارات آشیانه کتاب.
۱۳. جاحظ، ۱۴۰۹، العثمانیه، بیروت، دار بیروت للطباعة والنشر.
۱۴. جاحظ، ۱۹۶۴، رسائل الجاحظ، تحقیق عبدالسلام هارون، مکتبه الخانجی، قاهره.
۱۵. جیلسپی چارلز، ۱۳۶۵، زندگینامه علمی دانشمندان اسلامی، گروه مترجمان، تهران، انتشارات علمی-فرهنگی.
۱۶. حسن ابراهیم حسن، ۱۳۶۲، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات جاویدان.
۱۷. حلبی، ۱۳۷۳، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۸. ذکاتوی قراگوزلو علیرضا، ۱۳۸۰، جاحظ، تهران، طرح نو.
۱۹. شوکینگ لوین، ۱۳۷۳، جامعه‌شناسی ذوق ادبی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات توس.

۲۰. شهرستانی، ۱۳۵۰، الملل و النحل، تصحیح محمدسعید گیلانی، ترجمه سیدمحمدرضاجلالی نائینی، تهران، انتشارات اقبال.
۲۱. ضیف شوقی، ۱۳۸۴، هنر و سبکهای شعر عربی، ترجمه مرضیه آباد، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی.
۲۲. ضیف شوقی، ۱۳۸۳، تاریخ تطور علوم بلاغت، ترجمه محمدرضا ترکی، تهران، انتشارات سمت.
۲۳. عبدالجلیل. ج. م. م. ۱۳۷۳، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۲۴. فلوتن فان، ۱۳۲۵، تاریخ شیعه یا علل سقوط بنی امیه، ترجمه سیدمرتضی حائری، تهران، انتشارات اقبال.
۲۵. قادری، حاکم، ۱۳۸۳، اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، تهران، انتشارات سمت.
۲۶. گوتاس دیمیتری، ۱۳۸۱، فرهنگ عربی، تمدن یونانی ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. گلدزیهر، ۱۳۷۱، اسلام در ایران، ترجمه محمود افتخارزاده، تهران، نشر میراثهای تاریخی اسلام و ایران.
۲۸. محمدی ملایری محمد، ۱۳۷۴، فرهنگ ایران پیش از اسلام، انتشارات قوس.
۲۹. ولک رنه، ۱۳۷۳، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی.
۳۰. ولوی علیمحمد، ۱۳۶۷، تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات بعثت.

ب. خارجی:

- 1- Horton john , 1996 , *Literature , philosophy and political theory*. London , published by Routledge.
- 2- Mendus sasan , 1996 , *what of soul was life , I wonder?* London , published by Routledge.
- 3- Ingle Stephen , 1996 , *The anti-imperialism of George orwell* , London , published by Routledge.
- 4- Inostranzev , 1968 , *Iranian , Influence on moslem literature*. Bumbai.