

دین و دولت در اندیشه سیاسی

نقدی بر آراء و اندیشه‌های آرامش دوستدار

عبدالله شهبازی

آرامش دوستدار، استاد پیشین فلسفه دانشگاه تهران،^۱ فعالیت جدی نظری خود را در سال‌های ۱۳۶۱-۱۳۶۲ با درج سلسله مقالات "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" در *الغبا* آغاز کرد.^۲ او که برای این مقالات نام مستعار "بابک بامدادان" را برگزیده بود، سپس در *زمان نو* به نگارش "نگاهی به رفتار فرهنگی معاصر ما" پرداخت؛^۳ و بالاخره در دبیره مقالات "روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن"^۴ را منتشر کرد.^۵ به‌ویژه با مقالات دبیره

۱. آرامش دوستدار در سال ۱۳۱۰ در تهران به دنیا آمد. در سال ۱۳۳۶ به اروپا رفت و در شهر کلن آلمان به تحصیل در رشته فلسفه پرداخت. در سال‌های ۱۳۴۵-۱۳۴۷ در بخش فارسی رادیو دویچه‌وله (صدای آلمان) به گویندگی مشغول بود. در سال ۱۳۵۲ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران استخدام شد. در سال ۱۳۵۹ رساله مختصری از وی در ایران به چاپ رسید: آرامش دوستدار، *ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر: بینش دینی و دید علمی*، تهران: آگاه، ۱۳۵۹. این رساله اخیراً در ایران تجدید چاپ شده است.

۲. *الغبا*، دوره جدید، چاپ پاریس، شماره‌های ۱-۵، ۱۳۶۱-۱۳۶۲.

۳. *زمان نو*، چاپ پاریس، شماره‌های ۱۰-۱۱، ۱۳۶۴.

۴. دبیره، جنگ انجمن بهروز، چاپ پاریس، شماره‌های ۱-۵، ۱۳۶۶-۱۳۶۸.

۵. مقالات *زمان نو* و دبیره در کتابی با عنوان *درخشش‌های تیره* (کلن: اندیشه آزاد، ۱۳۷۰، ۲۷۴ صفحه) منتشر شده است.

بود که نظریات دوستدار در میان روشنفکران ایرانی مقیم غرب مطرح شد.^۶ بررسی حاضر، کاوش در نظریه "کانون دینی" را، که آرامش دوستدار مهم‌ترین پردازشگر آن است، هدف اصلی خود قرار داده لیکن موضوع آن فراتر از دیدگاه خاص دوستدار است. در این بررسی آن مفاهیم بنیادین که زیرساخت اندیشه سیاسی ما را می‌سازد مورد بازبینی قرار گرفته و به آن گرهگاه‌های فکری پرداخته شده که، با غلظتی کم یا بیش، مضمون بسیاری از بحث‌های روشنفکری معاصر ایران را می‌سازد.

کاوشی بر بنیاد بدبینی

ما به‌عنوان جامعه وارث صرف تمام مشکلات فرهنگی و تاریخی مانیم، که در دگرگونی‌ها و پیکرگیری‌های بعدی‌شان در بیشتر موارد برای ما ناشناختنی شده‌اند. چنین امری جایی صورت می‌گیرد که بنیادهای فرهنگی و تاریخی همچنان تاریک مانده‌اند و در پاره‌ای از موارد اساسی تقلیب و تحریف شده‌اند... ما مسائل شخصی، فردی و اجتماعی‌مان را، در حدی که از اعماق فرهنگ و تاریخ‌مان سرچشمه می‌گیرند، اساساً نمی‌شناسیم... ما درباره تاریخ این فرهنگی که به عمر دراز دو هزار و پانصد ساله‌اش این همه می‌نازیم هنوز یک اثر جدی نداریم که یک وجب از شناسایی سطحی فروتر رفته باشد... آن‌چه در اینجا

۶ آرامش دوستدار فعالیت نظری خود را در بستری آغاز کرد و به فرجام رسانید که صبغه "چپ" داشت: *الفبا* به کوشش غلامحسین ساعدی منتشر می‌شد؛ *زمان* نو ارگان محفلی از روشنفکران "چپ" بود؛ و بالاخره *دبیره* - که توسط خانم هما ناطق منتشر می‌شد - صرفنظر از پیوندهای آشکار "راست" آن، با زبان "چپ" سخن می‌گفت و خواننده خود را در میان نسل جوان "چپ" جستجو می‌کرد. در واقع، در سال‌های ۱۳۶۰-۱۳۶۸ در محافل فرهنگی ایرانیان مقیم غرب جز نیروهای جوان دارای خاستگاه و زمینه فکری "چپ" مخاطب جدی وجود نداشت.

داوری زیر نمونه‌ای از بازتاب گسترده نظریات دوستدار است: < کتاب آرامش دوستدار و نوشته‌های دیگر او بایستی با جدیت تمام مورد مطالعه [قرار گیرد] و وارد دیسکورس [بحث‌های] روشنفکران گردد، زیرا این نقطه کلیدی فرهنگ ماست که او نشانه می‌رود؛ و زمینه‌های نقدی که او مشخص می‌نماید نه خردگرایی غربی را نادیده می‌گیرد و نه فردگرایی شرقی را به حال خود می‌گذارد. به زبان دیگر، همه چیز را در حیطه تفکر مورد سنجش قرار می‌دهد و از عاقبت این نوع سنجش نیز هراسی به خود راه نمی‌دهد. < *اندیشه و انقلاب*، چاپ آمریکا، شماره ۱۵، اردیبهشت ۱۳۶۷، ص ۱۱۸) در سال‌های اخیر در نشریات ایرانیان مقیم غرب مقالات متعددی به چاپ رسیده است که همه به گونه‌ای دیدگاه‌هایی را منعکس ساخته‌اند که توسط دوستدار به کامل‌ترین شکل "تئوریزه" شده بود.

درباره روشنفکری می‌اندیشیم و می‌گوییم از حد نخستین گام‌هایی که باید در این زمینه برداشت تجاوز نمی‌کند... این که مثلاً واژه‌های روانشناسی و جامعه‌شناسی نام‌هایی مناسب برای واژه‌های اصلی اروپایی هستند طبعاً معنایش این نیست که چون ما این برابری‌ها را ساخته‌ایم، به کار می‌بریم و احیاناً آثاری به این نام‌ها به زبان فارسی ترجمه کرده یا نوشته‌ایم، پس ما روانشناسی و جامعه‌شناسی هم داریم...^۷

نویسندگان و متفکران ما... با دانایی‌ها و توانایی‌های اروپایی‌های خود در برابر نمایندگان اندیشه و فرهنگ غربی به مراتب عوضی‌تر و تقلبی‌تر بودند و هستند تا محمدرضا شاه نسبت به بنیانگذاران دولت در سرزمین ما؛ او که به‌عنوان فرمانروا، و در عین بی‌خبری محض‌اش از چرایی و چگونگی اهمیت جهانی وقت شاهنشاهی هخامنشی، به‌رحال در دنباله ریشه‌ای دو هزار و پانصد ساله و به‌اعتبار غیرمستقیم آن بر تختی نشسته بود، هر چند پوک و دروغین، لاقلاً به‌ظاهر شبیه به آن الگوی کهن؛ که قطعاً در سراسر تاریخ ما دیگر ماندش، حتی در دوره پیش از اسلام نیز، نیامده است.^۸

در نگاه نخست، گفتار فوق عصیان پژوهشگری جوینده را جلوه‌گر می‌سازد که از "برهوت فرهنگی"^۹ روشنفکری ایرانی سخت به تنگ آمده و برای غور در تاریخ و فرهنگ ایرانی - شناسایی «تاریکی‌ها» و «ناشناختی‌ها»؛ چنان شناختی که حداقل «یک» و جب از شناسایی سطح فروتر باشد - دورخیز برداشته است. ولی، در گام‌های این برداشت اولیه فرومی‌ریزد و چنان داوری‌ها و احکام صلبی رخ می‌نمایند که از روحیه یک پژوهشگر فرسنگ‌ها به‌دور است.

کاوش دوستدار منادی یاسی عمیق و مفرط است؛ و این از نخستین مقاله او در *الفبا* نمایان است:

به نظر می‌رسد که اندک اندک می‌خواهیم به خود بیاییم و یاد بگیریم به تاریخ‌مان بدگمان شویم. نخست به تاریخ اسلامی‌مان که به‌عنوان مسبب روزگار پرادبار کنونی اهمیتی غیرقابل انکار دارد... بدینگونه یک بیداری فردی و شاید هم اجتماعی دارد در ظلمت اعتقادات ما جرقه می‌زند.^{۱۰}

۷. درخشش‌های تیره، صص ۱-۳.

۸. همان مأخذ، صص ۲۳-۲۴.

۹. همان مأخذ، ص ۱۸.

۱۰. *الفبا*، شماره ۱، زمستان ۱۳۶۱، ص ۸.

نقطه آغازین کاوش دوستدار بدبینی به تاریخ و فرهنگ ایران است؛ و این بدبینی در ذره نگرش او موج می‌زند. اسلام را به «بلیه آسمانی» تعبیر کردن^{۱۱} و محیط فرهنگی ایران را «مرداب ایران اسلامی» خواندن،^{۱۲} ایران‌شناسانی چون کرین را به «دکانداری و شهرت‌طلبی» و «عقب‌ماندگی دید و کهنگی نگرش» متهم کردن،^{۱۳} اولیا و عرفای ایرانی را «تاریک‌نگرهای نظری» خواندن،^{۱۴} و روشنفکران ایران را «ریزه‌خواران و نشخوارکنندگان مائده‌های فرهنگی» غریبان نامیدن^{۱۵} از معتدل‌ترین تعابیری است که در نوشتار دوستدار یافت می‌شود. و این مختص به او نیست. هرزه‌نگاری و دریدگی اخلاقی از مشخصات آن محفل روشنفکری است که ظاهراً دوستدار در محیط آن نشوونمای اندیشه‌ای یافته است.^{۱۶}

کاوش مبتنی بر بدبینی مغایر با واقع‌گرایی تحقیقی است و چنین کاوشگری به نتیجه‌ای معلوم خواهد رسید و آن «کشف» بدی‌های ازپیشی^{۱۷} است. چنین کاوشی را، که در آن تفحص و تعقل جایی ندارد، باید بیش از هر چیز یک رویکرد روانی دانست که در زمانه معین و تحت تأثیر فضای فرهنگی معین رخ نموده است. چنین نظریاتی بیش از آن‌که واجد ارزش تحقیقی باشد، اسنادی گویا از وضع فرهنگی یک دوره معین و نمونه‌هایی از دگرگونی روانشناسی این یا آن گروه اجتماعی است؛ و قطعاً با چنین عنوانی در تاریخ تفکر ما به ثبت خواهد رسید.

دوستدار این فضای روانی را به‌خوبی می‌شناسد و می‌کوشد آن را به‌سوی مطلوب خود، ترسیم هر چه سیاه‌تر تاریخ و فرهنگ ایران، سمت دهد. روش دوستدار همان روش شناخته‌ای است که برای «اثبات» احکام ازپیشی همواره به‌کار رفته و می‌رود: گزینش نمونه‌های دلخواه در عین چشم‌پوشی بر نمونه‌های «نامطلوب». دوستدار دارای

۱۱. همان مأخذ، ص ۱۳.

۱۲. الفبا، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۲، ص ۱۳.

۱۳. دبیره، شماره ۲، زمستان ۱۳۶۶، ص ۶.

۱۴. درخشش‌های تیره، ص ۲۸.

۱۵. همان مأخذ، ص ۲۹.

۱۶. گواه این مدعا مقاله‌ای است از شاهرخ مسکوب در دبیره (دفتر اول، پائیز ۱۳۶۶، صص ۱-۱۹)، که پیش‌تر او را به طهارت و شیوایی قلمش می‌شناختیم. (بنگرید به: شاهرخ مسکوب، مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، تهران: جیبی، ۱۳۴۷) مسکوب در این مقاله، که در سوگ یار از دست رفته‌ای است، در بکارگیری انواع الفاظ و تشبیهات جنسی کمترین تساهلی را روا ندانسته است.

یک پیشداوری بدیهی است:

این چشم‌انداز می‌خواهد نشان دهد که کلیت منش و کنش فرهنگی ما دنباله سرگردان همان نهاد کهن دینی است.^{۱۸}

و در روش تحقیق او تنها آن نمونه‌ای برگزیده می‌شود که این حکم را تأیید کند:

شیوه درست برای حصول آن بود که پیکر کلی این رفتار در اندام‌ها و حرکات الگویی‌اش مشخص گردد. بنابراین، مصداق‌هایی که به دست داده شده‌اند فقط به منزله جنبه‌هایی از تحقق جزئی این رفتار عام در استخوان‌بندی آن پیکر کلی قابل فهم‌اند و جدا از آن گنگ می‌مانند. ازینرو، شواهدی که چه به اشاره و چه به تفصیل خواهم آورد حکم نمونه را دارند نه بیش از این.^{۱۹}

بدینسان، تصویری از تاریخ و فرهنگ ایران به دست می‌آید که به بهترین شکل نظریه‌آزینی را به اثبات می‌رساند. ولی این تصویر تا چه حد به واقعیت تاریخی شبیه است و تا چه حد بازتابنده "روح فرهنگی" ایران اسلامی است؟

بورکهارت و تاریخنگاری جدید غرب

ما... در تخیل مان از کانون فیلسوفان غربی سر درآورده‌ایم و با آنان هم سخن شده‌ایم! اما حتی همین هم سخنی‌های خیالی نیز از حد کلی‌گویی‌های مسروقه از خلال کتاب‌های تاریخ فلسفه یا ملخص‌های مربوطه، یا دستبرد مستقیم در آثار متفکران غربی، فراتر نمی‌رود.^{۲۰}

اگر این داوری دوستدار را درباره‌ی روشنفکری ایرانی بپذیریم، به سختی می‌توانیم خود او را از شمول آن خارج کنیم؛ به‌ویژه آنگاه که چارچوب نظری اندیشه دوستدار را به نظریات بورکهارت سخت شبیه بیابیم.

یاکوب بورکهارت،^{۲۱} مورخ سویسی، از چهره‌های مؤثر فکری غرب جدید است که

۱۸. درخشش‌های تیره، ص ۱۸۵.

۱۹. همان مأخذ.

۲۰. همان مأخذ، ص ۳۰.

در سده بیستم نظریات او در ساختمان تاریخنگاری رسمی غرب به کار گرفته شد.^{۲۲} بورکهارت، که دوران جوانی او با آشوب‌ها و شورش‌های خونین دهه‌های ۱۸۳۰ و ۱۸۴۰ اروپا و به‌ویژه انقلاب ۱۸۴۸ مصادف بود، سخت از اوضاع زمانه تأثیر گرفت. ورود توده‌ها به صحنه سیاست و بهم‌ریزی دنیای فرهیخته اشرافی اروپا بر او گران آمد. (خانواده بورکهارت به مدت سه سده از طریق تجارت بین‌المللی، به‌ویژه تجارت ابریشم، ثروت و قدرت اندوخته بود.) بورکهارت، هراسان و بیزار از وضع موجود جوامع اروپایی، به زادگاه آرام خود، شهر بال، پناه برد و ضمن تدریس در دانشگاه این شهر نقطه تأمین روحی خود را در گذشته «اروپا» جستجو کرد. بیزاری بورکهارت از تحولات انقلابی اروپا تا بدان حد بود که در توجیه مجرد خود می‌گفت: «ازدواج نمی‌کنم زیرا دوست ندارم فرزندانم توسط پرولتاریا شکنجه شوند.»^{۲۳} با چنین روحیه‌ای بود که او در این سال‌ها سه اثر نامدار خود - عصر قسطنطین کبیر،^{۲۴} سیسرون: راهنمایی بر آثار هنری ایتالیا^{۲۵} و تمدن رنسانس در ایتالیا -^{۲۶} را نگاشت. از دید بورکهارت فرهنگ اروپا در سه عصر «درخشان» - یونان باستان، امپراتوری رم در عهد قسطنطین و ایتالیای عهد رنسانس - خلاصه می‌شد. این سه دوران، دوران‌های ثبات و شکوفایی تمدن اروپا بودند که در آن سنن فرهنگی اروپا به اوج زایش رسید و این کمال در آفرینش هنری هر عصر تبلور یافت.

در اندیشه بورکهارت، صرفنظر از تمایزات او با هگل - که به‌ویژه در ستایش بورکهارت از فردیت انسانی و بیزاری او از اتاتیسم^{۲۷} (دولت‌سالاری) تجلی می‌یافت - تأثیرات هگل‌گرایی مسلط بر فرهنگ روشنفکری زمانه او آشکار است: «روح زمان»^{۲۸}

۲۲. بورکهارت، به‌رغم اهمیت او، برای ما ایرانیان کمتر شناخته‌شده است و نظریات او تاکنون در بحث‌های روشنفکری مورد بررسی جدی قرار نگرفته است. این را باید یکی از دلایل موفقیت دوستدار دانست. برای نمونه، در آثار یکی از سرشناس‌ترین مورخین معاصر ایران، دکتر عبدالحسین زرین کوب، و به‌ویژه در تاریخ در ترازو (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲)، که بنا به موضوع کتاب علی‌القاعده می‌بایست شرحی مبسوطی درباره بورکهارت می‌آمد، حتی نامی از او مندرج نیست.

23. *Encyclopaedia Britannica*, 1983, vol. 3, p. 484.

24. *The Age of Constantine the Great* (1852)

25. *Cicerone: A Guide to the Works of Art in Italy* (1855)

26. *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860)

27. Etatism

28. Zeitgeist

هگل در واژگان بورکهارت "فرهنگ" نام گرفت و به شمای او از تاریخ اروپا ساخت داد. بورکهارت از نخستین مورخانی بود که کوشید تا فرهنگ جوامع گوناگون اروپایی را همچون یک کل واحد- یک "حوزه فرهنگی" متمایز- به تصویر کشد و بر آن "روح" واحدی را حاکم کند. این "روح زمان"- فرهنگ- در اجزاء خود تجلی می‌یابد. برای مثال، فلسفه عرصه‌ای مستقل از زایش اندیشه انگاشته نمی‌شود بلکه تابعی از تجلیات "فرهنگ" به‌شمار می‌رود؛ و "اندیشه" صرفاً بازتابنده آن فرهنگی است که در خدمت آن است. چنین شماسازی‌هایی مختص بورکهارت نبود و، چنان‌که می‌دانیم، تمایل عمومی اندیشمندان اروپایی نیمه دوم سده نوزدهم بود. اگوست کنت و کارل مارکس دو نمونه سرشناس این گرایش‌اند.

بورکهارت از تحولات عصر خود بیزار بود و پیدایش دولت جدید بورژوایی را- این ابزار غول‌آسای کنترل جامعه که فردیت آدمی را به بی‌رحمانه‌ترین شکل پامال می‌کند- شوم و بدیمن می‌دانست. او پیش‌بینی می‌کرد که اروپای سده بیستم در زیر سیطره مهیب دستگاه دولت و صنعت جدید به تباهی کامل کشیده خواهد شد. او آینده شخصیت معنوی و فردیت انسانی را در عصر بورژوایی بسیار تیره می‌دید. این بدبینی بورکهارت در اواخر عمر به اوج رسید و بر دوست او، نیچه، تأثیر عمیق گذارد. به‌زعم بورکهارت، سه عنصر "دولت"، "دین" و "فرهنگ" عناصر سازنده تاریخ و تمدن‌اند. تفوق دین بر دو عنصر دیگر <بدترین>، سلطه دولت <خطرناک‌ترین> و سیطره فرهنگ <بهترین> حالت است.^{۲۹}

تاریخ، آنچنان‌که بورکهارت به‌رغم هگل آن را از هر گونه غرض و غایت معقول و غیرمعقول عاری می‌بیند، نتیجه جنبش و گسترش سوانق و نیروهای جهانی دولت، دین و فرهنگ است. بانیان یا نمایندگان این نیروها شخصیت‌های منفرد هستند؛ شخصیت‌هایی که می‌توانند همواره سازنده و سودمند باشند که خنثی‌کننده یا ویرانگر.^{۳۰}

نظریات بورکهارت از دیدگاه‌های گوناگون مورد نقد قرار گرفته است. رزالی کالی، نویسنده مقاله "بورکهارت" در *بین‌المللی علوم اجتماعی*، دانش نظری بورکهارت را <اندک> و نوشته‌های او را <ضعیف> می‌داند ولی می‌نویسد که بورکهارت

29. Jacob Burckhardt, *Force and Freedom: Reflections on History*, New York: Pantheon, 1943.

۳۰. "بابک بامدادان"، "امتناع تفکر در فرهنگ دینی"، *الفتا*، دوره جدید، شماره ۱، ص ۱۰.

بی‌شک ادیبی توانا بود و موفقیت او بیش از هر چیز مدیون این توانمندی قلمی اوست.^{۳۱}

به‌رغم این، در سده بیستم فلسفه تاریخ و دیدگاه بورکهارتی در زمینه تاریخ هنر و تمدن به نظریه رسمی آموزشی اروپای غربی بدل شد و بر نسلی از مورخان پسین و بر نگرش تاریخی آکادمیک غرب تأثیر عمیق بر جای نهاد. در واقع، «تاریخ‌سازان» غرب اندیشمندی مناسب‌تر از بورکهارت، به‌عنوان سخنگوی «فرهنگ اروپایی»، برای بازسازی و پرداخت تاریخ تمدن خود نیافتند.

آرامش دوستدار سخت از بورکهارت متأثر است ولی، به‌سان برخی دیگر از حاملان «اندیشه نو» در روشنفکری ایرانی، کوشیده است تا این نظریات را در قالبی «ایرانی» عرضه کند. شاید دوستدار در این «وام‌گیری» بی‌تقصیر باشد زیرا، از دیدگاه او، «مشکل بتوان اندیشه‌ای قابل اندیشیدن یافت که غربیان پیش‌تر درباره آن نیندیشیده باشند»^{۳۲} تأثیرپذیری دوستدار تنها در مضمون نیست؛ در قالب نیز شباهتی میان او و بورکهارت مشاهده می‌شود؛ و آن توانمندی قلم و تأثیر نثری پخته و رساست در استتار کاستی‌های نظری.

دوستدار نوعی کلیت فرهنگی، با همان مختصات بورکهارتی، برای تمدن‌های بشری قائل است و در قالب این کل‌گرایی به تفکیک «فرهنگ‌ها» می‌پردازد؛ چنان‌که گویی هر یک به سیاره‌ای دور تعلق دارند و هیچ‌گونه تشابهی میان ایشان نیست. دوستدار این «کل فرهنگی» را بر سه عنصر دین، دولت و فرهنگ استوار می‌بیند. او «روح فرهنگی» را - چیزی شبیه به «روح زمان» هگل (هر چند شاید خود با این تعبیر موافق نباشد) - حاکم بر «کل فرهنگی» می‌داند؛ و در چنبره استیلای این «روح فرهنگی» دیگر جایی برای فردیت و اندیشه - که سخت مورد تکریم اوست - وجود ندارد.

تمایز اندیشه دوستدار با بورکهارت تنها آن تمایز «ناچیزی» است که بدل یک اثر هنری را از اصل آن متمایز می‌کند؛ و در این تمایز است که اصالت اندیشه بورکهارتی رنگ می‌بازد. چنان‌که گفتیم، بورکهارت از تمدن جدید صنعتی غرب سرخورده و از رشد فرهنگ «بورژوازی» و تحقیر فردیت آدمی در تحت سلطه دیوان‌سالاری و صنعت

31. Rosalie L. Colie, "Jacob Burckhardt", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York: Macmillan & The Free Press, 1968, vol. 2, p. 205.

۳۲. درخشش‌های تیره، صص ۲۳۰-۲۳۱.

بیزار بود. دوستدار در این عرصه با اندیشه بورکهارتی - نیچه‌ای همراه نیست. به‌عکس، او ستایشگر سینه‌چاک تمدن جدید غرب است. اتوپی بورکهارت در گذشته فرهنگ غرب و به‌ویژه در رنسانس عصر مدیچی بود و اتوپی دوستدار در اکنون غرب. نوستالژی دوستدار، برخلاف بورکهارت، معطوف به دوران‌های اعتلا و شکوه فرهنگ ایرانی نیست بلکه تقلیدی است از نوستالژی اروپایی. بورکهارت، سرخورده از انقلاب‌های زمان خود، گذشته تمدن اروپایی را بازسازی و اثبات می‌کرد و دوستدار، بیزار از امروز و گذشته جامعه خود، تمامیت فرهنگی و ریشه‌های تاریخی "خود" را نفی می‌کند.^{۳۳}

نظریه "کانون دینی"

دوستدار نظریه "کانون دینی" خود را بر انگاره بورکهارتی از "فرهنگ" مبتنی کرده است. تعریف او از "فرهنگ" چنین است:

فرهنگ به معنی اعم‌اش آن تمامیت بنیادی یا آن کلیتی است که در چهره‌های گوناگون هماهنگ‌اش جلوه‌های فردی، جامعه‌ای و قومی را معین می‌کند و آن‌ها را در برابر نمودهای حیاتی قوم دیگر مشخص می‌نماید.^{۳۴}

به‌عبارت دیگر، "فرهنگ" آن "روح" عام و غالبی است که در بنیان یک حوزه فرهنگی قرار دارد و تمامی تاروپود فردی و اجتماعی آن را تعیین می‌بخشد. در این معنا، "فرهنگ" چیزی شبیه به "زیربنا"ی مارکسی یا "ذات" هگلی است؛ مثلاً در این گفته معروف هگل که «ذات یک ملت وجود خود را در تاریخ آن ملت آشکار می‌سازد».

سیطره این "ذات" پیش و بیش از هر چیز در اندیشه نمود می‌یابد. این سرشت حوزه فرهنگی است که نوع اندیشه را مقدر و معین می‌کند؛ اندیشه فاقد قلمرو مستقل بالش و پویش خود است و از هیچ آفرینش و خلاقیت فارغ از چارچوب مقدر "سرشت فرهنگی" برخوردار نیست.

۳۳. مقاله دوستدار دربارهٔ نیچه در سال ۱۳۵۶ نشان می‌دهد که او نه یک انسان "سرخورده" از تحولات اخیر جامعه ایرانی بلکه یک کارشناس نیهیلیسم اروپایی است. بنگرید به: آرامش دوستدار، "آدم دیوانه کیست؟ تفسیری دربارهٔ قطعه‌ای از نیچه"، نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشگاه تهران، ۱۳۵۶، شماره ۴)

۳۴. درخشش‌های تیره، ص ۱۱.

[اندیشیدن همه امور] ناگزیر متناسب با سرشت حوزه فرهنگی معین می‌تواند صورت گیرد. هر حوزه فرهنگی معین در رویدادهای تاریخی‌اش مبتنی بر تصوراتی بنیادی است که از آغاز تا هر کنونی از میان جریان‌های تاریخی درمی‌گذرند و در نسل بعدی به پیش می‌غلطند. یعنی همیشه در ما و همراه ما هستند بی آن که ما آن‌ها را بی‌واسطه بشناسیم و به همراه بودن‌شان با خودمان آگاه باشیم... ما در هر امر فرهنگی و تاریخی که بنگریم، نادانسته و ناآگاهانه، در آن از خلال منشور این گونه تصورات و شکست‌های نوری آن می‌نگریم.^{۳۵}

در هر «حوزه فرهنگی» یک ذات دگرگونی‌ناپذیر در کار است که تعیین‌کننده بنیاد آن «فرهنگ» است. دوستدار این «جنبه تاریخی شده»، «نامتغیر»، «رسوب کرده» و «روح ابدی شده» و «پایدار» را ماهیت یا چیستی آن حوزه فرهنگی می‌نامد.^{۳۶} بعد دیگر «فرهنگ»، بخش تغییرپذیر و دگرشونده آن است که تحت تأثیر ماهیت شکل می‌گیرد. این بُعد، هویت یا کیستی آن فرهنگ است.

هر گاه دگرگونی‌ناپذیری را ماهیت بنامیم و دگرگونی‌پذیری را هویت، هیچ رویداد گذشته‌ای به این معنا که تغییرناپذیر شده هویت نیست، به همان صورت که هیچ کنونی به این معنا که هنوز دگرگون می‌شود نمی‌تواند ماهیت باشد. هویت همیشه آخرین حلقه حاضر دگرگون شونده از زنجیر یک فرهنگ است؛ به گذشته که پیوست، یعنی وقتی تغییرناپذیر گشت، جزء ماهیت آن فرهنگ می‌شود.^{۳۷}

این ماهیت، یا ذات قاهری که تعیین‌بخش سراسر حوزه فرهنگی است، تحت تأثیر چه عواملی پدید شده و چرا «سرشت» این حوزه فرهنگی چنین و «سرشت» آن حوزه فرهنگی چنان است؟ این پرسشی است که دوستدار به آن پاسخ نمی‌گوید. آن‌چه از نظریه دوستدار می‌فهمیم این است که دو حوزه فرهنگی اصلی جهان، از باستان تا امروز - حوزه فرهنگی غرب و حوزه فرهنگی شرق، بر دو بنیاد متفاوت مبتنی بوده‌اند: حوزه فرهنگی نخست بر بنیاد تفکر و حوزه فرهنگی دوم بر بنیاد دین.

از دید دوستدار، فرهنگ ما از بدو زایش و تکوین آن «دینی» بوده است:

۳۵. همان مأخذ، ص ۲۸.

۳۶. همان مأخذ، ص ۱۶۹.

۳۷. همان مأخذ، صص ۱۷۰-۱۷۱.

اگر فرهنگ دینی آن باشد که از اعتقاد دینی برخیزد؛ یعنی از آن حقیقتی که هیئت فرهنگ را می‌سازد، به آن معنا می‌دهد و آن را در تجلیات گوناگون‌اش موجه می‌کند، فرهنگ ما از آغاز دینی بوده است.^{۳۸}

شاخص فرهنگ ما این است که رویدادهایش همیشه باید از بن و بنیاد دین فوران کند؛ حتی به نام‌های غیردینی. و همیشه باید از چنین چشمه‌ای مشروب و سیراب شود. شاخص فرهنگ ما این است که همه‌اش باید در بزرگان خود به تعظیم و تکریم بنگرد نه به تعقل، نه به فهمیدن و فهمانیدن. همه چیز این فرهنگ برای این است که با اعجاز خود ما را عاجز و مسحور کند؛ نه برای این که ذهن ما را بیدار سازد و برای اندیشیدن و دریافتن بپرورد.^{۳۹}

«دینیت فرهنگی» ما با زرتشت آغاز می‌شود که «چرخشی بزرگ»، از چندخدایی^{۴۰} به یک‌خدایی،^{۴۱} در فرهنگ ایرانی پدید آورد. در این هستی‌شناسی^{۴۲} جدید، خدای انتزاعی واحد قهار با سیطره خود جایگزین تکثر و تعدد خدایانی شد که بیش‌تر زمینی بودند.

زرتشت با پیام خود از آغاز و در آغاز شکل تاریخی ایران برای همیشه مشی فرهنگی ما، حدود رویش و پوییش و غایت آن را مشخص و محرز می‌سازد و همین آغاز ضرورتاً بر این کلیت فرهنگی چیره می‌گردد و تا پایان چیره می‌ماند. از یکسو، زرتشت مسئول پیدایش فرهنگ دینی ماست؛ چون با پندار دینی خود علت و محملی برای تحرك وجودی این فرهنگ ایجاد کرده است... محور این تأثیر و تأثر جایگاه تاریخی زرتشت است. در این جایگاه، چرخشی بزرگ در پندار دینی میان گذشته و آینده روی می‌دهد. این چرخش بزرگ تقلیل چندخدایی ادیان کهن ایرانی به یک‌خدایی است. چنین نیست که زرتشت با این تحول فقط خرافات ادیان گذشته را زدوده باشد! مهم‌تر از آن این است که وی نیروهای مؤثر عناصر ادیان ایرانی را، که هیئتی چندخدایی داشته‌اند، به صفات ذاتی اهورامزدا مبدل می‌سازد. در واقع، معنای تقلیل خدایان از بین رفتن آنها نیست بلکه انتقال قدرت آنان به اهورامزداست تا قدرت این خدا به سرحد مطلق

۳۸. الفبا، دوره جدید، شماره ۱، زمستان ۱۳۶۱، ص ۱۵.

۳۹. الفبا، دوره جدید، شماره ۲، بهار ۱۳۶۲، ص ۲۶.

40. Polytheism

41. Monotheism

42. Ontology

فزونی پذیرد. از چنین منظری می‌توان گفت که زرتشت با ایجاد یگانگی خدا در اهورامزدا خدایان دیگر را نابود نساخته است، بلکه با تقلیل و استحاله نیروهای چند خدایی به یک‌خدایی در حقیقت اهورامزدا را به صورت قدرت یگانه مطلق در آورده است.^{۴۳}

با «این اقدام تاریخی زرتشت» جهان‌بینی ایرانی منحصرأ بر نبرد دوگانه «نیک» و «بد» مبتنی گردید و هستی آن یکسره «لهی - اخلاقی» شد. در این پیکرگیری فرهنگی، «بد» و «هریمنی» از پیش مطرود و محکوم به شکست بود و «خیر» و «اهورایی» از پیش مقبول و پیروز. با این چرخش، «لوهیت اخلاق» بر فرهنگ ایرانی غلبه یافت و گردونه فکری - فرهنگی ما را «در سراسر تاریخ آن» تعیین بخشید. «حفظ این مسیر تنها زمینه و انگیزه‌ای» است که «قادر است ما را به تفکر وادارد.»^{۴۴}

کارایی اندیشه زرتشت این است که وی با تعیین پیشین پیروزی نیک بر بد، یا راست بر دروغ، از طریق همکاری خدا و آدم، این دو را در نظر و عمل با هم پیوند می‌دهد. با متمایز ساختن نیک و بد از هم به منزله نیروهای عامل در رویداد جهان و با تصمیم در مورد غالب ساختن نیروهای نیک بر نیروهای بد، هر تمیز و تصمیمی در مورد جهان خدایی - انسانی می‌شود. اما خطر بزرگ این کارایی... در آهنگ و فضای وحدتی که با استحاله چندخدایی به یک‌خدایی تحقق می‌یابد، سلطه مشیت اخلاقی خدا بر امور انسانی است که روال و بستر فرهنگی ما را دینی می‌کند و آن را در برابر هر اندیشه‌ای مقاوم و روئین می‌سازد.^{۴۵}

رکن دیگر در اندیشه بورکهارتی، «دولت» است. دوستدار سپس به این رکن می‌پردازد. به‌زعم او، «پدیده دولت‌سازی ایرانی» در پیوند مستقیم با سرشت دینی کانون فرهنگی ماست. از اینرو، «اگر زرتشت را آفریننده اندیشه یکتایی خدا بدانیم باید هخامنشیان را عامل تحقق شهریاری الهی بشناسیم.»^{۴۶}

تقریباً به موازات رسوخ تدریجی و قاطع چرخش زرتشتین در پندار دینی ایرانیان، امری که در نفوذ دوربرد زمانی و مکانی‌اش این سرزمین را زادگاه یکتایی آفریدگار می‌سازد... چرخش دیگری در این سرزمین روی می‌دهد که

۴۳. الفبا، شماره ۱، ص ۱۶.

۴۴. همان مأخذ، ص ۱۷.

۴۵. همان مأخذ، صص ۱۶-۱۷.

۴۶. الفبا، شماره ۲، ص ۲.

در کارایی و ابعاد سازمانی اش در سراسر تاریخ ایران همانند ندارد. این چرخش، که می‌توان آن را چرخش شهریاری الهی نامید، با نیروی کارساز و منحصربه‌فرد خود اقتدار مطلق الهی را در کلیتی فرهنگی نافذ می‌سازد و آن را تا غایت امکاناتش سوق می‌دهد و می‌گستراند. سیاست و حاکمیت خدایی در ایران باستان با تحقق این چرخش جامه عمل می‌پوشد... مبتکران این چرخش و عاملان تحقق آن هخامنشیان نخستین‌اند؛ یعنی کورش و داریوش. این دو با تأسیس بزرگ‌ترین نظام سیاسی و اداری کشوری در دنیای کهن منظور زرتشت را در حد حاکمیت پندار دینی برمی‌آورند اما نه به تبع زرتشت.^{۴۷}

چنین بود که ماهیت کانون فرهنگی ما بر دو بنیاد دین و دولت تکوین یافت و این ماهیت در سراسر تاریخ پسین مَهر خود را بر هستی اجتماعی و فرهنگی و فردی ما بر جای نهاد.

بدینسان، زرتشت از یکسو و کورش و داریوش از سوی دیگر در حکم لبه‌های گازنبرند که بر محور الوهیت فرهنگی ما این جامعه دینی‌بوده را در آغاز تکوینش برای همیشه در چنبر اقتدار خود می‌گیرند و می‌بندند. در این مدار، که از چرخش زرتشتین و چرخش هخامنشین - یعنی از تبدیل بیش خدایی به یک خدایی توسط زرتشت و از استقرار سیاست و سازمان شهریاری به منزله نظام الهی توسط کورش و داریوش - پدیدار می‌گردد و با این چرخش دوگانه احوال شخصی و جمعی ایرانیان و نیز زندگی فردی و اجتماعی آنان را یکجا در کیش ایمانی و قدسیت شهریاری قبضه می‌کند، تبدیل آدم به "موجود" و "مخلوق" قطعی و مسلم می‌گردد. آدم ایرانی، که در بستر حیات دینی‌بوده‌اش آفریده و وابسته خدا و مظاهر او بوده و فرهنگ‌اش در چنین زمینی روئیده، نه می‌توانسته و نه هرگز توانسته است آدمیت‌اش را در ناوابستگی به "دیگری" و "خودیت خویش" بیابد و دریابد. بیش از هزار سال فرهنگ ایران در چنین بستری می‌غلطد، مایه و نیروی اش به تدریج می‌کاهد و می‌فسرد تا انحطاط و خودکامگی با تمام دستاویزها و دسیسه‌های مذهبی و حکومتی تاروپودش را در دوره ساسانیان فراگیرد. درست در واریزی دولتی، دینی و اجتماعی زمان ساسانیان است که گردونه فرهنگ ایران در ورطه‌ای سقوط می‌کند که بدون هیچ سابقه در خور اعتنای تاریخی از برهوت حجاز دهن باز کرده است: در ورطه اسلام.^{۴۸}

۴۷. همان مأخذ، ص ۸.

۴۸. الفبا، دوره جدید، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۲، صص ۹-۱۰.

بدینسان، راز جایگیری و تناوری اسلام در سرزمین ایران روشن می‌شود. اسلام از آنرو توانست در ایران ریشه گیرد و بیش از هر جای دیگر شاخ و برگ بگسترده که بستر مساعد آن از پیش فراهم بود.

از آنجا که نمی‌توان منکر واقعیت این همبستگی به منزله هیئت ایران اسلامی شد، و چنین هیئتی نمی‌توانسته است در جایی تناور گردد که زمینه مساعد پیشین نداشته باشد، باید نتیجه بگیریم که زمینه قبلی‌اش از ماست. این زمینه را ما در دینیت فرهنگی خود از پیش ساخته و پرداخته بودیم؛ نه به عمد یا به خاطر ظهور آتی اسلام بلکه از اینرو که ما... خود یکی از مبتکران و پیشگامان تاریخی فرهنگ دینی هستیم. در واقع، دینیت فرهنگ ایرانی با سقوط آخرین دولت آن از بین نمی‌رود؛ فقط ظاهر امر چنین است. دینیت فرهنگی ایران پس از فروریزی دولت و دین ساسانی مسیر جدید خود را در آشوب اسلامی باز می‌کند و در نظامی که بر اساس تجربه دینی خود به این آشوب می‌دهد ادامه حیات خود را میسر می‌کند. هنری که دینیت ایرانی برای تجدید حیات خود در تلاطم اسلامی به خرج می‌دهد ارزیابی ناپذیر است.^{۴۹}

اسلام بیگانه با "ماهیت" جامعه ایرانی و به تبع آن یک پدیده تحمیلی نبود. هما ایرانیان با طیب خاطر و سنجش ایران اسلامی را ساخته‌ایم.^{۵۰} و به همین دلیل در میان سه اشغال‌گر خارجی (یونانی، عرب و مغول) تنها عرب بود که توانست حکومت همه‌جایی و ژرف خود را از طریق اسلام در روح ایرانی جایگیر کند. بنابراین، <تنها رابطه حقیقی ما با ایران باستان رگ دینی است که درونش از قرن‌ها به این طرف خون اسلامی می‌جوشد.>^{۵۱}

اسلام، که در اصل مایه حیاتی‌اش را از یک کتاب همگانی و قانونی می‌گیرد و به همین جهت می‌تواند توده‌های دینی را مجذوب و مفتون سازد، در طی چند قرن و یکسره خارج از زادگاه خود، با پدید آوردن صدها نویسنده، شاعر، محقق، مورخ، منجم، پزشک و معمار به فرهنگی بزرگ مبدل می‌گردد. یکی از صحنه‌های مهم این تشکل فرهنگی سرزمین ایران است. با وجود این، این گونه کانون‌های فرهنگی همانقدر بدون آن کانون غیرقابل تصورند که آن کتاب بدون

۴۹. الفبا، شماره ۱، ص ۱۲.

۵۰. همان مأخذ، ص ۱۱.

۵۱. درخشش‌های تیره، ص ۱۶۲.

این کانون‌های فرهنگی در همگانیت و قانونیت ابتدایی خود اسیر می‌ماند.^{۵۲} در نظریه "کانون دینی" بنیان اندیشه بر اعتقاد، یعنی تعبد در برابر "حقیقت"، قرار دارد.

ظلمت هر اعتقادی... حقیقت آن است. حقیقت، بدین معنا، آن نادانسته و ناپرسیده‌ای است که بنیان اعتقاد ما را می‌سازد. فرهنگ مبتنی بر این گونه اعتقاد را دینی می‌نامیم و فرهنگ ایران را در سراسر تاریخ‌اش بر این گونه اعتقاد مبتنی می‌دانیم.^{۵۳}

ابتنای "کانون دینی" بر این «بنیاد ناپرسیده و نیندیشیده»^{۵۴} یعنی "حقیقت"، هر گونه امکان اندیشیدن را برای آحاد این حوزه فرهنگی ممتنع می‌سازد.

اعتقاد در اجزای خود بستگی نظرهایی است مبتنی بر پندارهایی که به عللی بر ما مستولی می‌گردند. پندار مستولی به سبب رسوخی که در اذهان مردم و ارزش‌های جوامع دارد و از آن‌ها می‌زید هرگز معروض پرسش و دانش نمی‌گردد، بلکه پرسش و دانش را در میدان نفوذ خود ممتنع می‌کند. پندار مستولی به این علت که استیلاش بدیهی تلقی می‌گردد و مقبول همگان است "حقیقت" خوانده می‌شود. هرگاه این "حقیقت" متزلزل یا بی‌اعتبار گردد، یعنی نیروی بداهت مستولی‌اش را از دست بدهد، اعتقاد مبتنی بر آن نیز بی‌اعتقاد یا منسوخ خواهد شد.^{۵۵}

در مقابل "اعتقاد"، "تفکر" قرار دارد:

برخلاف اعتقاد، تفکر بر هیچ حقیقتی - به این معنا که آن حقیقت بتواند بنیان آن تفکر باشد - نه از پیش مبتنی است و نه از پس. تفکر یعنی جویندگی دائمی فکر؛ نخست در این امر که اساساً حقیقت چیست و اگر هست کدام است و چگونه است. این جویندگی فکر هرگز پایان نمی‌یابد، زیرا در غیر این صورت ماهیت خود را از دست می‌دهد.

اعتقاد نشانه انحصاری بنیانی است که حقیقت آن اعتقاد را می‌سازد و تفکر خود را منحصرأ در این نشان می‌دهد که هرگز مجاز نیست بنیانی را مسلم بگیرد.

۵۲. الفبا، شماره ۱، ص ۹.

۵۳. همان مأخذ، ص ۸.

۵۴. درخشش‌های تیره، ص ۱۸۶.

۵۵. الفبا، شماره ۱، صص ۱۴-۱۵.

حقیقت برای اعتقاد بنیان، ضامن و مرجع وجودی است، در حالی که تفکر همواره باید به خود ثابت کند که هیچ بنیان و ضامنی جز خود وجود ندارد؛ یعنی هیچگاه به هیچ مرجعی جز خودسازی خویش متکی نیست.^{۵۶}

در حوزه‌های فرهنگی دینی، یا به تعبیر دوستدار <سرزمین‌های پیامبرزا>، به جای اندیشه بینش دینی حاکم است؛^{۵۷} و سرزمین ما چنین کانونی است.

سرزمین ما، که خود زادگاه یکی از ناب‌ترین و بانفوذترین پندارهای کهن دینی است... چون پایگاه فرهنگی‌اش را با بینش زورمند و قاطعی چون جهان‌بینی زرتشت آغاز می‌کند، با همین آغاز شالوده‌نندیشیدن را در سراسر تاریخ ما می‌ریزد.^{۵۸}

این است معنی <هنر نیندیشیدن> در واژگان دوستدار:

ما در این تعبد فرهنگی آفریده پنداری هستیم که با آفریدن گونه اندیشه ما هر گونه آفرینندگی را برای ما ممتنع ساخته است. به همین سبب، سراسر تلاش فکری و فرهنگی ما در نقل، روایت، تفسیر و تعبیر منابع و مأخذی سپری شده‌اند که "یقینات" محض‌اند. این "یقینات" همیشه به نحوی الهی‌اند، یعنی از مصادر چون و چراناپذیر صادر می‌گردند.^{۵۹}

به این ترتیب، چارچوب آن چه را که نظریه "کانون فرهنگی" می‌نامیم از ورای پرده‌ای از سخن‌پردازی‌های گاه زیبا و "شاعرانه" پدیدار می‌شود.

گفتیم که در نظریه بورکهارتی "حوزه فرهنگی" نوعی سرشت مرموز در کار است که آن کلیتی را که "فرهنگ" نامیده می‌شود شکل می‌دهد و آن را در تمامی تجلیاتش مقهور خود می‌سازد. کنش این "روح" ساری و جاری در کلیت و اجزای حوزه فرهنگی تا بدان حد جبرگرایانه است که هیچ راهی برای فرار از آن نیست. این جبرگرایی در اقتباس ایرانی دوستدار به اوج می‌رسد: همه چیز مقهور و اسیر "بنیان تاریخی" یا "ماهیت" حوزه فرهنگی است؛ <بنیانی که گونه فکری ما را از همان آغاز به ساختی درمی‌آورد که دیگر قادر نخواهد بود در آن بنیان رخنه، یعنی تفکر، کند.>^{۶۰}

۵۶. همان مأخذ، ص ۱۵.

۵۷. درخشش‌های تیره، ص ۱۳۹.

۵۸. همان مأخذ، ص ۱۳۱.

۵۹. الفبا، شماره ۱، ص ۱۷.

۶۰. همان مأخذ، ص ۹.

بنابراین، ما محکوم به زیست ابدی با "اعتقاد دینی" هستیم؛ نه از بیگانگی ما با حوزه فرهنگی غرب و ناشناختگی سرشت آن گریزی است و نه از استبداد تاریخی - دینی.^{۶۱} این جبر نه تنها بر انسان امروزی حاکم است، بلکه در آغاز زایش کانون فرهنگی ما، معمار نخستین آن نیز خود مقهور این جبر و مولود سرشت کانون فرهنگی خود بود: زرتشت خود از سرزمینی برمی خیزد که جهان بینی اش اساساً دینی است و او به منزله مولود آن هرگز نمی تواند در اندیشه خود از گردونه این جهان بینی خارج شود.^{۶۲}

بنابراین، سرنوشت محتوم و گریزناپذیر ما زیستن با این جبر فرهنگی است؛ زیستی که سراسر تاریخ ما را ساخته و می سازد.

چرا ما چنین هستیم که تاکنون شده ایم؟ راهی ژرف تر از این پرسش نمی توان رفت، برای آن که از چرایی و چگونگی سراسر رویداد فرهنگی ما می پرسد. به همین سبب هم درست ترین و تنها راه ماست اگر اساساً راهی داشته باشیم... آن آگاهی که بتواند چنین پرسشی را حتی فقط فردا هم برانگیزد، هنوز در ما به وجود نیامده و هر حادثه ای، هر قدر وخیم و تکان دهنده، خودبه خود تحقق آن را تضمین و ما را بیدار نخواهد کرد. دو هزار و پانصد سال تاریخ ما بهترین گواه آن است.^{۶۳}

دیدگاه دوستدار دیدگاهی مطلق بین است. او به دو حوزه فرهنگی به کلی متناقض ساخت و الگو می دهد و این دو را در برابر هم می نهد: حوزه ای سراسر "بدی" - مبتنی بر تعبد روحی و سیاسی؛ و حوزه ای سراسر "خوبی" - مبتنی بر تعقل و آزادی. این حوزه فرهنگی دوّم، کانون تمدنی غرب، "مدینه فاضله" اوست. در پیش مطلق گرای دوستدار، آنچه به کل نادیده گرفته می شود اصل پیوستگی و توارث فرهنگ بشری است. او نه تنها برای فرهنگ غرب گوهر یگانه قائل است، بلکه در سراسر فرهنگ بشری اگر پدیده ای مثبت یافت شود آن را تجلیات درخشش این گوهر می داند. آنگاه که او <بذرهای هلنیسم> را <مایه اصلی زایش فرهنگی ما>

۶۱ درخشش های تیره، ص ۱۱۸.

۶۲ الفبا، شماره ۱، ص ۱۵.

۶۳ درخشش های تیره، ص ۱۸۷.

می خواند،^{۶۴} این نگرش به بی‌پیرایه‌ترین شکل بیان می‌شود. پیوستگی و توارث میراث مادی و معنوی بشر و پیکرگیری فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در توأصل، توأطو و تبادل متقابل‌شان در بینش او جایی ندارد.

اندیشه و فرهنگ بشری، صرف‌نظر از گونه‌گونی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و وجوه مشخصه و ممیزه آن‌ها، یک اندام واحد است و میراث واحدی دارد که مایه‌های اصلی خود را از این فرهنگ به آن فرهنگ - چه در بستر طولی و چه در تبادل عرضی - انتقال می‌دهد و در چارچوب ویژگی‌های هر فرهنگ بروز ویژه خود را می‌یابد. بدینسان، همه تمدن‌ها همبسته و وام‌دار یکدیگرند. میراث یک فرهنگ می‌تواند در فرهنگ دیگر به مرحله جدیدی از کمال دست یابد و سپس دست‌آورد خود را به سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌های هم‌عرض یا پسین انتقال دهد. بنابراین، هیچ فرهنگی تیول‌دار میراث فرهنگی بشر نیست. اندیشه تعقلی نیز چنین است. تفکر در ذات اندیشیدن، به‌عنوان یک خصیصه انسانی، است. در این رابطه ساده‌علی که یک انسان بدوی با دیدن شعله به وجود آتش پی می‌برد، قطعاً او مدیون فلسفه ارسطویی نیست. فلسفه ارسطو نیز در خلاء نروئید و وام‌دار میراث عقلی تمدن‌های پیشین و معاصر خود بود. می‌توان از سهم و مایه‌های ویژه این یا آن فرهنگ در زایش و بالش فرهنگ بشری سخن گفت، ولی بر نارسایی‌ها و کاستی‌های موجود در جهان استعمارزده امروزی انگشت‌گذارند، به حق یا ناحق، و میراث فرهنگ و اندیشه بشری را ملک طلق کسی وانمود کردن، یا از جهالت است یا جوشیده از عقده‌ها و بغض‌های روحی.

هیچ جانوری را نمی‌توان یافت که به اندازه آدمی خوپذیر باشد. آدم‌ها، اقوام و فرهنگ‌ها... همواره با خرافات و نیز اوهام روحانی شده... مأنوس‌تر و یگانه‌تر زیسته‌اند تا با دانش و دانایی.^{۶۵}

آری! آدم‌ها، اقوام و فرهنگ‌ها با خرافات زیسته‌اند، ولی همه تاریخ آنان خرافات نیست. آدم‌ها، اقوام و فرهنگ‌ها با جهل زیسته‌اند، ولی سیمای اصلی تاریخ هیچ فرهنگی یکسره جهالت نیست. آدم‌ها، اقوام و فرهنگ‌ها با استبداد نیز زیسته‌اند، لیکن تاریخ بشری یکسره استبداد نیست. هیچ فرهنگ و تمدنی را نمی‌توان با رنگ خاکستری یک‌دست نقاشی کرد. این تلقی با جوهر نظریه دوستدار بیگانه است. اگر

۶۴ همان مأخذ، ص ۲۴۵.

۶۵ همان مأخذ.

نظریه "حوزه فرهنگی" را بپذیریم، ناگزیریم سراسر تاریخ آن فرهنگی را که بر بنیاد "بد" قرار دارد سیاه، و سراسر فرهنگ "خوب" را سپید ببینیم. در گفته‌های دوستدار موارد دیگری نیز هست که او دیواره صلب "حوزه فرهنگی" را می‌شکند:

وقتی از خویشتن تاریخی - فرهنگی مان می‌گوئیم، منظورم هرگز خویشتن به اصطلاح "محض بومی" نیست، اندیشه پیچ و تاب برداشته یونانی به دست قدمای ما نیز هست که از آغاز اسلام در ما تنیده و ممزوج شده. خودیت یا بیگانگی عناصر به این نیست که ایرانی - اسلامی باشند یا غربی. جذب و حل عناصر در خویشتن جاری فرهنگی ما، یا استیلای آن‌ها بر این خویشتن، ملاک خودیت یا بیگانگی آن‌هاست. از این دیدگاه که بنگریم، جهان دوگانه افلاطونی با اسلامی شدنش به همان اندازه برای فرهنگ ما آشناست و از آن ما که ته‌نیم ضد دینی رازی به عکس برای ما بیگانه.^{۶۶}

به این کاری نداریم که اندیشه رازی واقعاً "ته‌نیم ضد دینی" بود یا نه. آن‌چه مورد نظر ماست، تغییر ملاک‌های دوستدار است. در حکم فوق، نظریه "حوزه فرهنگی" رنگ می‌بازد و نوعی شمای ماتریالیستی سده نوزدهم اروپا جای آن را می‌گیرد. در این تصویر، اندیشه بشری به دو حوزه دینی و ضد دینی تقسیم می‌شود. هر آن‌چه جوهره دینی دارد مشمول تعریف دین‌خویی است، و هر آن‌چه جوهره ضد دینی دارد تعلقش است. بدینسان، جهان اندیشه به دو جناح متخاصم تقسیم می‌گردد: دین‌خویان و عقل‌گرایان. با این ملاک، تصور نمی‌رود که در تاریخ غرب، و حتی در یونان باستان، بتوان مابه‌ازای جدی برای نظریه دوستدار یافت؛ حتی ارسطو!

مورد دیگر: دوستدار در گریز به رویداد انقلاب اسلامی ایران می‌نویسد:

هزاران تن از مردم عادی و عامی از آغاز "روشنفکران" را به حکم غریزه از خطری که تهدیدشان می‌کرد برحذر داشته بودند.^{۶۷}

اگر "سرشت فرهنگی" را حاکم بر کل جامعه بدانیم، چیزی که دوستدار منادی آن است، بالطبع باید «مردم عادی و عامی» بیش از «روشنفکران» مقهور این ذات قاهر باشند. چگونه است که آنان نه تنها «به حکم غریزه» می‌فهمیدند؛ بلکه فراتر از آن، آگاهانه هشدار هم می‌دادند، ولی خواص فرهنگی جامعه، که قاعدتاً میزان فردیت و

۶۶ همان مأخذ، ص ۱۶۲.

۶۷ همان مأخذ، ص ۱۷۲.

استقلال آنان در برابر روح حاکم بر حوزه فرهنگی، باید بیش‌تر باشد، نه تنها نمی‌فهمیدند، حتی به حکم غریزه، بلکه هشدار را نیز نمی‌شنیدند!

آغاز زرتشتین؟

آرامش دوستدار ساختمان الگوی مطلق‌گرایانه خود از «کانون دینی ایرانی» را با زرتشت آغاز می‌کند. در این تصویر، آئین زرتشت دینی توحیدی، دولت‌گرا و جهانی توصیف می‌شود و اهورامزدا خدایی انتزاعی و شبیه به خدای اسلامی.^{۶۸} تنها با ارائه یک‌خدایی به‌عنوان عامل تعیین‌بخش سرشت حوزه فرهنگی ایران، از آغاز تا امروز، است که نظریه دوستدار می‌تواند سامان یابد.

فرهنگ ایران، از دوره کهن آریایی، از زمینه دینی بردمیده و همیشه در این زمینه و از این زمینه زیسته است... الوهیت، که سرچشمه زندگی فرهنگی ماست، در این فضای فسون‌کار توسط زرتشت از هیئت بیش‌خدایی بومی به یک‌خدایی جهانی تقلیل داده می‌شود... بدینسان، اهورامزدا در باور دینی زرتشت پدید می‌آید و پندار خدای یگانه و یگانگی خدا برای نخستین بار نزد ایرانیان تحقق می‌یابد. زرتشت با این کار از یکسو نخستین پایه‌گذار دین جهانی در آغاز پیکرگیری فرهنگی ایران می‌شود، و از سوی دیگر با تجرید روحانی اهورامزدا، جهان بعد و دیگر امور مربوط، نخستین سازنده خدای انتزاعی در تاریخ می‌گردد.^{۶۹}

بررسی سیر تکوین پدیده‌ای که «دین زرتشت» نامیده می‌شود - و دوستدار پیدایش آن را «چرخش زرتشتین» در پندار دینی ایرانی، از چندخدایی به یک‌خدایی، می‌خواند - به کلی ناقض نظریه «کانون دینی» است.

اگر زرتشت را شخصیتی واقعی - نه اسطوره‌ای - فرض کنیم،^{۷۰} زمان زندگی او

۶۸. الفبا، شماره ۲، صص ۶-۷.

۶۹. الفبا، شماره ۳، ص ۸.

۷۰. برخی محققین «زرتشت» را نامی عام برای روحانیون می‌دانند. به‌نوشته ناگندراناث گوس، در پسنایشت از روحانیون با عنوان «زوتر» (Zoatar) و «آتراوان» (Athravan) یاد شده و سراینده خود را «زوتر» (زرتشت) نامیده است. در گاتاه‌ها نیز سراینده خود را به صراحت یک «زوتر» خوانده است. (Nagendranath Ghose, *The Aryan Trail in Iran and India*, Calcutta: University of Calcutta,

روشن نیست. در این زمینه آراء متشنت و متعددی وجود دارد که همه بر گمان و قرینه استوار است. دورترین زمانی که برای زرتشت قایل شده‌اند سده هیجدهم و نزدیک‌ترین آن سده ششم پیش از میلاد است.^{۷۱} زرتشت‌گرایان ایرانی به هرچه کهن‌تر جلوه دادن آئین زرتشت تمایل دارند. ذبیح بهروز زمان زرتشت را ۱۸۰۰ پیش از میلاد و احمد تفضلی بین ۱۰۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از میلاد می‌دانند.^{۷۲} گنولی، مؤلف *زمان و سرزمین زرتشت*،^{۷۳} با اشاره به فقدان مدارک تاریخی و صرفاً با اتکاء بر قرائن، زمان پیدایش و نشوونمای زرتشتی‌گری را در اوائل هزاره اول پیش از میلاد، پیش از ظهور و اقتدار دولت هخامنشی، فرض می‌کند.^{۷۴} ایلیا گرشویچ، که برای زرتشت شخصیت واقعی قائل است، او را متعلق به حوالی سده ششم پیش از میلاد می‌داند.^{۷۵}

چه زمان زرتشت را در هزاره دوم پیش از میلاد و چه در سده ششم پیش از میلاد بدانیم، یک اصل مسلم است: در زمان هخامنشیان یا آئین زرتشت وجود نداشت و یا تنها یک آئین محدود بومی، شاید در گوشه‌ای دوردست از سرزمین‌های شرقی ایران و شاید در آسیای میانه، بود؛ بهرروی، آئین شناخته شده و مقبول همگان یا بخش قابل اعتنایی از مردم ایران و به طریق اولی دین رسمی دولت هخامنشی نبود. بسیاری از پژوهشگران - چون هارل،^{۷۶} دارمستتر،^{۷۷} کاسارتلی،^{۷۸} زودربلوم،^{۷۹} گری،^{۸۰} الدنبرگ،^{۸۱}

←

1937, p. 119) دارمستتر ابتدا وجود تاریخی زرتشت را منکر بود و او را تنها یک اسطوره می‌دانست.

هفتاد سال بعد، موله تاریخت زرتشت را انکار کرد. (ژاک دوشن گیمن، *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴)

۷۱. ژاله آموزگار و احمد تفضلی، *اسطوره زندگی زرتشت*، تهران: کتابسرای بابل، ۱۳۷۰، صص ۱۳-۲۰.

۷۲. جان هینلز، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: کتابسرای بابل - نشر چشمه، ۱۳۷۱، زیرنویس ص ۱۲.

73. Gherardo Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdaism and Related Problems*, Naples: 1980.

74. Gherardo Gnoli, "Zarathushtra", *Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987, Vol.15, pp. 556-557.

۷۵. ایلیا گرشویچ زمان تولد زرتشت را در حوالی سال‌های ۶۳۰ تا ۶۱۸ پیش از میلاد و زمان فوت او را در حوالی سال‌های ۵۵۳ تا ۵۴۱ پیش از میلاد ذکر می‌کند. (Ilya Gershevitch, "Zoroaster", *Americana*, vol. 29. p. 812)

76. de Harlez

77. Darmesteter

مولتن،^{۸۲} مور،^{۸۳} پراشک^{۸۴} و نوبرگ^{۸۵} - بر این نظرند.^{۸۶} در کتیبه‌های هخامنشی، متعلق به سده‌های ششم تا چهارم پیش از میلاد، نامی از زرتشت و زرتشتی‌گری و اوستا در میان نیست.^{۸۷} همانگونه که در اوستا نیز نامی از هخامنشیان و کورش مندرج نیست.^{۸۸} دیاکونوف می‌نویسد:

[در گاتاه‌ها] از دستگاه دولتی شاهنشاهی بزرگ خبری نیست و اصطلاحات کشورداری و حقوقی آن نیز کاملاً با آنچه در ایران باستان بوده تفاوت دارد. در ذخیره لغوی گاتاه‌ها نیز کوچک‌ترین اثری از نفوذ زبان ایرانی باستانی و زبان‌های آسیای مقدم مشاهده نمی‌گردد و در شاهنشاهی چون کشور هخامنشیان چنین نفوذی حتماً می‌بایست وجود داشته باشد.^{۸۹}

ارانسکی، ضمن تأیید نظر دیاکونوف، می‌نویسد:

در اوستا کوچک‌ترین ذکری از پول و اصول مالیاتی و جاده‌های پستی و ساتراپ‌نشین‌ها و دیگر مؤسسات پادشاهی هخامنشیان نیامده و حال آن‌که در نیمه دوم سده ششم ق. م. چنان‌که می‌دانیم حکومت هخامنشیان در ایران و آسیای میانه برقرار شده و قبایل و اقوام گوناگون ایرانی زبان در آن عهد با مؤسسات

←

78. Casartelli

79. Soderblom

80. Gray

81. Oldenberg

82. Moulton

83. Moor

84. Prasek

85. Henrik Samuel Nyberg

۸۶. هنریک ساموئل نیبرگ، دین‌های ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹، ص ۳۵۵.

87. Gnoli, ibid.

88. M. Boyce, "Achaemenid Religion", *Encyclopaedia Iranica*, vol. I, p. 427.

>به اوستا بازگردیم. آنچه بی‌درنگ توجه ما را به خود جلب می‌کند، سکوت کامل آن درباره غرب ایران است خواه امپراتوری ماد باشد، خواه آشوری‌ها یا دیرتر، هخامنشیان یا یونانی‌ها.< (دوشن‌گیمن، همان مأخذ، ص ۱۸۲)

۸۹. ایگور م. دیاکونوف، تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، ۱۳۵۷، ص ۳۵۷.

مذکور سروکار داشته، نیک از آن‌ها مطلع بودند.^{۹۰}

دیاکونوف و اورانسکی این احتمال را می‌دهند که متونی چون *گاتاها* در گذشته دور، پیش از نیمه دوّم سده ششم پیش از میلاد، تدوین شده؛ و بنابراین آن‌چه به‌نام آئین زرتشت شکل گرفته ثمره انباشت پندارهای کهن دینی ایرانیان و زمان تکوین آن در دوران هخامنشی یا متأخر بر آن بوده است. روایت جکسون آمریکایی از زرتشت به داستان شبیه است تا پژوهش تاریخی.^{۹۱} دهالا، محقق پارسی، می‌نویسد: در کتیبه‌های هخامنشی نه تنها نامی از زرتشت نیست بلکه حتی از «هریمن» یا «انگره مینو»، که یکی از پایه‌های اعتقادات زرتشتی است، سخن نرفته است. داریوش از «اورمزد» نمی‌خواهد که او را از شر «هریمن» حفظ کند بلکه درخواست می‌کند که وی را از شر «دروغ» حفظ کند.^{۹۲}

نوبرگ [نیبرگ]، که مرجعیت او در حوزه هخامنشی‌شناسی مورد تردید نیست، در این زمینه بحثی مبسوط ارائه داده است. او از جمله با استناد به آداب و رسوم غیر زرتشتی و حتی ضد زرتشتی متداول در زمان هخامنشی، چون رسم اندودن مردگان به موم و خاکسپاری آنها و قربانی کردن جانوران، فرضیه زرتشتی بودن هخامنشیان را مردود می‌شمرد. می‌دانیم که هخامنشیان اجساد خود را در گور می‌نهادند، مقابری که به‌ویژه در پیرامون تخت جمشید همچنان پابرجاست، و می‌دانیم که گویا اسکندر جسد حنوط شده کورش را دیده است. نوبرگ می‌نویسد:

من پیش از این به مناسبتی از طرفداران زرتشتی بودن داریوش مخصوصاً این پرسش را کرده بودم که اختلاف میان آئین به خاک سپردن مرده نزد هخامنشیان و زرتشتیان را چگونه توجیه می‌کنند: هخامنشیان مردگان را زیر خاک دفن می‌کردند، زرتشتیان مرده را در هوای آزاد می‌گذاشتند. پاسخ این پرسش را همچنان به من بدهکارند. افسوس می‌خورم که این پرسش را جدی نگرفتند. این پرسش اهمیت بنیادین دارد. انسان نمی‌تواند که زرتشتی باشد و در عین حال مردگان خود را در خاک دفن کند. اسناد زرتشتی در این باره به اندازه کافی

۹۰. ام. ارانسکی، *مقدمه فقه‌اللغه ایرانی*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، ۱۳۵۸، ص ۸۹.

۹۱. آبراهام و. جکسون، *سفرنامه جکسون: ایران در گذشته و حال*، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹، صص ۷۴-۸۶.

92. Maneckji Nusservanji Dhalla, *History of Zoroastrianism*, Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1985, p. 134.

آگاهی روشن می‌دهند.^{۹۳}

نتیجه‌گیری قطعی نوبرگ این است: <هخامنشیان هیچ جایی در تاریخ ویژه دین زردشتی ندارند.>^{۹۴}

گیرشمن نیز به آداب و رسوم غیر زرتشتی هخامنشیان اشاره دارد.^{۹۵} به نوشته گیرشمن، حفاری‌های باستان‌شناسی پیشینه آداب تدفین زرتشتی را تنها تا عهد ساسانی می‌شناسد و تنها در این زمان است که «برج‌های خاموشان» به پا شد.^{۹۶} دوشن گیمن معتقد است که گسترش آئین زرتشت در دوره هخامنشی، در سده‌های ششم تا چهارم پیش از میلاد، بود ولی دلیلی در دست نیست که داریوش اول و پادشاهان پسین هخامنشی، که اهورامزدا را می‌پرستیدند، زرتشتی بودند.^{۹۷} ویدن‌گرن پس از بیان مشروح ادله مخالفین و موافقین زرتشتی بودن هخامنشیان چنین نتیجه می‌گیرد:

اگر نظری بر مجموعه بحث بیفکنیم بی‌درنگ درمی‌یابیم کسانی که گرایش زرتشتی هخامنشیان را انکار می‌کنند به واقعیات استناد می‌جویند، در صورتی که مدافعان نظریه مخالف... باید به استنتاجات مستقیم و به امواج فرضیات اکتفا کنند. بدینسان، تا زمانی که واقعیات‌های تازه‌ای را در جهت زرتشتی بودن این شاهنشاهان بزرگ کشف نکنیم، این موضع عملاً مسلم بر جای می‌ماند که هخامنشیان زرتشتی نبوده‌اند.^{۹۸}

در دوران سلوکی و اشکانی نیز آئین زرتشت یا وجود نداشت و یا دین شناخته شده و همگانی نبود. قربانی کردن جانوران^{۹۹} و مقابر عهد اشکانی، مانند گورستان وسیع شوش،^{۱۰۰} مؤید این ادعاست. حتی در دوران آغازین ساسانی نیز آئین زرتشت یا وجود نداشت و یا از موقع قابل اعتنایی برخوردار نبود. به نوشته گیرشمن، کتیبه بزرگ

۹۳. نیبرگ، همان مأخذ، ص ۳۶۳.

۹۴. همان مأخذ، ص ۳۹۶.

۹۵. رومن گیرشمن، *ایران از آغاز تا اسلام*، ترجمه محمد معین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۳.

۹۶. همان مأخذ، ص ۳۹۸.

97. J. Duchesne- Guillemin, "Zoroastrianism", *Americana*, 1985, vol. 29, p. 814.

۹۸. گئو ویدن‌گرن، *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده، ۱۳۷۷، ص ۲۱۴.

۹۹. گیرشمن، همان مأخذ، ص ۳۱۹.

۱۰۰. همان مأخذ، ص ۳۲۱.

شاپور اول در نقش رستم ثابت می‌کند متون مقدسی که به نام *اوستا* شناخته می‌شود در زمان انشاء و حک این کتیبه (نیمه دوّم سده سوّم میلادی) وجود نداشت.^{۱۰۱} حتی در اواخر سده چهارم میلادی، اردشیر دوّم، به تأثیر از ادیان بودایی و یونانی- رومی مجسمه ناهید را برافراشت. گیرشمن این اقدام اردشیر را تلاش برای ایجاد «آئینی مشترک در میان همه اقوام شاهنشاهی» می‌داند.^{۱۰۲} لوکونین، که پژوهش مهم خود در تاریخ ساسانی را بر مجموعه غنی سکه‌های آن دوران مبتنی ساخته، در دوران پیش از کرتیر نشانی از آئین زرتشت نمی‌یابد:

نخستین شاهنشاهان ساسانی تنها برگزیده از سوی اهورامزدا نبودند. بر پشت سکه هر مزد یکم، فرزند بزرگتر شاپور، منظره تاجگذاری وی تصویر شده که در آن اهورامزدا، میترا و اناهیتا- که در آن زمان با همسر بزرگ شاهنشاه بانوی بانوان همگون می‌نمود- شهریاری کشور را بدو تفویض داشته‌اند... میترا و اناهیتا... نخستین بار در سکه‌های هر مزد یکم به سال ۲۷۳ منتشر شد... میترا با افسری دارای شعاع‌های زرین، که جزء لایتجزای رب‌النوع آفتاب مشرق‌زمین و هلنیستی است، و اناهیتا با افسر کنگره‌دار اتور اناهیت، بانوی بانوان، زیور یافته‌اند... در فهرست درباریان اردشیر حتی به یک عنوان و پایه مذهبی بر نمی‌خوریم و در فهرست درباریان پسرش، شاپور، تنها از یک موید یاد شده و آن نیز کرتیر است. پس از چندی کرتیر به جایگاه‌های والایی رسید و رئیس مذهبی و مربی مذهبی شاهنشاه شد. ولی در سال ۲۶۲ میلادی، که تاریخ نگارش کتیبه شاپور یکم... و مقارن گذشت نیم قرن از آغاز شهریاری دودمان ساسانی در ایران بود کرتیر جایگاه کوچک «هیربد»... را داشت و در فهرست درباریان نام او جزء یکی از آخرین نام‌ها، پس از زندانبان و دروازه‌بان کاخ شاهی، آمده است.^{۱۰۳}

تصویری که لوکونین از ایران دوران آغازین ساسانی به‌دست می‌دهد، تصویر سرزمینی است پر از ادیان گوناگون. به سال ۲۵۶ میلادی، سپاهیان شاپور اول در کرانه فرات بیش از ده پرستشگاه دیدند که هر یک به دین و آئینی تعلق داشت. کلیسای مسیحی در کنار کنیسه یهودی، انواع پرستشگاه‌های خدایان بومی در کنار زئوس یونانی

۱۰۱. همان مأخذ، ص ۳۲۲.

۱۰۲. همان مأخذ، ص ۳۷۸.

۱۰۳. ولادیمیر لوکونین، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، صص ۱۳۵-۱۳۷.

که <پوشاک و آرایشی به سبک ایرانیان داشت.>^{۱۰۴} در بین‌النهرین انواع ادیان و آئین‌ها، از مسیحیت و یهودیت و زرتشتی‌گری تا اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی ادیان باستانی بابلی، وجود داشت ولی آئین مسیح <بزرگ‌ترین نیروی اندیشه‌ای آن روزگار بود.> گسترش مسیحیت تا بدان حد بود که در میشان، شوش، ریواردشیر و بحرین، به سال ۲۲۵ میلادی، مراکز ویژه اسقف‌های مسیحی پدید شده بود.^{۱۰۵}

حکومت ساسانی در عهد شاپور اول کوشید تا آئین مانی را به‌عنوان عامل معنوی ایجاد یگانگی در قلمرو خود تقویت کند. شاپور، مانی ۲۵ ساله را به‌عنوان <فرستاده و بنیانگذار آئین نو که می‌توانست خواست‌های همه آئین‌های موجود را یکی گرداند و از آنان پا فراتر نهد و آئین جهانی یگانه‌ای عرضه کند> به حضور پذیرفت و مانی کتاب <شاپورگان خود را به پادشاه تقدیم کرد.>^{۱۰۶} بدینسان، آئین مانی در عهد شاپور گسترشی چشمگیر، از مصر تا هند، یافت. ولی،

بدینی شدیدی که مانویان تبلیغ می‌کردند، سازمان‌های جدا از هم پیروان این آئین، تنگی حدود فرقه‌های مانوی، دشواری اندیشه‌های فلسفی مانوی و سر آخر روح آزادمنشی ویژه برخی از مکتب‌های مانوی و نزدیکی این مکتب‌ها با آراء و عقاید گنوسی‌ها- همه این ویژگی‌های مانی‌گری نشان داد که <آئین جهانی> مذهبی نیست که بتواند تکیه‌گاهی برای شهریاری مرکزیت‌یافته ساسانی باشد.^{۱۰۷}

چنین بود که در نیمه دوّم سده سوم میلادی، از اواخر سلطنت شاپور اول و به‌ویژه در عهد بهرام دوّم، کرتیر موبد سر برکشید و به‌عنوان رئیس مذهبی و مربی دینی پادشاه، و از طریق کشتار مانویان و مسیحیان و پیروان سایر ادیان، آئین زرتشتی را سامان بخشید و آن را به دین رسمی دولت ساسانی بدل نمود.

کرتیر برای برقراری ترور و جهالت مذهبی در ایران از همه امکان‌ها برخوردار بود. او کلیه امور مذهبی را در اختیار شخص خود داشت. حاکمیت مذهبی از آن پس از حاکمیت اشراف و بزرگان جدا شد. تفسیر و تأویل اراده اهورامزدا ویژه کرتیر بود. دولت ساسانی به‌سرعت به تئوکراسی نزدیک شد. کرتیر پرستشگاه‌های دولتی (بگوستان) و انجمن‌های موبدان جنب آتشکده‌ها تأسیس

۱۰۴. همان مأخذ، ص ۱۱۴.

۱۰۵. همان مأخذ، ص ۱۱۵.

۱۰۶. همان مأخذ، ص ۱۱۸.

۱۰۷. همان مأخذ، ص ۱۳۰.

کرد و به آن جنبه رسمی و دولتی داد. این به معنای افزایش نقش اقتصادی آتشکده‌ها در سراسر کشور بود. کرتیر در سراسر کشور و هر جا که "اسبان و لشکریان شاهنشاه راه یافتند" و هر جا که آئین زرتشتی رواجی نداشت، آتشکده بر پا کرد. کرتیر تفسیر و تأویل خود را از آئین زرتشت (دین مزدیسنا) و "آئین خود برای زندگان" ارائه داد و آن را یگانه آئین رسمی کشور خواند.^{۱۰۸}

ویدن گرن پس از اشاره به رسوم عزاداری و خاکسپاری عصر ساسانی، که مغایر با آئین زرتشت است، نتیجه می‌گیرد که در دوران‌های پسین زرتشتیان کوشیده‌اند تا تصویری هر چه زرتشتی‌تر از ایران ساسانی به‌دست دهند:

در خاتمه می‌توانیم بگوییم که قلمرو ساسانی یک خصلت دینی دارد که خاص آن است و چندان زرتشتی نمی‌نماید. طبیعی است روایت زرتشتی بعدی کوشیده هر اندازه که ممکن است آثار این خصلت غیر زرتشتی را محو کند. تنها مقایسه با دوره‌های پیشین امکان می‌دهد تا این ماهیت حقیقی افشا گردد.^{۱۰۹}

در بررسی مبادی جهان‌شناسی زرتشتی آن تصویر توحیدی- و سخت "اسلامی"- که آرامش دوستدار از آئین زرتشت به‌دست می‌دهد به‌کلی فرومی‌ریزد. اندیشه دینی ایرانی، حداقل تا آغاز سده چهارم میلادی، چندخدایی بود. و حتی تا پایان سده سوم میلادی نیز دین ایرانی هنوز صبغه چندخدایی و آنتروپومورفیستی داشت. در سکه‌های شاپور اول، اردشیر و بهرام اول <خدایان انسان‌نما> (اهورامزدا، آناهیتا و میترا) حضور دارند.^{۱۱۰}

گرایش به مونوتئیسیم و ارائه تفسیر وحدانی از آئین زرتشت در نیمه اول سده چهارم میلادی، در عهد شاپور اول و به تأثیر از غلبه مسیحیت بر امپراتوری روم در عهد قسطنطین کبیر، آغاز شد. در این زمان زرتشتی‌گری مورد قبول عام نبود و از سوی مانی‌گری، بودایی‌گری، یهودیت و مسیحیت، که پیروان فراوانی را در سراسر شاهنشاهی ساسانی جلب کرده بود، در معرض فشاری سخت قرار داشت. از اینرو، موبدان زرتشتی کوشیدند تا مقام اهورامزدا را در میان خدایان کثیر ارتقاء دهند و برای آئین خود صبغه وحدانی جعل کنند.

۱۰۸. همان مأخذ، صص ۱۶۰-۱۶۱.

۱۰۹. ویدن گرن، همان مأخذ، ص ۴۳۷.

۱۱۰. لوکونین، همان مأخذ، ص ۱۵۵.

این اندیشه، در عهدی که ادیان بزرگ مبتنی بر توحید رواج داشت، می‌بایست سلاحی برای حمایت دین در دست موبدان به‌شمار رود. آنان سنن جنوب غربی را اقتباس کردند و چون نمی‌توانستند خدایان قدیم، از قبیل آناهیتا (ناهید) و میترا (مهر)، را کنار گذارند آن‌ها را تا درجه دوّم فرود آوردند. در همین عصر، برای این که از "طریقه رومیان اهل کتاب" عقب نمانند، لازم بود سلاحی شبیه به آن در دست داشته باشند و سنن مقدس را به‌وسیله کتابت تثبیت نمایند. این کار در مورد *اوستا* انجام شد و روایات شفاهی را، که بعضی از آن‌ها به عهدی بسیار کهن می‌رسید، گرد آوردند. برخی از دانشمندان برآنند که این کتاب در قرن چهارم [میلادی] تدوین شده است و دیگران آن را به قرن ششم [میلادی] می‌رسانند.^{۱۱۱}

گرایش به ارائه تفسیر موجه و مقبول روز از آئین زرتشتی تداوم یافت. پس از اسلامی شدن جامعه ایران، روحانیون زرتشتی از طریق تأویل و تفسیر و دستکاری و بازسازی و حتی انهدام متون دینی، آئین خود را آئینی وحدانی و زرتشت را پیامبری آسمانی جلوه دادند و طبعاً چنین تفسیری مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت. کریستن سن می‌نویسد:

گاهی شخص به فکر می‌افتد که چرا قسمت بیش‌تر *اوستای* ساسانی در ازمه اسلامی نابود شده است؟ می‌دانیم که مسلمانان زرتشتیان را اهل کتاب می‌شمردند، بنابراین نابود شدن کتب مقدس آن طایفه را نمی‌توان به تعصب اسلامیان منسوب کرد، و چنان که دیدیم بیش‌تر قسمت‌های *اوستای* ساسانی در قرن نهم میلادی هنوز موجود بوده یا لااقل ترجمه پهلوی آن‌ها به انضمام تفسیر معروف به "زند" را در دست داشته‌اند... قرائتی در دست داریم که از روی آن می‌توان گفت شریعت زرتشتی در قرن نخستین تسلط عرب تا حدی اصلاح شده و تغییر پیدا کرده است و زرتشتیان خود مایل بوده‌اند که بعضی از افسانه‌ها و اساطیر عامی و بعضی از اعتقاداتی را که در *فصول اوستا* ثبت شده بود حذف کنند.^{۱۱۲}

۱۱۱. گیرشمن، همان مأخذ، ص ۳۸۳.

۱۱۲. آرتور کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷، صص ۱۶۳-۱۶۴.

این کتمان باورها و انطباق آداب و سنن با شرایط زمانه، در مورد رسومی چون تطهیر زن حائضه با بول گاو، که در متون متعدد به ثبت رسیده، و ازدواج با اقارب کاملاً مشهود است. کریستن سن

آیت‌الله مرتضی مطهری دیدگاه اسلامی را در این زمینه چنین بیان داشته است:

اگر تاریخ و مدارک تاریخی را ملاک قرار دهیم و محتویات اسناد و مدارک تاریخی موجود را با موازین علم توحید بسنجیم، نمی‌توانیم آئین زرتشتی را آئین توحیدی بدانیم... ولی ما مسلمانان می‌توانیم از زاویه دیگر به آئین زرتشت نظر افکنیم و با ملاک دیگری درباره این آئین قضاوت کنیم [و] آن از زاویه فقه و حدیث و با ملاک‌های خاص اسلامی است... چون غیر توحیدی بودن آئین زرتشت به حسب اصل و ریشه مسلم نیست اگر موازین فقهی ایجاب کند هیچ مانعی نیست که این آئین توحیدی تلقی شود و به اصطلاح زرتشتیان از "اهل کتاب" محسوب شوند. در گذشته که مسلمین آن‌ها را در ردیف "اهل کتاب" آورده‌اند به استناد همین مدارک بوده است، اگر چه از نظر فقها همواره مورد اختلاف بوده است و فقهای اسلامی ایرانی الاصل کمتر از دیگران نظر مخالف نداشته‌اند.^{۱۱۳}

در دوران رسوخ اروپاییان به هند نیز فرایند مشابهی را شاهدیم. در این دوران پارسیان برای تقرب به اروپاییان می‌کوشیدند تا آئین خود را مطابق با مذاق آنان و شبیه به مسیحیت تصویر کنند. بازتاب این تصویر را در آثار آبراهام جکسون، زرتشتی‌شناس آمریکایی که دارای پیوندهای نزدیک با پارسیان هند بود، می‌توان دید از جمله آنجا که می‌نویسد:

[زرتشت] در طلعه قرن هفتم پیش از میلاد مسیح چون ستاره‌ای در عالم بشریت درخشیدن گرفت و منادی بیگانه روزگار آینده مسیحیت در آن عهد دور گردید.^{۱۱۴}

امروزه نیز این فرایند همسان‌گری تداوم دارد. در دنیای امروز، که دیگر تشبیه جهان‌بینی زرتشتی به توحید اسلامی کاربرد پیشین را ندارد و "سودی" از آن متصور نیست، در میان روشنفکران پارسی، و پژوهشگران پارسی‌گرا، حرکتی آشکار در جهت "امروزی کردن" جهان‌بینی زرتشتی و انطباق آن با مفاهیم غالب و مقبول در میان برخی کانون‌های فکری و سیاسی متنفذ غرب مشاهده می‌شود. در این چارچوب،

←

کوشش بلسارا، نویسنده پارسی، برای انکار رسم وصلت با اقارب در عهد ساسانی را جسی‌اساس و سبکسرانه می‌خواند. (همان مأخذ، ص ۳۴۸)

۱۱۳. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲؛ صص ۲۰۳-۲۰۴.
۱۱۴. جکسون، همان مأخذ، ص ۷۴.

جهان‌بینی توحیدی بنیاد معنوی "استبداد شرقی" را می‌سازد و ثنویت و شرک زاینده "پلورالیسم سیاسی" است؛ پس چه بهتر که مبانی آئین زرتشت با این نیاز زمان تطبیق داده شود. در این فضای جدید است که آئین زرتشت مجدداً مورد بازسازی قرار می‌گیرد و به‌عنوان یک آئین ثنوی-پلورال عرضه می‌گردد. پژوهش جان هینلز نماد این تجدیدنظرطلبی در مبانی جهان‌بینی زرتشتی است. او می‌نویسد:

ثنویت مشخصه دین زرتشتی است، و آن اعتقاد به وجود دو نیروی اساساً متضاد است که دست‌اندرکار عالم‌اند. آریاهای باستان به دو نیروی متضاد "راستی" یا "نظم" (آشه) و "دروغ" یا "بی‌نظمی" اعتقاد داشتند. و این همان اندیشه‌ای است که دین زرتشتی آن را اتخاذ کرد و گسترش داد.^{۱۱۵}

ولی، شاید بهترین گواه را بتوان در گفتار دستور خجسته میستری در پنجمین گردهمایی جهانی زرتشتیان (بمبئی، ۳-۷ ژانویه ۱۹۹۰) یافت:

زرتشتیان ایران در این سده‌ها کم‌کم آئین‌ها را کنار نهادند و به‌گونه‌ای گزارش دین دست زدند که دلخواه دیگر ایرانیان (مسلمانان) باشد. در هند نیز، به‌گونه‌ای دیگر، مسیحی‌گری و دین هندو بر شیوه زندگی پارسیان سایه افکنده است و اهورامزدا بیش‌تر به خدایگان مسیحی می‌ماند. کنار نهادن روند دیالکتیکی زدارها (اضداد) از راه ستردن و چشم‌پوشی از ساختار دوبنی [ثنوی] باور کهن، خود این باور را بی‌مایه می‌سازد. دوبنی [ثنویت] بیخ آموزه زرتشتی است نه شاخ آن.^{۱۱۶}

در نظریه "کانون دینی"، <خدای ایرانی> در طول <تاریخ> ۲۵۰۰ ساله آن <از مختصات و صفاتی مشابه برخوردار می‌گردد؛ چه نام او "اهورامزدا" باشد چه "الله". در این تصویر، <خدای ایرانی> مفهومی کاملاً انتزاعی پرداخت می‌شود تا پیوند و تسلسل و فرارویی آن به <الله اسلامی> محفوظ بماند. آیا واقعاً هستی‌شناسی کهن ایرانی چنین میزان تجریدی از مفهوم خدا را می‌شناخته است؟

هر چند باید اندیشه دینی ایران باستان را در زمره انتزاعی‌ترین اندیشه‌های دینی جهان آن روز دانست، که از این زاویه تفکری بس بغرنج‌تر، غنی‌تر و تکامل‌یافته‌تر از اندیشه دینی یونانی را ارائه می‌دهد، لیکن این دعوی که <خدای ایرانی> مفهومی کاملاً تجریدی چون خدای سه دین بزرگ توحیدی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) بوده و

۱۱۵. هینلز، همان مأخذ، ص ۶۷.

۱۱۶. دبیره، شماره ۷، تابستان ۱۳۶۹، ص ۱۷۰.

فارغ از پیرایه‌های انسان‌واره‌انگاری (آنتروپومورفیستی)، پذیرفتنی نیست.

پروفسور کربن به درستی خاطرنشان می‌کند که یک مزدایی به جای آن که پرسد: زمان چیست؟ زمین چیست؟ آب چیست؟ می‌پرسد: زمان چیست؟ زمین چیست؟ آب چیست؟ از اینروست که در متون مزدایی می‌بینیم که زمان جان پانزده ساله‌ای است و زمین مهین فرشته اسفند است و آب فرشته‌ای ناهید نام. مشکل در معنی واقعی کلمه "است" است. باید دید غرض از کلمه "است" چیست؟... بی‌گمان این‌ها فرشته به معنای توراتی و قرآنی کلمه، که صرفاً پیام‌آور و خادم الهی باشند، نیستند. کربن آن‌ها را با فرشته - خدای پروکلوس قابل قیاس می‌داند.^{۱۱۷}

این تفکر آنتروپومورفیستی، هر قدر بکوشیم آن را با انتزاعی‌ترین زبان‌ها تأویل کنیم، در صفات ایزدان ایرانی نمایان است: اهورامزدا جامه‌ای مزین به ستارگان در تن دارد، خورشید تیز اسب چشم اوست و تخت‌اش در عرش اعلی، در نور آسمانی، جای دارد؛ در آنجا دریاری دارد و فرشتگانی که در خدمت اویند.^{۱۱۸} امشاسبندان هفت‌گانه (پسران و دختران خدا) بر تخت‌های زرین خود در کنار اهورامزدا در اقامتگاه او جای دارند.^{۱۱۹} بهمن، نخستین زاده خدا، در طرف راست اهورامزدا می‌نشیند و تقریباً نقش مشاور او را دارد. اردیبهشت *«زیباترین امشاسبندان است»*.^{۱۲۰} اسپندارمذ دختر اهورامزداست و در طرف چپ او می‌نشیند.^{۱۲۱} خرداد و امرداد دو موجود مادینه هستند و خدایان ثروت و رمه چارپایان.^{۱۲۲} سروش، خدای انضباط و اطاعت، *«با تبر جنگی‌اش کاسه سر دیوان را خرد می‌کند و به اهریمن ضربت می‌زند»*.^{۱۲۳} انگره‌مینو، یا اهریمن، رهبر دیوان (خدایان شر) است و در *«مغاک»* در تاریکی بی‌پایان در شمال جای دارد. او می‌تواند صورت ظاهری‌اش را عوض کند و به شکل چلپاسه و مار یا

۱۱۷. الساندرو بوزانی، *«اندیشه ایرانی قبل از اسلام»*، م. م. شریف [به کوشش]، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، صص ۸۶-۸۷.

۱۱۸. هینلز، همان مأخذ، صص ۷۰-۷۱.

۱۱۹. همان مأخذ، ص ۷۲.

۱۲۰. همان مأخذ، ص ۷۳.

۱۲۱. همان مأخذ، ص ۷۶.

۱۲۲. همان مأخذ، صص ۷۶-۷۷.

۱۲۳. همان مأخذ، ص ۷۷.

انسان جوان ظاهر گردد. هدف او همیشه نابود کردن اهورامزداست.^{۱۲۴} از دهاک (ضحاک)، دیو فریبکار، دارای سه سر و شش چشم و سه پوزه و بدن او پر از چلپاسه و کژدم است.^{۱۲۵}

این تصویر بسیط، تنها گام‌های بدوی پویش اندیشه دینی انسان به‌سوی قله‌های انتزاع را مجسم می‌کند و به دورانی تعلق دارد که هنوز انسان‌گونه‌پنداری (آنتروپومورفیسم)^{۱۲۶} تفکر دینی بسیاری از جوامع بشری را شکل می‌داد. یونانیان و رومیان باستان نیز چنین می‌اندیشیدند؛ با این تفاوت که اگر خدایان ایرانی تجسم "خوبی‌ها" بودند و "بدی‌ها" یکسره به دیوان تعلق داشت، خدایان "انسانی‌تر" یونانی-رومی از انواع سیاه‌کاری‌ها پروا نداشتند. این صفات انسان‌گونه خدایان با صفات انتزاعی خدای واحد در ادیان توحیدی فاصله‌ای عمیق دارد. چنین جهان‌بینی دینی به همان اندازه می‌توانست زاینده یا رادع "تفکر" باشد که اساطیر یونانی-رومی.

خدای <انتزاعی> و <واحد> زرتشتی، به تعبیر آرامش دوستدار، خدایی <مطلق> و <قاهر> است. چنین خدایی می‌بایست سرشت <کانون دینی ما> را از <آغاز زرتشتین> آن شکل دهد. ولی آیا، در واقع، در هستی‌شناسی زرتشتی چنین درکی از قاهریت و مطلقیت خدا وجود داشته است؟

هر چند در آرمان ایرانیان باستان پیروزی "خیر" بر "شر" امری مقدر است؛ آرمانی فطری که جوهره اندیشه دینی بشری را در تمامیت آن ساخته و هدایتگر او به‌سوی "کمال" (پیروزی نهایی خیر) بوده است، ولی جهان‌بینی کهن ایرانی، چنان‌که بود، چنین سیطره مطلقه‌ای را نمی‌شناخت. به‌عکس، این جهانی انگاشته می‌شد سراسر نبرد و چالش نیروهای متضاد؛ نیروهایی که هر یک تجسم گونه‌ای از خوبی‌ها و بدی‌ها هستند. این ستیزی است که در آن نیروهای اهریمنی می‌توانند پیروز شوند و نیروهای اهورایی پس نشینند. در چنین هستی‌شناسی جایی برای مهار و امتناع اندیشه، طبق تصویری که دوستدار به‌دست می‌دهد، وجود ندارد و تنها پیام آن التزام اخلاقی به نیکی‌ها و امید آرمانی به پیروزی نهایی نیروهای اهورایی است. این گوهری است که در هر آئین دینی، از جمله در اساطیر یونانی، یافت می‌شود.

۱۲۴. همان مأخذ، صص ۸۲-۸۳.

۱۲۵. همان مأخذ، ص ۸۴.

تفکر و امتناع تفکر

در نظریه آرامش دوستدار، بر این اساس که در «کانون دینی» سرشت اندیشیدن را اعتقاد صلب و مقدر و چونی ناپذیر می‌سازد، تفکر پدیده‌ای ممتنع فرض می‌شود. چنین فرهنگی «عقیم» و سترون است و «برهوت»، و «اساساً برای اندیشیدن ساخته نشده است». ^{۱۲۷} از اینرو، آنچه به نام «دانش» و «تفکر» در حوزه فرهنگی ما روئیده، پدیده‌ای برونی است و چیزی نیست جز اقتباس صرف از حوزه فرهنگی غرب-ابتدا یونان و سپس غرب معاصر.

برای ما نیز- نظیر سراسر دنیای قدیم همجوار ما- آشنایی با دانش نخست مستقیماً از طریق هلنیسم و سپس برای بار دوم، قرن‌ها پس از پایان این دوره، به‌طور غیرمستقیم صورت می‌گیرد و این بار در پندار دینی شده ایرانیان. این آشنایی، که از آغاز برونی بوده و می‌ماند، هرگز نمی‌تواند با وجود روئین‌تنی و ستبری دینی مان به درون ما رخنه کند. به همین سبب، دروغ و فریب بزرگ این است که به خود بیاورانیم که حتی در دوره باستان نیز به سبب داشتن ارتباط با یونانیان نسبت فکری با آن‌ها داشته‌ایم. ^{۱۲۸}

این اقتباس تفکر غربی و هضم آن در پیکره فرهنگ دینی تنها مختص ایران پیش از اسلام نیست، در دوره اسلامی نیز تداوم داشته است.

هر آدمی که مدعی دانشمند پس انداختن ایران پس از اسلام باشد، باید بیاموزد و هر آن در مد نظر داشته باشد که تمام این زایمان‌های علمی و فکری بدون تخم‌هایی که هلنیسم در سراسر منطقه نفوذ خود پراکنده و اسلام به میانجی‌گری مسیحیت از آن‌ها آبستن شده غیرممکن می‌بود. اسلام حتی فن ابتدایی مباحثه را از پیروان ادیان غیراسلامی- اعم از یهود، نصاری، بودایی و زرتشتی- آموخته؛ بماند که دانش پدید آمده در کل جهان اسلام هرگز از حد اقتباس تجاوز نکرده و به همین سبب نیز هرگز نتوانسته است پایه‌ای واقعی برای بارور کردن دانش و اندیشه به معنای حقیقی آن شود. ^{۱۲۹}

اسلام که به علت رشد کودکانه هیولوار و نظام دولتی مفلوجش، به گفته ژرف و پرمعنای یاکوب بورکهارت، کوتاه‌ترین دین تاریخ و مفلوک‌ترین دولت از

۱۲۷. درخشش‌های تیره، ص ۱۹۶.

۱۲۸. الفبا، شماره ۲، ص ۲۰.

۱۲۹. درخشش‌های تیره، صص ۲۴۵-۲۴۶.

نظر مبانی حقوقی است، از این گونه معجزات خطیر و خطرناک فراوان داشته است و دارد.^{۱۳۰}

در این فضای فرهنگی، <عقل‌مان- هرگاه اساساً به دنیا آمده باشد- ناقص الخلقه و افلیجی بیش نبوده است.>^{۱۳۱} این عقل ناقص الخلقه و افلیج همان است که فلسفه اسلامی نام گرفته و در چهره‌هایی چون فارابی و بوعلی سینا تبلور یافته است.

کسانی چون فارابی و ابن‌سینا، یعنی نوابغ فکری ما، به بهترین وجه ثابت می‌کنند که ما نه بغرنج و پرسش می‌شناخته‌ایم و نه به اندیشیدن فلسفی راه یافته‌ایم؛ با "فلسفه" ای که ساخته‌اند و گفته‌اند. چرا؟ برای آن که این‌ها هر پرسشی را هنوز از اندیشه یونانی نگرفته در پندار و یقین اسلامی، مسخ- یعنی ناپرسیدنی، دینی- کرده‌اند.^{۱۳۲}

در مقابل، اوج پرواز روحی ما عرفان است که هم آفریدگان و هم آفرینندگان سرشت دینی ما بوده‌اند.

چگونه ممکن است... دینی چون اسلام از یکسو زمینه عمومی فرهنگ ما را از جهالت بریزد و از سوی دیگر غول‌فکران و اژدهادلانی چون حلاج، سنایی، عطار، شمس، مولوی، سعدی، حافظ، جامی... در شکم خود پرورد؛ کسانی که به یک گردش آسیای فکری‌شان معضلات جهان و آدمی را گرد آورده‌اند و در شش‌های روحی ما افشاندند.^{۱۳۳}

بدین سبب، دوستدار سخت به روشنفکری معاصر ایران، به سبب تکریم بزرگان فرهنگ اسلامی، می‌تازد؛ به‌ویژه به حافظ و حافظ‌شناسانی که می‌کوشند از او چهره‌ای امروزی و گاه حتی "ماتریالیست" ارائه دهند.

می‌شود قرآن را به چارده روایت از بر بود، به ذهنی انباشته از این گنجینه قدسی بالید، به این مناسبت خود را "حافظ" نامید، داروندار روحی خود را از "دولت قرآن" دانست، و مسلمان مؤمن نبود؟ در این صورت نمی‌بایست حافظ را به جای "لسان‌الغیب"، که نام جادویی و بسیار زشتی است و لودهنده بدسلیقگی و خوی ساحرانه ما، "لسان‌الکید" یا "لسان‌الکذب" می‌خواندیم که معنای نامی

۱۳۰. الفبا، شماره ۲، ص ۲۰.

۱۳۱. درخشش‌های تیره، ص ۱۸۹.

۱۳۲. همان مأخذ، ص ۱۹۸.

۱۳۳. همان مأخذ، ص ۱۰۲.

زشت اما در عوض روا می‌بود؟ خوشبختانه این نسبت ناروا را نمی‌توان به حافظ داد. برای آن که دنیای حافظ، که شاید بزرگ‌ترین هنرمند در عرفان ماست... در اصل دنیای حسرت‌ها، انگاشت‌ها و نویدها در اسلام رؤیایی اوست؛ دنیای آرزوهای دلاویز و پرنیانی است که منحصرأ در شعر به‌عنوان هنر رنگ و پیکر می‌گیرند و برآورده می‌شوند.^{۱۳۴}

این «برهوت تعقل» بیش از هر چیز در زبان ما بازتاب دارد؛ زبانی توانا برای بیان منظوم و ناتوان برای اندیشه‌منثور. و چنین است که «متفکران» ما هرگاه خواسته‌اند «اندیشه»ی را به زبان نثر بیان کنند در ورطه تشبیهات و استعارات دور و دراز شاعرانه غرق شده و عجز خویش را در بیان موجز اندیشه نشان داده‌اند.

توانایی اندیشه‌منثور ما چنان نیست که بتوان با آن حتی تپه‌ای را برداشت؛ کوه که هیچ. اما به راحتی می‌توان با آن - این بار به همراهی شعر، به‌ویژه از نوع عرفانی‌اش - از کاه کوه ساخت. چنین زبانی نه تنها برای اندیشیدن کافی نیست، بلکه اصلاً زبان اندیشیدن نیست؛ ضد آن است.^{۱۳۵}

در مقابل این تصویر سراسر سیاه از فرهنگ ایرانی - اسلامی، تصویر سراسر سپید «حوزه فرهنگی غربی» درخششی مضاعف دارد.

قدرت غرب در اصل از منشاء یونانی و وارثان غربی این دانش از دوره کپرنیک، کپلر، گالیگه و نیوتن همچنان می‌جویند و می‌پویند تا توانسته‌اند سراسر جهان را تا کیهان دوردست تسخیر کنند.^{۱۳۶}

تفکر: شرق و غرب

پیشگام این «حکم» که اندیشه شرقی صورت تفکر به خود نگرفت زیرا به شکل شعری و سمبلیک بیان می‌شد، ظاهراً هگل است.^{۱۳۷} این که هگل تا چه حد صلاحیت علمی برای این ادعا را داشت جای حرف دارد؛ زیرا اروپاییان در نیمه دوم سده نوزدهم آشنایی جدی با اندیشه شرقی را آغاز کردند و در زمان هگل (متوفی سال ۱۸۳۱) هنوز

۱۳۴. همان مأخذ، ص ۱۰۳.

۱۳۵. همان مأخذ، ص xxiv.

۱۳۶. دبیره، شماره ۱، ص ۲۴.

۱۳۷. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی، تهران: سروش، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴.

انباشت دانش شرق‌شناسی بدان حد نرسیده بود که بتواند پایه‌ای برای این دعوی گزارف باشد.

بهرروی، این حکم اثبات نشده، بر بستر اروسنتریسم^{۱۳۸} (اروپامحوری)، مقبول عامه شد و در دو سده اخیر کم و بیش تکرار گردید. برهیه^{۱۳۹} در مقاله "فلسفه" مندرج در *لاروس قرن بیستم* (چاپ ۱۹۴۸) چنین نوشت:

فلسفه یکی از عناصر بسیار اصیل فرهنگ اروپا و سرزمین‌هایی است که اروپا در آن گسترش یافته است. تمدن‌های باستانی آسیای صغیر و مصر و چین و هند صحنه نهضت‌های مهم دینی بوده است، ولی در آنجاها چیزی مشاهده نمی‌شود که با این فلسفه، که ۲۶ قرن پیش در یونان تولد یافته است، شباهت داشته باشد.^{۱۴۰}

این ادعای عجیب، که اندیشه فلسفی را یک پدیده قومی - جغرافیایی و میراث منحصر به فرد بخش کوچکی از جهان می‌پندارد، تا به امروز بر بسیاری از کتاب تاریخ فلسفه سایه افکنده است و ظاهراً هیچ پژوهشی، هر قدر گران‌سنگ، نمی‌تواند این باور عامیانه مورخین غربی را دگرگون کند. یکی از جدیدترین نمونه‌ها را در کتاب *کاپلستون می‌خوانیم*:

چنان‌که برنت اشاره کرده است، پژوهش درباره‌ی این که آیا افکار فلسفی این یا آن مردم شرقی به یونانیان منتقل شده است یا نه، عملاً اتلاف وقت است مگر این که ثابت کنیم که مردم مورد بحث ما واقعاً صاحب فلسفه‌ای بوده‌اند. این که مصریان فلسفه‌ای داشته‌اند که منتقل کنند هرگز ثابت نشده است، و فرض این که فلسفه یونانی از هند یا چین آمده است خارج از بحث است.^{۱۴۱}

اگر تفکر فلسفی را خاصیت ذاتی ذهن بشری بدانیم، قائل شدن به یک مبداء برای "پیدایش" آن به معنای نفی این خصیصه است و لاجرم باید بپذیریم که فلسفه در خلاء محض پدید شد. عقل چنین خلق از عدم را ممتنع می‌داند. مهد فلسفه یونانی در جزایر ایونی بود و این تصادفی نیست. در آن دوران آسیای

138. Eurocentrism

139. E. Brehier

۱۴۰. امیرمهدی بدیع، *یونانیان و بربرها*، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۴، ص ۱۶.

۱۴۱. کاپلستون، همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۳.

صغیر کانون فرهنگ باختر محسوب می‌شد و این امر مدیون ارتباط با تمدن‌های پیشرفته شرق بود. چنین بود که سواحل مدیترانه واسطه انتقال تمدن بشری به اروپای سردسیر و تهی از تمدن شد. حداقل از سده هفتم پیش از میلاد، یونانیان نامداری چون تالس، که هندسه را در مصر آموخت، فیثاغورث، سولون، افلاطون و دمکریت از مصر دیدن کرده و سخت مجذوب کمال و قدمت فرهنگ آن شدند.

مردم مصر بربری نبودند بلکه دو هزار سال پیش از سقوط تروا تمدنی پخته و هنرهای بس پیشرفته داشتند. کاهنی مصری به سولون چنین گفته است: شما یونانیان کودکانی بیش نیستید، پرگویی و بیهوده‌کارید و از گذشته چیزی نمی‌دانید.^{۱۴۲}

کیتو، یونانی‌شناس انگلیسی، می‌نویسد:

تالس نخستین کسی بود که افکارش را به زبان منطق و نه اسطوره بیان کرد. تالس، که تاجر بود، به مصر سفر کرده بود و در آنجا اطلاعاتی درباره ریاضیات مصری و نجوم کلدانی فراگرفته بود. کلدانیان درباره حرکت اجرام در آسمان اطلاعات ارزشمندی به دست آورده بودند - ولی محرک‌شان در این امر چیزی به پوچی صرف کنجکاوی نبود. آنان مردمی عمل‌گرا بودند. از نجوم برای امر مهم تنظیم تقویم استفاده می‌کردند... مصریان در حساب بسیار پیشرفت کرده بودند همانطور که در هندسه عملی. مصریان بسیار باهوش بودند. [آنان] میزان کاهش سطح آب نیل را در پهنه‌ای به طول ۷۰۰ مایل با فقط چند اینچ اختلاف محاسبه کرده بودند. [آنان] این قانون را کشف کرده و مورد استفاده قرار داده بودند که زاویه روبروی وتر در مثلث قائم‌الزاویه برابر است با مجموع دو زاویه دیگر. یونانیان هیچ کاری که بتوان با این‌ها مقایسه کرد نکرده بودند. فکر آن‌ها، خاصه، درگیر مسائل اخلاقی و دینی و اجتماعی بود. هر چه درباره جهان طبیعی تعقل کرده بودند بر گرد مسئله عبث چگونگی به وجود آمدن آن می‌چرخید تا چگونگی کار کردن آن.^{۱۴۳}

یونانیان خود به وامداری مادی، فکری و هنری خویش به فرهنگ‌های مشرق‌زمین

۱۴۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، جلد ۲: یونان باستان، ترجمه ا. آریان‌پور، ف. مجتبایی، هـ پیرنظر،

تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵، ص ۸۴

۱۴۳. کیتو، یونانیان، ترجمه سیامک عاقلی، تهران: ۱۳۷۰، صص ۲۸۷-۲۸۸.

معترف بودند و آن را از یاد نمی‌بردند.^{۱۴۴} >اکثر یونانیان گمان می‌کردند که بسیاری از عناصر تمدن ایشان از مصر است.<^{۱۴۵} افلاطون در نوشته‌هایش چنان به اندرزهای مصری استناد می‌کند که گویا حجیت آن‌ها، به‌عنوان منبع معرفت، تردیدناپذیر است؛ و ارسطو در *متافیزیک* کاهنان مصری را نخستین ریاضی‌دانان جهان می‌داند. دیوژن لائرسی، مورخ یونانی سده سوم میلادی و مؤلف *زندگی فیلسوفان بزرگ*، که نخستین تاریخ فلسفه محسوب می‌شود، از باستانی بودن فلسفه در ایران و مصر سخن می‌گوید و آغاز فلسفه را در میان ایشان جستجو می‌کند. فرفریوس، فیثاغورث را - که او نیز دانش آموخته مصر بود - شاگرد زرتشت و مغان می‌داند. و نیچه زرتشت را استاد هراکلیت می‌خواند. دوشن‌گیمن میان اندیشه ایرانی و یونانی پیش از سقراط مشابهت‌های جدی می‌بیند که مهم‌ترین آن تشابه لوگوس^{۱۴۶} یونانی با اشا ارتای^{۱۴۷} ایرانی، به‌عنوان یک اصل هستی‌شناختی، و پیوند هر دو با آتش است. به‌نوشته دوشن‌گیمن، تأثیرات اندیشه ایرانی را بر انکسیمندر و امپدکلس (از حوزه ایونی) و افلاطون و دیگر فلاسفه یونانی می‌توان یافت.^{۱۴۸} ایلیا گرشویچ می‌نویسد، بی‌شک تفکر ایرانی در شرایط زمانی سده ششم پیش از میلاد تنها از یک بستر فرهنگی برجسته می‌توانست زاده شود.^{۱۴۹} واژگان غنی فلسفی در زبان پهلوی گواه پهناوری دامنه اندیشه ایرانی در آن عصر است.^{۱۵۰} رادکریشنان داوری مشابهی را درباره تفکر فلسفی هند آن دوران به‌دست می‌دهد.

همگان پذیرفته‌اند که تفکر فلسفی را در یونان نمی‌توان از قرن ششم پیش از میلاد پیش‌تر برد... اما زمانی که به هند قرن ششم پیش از میلاد می‌نگریم تصویری به کلی متفاوت می‌یابیم. این دوره در هند شاهد تحول اندیشه فلسفی بود

۱۴۴. همان مأخذ، ص ۱۰.

۱۴۵. دورانت، همان مأخذ، ص ۸۴.

146. Logos

147. asha- arta

148. Duchesne- Guillemin, *ibid*, p. 815.

149. Gershevitch, *ibid*, p. 813.

۱۵۰. برای آشنایی با توانایی زبان پهلوی بنگرید به: احسان طبری، «مصطلحات فلسفی و منطقی در زبان پهلوی» (برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، تهران: آلفا، ۱۳۵۸، صص ۱۳۷-۱۵۹). مصنفات افضل‌الدین کاشانی (به کوشش مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶) نیز توانایی فلسفی شگرف زبان فارسی را در عهد اسلامی نشان می‌دهد.

نه شروع آن. اینجا دیگر، مانند یونان، سخن از سپیده دم فلسفه نبود بلکه چیزی بود که می توان آن را روشنایی کامل روز فلسفی نامید.^{۱۵۱}

عبدالحسین زرین کوب می نویسد:

یونان نه مبتکر مسائل فلسفی است، نه اولین یا آخرین جوابها را به آنها داده است. درست است که لفظ "فلسفه" یونانی است اما خود یونانیان از دیرباز به تقدم شرق در این باب اذعان کرده اند... در این باب که بسیاری از فلاسفه یونان با کاهنان مصر و پزشکان آن سرزمین مربوط بوده اند و تعدادی از آنها در عهد هخامنشی یا بعد از آن در بابل و آسیای صغیر و ماد و پارس مسافرت یا تلمذ کرده اند و حتی با هند و تعالیم هندوان هم آشنایی داشته اند امروز تقریباً تردید نیست. و طبیعت فکر فلسفی هم پیدایش آن را بدون زمینه قبلی و از عدم محض یا تنها از اثر آن چه یونان پرستان غربی آن را "معجزه یونان" خوانده اند، اقتضا نمی کند. چنان که قرابت بین دین و فلسفه هم، که از دیرباز با وجود تنازع های ظاهری در بسیاری از مسائل با یکدیگر مشترک بوده اند، مقتضی آن است که برخلاف آن چه گاه ادعا می شود فلسفه در عرصه وسیع دنیای باستانی اختراع قوم کوچک یونانی نبوده باشد و در نزد ادیان مختلف دنیای شرقی، از بابل و مصر و ایران و هند، نیز وجود فکر حکمت و شیوه فلسفی امری محقق باشد؛ هر چند این قول با مذاق اروپایی، که غالباً با نوعی رعونت ساده لوحانه از بالا به شرق نگاه می کنند، موافق نباشد.^{۱۵۲}

گفتیم که هیچ پژوهش گران سنگی قادر نیست این باور را از تواریخ فلسفه غرب بسترده که گویا یونان مهد اندیشه فلسفی بوده است؛ و باید افزود که چنین پژوهش هایی کم نیست. استفان پانوسی دردمندانه می نویسد:

ابن سینا، در دوره اسلامی، در مقدمه *منطق المشرقیین* بعید نمی داند که منطق از راه دیگری، غیر از راه یونانی، به ما رسیده باشد. در سده های اخیر نیز برخی از محققین غربی به تحقیقات نسبتاً موشکافانه ای تن در داده اند تا این مسئله را به صورتی منظم و با جدیت هر چه تمام تر به گوش آنانی برسانند که عهده دار

۱۵۱. سروپالی رادکریشنان، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه خسرو جهاننداری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، صص ۴-۵.

۱۵۲. عبدالحسین زرین کوب، *در قلمرو وجدان: سیری در عقاید، ادیان و اساطیر*، تهران: علمی، ۱۳۶۹، صص ۲۹۱-۲۹۲.

تدریس فلسفه در دانشگاه‌های بی‌شمار دنیا شده‌اند. ولی هیئات که حاصل پژوهش‌های این دسته از محققین هم‌اکنون در قفسه‌های کتابخانه‌ها گرد و خاک می‌خورد در حالی که تدریس سنتی فلسفه راه خود را در راه اعتلای مقام اندیشه در غرب، به‌عنوان تنها وارث بلامنازع اندیشه یونانی، بدون هیچ‌گونه تجدیدنظر دنبال می‌کند.^{۱۵۳}

از متأخرترین این پژوهشگران مارتین لیچفیلد وست است که پانوسی مقاله خود را به معرفی کتاب او^{۱۵۴} اختصاص داده است. لیچفیلد وست در این کتاب >به جبهه‌گیری دانشمندان یونانی پرست و مغرور به فرهنگ غربی سخت می‌تازد و دیدگاه کسانی را که معتقد به برتری مادرزادی و خدادادی قریحه یونانی بر دیگر قریحه‌ها هستند شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد.< او می‌نویسد:

دید مبتنی بر برتری فطری و ذاتی یونانی بر سایر ملت‌ها چون تکلیفی مفروض بر دانشمندان در همان گام‌های اولیه‌ای که در راه کشف تأثیرات شرقی در فلسفه یونانی به صورت نسبتاً جدی برداشته شده بود احساس می‌شود... در تمام پژوهش‌های اولیه چنین آمده است که گویی فلسفه تاج و اوج تلاش‌های عقلانی انسان‌های پیش‌تر از یونانیان بوده است، گویی فکر یونانی آن‌چنان قدرتی داشته است که توانسته حکمت‌های چین و هند و ایران و مصر و فلسطین را بهم درنوردد و آن‌ها را هضم کرده و استحاله دهد و خود را جانشین آن‌ها گرداند.^{۱۵۵}

وست به بررسی مآخذ سده نوزدهم در زمینه تاریخ فلسفه یونانی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که تمامی نویسندگان فوق در آثار خود به مدارک جدی در زمینه تأثیر فلسفه یونانی از اندیشه‌های شرقی اشاره دارند ولی بر بنیاد همان پیشداوری کلیه این مستندات تاریخی را نادیده گرفته‌اند >تا از شر اندیشه‌های شرقی رهایی یابند.< در چنین فضایی است که در پایان سده نوزدهم، ادوارد تزلر^{۱۵۶} «فتوای» خود را در نفی هر

۱۵۳. استفان پانوسی، «تأثیرات شرقی در فلسفه یونانی»، فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بهار و پائیز ۱۳۶۸، ص ۳۴۶.

154. Martin Litchfield West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971.

۱۵۵. پانوسی، همان مآخذ، صص ۳۴۶-۳۴۷.

156. E. Zeller (1814-1908)

محقق آلمانی و متخصص فلسفه یونان باستان که در زمان حیات طولانی‌اش در حوزه کار خود صاحب‌نظری بی‌رقیب محسوب می‌شد. از جمله آثار او باید به طرحی از تاریخ فلسفه یونان و سقراط و مکاتب سقراطی اشاره کرد.

گونه تأثیر شرقی بر فلسفه یونانی صادر کرد و در پرتو «مرجعیت قاطع» او در حوزه تاریخ فلسفه یونان این بحث مختومه اعلام شد. به‌رغم «فتوای» تزلزل، از جنگ اول جهانی برخی پژوهشگران غربی و شرقی مطالعه در این زمینه را ادامه دادند. لیچفیلد وست در کتاب خود این پژوهش‌ها را نیز مورد بررسی قرار داده است. وست از این شکوه می‌کند که چرا به‌رغم این‌که از سده نوزدهم تا به امروز صدها کتاب و مقاله جدی در زمینه تأثیرات اندیشه‌های شرقی بر فلسفه یونانی منتشر شده، ولی هنوز مراجع رسمی و دانشگاهی غرب به اعتبار «فتوای تزلزل» در این باره سکوت می‌کنند. او می‌افزاید:

آیا عجیب نمی‌نماید که افرادی به‌اصطلاح وارسته‌ترین محققان باشند ولی نخواهند توجهی به مباحث غیر یونانی داشته باشند؟ چنین محققانی عادت کرده‌اند تنها با متونی سروکار داشته باشند که برای فهم‌شان زبان و مقدمات فرهنگی آن را با رنج فراوان در زمان تحصیل فرا گرفته‌اند. آنان خود را در زمینه‌ای خارج از یونان باستان صالح نمی‌دانند... چنین دانشمندانی ترس از این دارند که مبادا در پهنه‌ای گام بگذارند که خاص دسته‌ای از ابلهان به‌شمار آید.^{۱۵۷}

اندیشه یونانی

آرامش دوستدار می‌نویسد:

به زحمت می‌توان اندیشه‌ای در خور اندیشیدن یافت که آن را یونانیان بالفعل یا بالقوه نیندیشیده باشند.^{۱۵۸}

امروزی کردن اندیشه یونان باستان بیماری است که در سده‌های اخیر دامان فرهنگ اروپایی را گرفته است. اگر از چنین دریچه‌ای به فرهنگ یونانی نظر افکنیم شاید بتوانیم با گفته دوستدار موافق باشیم؛ همچنان‌که با تأویل امروزی از مفاهیم کهن می‌توانیم حکم فوق را به هر فرهنگی تسری دهیم. ولی اگر بخواهیم اندیشه یونانی را - چنان‌که در فضا و زمان خود معنی می‌داد- بفهمیم، چاره‌ای نداریم جز این‌که با زبان خود یونانیان و از دریچه آنان به کاوش پردازیم. و از آنجا که یونان‌شناس نیستیم طبعاً به

۱۵۷. پانوسی، همان مأخذ، صص ۳۵۰-۳۵۱.

۱۵۸. درخشش‌های تیره، صص ۲۳۰-۲۳۱.

دستیاری خبره نیاز داریم. گمان می‌رود که کیتو،^{۱۵۹} یونان‌شناس انگلیسی، راهنمای آزموده‌ای برای این کاوش باشد.

کیتو بر اهمیت زبان در منعکس کردن فرهنگ هر جامعه تأکید می‌کند و می‌نویسد:

ذهن هر ملتی در ساختار زبانی‌اش شاید صریح‌تر از سایر ساخته‌هایش جلوه یابد، اما در تمامی آثار یونانی این استیلای بر اندیشه و بیان واضح و موجز آن را می‌یابیم.

کیتو بیماری امروزی کردن اندیشه یونانی را می‌شناسد. او، به‌رغم کسانی که بر مفاهیم یونان باستان بار سنگین تفکر عقلی امروزی را حمل می‌کنند، می‌نویسد:

واژه هامارتیا^{۱۶۰} در یونانی چند معنی دارد: غلط، خطا، جرم و یا حتی گناه؛ در لغت به معنی "به هدف نزدن" و "به خطا رفتن تیر" است. [ما زمانی که این واژه را می‌شنویم] می‌گوئیم: عجب! چقدر این یونانیان عقل‌گرا بودند! "گناه" درست همان "به هدف نزدن" است... این بار نشد نوبت بعد!... برخی از فضایل یونانی همانقدر عقلانی می‌نماید که اخلاقی... مثلاً، واژه سوفروسونه^{۱۶۱} در لغت یعنی "جامع‌الذهن" یا "کامل‌الذهن". این واژه به تناسب متنی که در آن جا می‌گیرد این معانی را می‌یابد: "خرد"، "احتیاط"، "اعتدال"، "پاکدامنی"، "متانت"، "فروتی" و "خویشتنداری". یعنی در یک جا کاملاً عقلانی است، در جای دیگر کاملاً اخلاقی، یا در میان این دو... در حوزه‌هایی که باید اصطلاحات عقلانی به کار بریم، برای مثال در نظریه سیاسی، یونانیان کلماتی را مورد استفاده قرار داده‌اند که بار سنگین اخلاقی دارد.^{۱۶۲}

تفحص خود را با "عقل" یونانی آغاز می‌کنیم و پیوند آن را با اندیشه دینی

159. H. D. F. Kitto (1897-1982)

استاد زبان یونانی دانشگاه بریستول. از کارشناسان برجسته معاصر در زمینه فرهنگ یونان باستان. سر هارولد نیکلسون، مورخ سرشناس انگلیسی، کتاب *یونانیان* او را «شاهکار اختصار و اعتدال» خوانده است.

160. Hamartia

161. Sophrosyne

۱۶۲. کیتو، همان مأخذ، ص ۴۴.

می‌کاویم:

در اندیشه یونانی "لوگوس" باری از تقارن و هماهنگی طبیعت را در بر داشت. هر چه منطبق با این تقارن بود "عقلانی" بود و هر چه در قالب آن نمی‌گنجید "غیرعقلانی".

یونانی فقط دوست نداشت که محصولاتش متقارن و صاحب نظم باشد، همچنین معتقد بود که جهان در کل باید متقارن باشد. این امر طبیعی بود. در ساخته‌های بشر "عقل" و "کمال" به صورت تقارن نمود می‌یابند. بشر جزء طبیعت است. پس طبیعت نیز، که مبتنی بر عقل است، باید متقارن باشد... بنابراین، یونانی دوست داشت و نظم و شکل را به آنجایی هم که در واقع از آن محروم بود تحمیل کند؛ و درست در جایی به "عقل" تکیه می‌کرد که بهتر بود از مشاهده و تجربه استفاده کند. جغرافی دانان نخستین [یونانی] این نکته را باز می‌نمایند.^{۱۶۳}

کیتو مثالی از هرودوت می‌آورد: هرودوت در مصر سرچشمه رود نیل را جویا می‌شود. مخاطب او از رودی نامعلوم در صحرای لیبی نام می‌برد که شاید سرچشمه رود نیل باشد. هرودوت می‌گوید: "عقل" نیز مؤید این نظر است! "عقل" هرودوت، بسیار ساده، چیزی بیش از "تقارن" نیست. به گمان او، همانگونه که رود دانوب اروپا را به دو نیم تقسیم می‌کند، پس باید نیل نیز آفریقا را به دو نیم تقسیم کند! در یونان باستان، این "عقل" بسیط همانقدر دینی و اخلاقی بود که در سایر فرهنگ‌های باستانی.

[در اندیشه یونانی] معرفتی که صاحبش به خطا نمی‌رود، معرفت به وجود، به خیر، و در واقع به خداست. چیزی است بسیار غنی‌تر و وسیع‌تر از "معرفت" کنونی و صرفاً عقلی ما؛ چون شوری اخلاقی و نیز عقلی محرک آن است و هدفش حقیقتی است که همه چیز را در بر دارد. در واقع، این حقیقت متعلق به نظمی است که با الوهیت در مسیحیت یکسان است هر قدر که نوعاً فرق داشته باشد. اوج جستجویی که متفکران یونانی برای واقعیت نهایی، "لوگوس"، انجام می‌دادند، "خدا" بود.^{۱۶۴}

معهدا، خدای یونانی مَهر بدویت را بر چهره داشت و یونانی، به دلیل عدم رشد اندیشه تجریدی، هنوز تنها تصویری انسان‌گونه (آنتروپومورفیستی) از "خدا" در مخیله

۱۶۳. همان مأخذ، ص ۳۰۲.

۱۶۴. همان مأخذ، ص ۳۱۳.

داشت.

یونانی بدوی همانطور خدایان را می‌پنداشت که سایر اقوام بدوی: زندگی ما محکوم نیروهای خارجی است که از اختیار ما بیرون‌اند مانند هوا. یونانیان به این نیروها ته‌اوی^{۱۶۵} می‌گفتند و بر آن بودند که در برابر آنان کاری از دست ما ساخته نیست. در کنار این نیروها، نیروهای دیگری وجود دارند- یا می‌خواهیم باشند- که از ما حفاظت کنند: خدایان قبیله و کلان و خانواده و منزل. با این یاران ناپیدای گروه اجتماعی باید با احترام زیاد رفتار کرد. به تمام این خدایان باید به صورت مقرر قربانی تقدیم کرد و هر نوع بی‌دقتی می‌تواند موجب ناخشنودی آنان شود...

یونانیان خدایان را به صورت انسانی تصویر می‌کردند. خدای بزرگ قبیله‌ای، زئوس، خدای آسمان هم بود. خدایی نیز بود به نام هرکیوس که نگهدار زئوس، مزرعه و فرد بود. این دو خدا زیر نام "زئوس هرکیوس" یکی شدند. یعنی هرکیوس صفتی شد برای زئوس. و بدینسان، مسئولیت ویژه حفاظت از حریم افراد یکی دیگر از وظایف زئوس شد.^{۱۶۶}

تفکر یونانی، در مراحل آغازین خود، میان جسم و روح، مادی و معنوی، تفکیکی قائل نبود و این پندار بسیط در اساطیر و اندیشه فلسفی متقدم یونانی بازتاب داشت و تنها از زمان افلاطون بود که این تفکیک صورت گرفت.^{۱۶۷} معهدا، حتی در این دوران، که اوج تفکر فلسفی یونانی به‌شمار می‌رود، پندارهای آنیمیستی و آنتروپومورفیستی بر اندیشه یونانی غلبه داشت.

فلسفه ایونی، که یکی از نخستین مکاتب یونانی است، معتقد به نظریه ارواحی است که سیارات و اجرام سماوی دیگر را پدید می‌آورند. به سختی می‌توان این ارواح را از خدایان و خدایانوان متداول اساطیری متمایز کرد. آنان زمانی که بر قله کوه المپ جای داشتند، خدایان دینی بودند؛ ولی هنگامی که جامه فلسفی پوشیدند و افلاک‌نشین شدند لقب فلسفی "عقول افلاک" گرفتند. این تمایل فلسفه ایونی در تمام مکاتب بعدی یونانی ادامه یافت. اگر در ارواح آسمانی یا نفوس فلکی ارسطو به ژرفی بنگریم خواهیم دید که آنان با خدایان قدیمی یونانی

165. Thoi

۱۶۶. همان مأخذ، صص ۳۱۶-۳۱۸.

۱۶۷. همان مأخذ، صص ۲۸۰-۲۸۱.

تفاوت چندانی ندارند.^{۱۶۸}

سیر تفکر یونانی^{۱۶۹} دارای سمتگیری مشخصی است و آن انتزاعی شدن هر چه بیش تر هستی‌شناسی و نزدیک شدن به مفهوم خدای یگانه است. زئوس، که از دوران منظومه‌های هومری به‌عنوان خدای خدایان شناخته شد، در دوران هلنی به مفهوم "خدا" در ادیان توحیدی نزدیک شد و در اندیشه رواقی تقریباً به خدای یگانه بدل گردید که افکار او قوانین هستی را متعین می‌کرد. پیر گریمال این تطور را <آخرین حد تکامل مفهوم خدا> می‌داند که از این پس از قلمرو اساطیر خارج شده و به قلمرو حکمت الهی و فلسفه گام نهاده است.^{۱۷۰} شاید به این دلیل، یونانیان از نخستین مردمی بودند که، حتی پیش از رومیان، در سده دوم میلادی به مسیحیت گرویدند.^{۱۷۱}

در اندیشه دینی ایران باستان، جهان صحنه نبرد <دو نیروی متساوی‌الحقوق>^{۱۷۲} خیر و شر بود و هیچ عاملی جز ایمان به پیروزی مقدر خیر بر شر، که نوعی خوش‌بینی و امید به آینده را می‌ساخت، سلطه خود را بر سرنوشت آدمی تحمیل نمی‌کرد. بر اندیشه یونانی، به‌عکس، نوعی تقدیرگرایی جزم حاکم بود. در هستی‌شناسی یونانی نیرویی مرموز و قاهر، به‌نام "آنانکه"^{۱۷۳} یا "موئیرا"^{۱۷۴} بر سرنوشت خدایان و انسان‌ها حکومت می‌کرد؛ البته نه با این بیان انتزاعی بلکه به‌صورت تجسم‌یافته در خدایان موئیرا.

هر چند برخی از این خدایان شاید متمرّد از قانون و هر از چندی در تضاد آشکار با یکدیگر به‌نظر آیند، لیکن نظم و آهنگی در جهان هست که گرچه ممکن است [خدایان] با آن مقابله کنند ولی هرگز آن را زیر پا نمی‌گذارند. به

۱۶۸. رادکریشن، همان مأخذ، ج ۱، ص ۶.

۱۶۹. زمانی که از اندیشه یونانی سخن می‌گوئیم، منظور اندیشه نخبگان فکری و فرهیختگان است نه عامه. اگر اندیشه عامه را ملاک بگیریم، جامعه یونان باستان یکپارچه خرافات بدوی است. بنگرید به: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۲، صص ۲۱۷-۲۱۹.

۱۷۰. پیر گریمال، فرهنگ اساطیر یونان و روم، ترجمه احمد بهمنش، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۹۳۴.

۱۷۱. آکادمی علوم اتحاد شوروی، مبانی مسیحیت، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: حسینیه ارشاد، [بی تا] ص ۷۱.

۱۷۲. دیاکونوف، همان مأخذ، ص ۳۵۶.

173. anan ke

174. moira

بیان دیگر، نیرویی هست قوی‌تر از خدایان. خدایان قادر مطلق نیستند. یونانیان این نیروی مبهم را "آنانکه"، یعنی آنچه باید باشد، یا موئیرا، یعنی تقدیر، می‌نامیدند.^{۱۷۵}

خدایان موئیرا (تقدیر) سخت سنگدل و انعطاف‌ناپذیر و تجسم قانونی‌اند که هیچ کس، حتی خدایان، را یارای سرپیچی از آن نیست.^{۱۷۶}

انسان امروزی در تأویل خدایان موئیرا آزاد است. یک غربی می‌تواند، چون ویل دورانت، موئیرا را "قانون" تعبیر کند که بالسویه بر سرنوشت خدایان و آدمیان حاکم است؛ و ذوق زده نتیجه بگیرد که یونانیان نخستین مردمی بودند که مفهوم "قانون" را دریافتند؛ و «این است راز کامیابی و اهمیت ایشان در تاریخ!»^{۱۷۷} همانگونه که یک ایرانی می‌تواند واژه پهلوی "پشدات" (پیشداد)، به معنی قانون‌گذار نخستین و مخلوق نخستین، را- که در اساطیر ایرانی نام نخستین سلسله پادشاهی ایرانی (پیشدادیان) است- دلیل ابتدای اندیشه سیاسی ایران از بدو پیدایش بر "قانون" تفسیر کند (که به تعبیری صحیح نیز هست). و نیز انسان امروزی- آنگاه که دریابد موئیرا بر زئوس حکومت نداشت و همچون الهه‌های انتقام، که از نواب وفادار زئوس بودند، تنها تجلی اراده او بود-^{۱۷۸} می‌تواند موئیرای یونانی را در بنیاد یک نظام دینی جبرگرا و استبدادی قرار دهد؛ چنان نظامی که رژیم‌های توتالیتار غرب (کمونیسم و فاشیسم) در سده بیستم پدید ساختند. تفسیر سر کارل رایموند پوپر از اندیشه یونانی به این گونه است.

پوپر پیدایش حرکت‌های سوسیالیستی اروپا در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی و نفوذ مارکسیسم در غرب بحران زده دهه‌های ۱۹۲۰-۱۹۴۰ را به "بینش تاریخ‌گرایانه" منتسب می‌کند. او نیز برای پرداخت تئوری خود، که از بدیع‌ترین محصولات کارخانه تئوری‌پردازی دوران جنگ سرد است، "دین" را دراز می‌کند و "شرق" را، به‌عنوان قانون صدور "شر تاریخی"، به صلابه می‌کشد؛ و این بار به‌دلیل نقش آن در ظهور فلسفه!

پوپر نیز منشاء تمدن غرب را در یونان باستان می‌بیند، لیکن به‌عکس آرامش

۱۷۵. کیتو، همان مأخذ، ص ۳۱۸.

۱۷۶. گریمال، همان مأخذ، ج ۲، صص ۵۸۹-۵۹۰.

۱۷۷. دورانت، همان مأخذ، ص ۱۵۷.

۱۷۸. کیتو، همان مأخذ، ص ۳۱۹.

دوستدار، فلسفه یونانی را نه بنیان تعقلی حوزه فرهنگی غرب، بلکه شالوده‌ای جادویی - دینی برای اندیشه تاریخ‌گرا می‌شناسد.

به اعتقاد من، نفس ظهور فلسفه را می‌توان بازتاب سقوط آن جامعه بسته و فروریختگی معتقدات جادوانه آن جامعه به‌شمار آورد. ظهور فلسفه در واقع تلاشی است برای نشان دادن ایمان عقلی در جای خالی ایمان به جادو. ظهور فلسفه درد و رنج مرگ سنتی یک نظریه یا یک اسطوره را با ابداع یک سنت جدید ملایم و معتدل می‌سازد.^{۱۷۹}

در چارچوب این تحول، یعنی پیدایش فلسفه، بود که تحت‌تأثیر اندیشه شرقی نگرش تاریخ‌گرا شکل گرفت.

نخستین فیلسوف یونانی که به نظریه تاریخ‌پردازی متوسل شد، هزیود بود که او هم به احتمال قوی تحت‌تأثیر عقاید شرقی قرار داشت.^{۱۸۰}

هراکلیت به‌خاطر نظریه تحولش از بینانگذاران تاریخ‌گرایی است و او نیز متهم به <الهام از آراء و عقاید شرقی.>

هراکلیتوس همان فیلسوف یونانی است که نظریه تحول را ابداع کرد. اسلاف این فیلسوف، که اکثراً از آراء و عقاید شرقی ملهم بودند، جهان را بمثابة یک عمارت یا یک بنای عظیم می‌شمردند و می‌گفتند چیزهای مادی این جهان در حقیقت مصالح ساختمانی آن بنا هستند و آن بنا منظومه‌ای است از مواد. لفظ "کسموس" یونانی، که در عهد این فیلسوفان معنای مجموعه یا منظومه از آن افاده می‌شد، گویا در اصل به معنای یک چادر یا یک ردای شرقی بوده است.^{۱۸۱} در یونان قدیم، از هنگامی که هراکلیتوس پا به عرصه می‌گذارد، بازار نظریه‌های برگزیدگی داغ می‌شود. پیش از او، در فلسفه یونانی، خبری از این حرف‌ها نبود. مثلاً هومر، که اغلب او را قائل به وحدت وجود می‌دانند، اعتقاد به کثرت وجود داشت. می‌گوید تاریخ جهان اساساً محصول اراده الهی است اما نمی‌گوید خدایان برای تکامل تاریخ جهان قوانین کلی وضع کرده‌اند و تاریخ جهان وحدت دارد؛ بلکه بر عکس، معتقد بود که تاریخ جهان فاقد وحدت است. در نظر او، نمایشنامه‌نویس صحنه تاریخ فقط یک نفر نیست و خدایان متعدد در

۱۷۹. کارل پوپر، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه علی‌اصغر مهاجر، تهران: انتشار، ۱۳۶۴، ص ۲۱۱.

۱۸۰. همان مأخذ، ص ۱۹.

۱۸۱. همان مأخذ، ص ۲۰. تأکید در متن از اینجانب است.

تألیف و تنقیح این نمایشنامه دست دارند. البته توجیحات هومر از تاریخ در یک نکته با یهودیت وجه مشترک دارد و آن احساس مبهم در باب سرنوشت [موئیرا] است و اعتقاد به این که در پشت صحنه تاریخ دست‌های نیرومندی مشغول به کارند.^{۱۸۲}

اندیشه هراکلیتوس تا مدت‌های مدید رشد فلسفه یونانیان را تحت تأثیر قرار داد. تمام حرف‌های فلسفی پارمنیدس، دمکریتوس، افلاطون و ارسطو، در حقیقت، جهد بلیغ آنان را نشان می‌دهد برای حل مسائل ناشی از آن نظریه تحول که هراکلیتوس کشف کرده بود.^{۱۸۳}

و بالاخره، پوپر جایگاه اصلی را در نقد خود به افلاطون می‌دهد. «افسون افلاطون» در تئوری تاریخ‌گرایی^{۱۸۴} پوپر جایگاه محوری را داراست. آرامش دوستدار درباره افلاطون به کلی سکوت کرده و تنها ارسطو و اندیشه ارسطویی را شاخص تفکر در حوزه فرهنگی غرب شمرده است. تأکید پوپر بر افلاطون کاملاً بجاست. اندیشه ارسطویی در قرون وسطی منبع فلسفه مدرسی شد و در دوران تحول اروپا از محدوده خشک آکادمیک فراتر نرفت. در مقابل، اندیشه افلاطون در تحول فرهنگی اروپا نقشی بزرگ ایفا کرد. چنان‌که خواهیم دید، ترجمه کریپوس افلاطون شگرف‌ترین تأثیرات را در رنسانس ایتالیا بر جای نهاد و از آن پس افلاطون به یک «بت آرمانی» در تفکر غرب بدل گردید. نفوذ افلاطون تا بدان حد بود که، به گفته کراسمن، تا پیش از جنگ اوّل جهانی کمتر کسی جرئت محاجه با افلاطون را داشت و او در قله‌ای رفیع، «در مرتبت مردی عالیجاه»، جای گرفته بود.^{۱۸۵} از اینرو، پوپر کاملاً محق است که افلاطون را، بی‌تردید «متنفذترین عالم اجتماعی باستان» بشمرد.^{۱۸۶} به دید پوپر، ارسطو - «به‌رغم دانش شگرف خود» - «اندیشه اصیل نداشت» و «آن‌چه به گنجینه افکار افلاطون افزود منظومه‌سازی بود.»^{۱۸۷}

مهم‌ترین منشاء نفوذ فکری ارسطویی، که متأسفانه هنوز هم بر اذهان بسیاری از متفکران غلبه دارد... و در فلسفه معاصر ما نیز پایدار مانده، همان

۱۸۲. همان مأخذ، ص ۱۹.

۱۸۳. همان مأخذ، ص ۲۱.

184. Historicism

۱۸۵. همان مأخذ، ص ۹۹.

۱۸۶. همان مأخذ، ص ۴۵.

۱۸۷. همان مأخذ، ص ۲۲۹.

تعریف پردازی‌های اوست... هر رشته‌ای از علوم که روش ارسطویی در آن به کار رفته، در چارچوب لفاظی خشک و طلبه‌گری خنک باقی مانده است.^{۱۸۸}

تفکر در حوزه اسلامی

تاکنون مرسوم این بوده که غربیان، از سر "بزرگواری" و شاید دلجویی، سهم کوچکی از پی‌ریزی فرهنگ و تمدن بشری را به مسلمانان می‌دادند. در این "عطیه"، تمدن اسلامی این "افتخار" را داشت که "واسطه" انتقال فرهنگ یونانی به اروپای جدید باشد.

این چیزی است که همه هزار بار تأیید و تصدیق کرده‌اند که مسلمانان واسطه رسیدن فلسفه و علوم یونان به اروپا بوده‌اند. اروپا با این ستایش کم‌ارزش سهم مستقل تمدن اسلامی را در پایه‌گذاری علم اروپا بزرگوارانانه نادیده گرفته است و تاریخنگاری اروپا تا امروزه با این ستایش کم‌ارج از ادای احترامی گران نسبت به آن خودداری کرده است... "واسطه" یونانیان و هندی‌ها هم بودند. تالس و فیثاغورث دانش ریاضی و نجوم خود را مدیون مصری‌ها و بابلی‌ها هستند... پس آنان نیز ورثه هستند؛ ورثه شرق کهن.^{۱۸۹}

و اکنون آرامش دوستدار، شاید به دلیل "ناسپاسی" مسلمانان، این "افتخار" را از آنان می‌گیرد و در بست به روحانیت مسیحی تقدیم می‌کند:

روحانیت و کلیسای مسیحی نخستین گیرنده فرهنگ رومی-یونانی و بازدهنده آن در اروپا بوده است.^{۱۹۰}

محققین مسیحی معاصر در اعتراض به سنن تدریس فلسفه در دانشگاه‌های غرب به خلأئی عظیم که در تاریخ تفکر فلسفی پدید شده اشاره می‌کنند. کاپلستون می‌نویسد:

دانشجویان فلسفه اروپایی باید از ارسطو، متوفی ۳۲۲ پیش از میلاد، به فرانسیس بیکن و دکارت، که به ترتیب در سال‌های ۱۵۶۱ و ۱۵۹۶ میلادی متولد شده‌اند، بپزند.^{۱۹۱}

۱۸۸. همان مأخذ، ص ۲۳۷.

۱۸۹. زیگرید هونکه، فرهنگ اسلام در اروپا، ترجمه مرتضی رهبانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی،

۱۳۶۱، ج ۲، صص ۳۰۸-۳۰۹.

۱۹۰. درخشش‌های تیره، ص ۲۰۴.

191. F. C. Copleston, *Aquinas*, London: Penguin, 1982, p. 18.

اتین ژیلسون نیز اشاره می‌کند که اگر بپذیریم اگوستین جز تکرار فلسفه افلاطون و اکوئیناس یا دان اسکات جز تکرار کلام ارسطو کاری نکرده‌اند، در این صورت با خلائی عمیق در میان فلوطین (نیمه اول سده سوّم میلادی) و دکارت (نیمه اول سده شانزدهم میلادی) مواجه خواهیم بود.^{۱۹۲} این خلاء در تاریخنگاری فلسفه در روایت کاپلستون ۱۸۸۰ سال و در روایت ژیلسون ۱۳۵۰ سال است!

پیدایش اسلام در زمانی رخ داد که اندیشه فلسفی در واپسین کانون نوافلاطونی آن سده‌ها پیش به خاموشی گرائیده بود. در نخستین سده‌های موجودیت اسلام، آخرین اخگرهای میراث فلسفی توسط مسلمین اخذ و در این کانون جدید فکری مجدداً فروزان شد. سهم مسلمین اقتباس نبود، اعتلای آن به قله‌ای برتر بود. مسلمین حداقل از زمان الکندی (متوفی حدود ۲۵۹ هجری) ارسطو را می‌شناختند و در سده‌های سوّم تا پنجم هجری تقریباً همه آثار مهم ارسطو، به‌جز سیاست، به عربی ترجمه شد.^{۱۹۳} مسلمین نه تنها در زمینه اندیشه فلسفی، که در عرصه تاریخ فلسفه نیز پرچمدار بی‌رقیب زمانه بودند. پس از دوره هلنی تا پایان قرون وسطی اروپاییان توجهی به تاریخ فلسفه نداشتند و منابع اصلی تاریخ فلسفه این دوران، چون *صوان الحکمه ابوسلیمان منطقی، طبقات الاطباء و الحکماء ابن‌جلجل، اخبار العلماء باخبار الحکماء قفطی، عیون الانباء فی طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعه، الملل و النحل* شهرستانی، شهری و اشکوری توسط مسلمین نگاشته شد.

از سده هشتم تا سده دوازدهم میلادی، به مدت چهار قرن، تمدن اسلامی تنها کانون شکوفای اندیشه فلسفی در جهان آن روز بود و تنها در سال‌های ۱۱۳۰-۱۱۵۰ میلادی بود که غرب از طریق ترجمه آثار بوعلی سینا به لاتین آشنایی جدی با تفکر فلسفی را آغاز کرد. آثار کندی و فارابی مدتی پس از آثار بوعلی به لاتین ترجمه شد و آثار ابن‌رشد دیرتر، به سال ۱۲۳۰ میلادی، به غرب راه یافت.^{۱۹۴} بدینسان، به تأثیر از فلسفه

۱۹۲. اتین ژیلسون، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶، ص ۶۲۴.

۱۹۳. ارسطو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: گفتار، ۱۳۶۶، صص بیست و هشت و چهل و دو (مقدمه مترجم).

۱۹۴. آثار ارسطو دیرتر از ابن‌سینا و در نیمه دوّم سده ۱۲ و نیمه اول سده ۱۳ میلادی، عمدتاً از عربی و تعدادی از یونانی، به لاتین ترجمه شد. در این دوران کلیسا محدودیت‌های جدی برای آشنایی طلاب با ارسطو قائل شد. مثلاً، در پاریس مطالعه *متافیزیک* و *طبیعیات* ارسطو ممنوع ولی *اخلاق* و *منطق* او آزاد بود. (Copleston, *ibid*, pp. 63-64)

اسلامی، دو مکتب لاتینی ابن سینا و ابن رشد در اروپا در برابر هم صف‌آرایی کردند. علمای الهی قرون وسطی علم و پرکاری و حدت ذهن ابن رشد را می‌ستودند ولی از نتایج دستگاه فلسفی او سخت بیمناک بودند. آنان او را به‌عنوان شارح ارسطو تحسین می‌کردند ولی به‌عنوان طراح قضایا و احکام ضد دینی، یا به احتمال چنین بودن، به رد و محکوم کردن او می‌پرداختند. در آثاری از هنرمندان قرون وسطی، سن توماس نشسته بر درختی نمایش داده شده که ابن رشد به رو افتاده به زمین در زیر پاهای او قرار گرفته است. سن توماس فیلسوف عرب را «ویران‌کننده همه فلسفه‌ها» خوانده و در کنار همین گفته از نبوغ سرشار او و ارسطو یاد کرده است. او غالباً از ابن رشد به‌عنوان «شارح» سخن گفته است.^{۱۹۵}

کاپلستون، که در بیوگرافی خود از سن توماس آکوئیناس کوشیده تا سهم فلسفه اسلامی را در تکوین فلسفه مسیحی مسکوت گذارد، تصریح می‌کند که اندیشه آکوئیناس در باب جوهر و ماهیت متأثر از فارابی و ابن سینا بود.^{۱۹۶}

با شیوع فن چاپ، انتشار ترجمه‌های لاتین آثار فلاسفه اسلامی آغاز شد و ترجمه *مابعدالطبیعه* ابن سینا در سال ۱۴۹۵ به شکلی بسیار زیبا به چاپ رسید. بدینسان، فلسفه اسلامی قریب به چهار قرن، از سده دوازدهم تا سده شانزدهم میلادی، «مایه اشتغال ذهن بشری در مغرب زمین لاتینی بود».^{۱۹۷}

این توضیحات روشن می‌کند که تقسیم‌بندی سنتی دانشگاهی غرب، که تاریخ فلسفه را تنها در سه دوره یونانی، قرون وسطایی و جدید می‌شناسد، تا چه حد غیرمنصفانه، غیرواقعی و متأثر از فرهنگ اروستریستی است.

زیگرید هونکه می‌نویسد:

تمدن اسلامی... نه تنها ارثیه یونان را از انهدام و فراموشی نجات داد و آن را اسلوب و نظم بخشید، بلکه مسلمین پایه‌گذار شیمی آزمایشی، فیزیک، جبر، ریاضیات به مفهوم امروزی و مثلثات، زمین‌شناسی و جامعه‌شناسی هستند. تمدن اسلامی تعداد زیادی کشفیات گرانبها و اختراعات در همه بخش‌های علم تجربی

۱۹۵. بارون کارادووو، *متفکران اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۴، صص ۸۳-۸۴.

196. Copleston, *ibid*, p. 103.

۱۹۷. کارادووو، همان مأخذ، صص ۸۶-۸۷.

به مغرب زمین هدیه کرده است که بعدها اکثر آن‌ها را نویسندگان اروپایی دزدانه به حساب خود گذاردند. گرانبهارترین آن‌ها شاید روش تحقیق علوم طبیعی باشد که با پیشگامی مسلمین راه اروپا را هموار ساخت و به شناخت قوانین طبیعت و تفوق و کنترل بر آن انجامید.^{۱۹۸}

همه ما داستان تراژیک گالیله را خوب می‌شناسیم و بسیاری از ما گفته منسوب به او را، که گویا به گاه «توبه» و انکار حرکت زمین زیر لب گفت: «به‌رغم این، تو می‌گرددی» در ذهن داریم. داستان گالیله برای ما ایرانیان نیز، مانند اروپاییان، به یک اسطوره اخلاقی بدل شده است. ما نیز، چون یاسپرس، گمان می‌بریم که تا چهارصد سال پیش، که غرب کرویت زمین را شناخت، <هیچگاه آدمی از کروی بودن زمین بدینگونه واقعی، حتی در عالم حدس و گمان، آگاه نشده بود.>^{۱۹۹} یاسپرس این آگاهی را سرآغاز دانش جدید می‌داند. پس، شاید برای ما عجیب جلوه کند اگر بدانیم که در سده‌های سوّم و چهارم هجری متفکرین مسلمان کرویت زمین و حرکت آن را می‌شناخته‌اند.

ابن‌رُسته، که در اواخر سده سوّم هجری می‌زیست، کتاب خود، *اعلاق‌النفسیه*، را با آیات قرآنی، که آدمی را به شناخت طبیعت فرامی‌خواند، آغاز می‌کند و سپس اقوال گوناگون عصر خود را در باب شکل زمین بیان می‌دارد.^{۲۰۰} نظر غالب، که نظر ابن‌رسته نیز هست، چنین است:

خدای بزرگ فلک را دایره‌گون، به شکل کره میان تهی و گردنده، آفریده است، و زمین را نیز کروی شکل آفریده است... زمین در هر شبانه روز یک بار بر دو قطب می‌گردد.^{۲۰۱}

دلیل ابن‌رسته بر کرویت زمین کاملاً علمی - تجربی است:

علما درباره این که زمین هم با تمام اجزایش، اعم از خشکی و دریا، کروی است اتفاق نظر دارند. دلیل بر این مدعا آن که طلوع و غروب خورشید و ماه و سایر ستارگان بر مردمانی که در نواحی گوناگون زمین زندگی می‌کنند در یک

۱۹۸. هونکه، همان مأخذ، صص ۳۱۱-۳۱۲.

۱۹۹. کارل یاسپرس، *آغاز و انجام تاریخ*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴.

۲۰۰. ابن‌رسته، *الاعلاق‌النفسیه*، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۵، صص ۳۲-۳۴.

۲۰۱. همان مأخذ، ص ۱۷.

زمان نیست. ۲۰۲

در رسائل اخوان الصفا، متعلق به سده چهارم هجری، نیز زمین کروی شکل توصیف شده که از لحاظ هیئت و حرکتی که دارد < حیوانی است زنده >. ۲۰۳
در این دوران، مسئله حرکت انتقالی زمین به دور خورشید نیز برای دانشمندان مسلمان شناخته بود. ابن رسته می‌نویسد:

و جمعی گویند: گردش که از ستارگان به نظر می‌رسد در واقع حرکت زمین است نه فلک خورشید. ۲۰۴

به گزارش بیرونی (۳۶۲-۴۴۲ ق.)، برخی منجمان هندی، چون برهما گوپتا، درباره حرکت زمین سخن گفته‌اند و برخی اساتید هندی، که او در سفر هند با آنان دیدار داشته، به حرکت زمین به دور خورشید قائل بوده‌اند. بیرونی تا پایان عمر در بین دو نظر اصلی کیهان‌شناسی زمان خود، که یکی از کیهان‌شناسی «عقلی» یونانی و دیگری از کیهان‌شناسی تجربی هند متأثر بود، سرگردان ماند. او به تأثیر از نظر یونانی به مرکزیت زمین در منظومه شمسی باور داشت ولی در اواخر عمر بر اساس محاسبات پیچیده نظریه مرکزیت خورشید و حرکت زمین را پذیرفت و سپس به نظر پیشین عدول کرد. ۲۰۵

اندیشه بشری در کانون اسلامی به اوجی شگرف رسید و این قابل انکار نیست. شاید تکرار این مسئله برای آشنایان با کتاب و تحقیق ملال‌آور باشد. ولی آنگاه که دریابیم کسانی با شناخت تحول جمعیتی جامعه ما و بر بنیاد برخی دگرگونی‌های روانی متأثر از مسائل سیاسی روز با گستاخی عجیبی این کتمان و تحریف را «عادی» و جز آن را «غیرعادی» جلوه می‌دهند، از این تکرار گریزی نمی‌یابیم.
به راستی چرا پدیده‌ای به نام «تمدن اسلامی» پدید شد؟ حتی اگر این تمدن را مولود < تخم‌های پراکنده هلنیسم > بدانیم، چرا این تخم‌ها در دوران سلطه مستقیم ۸۰ ساله یونانیان بر ایران (از فتح ایران توسط اسکندر در ۳۳۰ پیش از میلاد تا سقوط حکومت سلوکی) و در دوران ۴۷۴ ساله «هلنوفیلی» اشکانی بارور نشد؟ و چرا بعد، در دوران

۲۰۲. همان مأخذ، ص ۲۱.

۲۰۳. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۹، ص ۱۴۱.

۲۰۴. ابن رسته، همان مأخذ، ص ۳۳.

۲۰۵. نصر، همان مأخذ، صص ۲۱۵-۲۱۷.

۴۲۵ ساله شاهنشاهی ساسانی، ایران به کانون اندیشه فلسفی زمان خود بدل نگردید؟ و چرا این شکوفایی عقلی، سده‌ها بعد، به وسیله تمدنی صورت گرفت که از «برهوت» بیابان‌های حجاز سربرکشیده بود؟ بی‌تردید، آرامش دوستدار این پرسش‌ها را می‌شناسد ولی پاسخ او سخت طفره‌آمیز و فریبکارانه، و در عین حال اعتراف‌گونه، است.

قطعاً اسلام... با عرضه خود به عنوان جایگزین دینی سهل‌تر و سهل‌بین‌تر راه را برای تأثیر دیررس فرهنگ هلنیسم در جامعه مسلمان شده ایران می‌گشاید، اما نه آن‌که با آگاهی و قصد چنین کرده باشد. این در واقع یکی از پدیده‌های فرعی تاریخی و تصادفی اسلام است.^{۲۰۶}

هستی و نیستی

آرامش دوستدار جایگاه خاصی را به بحث در پیرامون مفاهیم «هستی» و «نیستی» در تفکر اسلامی و یونانی داده است. به گمان او، جهان‌بینی اسلامی با یک «حقیقت مسلم» آغاز می‌شود: آفرینش از نیستی.^{۲۰۷}

هیچ مفهوم و تصویری نیست که در بینش دینی ما از نیستی آفریده نشده باشد و بدان راجع نگردد. در وهله اول و در رأس همه مفاهیم آن دسته‌ای قرار دارد که کلی است و در کلیت خود پدیده‌های جزئی را توضیح و تبیین می‌کند. توانایی یکی از این مفاهیم کلی است. توانایی به معنای اعم آن، که نیروی محرک در سراسر طبیعت و هر پدیده ممکن و واقع باشد و بدون آن ذره‌ای نمی‌جنبند و خاشاکی نمی‌لغزد، نیز در بینش دینی ما از همین خلقت از عدم برمی‌آید. معنای این گفته این است که نبضان حیاتی و وجودی فرهنگ ما را در کلیه تظاهرات و تجلیاتش این «توانایی» میسر می‌کند؛ یعنی نیروی آفریننده و سازنده‌ای که خود از نیستی برآمده است!^{۲۰۸}

در مقابل، برای اندیشه یونانی هیچ چیز نااندیشیدنی‌تر، باطل‌تر، بی‌معنی‌تر و مردودتر از نیستی نیست.^{۲۰۹}

اندیشه یونانی، از پیش سقراطیان گرفته تا ارسطو، بدین مشخص می‌گردد که

۲۰۶. درخشش‌های تیره، ص ۲۴۶.

۲۰۷. دبیره، شماره ۲، ص ۱۱.

۲۰۸. الفبا، شماره ۲، ص ۱۹.

۲۰۹. درخشش‌های تیره، ص ۳۴.

برایش هستی به منزله بنیاد آن است که همه چیز از آن برمی آید و بدان بازمی گردد. همه چیز از آن برمی خیزد و در آن باز می ایستد. چون هر چه هست چرایی و چگونگی اش را از هستی و در هستی دارد. هستی آغاز و پایان همه رویدادهاست.^{۲۱۰}

برای اندیشه انسانی تصوّر نیستی محض محال است و اصولاً مفهوم «نیستی» (ناهستی) ابتدای آن را بر هستی می رساند (مانند واژه «نازندگی» به معنی نیستی در زبان پهلوی). ولی آنگاه که زبان به خلق این مفهوم موفق می شود، این نشانه نیل اندیشه به مرحله معینی از بغرنجی و انتزاع است نه چیز دیگر. بدین معنا، آیا نمی توان <بی اعتنایی> یونانیان به مفهوم «نیستی» را ناشی از عدم رشد کافی مفاهیم تجریدی در آنان، نه یکتایی جوهر فکری یونانی، دانست؟ این پرسش زمانی به جدّ گرفته می شود که دریابیم نزدیک ترین مفهوم به «نیستی» در واژگان فلسفی یونانی «تهی»^{۲۱۱} (خلاء) بود که در برابر آن «پری»^{۲۱۲} (ملاء) قرار داشت. تالس ملطی، که نخستین فیلسوف یونانی شناخته می شود، تمامی «چیزها» را «پر» از خدایان می دید و آهن ربا را «پر» از روح، زیرا توان حرکت دادن آهن را داشت. در اندیشه دمکریت، «موجود» پر و سفت است و «ناموجود» تهی و سست:

پُری و تهی عناصرند: یکی را موجود [هستنده]^{۲۱۳} و دیگری را ناموجود [ناهستنده]^{۲۱۴} می نامند. از اینرو، موجود پُر و سفت است و ناموجود تهی و سست است.^{۲۱۵}

این مفهوم آنیمیستی «ناموجود» (نابود)، وجود تهی، همان است که در تجرید فلسفی «ممکن الوجود» نام گرفت.

۲۱۰. همان مأخذ، ص ۴۳.

211. to kenon

212. to pleres

213. to on

214. to me on

۲۱۵. ارسطو، متافیزیک، ص ۱۸.

آرامش دوستدار ابداع مفهوم "خلق از عدم"^{۲۱۶} را به اندیشه اسلامی نسبت می‌دهد.^{۲۱۷} آشنایی دوستدار با فلسفه اسلامی اندک است و همین سبب شده که او "هستی" و "نیستی" را تنها در معنای همه‌فهم آن دریابد. اگر چنین نبود، او باید می‌دانست که بحث "حدوث و قدم" اصلی‌ترین مبحثی است که در حوزه تفکر اسلامی میان متکلمین و فلاسفه جریان داشته و غزالی در *تهافت الفلاسفه* عدم اعتقاد به حدوث عالم را به‌عنوان یکی از دلایل جدی خود علیه بوعلی‌سینا به‌کار گرفته است.^{۲۱۸}

متکلمین به حدوث زمانی معتقد بودند و به گمان آن‌ها عدم پذیرش حدوث زمانی ناگزیز به معنی پذیرش بی‌نیازی از خالق بود. آفرینش آنگاه معنا می‌یافت که جهان زمانی "تمی بود" و در زمانی "بود" می‌شد. فلاسفه، به عکس، به قدم عالم معتقد بودند. به دید آنان، هستی قدیم - ازلی و نامتناهی - است. اصل هستی‌شناختی فوق در این تعریف بازتاب داشت: " (هر پدیدآمده‌ای بر بنیاد ماده و زمان پدید شده است.) بوعلی‌سینا می‌نویسد:

حادثی که پس از نابودگی [ما لم یکن] پدید شد، دارای "پیشی" است که در

216. creatio ex nihilo

۲۱۷. داریوش شایگان منشاء اصل "خلق از عدم" را به مسیحیت منتسب می‌کند. (داریوش شایگان، *آسیا در برابر غرب*، تهران: باغ آینه، ۱۳۷۱، صص ۲۴-۲۵؛ *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱، ص ۱۵) باید توجه داشت که در تفکر متقدم مسیحی اندیشه حدوث ذاتی مورد توج بود. سن اگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م.) می‌نویسد: «چنان‌که مادران آبستن کودکانند، جهان نیز حامله علل جمیع اشیا است که باید زاده شوند. به‌طوری که باید گفت حوادث در عالم جز به اراده ذات متعال احداث نمی‌شوند. در چنین عالمی هیچ چیز نه می‌زاید و نه می‌میرد، نه آغاز می‌شود و نه انجام می‌گیرد.» (اتین ژیلسون، *روح فلسفه قرون وسطی*، ص ۲۲۶) در تفسیر اتین ژیلسون بر این اندیشه فلسفی مسیحی، آفرینش یک تجلی وجودی انگاشته می‌شود: «چون عالم را، مانند مسیحیان، مخلوق خدا بینگاریم باید وجود جمیع موجودات را در اساس تابع وجود خدا و متکی به ذات او بشماریم. موجودات نه تنها در هر آن جز به تبع خدا وجود ندارند، بلکه ماهیت آن‌ها نیز از اوست. یعنی گوهر اشیا نیز مانند هستی آن‌ها نعمتی است که آفریده خداست، و چون قدرت اشیا به علیت نتیجه حاصله از وجود آن‌هاست، این علیت را نیز به ضرورت به خدا باید منسوب داشت، و چون فعلیت نیز حاصل وجود است سیر این علیت از قوه به فعل نیز از خداست... بدین ترتیب، امکان ذاتی موجود نامتناهی باعث تبعیت مطلقه او نسبت به واجب‌الوجود می‌شود و همه اشیا در اصل خود باید به همین وجود واجب منسوب گردند که منشاء موجودیت و گوهریت و علیت آن‌هاست.» (همان مأخذ، ص ۲۱۹)

۲۱۸. برای آشنایی با آراء گوناگون در زمینه حدوث و قدم بنگرید به: اسماعیل واعظ جوادی، *حدوث و قدم*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.

آن نبوده است... این "پیشی" عدم نیست.^{۲۱۹}

در بینش بوعلی سینا، عدم محض، لاشیئی محض نیست.^{۲۲۰}

این تصویر از جهان مستلزم نفی آفریدگار و آفرینش نبود زیرا مناط نیازمندی به علت در تأخر ذاتی انگاشته می‌شد نه در تأخر زمانی. فلاسفه میان دو مفهوم "عدم زمانی" و "عدم ذاتی" تمایز قائل بودند. عدم زمانی عدمی است غیرقابل جمع با وجود شیئی و عدم ذاتی عدمی است قابل جمع با وجود شیئی. بدینسان، ممکن‌الوجود وجودی انگاشته می‌شد که هستی آن مسبوق به فقر ذاتی است نه عدم زمانی. و این امکان ذاتی است که پدیده را در تحقق خود به علت نیازمند می‌کند. در این معنا، آفرینش با مفاهیم "حدوث ذاتی" و "ابداع" بیان می‌شد و لذا جهان می‌توانست هم قدیم باشد هم مخلوق.

بوعلی سینا مسئله حدوث و قدم را در اشارات و تنبیهات به بحث کشیده و به رد آراء متکلمان پرداخته است.

هر چیزی که در مرتبه ذات ممکن باشد، به خودی خود موجود نمی‌گردد، زیرا ممکن از آن جهت که ممکن است هستی او، در این مرتبه، شایسته‌تر از نیستی او نیست. پس اگر یکی از دو طرف اولویت پیدا کند، به واسطه وجود چیز دیگر یا عدم آن خواهد بود. پس، هستی هر ممکنی از چیز دیگر است.^{۲۲۱}

این تعریف "امکان ذاتی" است. هر حادثی پیش از وجودش ممکن‌الوجود بالذات بوده، یعنی امکان وجود برای او حاصل بوده است؛ و بنابراین استعداد وجود بر وجود حادث سبقت دارد.^{۲۲۲} تأخر وجودی نه در زمان و مکان، که در "استحقاق وجودی" است. پس، وجودی که بود خود را از دیگری می‌گیرد و وجود هستی‌بخش هر دو می‌توانند هم‌زمان باشند. در اینجا است که مفهوم "حدوث ذاتی" شکل می‌گیرد:

هر موجودی که هستی آن از غیر باشد، خود به خود سزاوار نیستی است، پیش

۲۱۹. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: سروش، ۱۳۶۶، ص ۲۸۸. (در ترجمه فارسی اندکی تصرف کرده‌ام.)

۲۲۰. همان مأخذ، صص ۹۱-۹۳، ۵۲۱؛ ابن سینا، فن سماع طبیعی، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱، صص ۱۵۷-۱۷۵.

۲۲۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۲۶۰.

۲۲۲. همان مأخذ، ص ۲۹۹.

از آن که برای آن وجودی باشد. و این همان حدوث ذاتی است.^{۲۲۳}
 از اینرو، به دید ابن سینا، طبیعت می‌تواند قدیم زمانی باشد و در چارچوب این هستی‌شناسی است که مرتضی مطهری "حلق از عدم" را محال می‌داند.^{۲۲۴}

آرامش دوستدار میان دو مفهوم "هستی" و "طبیعت" تفکیکی قائل نیست و در نتیجه آفرینش را تنها به معنای "حلق از عدم" می‌تواند دریابد. او توجه نمی‌کند که آفرینش به معنی سبق "نیستی" نیست بلکه ازلیت و ابدیتی وجود دارد که جوهره هستی را می‌سازد.

در اندیشه باستانی هند، فرد یگانه، ذات مطلق، اصل قدیم هستی است. در ریگ ودا/ (ماندالای دهم، سرود ۱۲۹) آفرینش در خلاء، نه نیستی محض، تصویر می‌شود. در این خلاء نه "بود"،^{۲۲۵} بود نه "تابود"،^{۲۲۶} نه هوایی بود نه آسمانی، و همه جا تاریکی بود. آیا آب ژرف بی‌پایانی وجود داشت؟ این پرسشی است که انسان کهن از خود می‌کند و پاسخ را چنین می‌یابد: در این خلاء آب وجود داشت.^{۲۲۷}

در اوپانیشاد، اتمن^{۲۲۸} ذات نامتناهی هستی است و برهنمن^{۲۲۹} تجلی نامتناهی عالم عینی.^{۲۳۰} در رگ بید پیدایش هستی نه از نیستی، که از بذر نخستین (هرن گربهه = تخم جهان)^{۲۳۱} است و این بذر نخستین در آب جای داشت.^{۲۳۲} در چاندوگیا اوپانیشاد آفرینش چنین توصیف شده است: در ازل این هستی، که یکی است و دومی ندارد،

۲۲۳. همان مأخذ، صص ۲۹۳-۲۹۴.

۲۲۴. مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، تهران: حکمت، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۴۳.

225. sat

226. a- sat

۲۲۷. گزیده ریگ ودا، ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: نقره، ۱۳۶۷، صص ۴-۵؛ همان مأخذ، مقدمه مترجم، ص ۴۰.

228. atman

229. brahman

۲۳۰. اوپانیشاد، به کوشش تاراچند، جلالی نائینی، تهران: علمی، ۱۳۶۸، ج ۲، صص ۴۹۲-۴۹۳، ۵۰۶، یب، ۵۰۷ ب؛ داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۸.

231. hiranya- garbha

۲۳۲. اوپانیشاد، ج ۲، صص ۶۴۹-۶۵۰.

وجود داشت و از این نابودی بود پدید شد.^{۲۳۳} در آئین بودا نیز «خلق از عدم» مطرح نیست و آنچه هست حرکت و سیروورت از مبدایی ناشناخته است.^{۲۳۴} در اندیشه کهن ایرانی، چنان که بندهش گواهی می‌دهد، «زمان» مفهومی «بیکرانه»، لایتناهی و ازلی و ابدی، است؛ و این زمان لایتناهی در زمان کرانه‌مند، متناهی، تجلی می‌یابد. در این تصویر هستی‌شناختی، اورمزد از «روشنایی بیکرانه» پدید می‌آید و اهریمن از «تاریکی بیکرانه».^{۲۳۵} در گاتاها (یسنا، هات ۳۰، بند ۳) از «نیکی» (سپنتو مئینو) و «بدی» (انگره مئینو) به عنوان «دو گوهر قدیم همزاد» یاد شده است.^{۲۳۶} کریستن‌سن در تفسیر آن می‌نویسد:

ظاهر چنین است که زرتشت به اصلی اقدم، که پدر این دو گوهر بود، عقیده داشته است. بر طبق روایتی که از یکی از شاگردان ارسطو، موسوم به اودموس رودیوس، در دست است معلوم می‌شود که در زمان هخامنشیان راجع به این خدای نخستین اختلاف عقیده بسیار بوده است و موجب مباحثات و مناقشات بسیار در الهیات و نجوم می‌شده است، زیرا جماعتی آن خدای واحد قدیم را مکان (به زبان اوستایی ثوش) و جماعتی زمان (زرون) می‌دانسته‌اند.^{۲۳۷}

نوبرگ گمان می‌برد که این اصل قدیم در اندیشه دینی عهد هخامنشی «هوا» بوده است.^{۲۳۸}

در فلسفه اسلامی، فارابی «موجود اول» را ازلی و به «جوهر و ذاتش دائم‌الوجود» می‌داند که در ازلیتش مستغنی از غیر و در دوام و بقایش «کافی و متکفی» است.^{۲۳۹} موجودات همه از فیضان وجود او پدید شدند.^{۲۴۰} ولی این پیدایش از نیستی نیست. هستی «متفاضل»، رتبه‌مند، است. موجودات برخی ناقص و برخی کامل‌اند. این نظام هستی از کامل‌ترین مرتبه وجود آغاز و به ناقص‌ترین آن ختم می‌شود. در پائین‌تر از پایان این سلسله، مرتبه‌ای انتزاعی است که فارابی آن را «لامکان وجودی» می‌خواند.

۲۳۳. شایگان، *ادیان... ج ۲*، ص ۸۰۹.

۲۳۴. همان مأخذ، ج ۱، صص ۱۴۹، ۱۵۴.

۲۳۵. بندهش هندی، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۷۵.

۲۳۶. *اوستا*، ترجمه هاشم رضی، تهران: فروهر، ۱۳۶۳، ص ۸۹.

۲۳۷. کریستن‌سن، همان مأخذ، ص ۱۷۱.

۲۳۸. همان مأخذ، ص ۱۷۷.

۲۳۹. فارابی، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: طهوری، ۱۳۶۱، ص ۷۵.

۲۴۰. همان مأخذ، صص ۱۱۳-۱۱۴.

به دید او، عدم ملکه (عدم چیزی که وجود در شأن اوست) متصور است ولی عدم محض محال.^{۲۴۱}

بهرروی، در اندیشه اسلامی، چه نظر متکلمین را در زمینه حدوث زمانی ملاک گیریم، چه حدوث ذاتی فلاسفه و چه حدوث جوهری صدرالمآلهین را، چه آفرینش را تجلی وجود بشناسیم و چه "خلق از عدم"، یک اصل قدیم لایتناهی "هست": خدایی که هستی محض است و با نام‌هایی چون قدیم، دائم، باقی، غایت هستی، پایدار ابدی، احد، واحد، اول، آخر، ظاهر، باطن، بی‌نیاز، زندگی مطلق، زنده‌ای که به ذات خود زنده است، نور مطلق، نوری که پیش و پس و در ورای همه نورهاست و روشنی‌بخش عالم، و نور خاموشی‌ناپذیر خوانده می‌شود.^{۲۴۲}

برای آن‌که مفاهیم "هستی" و "نیستی" را در اندیشه اسلامی بهتر دریابیم به یکی از جذاب‌ترین متون سده ششم هجری، یعنی مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی (بابا افضل)، رجوع می‌کنیم.

بابا افضل مفهوم "نیستی" را به‌عنوان یک انتزاع عقلی می‌شناسد:

و هم چنین [عقل] نیستی‌ها را بشناسد، گوید که: سیاهی آن است که سپیدی نبود، و فراغ آن است که درو جسم نبود، و عقل چنین چیزها را وصف به برداشتن کند از محمل‌شان.^{۲۴۳}

در واژگان بابا افضل، وجود دو گونه است: بودن و یافتن، و «بودن به یافتن درست باشد»^{۲۴۴} در این سیورورت و شدن، «نیستی» آن کاستی و نقصانی است که تحقق وجود را سبب می‌شود:

هر تغییری را که یابی در کائنات و متولدات جهان، آن را مبدایی بود و مقطعی، و همچنان که در مبداء وجود متغیرات کمال به افزایش بود، متناهی شدنش به کاهش باشد، و غایت و انتهای کاستی نیستی است و بطلان.^{۲۴۵}

و "نیستی" در همین معناست آنگاه که اندرز می‌دهد:

۲۴۱. همان مأخذ، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۲۴۲. نام‌های فوق از دعای جوشن کبیر اخذ شد.

۲۴۳. افضل‌الدین کاشانی، مصنفات، ص ۴۴۹.

۲۴۴. همان مأخذ، ص ۵۸.

۲۴۵. همان مأخذ، ص ۱۰۲.

چون بیخودی و غفلت به نیستی مانده تر است که به هستی، پس بکوشید تا جان را از آرایش غفلت و بیخودی و بی‌دانشی پالوده کنید تا از نیستی و آنچه به نیستی ماند جدا گردید.^{۲۴۶}

این «نیستی»، نبودن و شدن، غایت مدام حرکت و یافتن است:

دانسته باید که جنبش و حرکت پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسم است بی درنگ هیچ حال در وجود. و این پیاپی شدن هستی و نیستی احوال جسم... را نام حرکت گفتند.^{۲۴۷}

بابا افضل چهار نوع حرکت را شرح می‌دهد و در تعریف او از انواع حرکت مفهوم «نیستی» آشکارتر می‌شود: «هستی و نیستی جای جسم» که حرکت مکانی است، «هستی و نیستی مقدار و چندی جسم» که یا رو به افزایش است (نمو) یا رو به کاهش (ذبول)، تبدیل و حرکت در چگونگی (استحاله)، و حرکت در نهاد و وضع جسم (انقلاب).^{۲۴۸}

در هستی‌شناسی بابا افضل وجود دارای سلسله مراتب است: وجود بسیط (محض) که هستی‌اش به نیستی آمیخته نیست و لذا «ثابت و آرامنده» است، وجود مرکب که «هستی وی بی نیستی نباشد» و لذا «حادث و متغیر» است.^{۲۴۹} وجود بسیط همان بودن و وجود مرکب همان یافتن است که به دلیل آمیزش با نیستی (نقصان) دارای خلاء و فقر ذاتی است.

هستی جسم از نیستی‌اش جدا نیست به قیاس با جسم، که جسم را از بودن هم چندان آگهی ست که از نابودن، و به نزد اجسام وجود چون عدم است.^{۲۵۰}

چنین موجودی که در وجود او هستی و نیستی علی‌السویه است، همان ممکن‌الوجود است:

هر موجود از موجودات که بود وی بی یافت بُود، بود و نابودش به قیاس با وی یکسان بود.^{۲۵۱}

۲۴۶. همان مأخذ، ص ۱۴۷.

۲۴۷. همان مأخذ، ص ۱۶۴.

۲۴۸. همان مأخذ، ص ۱۶۵.

۲۴۹. همان مأخذ، ص ۴۹۲.

۲۵۰. همان مأخذ، صص ۱۵۰-۱۵۱.

۲۵۱. همان مأخذ، صص ۵۸-۵۹.

در جهان‌بینی بابا افضل، نیستی مطلق ممتنع است: آنچه بودن و نابودنش ضروری بُود، محال و ممتنع است؛^{۲۵۲} و در آنجا که در باب حرکت سخن می‌گوید حرکت بی‌پایان به سمت کاستن را ممتنع می‌داند زیرا چون جسم <بی‌مقدار گردد نیستی جسم است و چنین حرکت را هیچ ذات اقتضا نکند.>^{۲۵۳} ” “سخن می‌گوید شرّ مطلق را <نیستی محض> می‌داند که <آن را وجود نیست>:

و هر خاصیتی که در نوع توان یافت چون در بعضی اشخاص نوع نبود، آن نقصان وجود شمرند مر آن شخص را؛ و نیستی هر چه تواند بود نقصان وجود بود؛ و شرّ خوانند، و شرّ مطلق نیستی مطلق است؛ و آن را وجود نیست.^{۲۵۴}

و از آنجا که برای بابا افضل تصوّر نیستی مطلق محال است، آن را بر <سپهر> حمل نمی‌کند زیرا <بیرون از سپهر جایی نیست که سپهر بدان جا گردد.>^{۲۵۵} بدینسان، آفرینش نه ”خلق از عدم“ بلکه ظهور از ناپیدا به پیداست:

این آیات و علامات را خداوندی ست توانای بی‌نیاز حیّ سمیع بصیر که به تدبیر و انداخت وی جمله هست شدند و به خواست و مشیت وی از ناپیدا به حضور پیدا افتادند.^{۲۵۶}

غرب و تفکر دینی

بندگی غربیان در مقابل قدرت دین... تاریخ کهن داشت. دولت امپراتوری روم قبل از پایان سده پنجم میلادی ادیان غیر مسیحی را به زور خانه‌نشین ساخت... اصول عقاید ارسطو... از سده ۱۳ میلادی بر الهیون و فیلسوفان مسیحیت غربی تحمیل شد. و سبک و شیوه عصر سیسروئی و عصر اگوستین نویسندگان لاتین از سده ۱۵ میلادی به بعد بر نویسندگان لاتین زبان تحمیل شد.^{۲۵۷}

آرامش دوستدار تمدن جدید را یکسره محصول میراث ”اندیشه تعقلی یونانی“ و آن را مبرا از هر گونه پیرایه دینی می‌داند. به گمان او، ”دین‌خویی“ پدیده‌ای زاده کانون

۲۵۲. همان مأخذ، صص ۵۱۶-۵۱۷.

۲۵۳. همان مأخذ، ص ۱۸۲.

۲۵۴. همان مأخذ، ص ۲۳۵.

۲۵۵. همان مأخذ، ص ۱۶۵.

۲۵۶. همان مأخذ، ص ۲۸۵.

۲۵۷. آرنولد توین‌بی، تاریخ تمدن، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی، ۱۳۶۸، صص ۶۴۲-۶۴۳.

دینی شریک است و غربیان، صرفنظر از دورانی که دین مسیح بر آنان "تحمیل" شد، در سرشت خود و در ذات فرهنگی خود غیردینی بوده‌اند. این دوران سیطره تام و تمام دین شرقی مسیحیت بر فرهنگ اروپایی، که اگر آغاز آن را سده چهارم^{۲۵۸} و پایان آن را سده هفدهم میلادی بدانیم ۱۳ قرن به درازا کشید، در نظریه دوستدار اهمیتی ندارد؛ شاخص تمدن غرب تنها "اندیشه یونانی" است که میان آن با زایش فرهنگ جدید غرب حداقل ۲۰۰۰ سال فاصله وجود دارد. چنان‌که دیدیم، منظور دوستدار از "اندیشه یونانی" نیز نه انواع نحله‌های متنوع، از جمله و به‌ویژه افلاطونی، که تنها و تنها "عقل ارسطویی" است.

در آموزش کلاسیک و دانشگاهی غرب، معمولاً راسیونالیسم سده هفدهم سرآغاز نضج اندیشه نوین انگاشته می‌شود. در این سده بود که در میان برخی از نخبگان جوامع اروپایی نوعی عقل‌گرایی غیرتجربی، که بهتر است "عقل‌پرستی" نامیده شود، پدید شد؛ اعتقاد به نیروی "عقل" نه به مفهومی که امروزه از "عقل"، به معنای نیروی پژوهنده ذهن آدمی، می‌فهمیم که بمثابه نوعی قدرت ماوراءطبیعی. عقل‌پرستان سده هفدهم، به گفته کاسیرر

بیشترشان یقین داشتند که مسئله حتی پیش از مطرح شدن حل شده است و نیازی نیست که در جستجوی اصول نخستین زندگی اجتماعی انسان برآئیم. این اصول مدت‌هاست پیدا شده‌اند. کافی آن‌ها را از نو صورت‌بندی و بیان کنیم: به زبان منطقی، به زبان اندیشه‌های "واضح و متمایز" دکارت درآوریم... تنها کاری که باید کرد این است که ابرهایی را که تاکنون روشنایی عقل زیر آن‌ها پنهان مانده است کنار بزنیم - یعنی همه اعتقادات و داوری‌های پیشین خود را کنار بگذاریم زیرا، به قول اسپینوزا، عقل این قدرت غریب را دارد که هم خود و هم مقابل خود را روشن کند؛ می‌تواند راست و دروغ، هر دو، را باز نماید.^{۲۵۹}

کاسیرر این راسیونالیسم را، که در هگل به اوج رسید، متأثر از اندیشه‌های کهن

۲۵۸. در ژوئن ۳۱۳ میلادی کنستانتین اول (قسطنطین کبیر)، امپراتور روم فرمان تاریخی خود، معروف به "فرمان میلان"، را صادر کرد و سیاست جدید امپراتوری را در اعطای آزادی دینی به اتباع خویش اعلام نمود. این فرمان سبب شد که توده‌های کثیر مردم بدون هراس از پیگردهای پیشین به مسیحیت بگروند و روم را به یک امپراتوری مسیحی تبدیل کنند.

۲۵۹. ارنست کاسیرر، *افسانه دولت*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۲، صص ۲۱۱-۲۱۲.

رواقی، نه ارسطویی، می‌داند ولی تصریح می‌کند که این پدیده نو و محصول جهانی متمایز با دنیای کهن بود.

زمینه کلی تمدن قرن هفدهم غیر از فرهنگ‌های یونانی و رومی بود. شرایط فکری، دینی، اجتماعی و اقتصادی بسیار تفاوت کرده بود. متفکران جدید چگونه می‌توانستند با مفاهیم و اصطلاحاتی که دو هزار سال از عمرشان می‌گذشت در حل مسائل این عصر بکوشند؟^{۲۶۰}

تفکر جدید محصول دنیای جدید است و این خود مولود عوامل متعدد و بغرنجی است که در پایه زایش تمدن جدید، تمدنی که در پنج سده اخیر به تدریج تکوین یافت و در سده‌های نوزدهم و بیستم به شکل امروزی درآمد، قرار داشت. در این تکوین، یونان امروز، به‌عنوان وارث مستقیم یونان باستان، جایگاهی نداشت. به‌عکس، تمدن جدید در کشورهایی تحقق یافت که فاقد هر گونه پیشینه فرهنگی جدی و کانون‌های اصلی دین‌خویی صلیبی بودند و در سده‌های شانزدهم تا نوزدهم بیشترین سهم را در راهزنی دریایی و تجارت برده و غارت ماوراءبحار و استعمار داشتند (ابتدا اسپانیا و پرتغال و سپس هلند و بریتانیا).

پیراستن تحولات پنج سده اخیر اروپا از هر گونه زنگار شرقی - مسیحی کار کسانانی است که می‌خواهند تاریخ را مطابق سلیقه خود به قالب کشند. این قالب، هر قدر "روز" و "مقبول" باشد، واقعیت تاریخی نیست. سازنده تمدن جدید اروپایی تنها اندیشه فرهیختگان نیست، بینش "عوام" نیز هست؛ به‌ویژه که این "عوام" - اعم از سیاستمداران و خدایگان ثروت و ماجراجویان و مردم عادی - سهم اصلی را در انباشت سرمایه در اروپا و پیدایش تمدن جدید داشته باشند. در این معنا، آیا می‌توانیم اندیشه معاصر غربی را از "دین‌خویی" بپیرائیم؟ و حتی اگر فرهیختگان را شاخص تفکر معاصر غرب بگیریم، چرا فرهیختگان دستچین شده، و چرا تفسیر خاص و بسیار امروزی حتی از اندیشه ایشان را؟ چرا نباید بدانیم که رومانیک‌های سده هیجدهم اروپا امتیاز بزرگ قرون وسطی را در آرمان دینی - جهانی آن می‌انگاشتند و نوفالیس در رساله مسیحیت یا اروپا / روزهای زیبا و شکوهمندی را ستایش می‌کرد که در قاره اروپا بیش از یک نوع مسیحیت وجود نداشت و فقط یک نفع بزرگ ایالات دورافتاده این امپراتوری معنوی پهناور را به یکدیگر پیوند می‌داد.^{۲۶۱} یا چرا باید بر این نظر

۲۶۰. همان مأخذ، ص ۲۱۴.

۲۶۱. همان مأخذ، ص ۲۳۴.

هیوم که شرک و بت پرستی را، که اندیشه یونان باستان برجسته ترین نماد آن است، <یکسره بر سنت های مبتذل> استوار می دانست و مونوتئیسیم را می ستود،^{۲۶۲} چشم بندیم؟ یا چرا هگل را، که به حلول مسیحی جامعه "عقلی" پوشید و "مثال الهی" را در حکومت مطلقه متجلی کرد و بزرگ ترین تأثیرات را بر تفکر فلسفی و سیاسی دو سده اخیر اروپا بر جای نهاد، شاخص نگیریم؟

اندیشه معاصر غرب در بستر دینی - مسیحی زاده شد و حتی در سده نوزدهم، در اوج ظهور آتئیسم، نیز "دینی" بود. منظور ما از "دینیت" هم سیطره پیشینه مسیحی بر بینش جدید اروپایی است، که دین ستیزی معاصر نیز مولود آن بود (ماکیاولی می گفت: <ما مردم ایتالیا از کلیسای رم و کشیشانش این دین را به گردن داریم که به واسطه آنها بدجنس و بی دین شده ایم.>).^{۲۶۳} و هم باور فطری همگان به دین که در این اندرز هاینریش مارکس به پسرش، کارل مارکس (نامه مورخ ۱۸ نوامبر ۱۸۳۵)، نمایان است:

در این که تو همچنان به اصول اخلاق آراسته خواهی بود واقعاً تردید ندارم. ولی [بدان که] ایمان خالص به خداوند پشتوانه بزرگ اخلاق است. تو می دانی که من بهیچوجه فئاتیک نیستم ولی این ایمان دیر یا زود نیاز واقعی انسان است و لحظاتی است در زندگی که حتی یک ملحد به طور غیرارادی به پرستش قادر مطلق جلب می شود. و این امر عمومیت دارد... آنچه که نیوتن، لاک و لایب نیتس بدان معتقد بودند، هر کس می تواند بدان اعتقاد داشته باشد...^{۲۶۴}

و امروزه نیز، در آستانه سده بیست و یکم میلادی، ظهور و رشد پدیده دین گرایی، به عنوان یک جنبش اجتماعی - فرهنگی و سیاسی، اختصاص به این یا آن "حوزه فرهنگی" ندارد. ماکسیم رودنسون در "خطابه" خود، به سبک مانیفست مارکس و انگلس، چنین می گوید:

شبحی در اروپای کهن خانه کرده است. شبحی تازه و در عین حال قدیمی. همه از آن باخبرند و اغلب از آن وحشت دارند. سندیکالیست های حومه پاریس به قرآن سوگند می خورند و وزیر در تلویزیون غش می کند... مردم در جستجوی نامی برای این پدیده به بحث می نشینند و در هر نامی قصد و مرضی می بینند:

۲۶۲. دیوید هیوم، تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۰، صص ۷۷-۷۸.

۲۶۳. کاسیرر، همان مأخذ، ص ۱۵۶.

264. Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Moscow: Progress, 1975, vol. 1, p. 647.

انتگریم، فاندمنتالیسم، اسلامیسیم... اما هر چه باشد، هیچ کس نمی‌تواند در واقعیت این پدیده تردید کند.

این پدیده محصول <دوران سرخوردگی عمومی> است که جهان امروز در آن به‌سر می‌برد: سرخوردگی از وضع موجود غرب و انواع خدایان ایدئولوژیک مولود آن. به‌گفته رودنسون،

اکنون که بر اثر تحول پیشین انسان بیش از حد به امید معتاد شده است و دست کم برای مدتی ایدئولوژی‌های تسلیم‌نیزبی‌اعتبار و بنیان‌شان متزلزل شده است، وضعیت بسیاری از نقاط جهان انسان‌ها را به خشم و طغیان برمی‌انگیزد و مردان و زنان بسیار، حتی از زمره کم و بیش برخوردار، بی‌تابانه به جستجوی ایدئولوژی‌هایی برخاسته‌اند که طغیان و کینه‌شان را هدایت کند و به آنان امید ارزانی دارد...

بدین ترتیب است که جنبش‌های اصلاحی و بازگشت به اصل، که با وضع موجود جماعت در ستیزند، با درجات متفاوتی از موفقیت اینجا و آنجا سر بلند می‌کنند. [هر چه] جامعه با دشواری‌ها، ناکامی‌ها و بحران‌های بیشتری روبه‌رو باشد، جنبش اعتراضی شدیدتر خواهد بود... بسیاری کسان چاره درد و رنج امروز را تنها در یک چیز می‌بینند و آن این‌که پیام نورانی صادره از مبداء نخستین مجدداً در واقعیات، اعمال و اندیشه‌ها مندرج گردد.^{۲۶۵}

آرامش دوستدار و "استبداد شرقی"

بینش سیاسی آرامش دوستدار به‌شدت مغلوب برخی پیشداوری‌های سنتی رایج است. به دید او، حوزه فرهنگی شرق به‌طور اعم، و ایران به‌طور اخص، از آغاز بر بنیاد دولت شکل گرفته و ایرانیان، به‌ویژه، در دولت‌سازی <نمونه‌بدایی دنیای کهن> بوده‌اند؛^{۲۶۶} چنان‌که یونانیان در پی‌ریزی جامعه مدنی - مبتنی بر فردیت و قانون. در این معنا، منظور از <دولت‌سازی ایرانیان> پیشگامی آنان در ایجاد رشدیافته‌ترین سازمان سیاسی دنیای باستان نیست بلکه منظور تأسیس یک لوایتان،^{۲۶۷} یک هیولای دولتی، است که در آن تمامی جامعه بنده یک تن، پادشاه، بوده است.

۲۶۵. چشم‌انداز، چاپ پاریس، شماره ۲، بهار ۱۳۶۶، صص ۷۶-۸۱.

۲۶۶. الفبا، شماره ۲، صص ۸، ۱۷.

ایرانیان حتی در درخشان‌ترین دوره سیاسی و تمدنی خود، یعنی در دوره هخامنشی، به سبب جهان‌بینی سرزمین‌شان، چه مهتر و چه کهتر، یکسره بنده یک تن بوده‌اند: بنده شاه. در نتیجه نه آزاد بوده‌اند و نه آزادی را... اصلاً می‌شناخته‌اند. در حالی که در یونان و روم و متصرفاتش شهروندان حقوقاً آزاد و تابع قانون بوده‌اند نه بنده و فرمانبردار کسی.^{۲۶۸}

آرامش دوستدار برای این پدیده <دولت‌سازی ایرانی> عمری ۲۵۰۰ ساله قائل است و به عبارت دیگر سرآغاز آن را حکومت (۵۴۹-۵۳۰ پیش از میلاد) کورش کبیر می‌داند. با پیدایش حکومت هخامنشی، و توسط کورش و داریوش، بود که <دینیت جامعه ایرانی> در دولت <سیاسی و سازمانی> شد و <ماهیت دینی این فرهنگ در حاکمیت خداگونه شهریاری> تبلور یافت.^{۲۶۹} دوستدار این تحول در سازمان سیاسی ایران را <چرخش هخامنشین> می‌نامد.

اگر تفکر از یکسو و سازماندهی دولتی از سوی دیگر دو رکن و دو بُعد تکوین تمدن به ترتیب در غرب و شرق باشند و به همین سبب بزرگ‌ترین پدیده‌های تاریخ کهن؛ جامعه یونانی سازنده اولی است و هخامنشیان بنیانگذار دومی.^{۲۷۰}

ایرانیان این میراث دولتی را به تمدن اسلامی وارد کردند و اسلام بر مبنای آن، از عهد عباسیان، حکومت خود را سازمان داد.^{۲۷۱}

چنان‌که پیش‌تر دیدیم، دوستدار این سازمان سیاسی را در پیوند با سرشت دینی حوزه فرهنگی مطرح می‌کند و بدینسان شمایی از یک ساختار دینی - استبدادی به دست می‌دهد. در این ساختار، که خمیرمایه و روح آن فرهنگ دینی است، انسان هویتی جمعی دارد؛ در چنبره آن فردیت آدمی به نابودی کشیده می‌شود یا بهتر بگوییم اصلاً تکوین نمی‌یابد. این نظام، به ذات خود، <مانع رشد شخصیت و مخل تشخیص فردی> است و اصولاً <تشخیص فردی نمی‌شناسد.>^{۲۷۲}

فرهنگ دینی چون از تعارض نیروهای بسیار و متفرد و خودساخته پدید نیامده تا در این جنبش خودزا و خودخیز همواره از نو بزاید و ببالد، حتی و شاید به‌ویژه

۲۶۸. درخشش‌های تیره، ص ۱۱۵.

۲۶۹. الفبا، شماره ۳، ص ۹.

۲۷۰. الفبا، شماره ۲، ص ۸.

۲۷۱. درخشش‌های تیره، ص ۱۱۶.

۲۷۲. همان مأخذ، ص ۱۶.

بر ضد و در نفی دوره‌های گذشته و نمایندگان آن، فرهنگی است یک‌دست و یکنواخت که از افاضه وحدانی و قاعدتاً در اصل توسط یک تن برای استفاضه همگان و همسانان ابتدا گشته است.^{۲۷۳}

در دوره اسلامی، اسلام سازنده جوهره این نظام دینی است:

اسلام بنا به سرشتش از خویش ناآگاهی فردی و اجتماعی زنده است و در نتیجه در جامعه بی‌پیکر می‌بالد. از اینرو، در پیکرگیری فردی و برومندی اجتماعی یک فرهنگ خواهد مرد... اسلام کیش ضد فردی و شخصیت کش است.^{۲۷۴}

تصویر دوستدار از "نظام دینی" شباهت تام به الگوهایی دارد که از نظام‌های توتالیتر سده بیستم غرب (کمونیسم و فاشیسم) به دست داده شده است. در واقع، دوستدار دقیقاً چنین الگویی را مد نظر دارد:

دین هرگاه در فرهنگی مستولی باشد ساحتی است برتر از برآیند نیروهای متنافر و متضاد آن. ساحتی است که به سبب سرمنشاء آن جهانی‌اش نه فقط رستگاری اخروی فرد و جمع را تضمین می‌کند بلکه عملاً و همیشه خود را معیار و داور زیست روحی و جسمی این جهانی افراد می‌داند یعنی مرجع ارزش‌های حسی، فکری و اخلاقی آن‌ها. با سیطره دینی آنجا سروکار داریم که دین مانع هر گونه رویش و پرورش بر ضد بنیادها و ارزش‌های خود می‌گردد و هر مقابله‌ای را، اگر بتواند، در نطفه می‌کشد. ناگفته پیداست هرگاه سرمنشاء آن جهانی را حذف نمایم، دین و به همین منوال دینی در چنین تعینی می‌تواند به هر نظامی نیر اطلاق گردد که خود را حتی دشمن دین بداند. امثالش جوامع سوسیالیستی در حدی که آزادی‌شان محکومیت دیگراندیشی و دیگرخواهی است.^{۲۷۵}

پیش از آن که تصویر توتالیتر دوستدار از تاریخ ایران را بررسی کنیم، ضرور است نگاهی اجمالی به جامعه یونان باستان بیندازیم. این کاوش به دلیل جایگاه آرمانی یونان در تفکر دوستدار است. برجستگی یونان در اندیشه دوستدار تا بدانجاست که در جایی، به دلیل مقایسه مفهوم "مساوات" اسلامی با "برابری" یونانی، به حمید عنایت می‌تازد که چرا

۲۷۳. همان مأخذ، ص ۱۷۶.

۲۷۴. همان مأخذ، ص ۷۹.

۲۷۵. همان مأخذ، ص ۱۲۲.

امور نامتجانس یعنی تصورات بسیط و ابتدایی دینی اسلامی را با مفهوم فکری و فرهنگی پیچیده برابری در جامعه یونانی می‌سنجد؛ جامعه‌ای که نخستین واضع قانون سیاسی- اجتماعی در پیشرفته‌ترین و ممتازترین فرهنگ دنیای کهن از آنرو بوده که قانون را حاکم مطلق در بنیاد اندیشه و هستی می‌دانسته است.^{۲۷۶}

در اندیشه دوستدار، یونان اول و آخر، مبداء و محور همه "خوبی‌ها" است!

رنسانس و نوستالژی یونانی- رومی

روش آموزش و پرورش ما، که از زمان کودکی ما را در میان یونانیان و رومیان به زندگی وامی‌دارد، به این معتادمان کرده است که پیوسته آنان را با خود مقایسه کنیم و تاریخ‌شان را بر اساس تاریخ خود مورد سنجش قرار دهیم... آن‌چه از ایشان می‌گیریم و آن‌چه ایشان برای ما به ارث گذارده‌اند این عقیده را در ما ایجاد کرده است که آنان مانند ما بوده‌اند. برای ما دشوار است که آنان را چون ملت‌هایی بیگانه تصور کنیم. پیوسته خود را در ایشان می‌بینیم. بسیاری از خطاهای ما از اینجا پدید شده است.

آن‌چه نقل شد، بخشی از مقدمه شهر باستانی^{۲۷۷} فوستل دوکولانژ، اندیشمند و مورخ فرانسوی، است.

فوستل دوکولانژ (۱۸۳۰-۱۸۸۹) نامدارترین پژوهشگر اروپایی است که در نیمه دوم سده نوزدهم علیه سلطه تصویر امروزی یونان و روم باستان بر فرهنگ معاصر غرب به پا خاست و کوشید تا جامعه باستان را، آنچنان‌که بود- بازیابد. او بر این نظر بود که تصویر اروپایی معاصر از یونان و روم باستان در واقع تصویر آرمانی شده‌ای است که انسان عصر انقلاب فرانسه ساخت تا آمال و آرزوهای خود را در آن متجلی بیند. دعوی آزادی در یونان باستان فریبی بیش نیست و برای رهایی از این فریب باید به مطالعه

۲۷۶. همان مأخذ، صص ۲۲۶-۲۲۷.

277. Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study on Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, New York: Doubleday, 1956.

کتاب فوق با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: فوستل دوکولانژ، تمدن قدیم، ترجمه نصرالله فلسفی، تهران: ۱۳۰۹ ش. (چاپ دوم، تهران: کیهان، بی تا). از این پس به ترجمه فوق ارجاع داده می‌شود.

عینی تاریخ کهن پرداخت.^{۲۷۸} زندگی فوستل دوکولانژ نمادی از این مطالعه عینی، سخت‌کوشی و نوآوری تحقیقی است. او ضمن تدریس تاریخ باستان در دانشگاه‌های استراسبورگ و پاریس تمامی اوقات خود را وقف این پژوهش بزرگ کرد و در سال ۱۸۶۴ ثمر کار خود را منتشر نمود.

به نظر فوستل دوکولانژ، اوضاع اجتماعی و فرهنگی دنیای امروز بهیچ‌روی قابل مقایسه با یونان و روم باستان نیست و انطباق مفاهیم امروزی بر آن دوران چیزی جز "خودفریبی" نیست. اعتقاد یونانیان به بقای روح در شالوده واحدهای اجتماعی آنان قرار داشت.^{۲۷۹} در جامعه یونانی نیاپرستی رایج بود و هر خانواده "آتش مقدس" (اجاق) را به عنوان نماد روحانی خود فروزان می‌داشت.

هر مردی چون می‌خواست از خانه برون شود، آتشگاه را می‌ستود و چون به خانه بازمی‌گشت، قبل از دیدار زن و فرزند، در برابر آن سر فرود می‌آورد و از او استعانت می‌کرد.^{۲۸۰}

"اجاق"، که با نیاپرستی پیوند داشت، در هر خانواده یونانی اختصاصی و نماینده نیاکان او بود؛ جز افراد خانواده خود را حمایت نمی‌کرد و بهیچوجه به آتش خانواده‌های دیگر شباهت نداشت.^{۲۸۱} خانه یونانی عبارت بود از سکونت‌گاه خانواده، گله‌ها و مزرعه کوچکی که در مرکز آن آتشگاه قرار داشت.^{۲۸۲} به این دلیل، واژه یونانی خانواده، "پیرامون آتش"، معنی می‌داد.^{۲۸۳} این سازمان اجتماعی بدوی مراحل گوناگونی

278. Robert Lotouche, "Fustel de Coulanges", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 6. p. 43.

۲۷۹. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، صص ۱-۲۸.

۲۸۰. همان مأخذ، ص ۱۶.

۲۸۱. همان مأخذ، صص ۲۶-۲۷.

۲۸۲. همان مأخذ، ص ۵۲.

۲۸۳. همان مأخذ، ص ۳۱.

در برخی طوایف کوه‌نشین کهن ایرانی، صرف‌نظر از تمایزات، مفهوم کم و بیش مشابهی را می‌یابیم که "اجاق" یا "تس" (آتش) خوانده می‌شود. در طوایف سُرخ‌فارس "اجاق" هم یک مفهوم خویشاوندی و هم یک مفهوم اجتماعی-سیاسی است. واژه "اجاق"، به معنی محل افروختن و حفظ آتش، بنیادی‌ترین واژه خویشاوندی در ایل سُرخ‌فارس است و تعلق به اجاق واحد نیرومندترین پیوند خویشاوندی را در نظام قبیله‌ای ایجاد می‌کند... در ایل سُرخ‌فارس به اجاق نیا قسم می‌خورند. این اجاق گاه نیای طایفه است... گاه نیای اولاد و گاه نیای زاد... در این مفهوم طایفه‌ای است که اصطلاح "خاموش"

←