

یک هزاره کشاورش

سیری - در تاریخ فرهنگ ایران

دکتر امیرحسین ابراهیم



نشر ایش

۱۴۰۳



سرشناسه: ابراهیم، امیرحسین، ۱۳۶۱
عنوان و نام پدیدآور: یک هزاره کشاکش: سیری در تاریخ فرهنگ ایران /
امیرحسین ابراهیم.

مشخصات نشر: تهران: انتشارات اریش، ۱۴۰۲.
مشخصات ظاهری: ۱۶۵ ص:؛ ۱۴/۵×۲۱/۵ س.م.
شابک: ۹۷۸ - ۶۲۲-۶۷۱۲-۸۶-۶

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

یادداشت: کتاب‌نامه: ص. [۱۵۱] - ۱۵۳.

موضوع: دین و فرهنگ - ایران - تاریخ - History - Iran - Religion and culture -

فرهنگ ایرانی - تأثیر اسلام

رده‌بندی کنگره: BL۶۵

رده‌بندی دیویی: ۲۰۱/۷

شماره کتابشناسی ملی: ۹۴۸۹۵۹۳



نشر اریش

یک هزاره کشاکش (سیری در تاریخ لرنگ ایران)

نویسنده: امیرحسین ابراهیم

ناایست: کوثر راهدان

ویراستار: زهرا تقی زاده

طراح جلد: بهار گودرزی

صفحه آرا: مصطفی مرادی آهنی

چاپ و صحافی: قشقایی

چاپ نخست: ۱۴۰۳

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۷۱۲-۸۶-۰

بها: ۱۶۵ هزار تومان

این اثر تحت حمایت قانون مؤلفان و مصنفان قرار دارد. هرگونه کپی برداری از کتاب به هر شکل بدون اجازه کتبی ناشر پیگرد قانونی دارد. کلیه حقوق کتاب متعلق به ناشر است.

@arishpublication

www.arishpublication.com

@arishpub

arishpublication@gmail.com



فهرست

درآمد	۸
عصر زرین فرهنگ ایران؟	۲۴
پرسشگری فلسفی خیام، یگانه الگوی نقادی ناسوتی پس از حکیم رازی ...	۳۴
خیام: خوش‌زیستی پادزهر نااندیشایی	۳۸
نگاهی به اسلام در ایران	۵۲
درآمدی انتقادی بر شناخت فرهنگ عرفانی	۹۶
فردوسی: در جست‌وجوی تاریخ ازدست‌رفته یا اندیشیدن کنون‌مند در سیاست؟	۱۲۰
فرود و اختتام: پروژه‌نوسازی آمرانه و فروپاشی جامعه سنتی ایران	۱۲۸
نمایه	۱۳۸
برابرنامه انگلیسی - فارسی	۱۵۰
فهرست منابع	۱۵۴

آنچه از تبارشناسی^۱ کشاکش‌های ذهنی و معرفتی در تاریخ ایران برمی‌آید، نشان از سرکوبی وسیع و همواره مستدام، از دوران باستانی تا روزگار سیطرهٔ برخی سلاله‌های مسلمان، دارد. این مسئله^۲ را می‌توان نابردباری نهادبنیادی دانست که شگرد رویارویی با اندیشه را در زیست‌جهان^۳ ایرانی متعین می‌کند. امری که خود را به شمایل نمادین^۴ در تمایز میان هم‌پرسه‌های آزادکامه^(۱) افلاطون و هم‌اندیشانش از یک‌سو و جدال‌های بی‌پایان ایشان بر سر تعریف فضیلت از دیگرسو و رساله‌های شایسته‌نشایست [معروف و منکر] زرتشتی و درنهایت خدای‌نامه‌های عصر ساسانی به‌مثابهٔ پر ساخت‌های^۵ ایدئولوژیک یک امپراتوری تمرکزگرا و یگانه‌انگار و اخلاق‌نامه‌های دورهٔ اسلامی از قابوس‌نامه تا کیمیای سعادت غزالی، چونان باوربنیادهای یک جامعهٔ تک‌پایه و تک‌آوا فرانمود می‌کند. این دگراندیش‌ستیزی، از کُرتیر تا به روزگار ما، یگانه بُعد به‌درستی پابندهٔ تاریخ

1. Genealogie/ Genealogy

2. Problematique/ Problematic

3. Lebenswelt/ Life-world

4. Configuration symbolique/ symbolic figures

5. Constructions

فرهنگ ایران است که با لایه‌های تقلید از مناسبات دین‌خویانه و اعتراض علیه آنها، بی فاصله‌گیری معرفتی از موضوع مخالفت، به شکلی خام و عقیم از فرهنگ انجامیده که درنهایت در مصاف با مدرنیته، به پیکره‌ای نیمه‌جان مبدل می‌شود. امروز کم نیستند روشنفکرانی که پسان‌تر از تجربه زیسته گران و گزاف سالیان پیشین، این گزاره‌ها را تأیید و تصدیق می‌کنند، لیک باید کماکان مذاقه کرد و به صرف قهر کنون‌مند با فرهنگی که میراثش، به‌رغم شوربختی، گلوی جامعه ایرانی را می‌فشارد، راضی نشد؛ رادیکال بود و به ریشه رفت تا بلکه از دریچه‌های دیگر، برای خلاقیت مستقل و دور از عوارض وجدان آماسیده آن گذشته‌ها، چنان استمراری و حال‌کش‌آمده فرآورده‌های نیندیشیده^۱ و اندیشیده^۲ غربی با ایدئولوژی‌های رنگارنگ و فریبنده‌اش به فضایی آزاد رسید.

زمانی داریوش بیگان رهیافت نیل به چنین بصیرت فرهنگی را «ایستار ذوجهتین در اندیشیدن»^۳ امید بود^۴ که به انگار نگارنده همچنان می‌تواند ایده‌ای راهگشا پیش روی اندیشه مگر امروزمین باشد: شناخت سنجشگرانه گذشته و رویکرد فعالانه به آینده؛ کوشش برای فهم غرب در عین نظر به واقعیت اندرونی این مای شاید هم‌سرنوشت!

نکته بنیادین این است که در زیست‌جهانی که شکل‌گیری مناسبات دولتی مبتنی بر مفهوم «حق» تا به امروز در آن به تعلل تاریخی و دیگر شاید بن‌بستی گذرناپذیر تبدیل شده است، طبیعتاً چنین سرکوب‌مایی نیز از محمل کافی برخوردار می‌بوده‌اند؛ درواقع بر ساخت دولت چنان‌که نتواند فرمانمود جامعه‌ای حق‌بنیاد را به نمود آورد، خود مهم‌ترین عامل گذر از سرکوب‌های معرفتی و باورشناختی می‌شود. چنین است که لزوم تشکّل و هم‌بودی^۵ مدنی و سیاسی در این جهان از اهمیتی ناستردنی برخوردار است و مهار و بی‌اثرسازی آن توسط فرمان‌فرمایی نیز به موضوعی هرروزینه تبدیل می‌شود.

1. Noétique/noetic

2. Noématique/noematic

3. Communautarisme societale

با توجه به آنچه گفته شد، درخواستیم یافت که هیئت‌های فرمان‌فرمایی در زیست‌جهان ایرانی، همواره مواجهه‌ای دوسویه با جهان‌نگری‌هایی که در قلمروشان امکان‌ظهور و حضور یافته، پیشه کرده‌اند: این برساخت‌های قدرت از سویی خرده‌فرهنگ‌های دینی و کلان‌روایت‌های مابعدالطبیعی موجود را تا آنجا برمی‌تافته و با رهروان ایشان از در همزیستی و مسالمت درمی‌آمده‌اند که یا آنها را پشتیبانی برای دستگاه ایدئولوژیک دولتی خود می‌دانسته‌اند یا دست‌کم برای اقتدار و حقانیت خودآیین خویش از جانب آنها احساس دل‌نگرانی نداشتند. در عین حال که کلیه نگاری^۱ موجود در هیئت نظری و فراست عملی فرمان‌فرمایی برآمده در این زیست‌جهان، با شهوتی بی‌نظیر برای اعاده وحدانیتی خردکننده، به‌هرگونه تکرر و تکرر ری راه هم‌رنگی با کل و نیز نفی و انکار خودآیینی فکری و معرفتی را همواره آفرانده و به کنش درآورده است.^۲

در این مقال ناگزیر از نگرانی بنیادشناختی هستیم که نشان می‌دهد ایده بردباری اندیشگی و زیستی در حیات سیاسی و فرهنگی زیست‌جهان ایرانی پیشااسلامی و اسلامی، جز مقاطعی کوتاه و آهیم تحت‌تأثیر عواملی برون‌گیر^۳ افسانه‌ای بیش نیست.

کوروش هخامنشی را، به روایت تاریخ رسمی، خدایتی آزادکامه، منجی قوم یهود و البته پرستار^۴ مردوک، خدای بابلیان راست‌گیر، دریافته‌اند؛ ولی واقعیت تاریخی چیز دیگری است. کوروش هخامنشی در وحدت با کاهنان بابلی، بعد از فتح بابل، جملگی معابد ساخته نبونید را، که در بن‌گاه است ایزد سین [ماه] ساخته شده بود، نابود کرد تا مبادا خدایگانی فراقومی در امپراطوری او امکان نمود و ظهور یابد؛ بنابراین چندپارگی جامعه به خرده‌فرهنگ‌های مذهبی

1. Totalisme/ universalism

2. Aziz Esmail, Introduction, Intellectual Traditions in Islam, ed. By F. Daftary, London & New York, 2000, pp 7-8.

3. exterieure

۴. واژه پهلوی پرستار به معنای مراقب و پاسدار است و در این گفتار دلالت‌گر بر سوگند و فاکشی کوروش برای صیانت از پرستشگاه‌های مردوخ بابلی.

5. G. Widengren, les religions de l'Iran, Paris, 1968, pp 158-160.

آنچنان متعدد با ایزدانی بی آزار، اساس همزیستی کوروش را متعین می کرده و این امر بالطبع براساس ستیزه با هرگونه فراروایت^(۱) که مدعی جهانشمولیت ایدۀ خویش بوده باشد، پیش می رفته است.

در چارچوب منطق یادشده است که می توان دریافت چرا خشایارشا، از یک سو در تخت جمشید دروازه های ملل بنا می کند و از سوی دیگر با ویرانی معبد دیوان، همان نگرۀ ایدئولوژیک خاص در جلوگیری از شکل گیری هرگونه فرهنگ دگراندیش را پیش می راند.

البته در هر دو راهی هم از آزادکامگی و مدارا در برابر تفاوت های دینی و فرهنگی در ایران به کار می شود که بازتاب ناگزیری است از یورش مقدونیان و برقراری فرمان فرمایی سارسی. و نیز بر سریر قدرت آمدن اشکانیان یونانی مآب که با گونه ای فدرالیسم را با "ت گسترۀ همگانی" همراه می شود؛ البته با ظهور قدرت ساسانی در افق سیاست ایرانی، این فرایند یونانی مآب و بهادادن به همزیستی خدایگان و آدمیان، جای خود را به سیاست دینی سفت و سختی می دهد که مغزادگان ساسانی برای مقابله با آموزه های و گرفتاری های عقیدتی بازمانده از دوران یونانیت تاریخ پیشااسلامی ایران در پیش گرفتند.

سیاستی بر بنیاد رسمیت آموزه های مزدیسنا و مقابله تمام عیار با دشمنی نو ظهور به نام روم؛ خصوصاً بعد از پذیرش مسیحیت به مثابه ایدئولوژی دولتی در روم، مزدآپرستی ساسانی نیز ابعادی به مراتب خشن تر و دگراندیش کش تر به خود می گیرد که آن را، به نحوی آرمانی، در سیاست کتیر می توان دید و نشان داد.^(۲)

این فراشد خود را به نحوی قاطع در رویارویی دین یاری ساسانی با دو

1. J. Duchesne, Guillemin, Religion et Politique, de Cyrus a Zerzes, Bulletin of the Iranian culture Foundation, vil. 1, Tehran, 1969, pp 56-57.

2. H. S. Nyberg, Das Reich der Achameniden, Historia Mundi, III, Bern-Munchen, 1951, p. 67.

3. R. G. Kent, Old Persian, New Haven, 1961, p. 151.

جهان‌نگری گنوستیک^(۴) مانوی و مزدکی نشان می‌دهد.^۱ کتریر در مقام موبد موبدان که وظیفه درهم شکستن گنوسیان را در قلمرو امپراطوری ساسانی برعهده داشت، این اجازه را از شاهنشاه دریافت کرد که منظومه کشتارهایش را در نویکنده شاهانه ثبت کند. این نکته‌ای است که معمولاً روشنفکران متمایل به باستان‌گرایی یا ناسیونالیسم رمانتیک، آن را به سکوت برگزار می‌کنند و با این تحریف تاریخی، امکان بازتولید ایدئولوژی دگراندیش هراس و روشن‌اندیش ستیز را در این زیست‌زمان فراهم می‌آورند.

حال این پرسش پس روی ما قرار می‌گیرد که: «آیا روی کار آمدن اسلام بعد از اتمام سوخت سنین دین دولتی و دولت دینی مزدایی، وضعی متفاوت را در زیست‌جهان ما پیش روی نهاده؟» اسلام در ابتدای ظهور و گسترش خود مانند یک جهان‌نگری جهان‌شهرانه^۲ و بر بنیاد یکتاباوری ایجاد و ایجایی^(۵) که پیش‌ازپیش ریشه‌ای ژرف در دیان نه‌حیدی عددی و آحادی سامی می‌داشت، پا به سپهر زیست تاریخی گذارد.^۳

هرچه از فتوحات اسلامی بیشتر می‌گشت و ساحت حیات مسلمانان گسترش می‌یافت و اقوام غیرتازی به دلایل گوناگون اسلام را می‌پذیرفتند، از زورآوری عرب‌گرایی و اسلامیت آغازین نیز به همان میزان کاسته می‌شد؛ بنابراین زمینه‌های گوناگونی برای آمیزش جهان‌نگری دین‌های اسلامی با اسلام براساس گرفتاری‌های سیاسی جامعه مسلمان تمهید می‌شد که به ظهور فرقه‌های گوناگون منجر شد، ولی این امر البته که موجب نشد دگراندیش سیزی، خاصه در روزگار عباسی، کاستی گیرد. حال آن گروه از اندیشگران مخالف‌خوان و ناهمساز که اینک زندیق^۴ نامیده می‌شدند، به‌نحوی دائمی تحت پیگرد و

1. O. Klima, Mazdak, Geschichte einer Sozialen Bewegung im Sassanidischen Persien, 1857, p. 183.

2. Cosmopolitisme/cosmopolitanism

3. G. Widengren, Iranisch-Semitische Kulturbewegung in Parthischer Zeit, Köln-Optaden, 1960, pp 1-22.

۴. عنوانی برای نامیدن دگراندیشان گنوسی فلسفی مآب مانوی و مزدکی در دوران چیرگی خلافت عباسیان.

سرکوب قرار گرفتند. انکشاف فکر فلسفی در جهان اسلامی و عقیم بودن آن پروژه را نیز باید با عطف نظر به همین خاستگاه یک سره ایدئولوژیک و مخالف اندیشیدن انتقادی دید و نشان داد.^۱ درواقع آنچه معلم ثانی [فارابی] و ابن سینا به نادرست فلسفه مشایی و میراث فکری ارسطو تلقی کرده اند، یک مابعدالطبیعه اشراقی با مایه‌هایی بیش و کم هرمسی و گنوستیک بوده که البته در مقایسه با گنوستیسیسم^(۲) امثال رازی و روزبه یا دیگر زنداقه می‌توان دستگاه فکری ایشان را گونه‌ای نوافلاطونی‌گری میانه‌رو^(۳) تشخیص داد.

لیکن با دقت در تاریخ آغازین دوره اسلامی، که سنی‌ها آن را دو قرن سلفی - با باد عتبات مثبت و به بیانی مترادف با عصر طلایی که عمده وجه همت عالم اسلامی می‌باید رجعت به این عصر باشد - و ایرانی‌ها آن را «دو قرن سکوت» نامیده اند، آنکاسی شود که اصول و قواعد تفکر گنوستیک که با هرمسی‌گری و اشراقی‌گری در پی آمیخته، مبدل به سلاحی ایدئولوژیک علیه خلفا می‌شود و دستگاه خلافت سنی - عباسی را - که از ایده تسلسل و توارث خونی حاصل فره ایزدی چنان‌که نزد شیعه مطرح شده، برکنار است و در عین حال توان رویارویی فلسفی نیز با ناقدان خویش را دارد - به بحران مبتلا می‌کند. این بحران فکری و معرفتی عباسیان در جدال با زنداقه رگنوسیان همان نقطه خاستگاهی نااصیل شروع حرکت فکر فلسفی در جهان اسلامی است که با کوشش بغداد برای چیرگی بر سیطره گنوسیه می‌آغازد و در پروژه‌ای نافرجام نیز به پایان می‌رسد.^(۴) در اینجا است که خلیفه عباسی، مأمون، نخست می‌کوشد از جریان گنوسیه معتدل معتزله، ادواتی برای تجهیز دستگاه ایدئولوژیک دولتی خود علیه ناقدان برگیرد که خود با رخداد «محنت (محنه)» و تعقیب اهل حدیث و اخباریان - خصوصاً رهروان شیخ احمد بن حنبل - روبه‌رو می‌شود و این رویداد به سهم خود به تدریج به فراشد مشروعیت‌زدایی از نهضت کلامی معتزلی در جامعه سنی [سواد اعظم] می‌انجامد.

در مرحله ثانوی مسئله تشکیل بیت‌الحکمه و ترجمه متون فلسفی ارسطویی

۱. سمیره مختارالبی، الزندقه و الشعوبیه و انتصار الاسلام والعروبیه علیهما، قاهره: ۱۹۶۸، صص ۲۱۴-۲۱۵.

به زبان عربی مطرح می‌شود که مکتب ارسطویی مغربی [بغداد] را در تقابل با مکتب اشراقی - هرمسی مشرقی یا خراسانی شکل می‌دهد. بعدتر جریان غربی با آراء ابوسلیمان منطقی سجستانی و مکتب شرقی با جهان‌نگری ابوالعباس ایران‌شهری، ابوالحسن عامری و درنهایت جریان نواسماعیلی سینیوی نمایندگی می‌شود. فلسفه‌پروری دستگاه ایدئولوژیک دولتی مأمون از نگاه تیز ناقدان عصری نیز پنهان نماند.

داعی اسماعیلی ادريس عمادالدين (۸۷۴ ه ق) می‌نویسد: «هنگامی که مأمون عباسی به‌منظور بارز با اسلام شیعی و نهضت باطنیه دستور داد تا فلسفه ارسطویی را به عربی نقل کنند، امامان اسماعیلی، فلسفه صحیح را در منظومه رسائل اخوان الصفا گرد آورده در میان توده‌ها نشر دادند.»^۱ پس آنچه در متون تاریخ فلسفه در جهان اسلام «فلسفه اسلامی» نامیده می‌شود، درواقع از دو گرایش خارج نیست: یا افزار مفاصل ایدئولوژیک عباسیان با زنداقه بوده یا سپهر تتوریک و مرحله پیشانقلابی باطنیان.^۲ عباسیان در این میان نظام‌های برهانی و به‌نحو اخص کلمه، اندیشه‌های فلسفی، سوای از التقاط‌های ایدئولوژیک یادشده، چون فلسفه سجستانی در بغداد و مابداً لیسعه ابن رشد^۳ در اندلس، هم در کار می‌بوده‌اند، ولی هرگز به گفتاری غالب و صاحب‌جاه در زیست‌جهان و زیست‌زمان فکری مسلمانان بدل نشده‌اند.

باری، فارابی را معلم ثانی و مؤسس نظام «فلسفه اسلامی» نامیده‌اند؛ راستی این است که فارابی در رهروی از روزبه، راوندی - مصنف الزمراعی ردالنبوة - ایران‌شهری و رازی وارث فلسفه ایران عصر ساسانی بود که پایه‌های جهان‌بینی ایشان بر ضوابط توحید اشراقی و مستفادی هندوایرانی استوار شده بود که در مدارس سورا، حران و نصیبین اشاعه داده شد. و البته پسان‌تر از ترجمه عربی

۱. بنگرید به: داعی ادريس، عیون‌الاخبار، ج. مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳، ج ۴، ص ۳۶۷؛ و جونل کرم، احیای فرهنگ در عهد آل‌بویه، انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمدسعید ختایی کاشانی، تهران: ۱۳۷۵

۲. درباره فلسفه ارسطویی ابن‌رشد که از آمیزه‌های هرمسی، گنوسی و نوافلاطونی پرهیز کرده است، بنگرید به: دومینیک اوروری، ابن‌رشد، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: ۱۳۷۵.

تئولوژیای فلوطین و دیگر آثار در رسیده از نوافلاطونیان، با جهان‌نگری هرمسی - اسکندرانی نیز پیوندی استوار می‌یابد.

فارابی در چنین شرایطی از حیث اجتماعی و عقلانی، نگرگاه اشراقی‌گری خود را که پروردهٔ دبستان خراسان و آمیخته به گنوستیسیسم و فرهنگ سیاسی سامانیان باطنی مشرب بود، در منظومهٔ رسائل *آراء اهل المدینه الفاضله* مطرح ساخت. از سوی دیگر باطن فلسفهٔ فارابی به لحاظ جوهرهٔ سیاسی، همان باطنی‌گری شیعی است که اینک رنگ و لعابی افلاطونی به خود می‌گیرد و مثلاً نظریهٔ قطب یا امام‌خانه‌نشین را که بیست و پنج سال خانه‌نشینی علی بن ابیطالب نظر دارد، به فلسفهٔ افلاطون اسناد داده و از آن فکرتی یونانی می‌تراشد.^۱

خوانش دقیق و دور از ایدئولوژیک هر متن فلسفی می‌تواند راهگشای فکرتی بدیع در تاریخ اندیشه باشد و در عین حال سرشت و سرنوشت آن اندیشه را به نیکویی نشان دهد.

این معنا به نحوی دقیق در *آراء اهل المدینه الفاضله* فارابی صادق است. فارابی در فصل ۲۸ کتاب، به تفسیر خود و ثغور مدینهٔ فاضلهٔ خود پرداخته و در فصل ۲۹، چهار مدینهٔ ضد آن را با عناوین «جاهله»، «فاسقه»، «متبدله» و «ضاله» معین می‌کند. فارابی حکومت‌ها یا شهرگردشی‌ها را دیندار را به چهار گروه تقسیم می‌کند: فاسقه که مراد حکومت اموی است؛ در اینجا فارابی یکسر خصلت شیعی خود را آشکار می‌کند؛ چراکه اسناد فاس به حکومت بنی‌امیه چنان‌که در *علل الشرایع* شیخ صدوق ملاحظه می‌شود، برآمده از «لبه شقشقیه علی بن ابیطالب در نهج البلاغه» است: «فلما نهضت بالأمر نکثت طائفه و مرقت أخرى و فسق آخرون»؛^۲ مدینهٔ ضاله در معنای تمدن بی‌زانس و پیروان مسیحیت شرقی ملکانی استفاده شده و مدینهٔ متبدله نیز اشارتی است به حکومت عباسیان که زیر درفش شیعی خراسانیان و راوندیان به سریر قدرت نشستند، ولی پسان‌تر با قتل

۱. بنگرید به: ابونصر فارابی، *تحصیل السعاده*، حیدرآباد دکن هند، ۱۳۴۵ق، صص ۴۶-۴۷؛ و ابی‌ال‌آلون سقراط در ادبیات عرب دورهٔ میانی، ترجمهٔ حاتم قادری، تهران: ۱۳۸۴.
۲. شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، بیروت، ۱۹۶۱، ص ۴۵.

ابومسلم خراسانی، مسیر تبدل را برگزیدند و به کژروی مبتلا شدند و در نهایت مدینه جاهله که فاقد مناسبات دینی - لاقبل در معنای توحیدی^۱ آن - است، خود به شش وجه قابل تقسیم است:

۱. ضروری قناعت‌گرایی؛

۲. یسار یا بداله: جامعه مال‌اندوزان یا زرسالاران؟

۳. خست = جامعه عیاشان^۲

۴. کرامت و جامعه قهرمانان و سرافرازان؛

۵. تغلب = - عه زورگویان و تحت فرمان‌فرمایی جباری؛

۶. جماعیه یا - حرار = جامعه دموکراتیک - لائیک.

فارابی مدینه فاضله^۳ خود را ملهم از کتاب و سنت، نیز ارتباط قلبی و فعال حاکم آن، یعنی قطب یا امام - صادر و حیانی و عقل فعال^۴ می‌داند که اوج تحقق و تناوردگی دیانت در یک تمدن ساز به شمار می‌رود و جز آن، یا مدینه‌های دیندار به دلیل عدم فرمان‌فرمایی قطب امام - مصمم بر آنها منحرف هستند یا اساسا جوامعی لائیک و گیتی‌گرا هستند که نقش و سی در آنها صفر است و شئون تمدن به لوازم ذاتی جامعه واقعا موجود سپرده شده‌اند.

و در واپسین تحلیل، فارابی حربه یا مدینه‌الاحرار (دوکراسی) را حکومتی یکسر لائیک و بیرون از چارچوب هرگونه خوانش و دریافت دینی، حتی به معنای غیرتوحیدی آن، می‌فهمد.

بنابراین درمی‌یابیم هرآنچه در زیست‌جهان و زیست‌زمان ایرانی - اسلامی فریه شده، از قوه به فعل درآمدن همان اسطوره آغازین «امام - مدینه فاضله» فارابی است و هرآنچه در زیست‌جهان و زیست‌زمان غربی به پویش واداشته شده، تحقق خارجی ایده آزادی، خصوصا آزادی سوژه، بوده که در یونان آغاز و در مدرنیته حادث شده است.

1. monotheism

2. plotocrates

3. Hedonists

4. Nous poetikus

پی نوشت:

(۱) بی تردید اندیشه فلسفی، رسته‌ای نظروارانه (theoretical discipline) است. و البته شاخه‌ای از کنشگری انسانی که از زندگی روزمره سیراب شده و آماجگاه انتقادی خود را بر بنیاد همین تجربه‌های زیسته اجتماعی آدمیزاده بنا می‌نهد؛ بنابراین می‌توان فلسفه را میانگاه اخلاق (Ethics) و طب قلمداد کرد. کوششی توقف‌ناپذیر برای خوانش نشانگان حیات و آفرینش نقش یا خویش (self) در این مجال خودسنجشگرانه در اینجا نقش هم‌پرسه (Dialogue) وجهی کانونی می‌یابد. پرسش از بنیاد جان آدمی (Psyche) و نسبت آن با دیگری انسانی و نحو مناسبانش با کلیت گیتی (physis) و در واپسین تحلیل وضع و موقف آن در معناگیری از تاریخ و تطور فرهنگ که از رهگذر فراشد جدالی با دو نهاد رروایی محور دین و دولت پدیدار می‌آید. اگر از جهان‌بینی‌های معاصر برآمده از اصالت معرفت‌شناسی (Sociologism) و تاریخی‌گری (Historicism) به‌نحوی فراگذاریم، امکان ادراک ساخت‌های جیادین اندیشه فلسفی به‌مثابه «هنر زیستن» را در اختیار خواهیم داشت. چنین نحو بودن در جهان (Being in the World) اصولاً با لحاظ افق‌مندی به‌وجود می‌آید. اگر افق در نحو ایمان که با نوسان نفس بیان سوف و رجا تعبیر می‌شود جای‌گیر گردد، از عالم فلسفه به مقال دین راه برده‌ایم. حال اگر رمز و راز جهان و مازهای ژرف‌نگری بر بنیان مقوله حجاب وجود و ضرورت کشت‌المحجوب هویدا شود از عالم عرفان سردرآورده‌ایم و ماز در نهایت حجاب وجود و ضرورت جهان به نیت کشف (Selection) و جمع‌آوری (Collection) می‌گردد. این سخن علم است که ما را دریافته است. فلسفه هیچ‌یک از مباحثات پیش‌آمده نیست. هم‌پرسگی فلسفی کوشش متعادی تأویل‌گرانه‌ای است که از طریق پرسش و جست‌وجوی حجاب نفس راه را به ادراک موقعیت انسان در جهان می‌گشاید. در اینجا تردید والاترین فضیلت است و سرآغاز پرسشگری فلسفی بالمال امری است الحادی به این معنا که هیچ‌گونه اسطوره‌ای در باب خست یا وحدت یا جداسری از قدسی و مقولاتی از این دست را پیش‌فرض نمی‌گیرد. در گفت‌وگو دیگر نیروهای مباحثه با یکدیگر برابرند و در مساعی مشترک تقرب به حقیقت و هروان دگرسان به سببش به‌شمار می‌آیند. فلسفه بدین اعتبار برابند تاریخ مادی و عینی است، بی‌آنکه رخدادگی (contingency) امکان ظهور حقیقت در کلام (Logos) به صرف میقاتی مورد توجه تاریخی‌گری فروکاست یابد.

این بازگشت به حقیقت‌جویی افلاطونی در دورانی که منازعات بی‌سروانه در باب تضاد مدرنیته (تجدد)/ پست‌مدرنیته (مابعد تجدد) با ناکامی روبه‌رو شده و اصل نسبی‌گرایی پست‌انگارانه پست‌مدرنیستی در بنیاد و ظهورش سرگردان مانده است. بسیار اساسی خواهد بود. درواقی هم‌پرسه آزادکامه افلاطونی و «فلسفه جوانان هنر انتقادی زیستن» اساس ستیز با انواع و اقسام ایدئولوژی‌های پست‌مدون و عقل‌گریز به‌شمار می‌رود.

چرا این عقل‌گریزی نسبی‌گرایانه امروز تا به این درجه بحران‌آفرین و به عکس نگاشته شده است؟ از آن‌رو که در فضای به‌اصطلاح تفکر معاصر که با انبانی از فراورده‌های مطالعات فرهنگی (stud-cultural) آذین شده است، التقاط غریب و اندیشه‌کش میان نسبی‌گرایی پست‌مدون (مابعد تجدد) و ذات‌گرایی (ies) آید. نقطه‌ای که زمینه اصلی آشوبناکی‌های نظری و بسا عملی معاصر است. شاخص بارز ماقبل تجدد تکوین می‌پذیرد که زمینه اصلی آشوبناکی‌های نظری و بسا عملی معاصر است. شاخص بارز این معنا را باید در پیدایش بنیادگرایی دینی از یکسو و خیزش‌های زیست‌محیطی از دویگرسو مشاهده کنیم. تلفیق عقل‌گریزی پست‌مدون و رجوع به یک ایمان بسیط عاطف به خدایی نامرئی و شرعیت سفت‌وسخت مأثور او یا وفاکشی تاریخ‌ستیز به طبیعتی که ناهنگام به بت‌واره‌ای جدید برای پرستش سودایان عالم پندار بدل می‌شود. جهت مطالعه بیشتر بنگرید به:

Tracy B. Strong, *Politics without vision, thinking without A Banister in the twentieth century*; University of Chicago Press, 2012.

The Philosophical salon, speculations, Reflections, Interventions, Edited by Michael Marder & Patricia Vieira, open humanities Press, London, 2017.

Marie - Magdeleine Davy, *La connaissance de soi*, quadrigue, P.U.F. Paris, 1966.

(۲) این نگرش دوجبه‌تین/دوگانه‌نگر شایگان به خویشین ایرانی-اسلامی و حقیقت و ماهیت تاریخی و مابعدالطبیعی تمدن مغرب‌زمین مسئله ذات تحقیق‌یافته این دو زیست‌جهان/زیست‌زمان را در نظر محقق برجسته می‌نماید. می‌توان بنیان شکل‌گیری و دامن‌گستری تمدن ایرانی را در دیدگاه آبادی دید و نشان داد. آبادی نحوه‌ای از زیستن است که پیرامون واحه‌ای آبگیر نقش می‌پذیرد و مردمان را به پاسداری و بهرمندی تعزین می‌شود. در تقابل مغرب‌زمین از یونان بازرگان، دریانورد، جنگاور و برده‌دار می‌آغازد. بیان تکرار مایه‌هاست: غرب بر اراده معطوف به قدرت بنا نهاده شده است. در فراشد اکتساب و کاریست قدرت این ذات مستورخواه و توانمند زیستن است که به سخن درمی‌آید. به دیگر سخن حیات عریان و اسپین نامی است که در وجود می‌دهیم. پس می‌توان گفت که زیستن‌خواهی نیچه نقطه اوج و شکوفایی سوبژکتیویته تاریخی مغرب‌زمین نیز هست. در کتاب ایوب می‌خوانیم که: «یک ضربه بیشتر برای کسی که سر بر تنش استوار می‌خواهد، پایسته است؛ مردمان سعادتمند را چنین انگاره‌ای است». اگر رهروی صادق مایه‌هاست که اراده معطوف به قدرت نیچه باشیم - که گفتیم ختام تحقیق تاریخی مغرب‌زمین و گواهی نامش از این غربی است - باید که در تنعم باشی. در اینجا گفتار غربی وجود را به حیات و حیات را به سرزندگی خوش‌باشی توانخواه و کامجو تعبیر می‌کند. اینک دیالکتیک خدایگان و بنده صورتی بدیع و غریب به‌واسطه این نیچه به خود می‌گیرد. مردمان سعادتمند را در خوش‌باشی‌شان برقرار خواستن در حکم ریشخند است که نثار تیره‌روزان می‌شود. همان مردمانی که از سوبژکتیویسم غربی حظی ندارند. اینک دوزخیان را در دوزیم که ساکنان کامشهر غرب را تهدید به نابودی می‌کنند و غریبانی که در خستگی چهارصدساله از خانه‌هایش مدرنیته (تجدد) در وحشت نابودی جهان‌شان توسط نیمه‌بربرهای پیش‌تر استعمار شده به‌سر می‌برند.

اساساً اراده معطوف به قدرت عبارت است از اراده به انتقام بر ضد نفس از بردن، و آن هم به شیوه‌های جهان‌شمول چون همه ما می‌رنده‌ایم هوس مرگ در کالبد ما به عطش سر می‌برد. حال به دلیل همسانگی میان لوگوس (عقل و منطق) و تکنیک (قدرت ابزاری) تمدن غربی بعد عملی و امپراتوری‌سازیش معرض و به یک حقیقت جهان‌شمول مبدل می‌شود. از اینجااست که هر آن وجه هستی‌مندی جز خود را از درون پوک و دروغین ساخته و پسان‌تر آن طرف تهی را از بازنمایی‌های خویش می‌انبارد.

در این وضعیت رجوع به یک تجربه ژرف هستی‌نگر است که می‌تواند رهایی‌بخش واقع شود. به دیگر سخن شایگان در صورت‌بندی خود از یک مابعدالطبیعه امید چنین موقفی را درنظر دارد. این آزمون وجودی عبارت است از تجربه اصلت. وضع باشندگی (Dasein) آدمی که در سرشت آگزیستانسیال خود نمود می‌یابد در پروا (souci) به جهان افکنده شده و سرنوشت او با مهر مرگ را بودن (mort la Pour Letre) پیوند خورده است. این مرگ را بودگی نه تنها شأن انفرادی - وجودی بلکه سرشتی اجتماعی تمدنی دارد. اگر غرب را با این ترکیب غریب و سرانجام نیست‌انگازانه تکنیک - لوگوس یکی بدانیم، آنگاه دچار اشتباه بزرگی شده‌ایم. علاوه بر این مقولات به‌غایت یونانی، شاخه و رگه دیگری هم در این تمدن هست. رگه‌ای یهودی - مسیحی است که در کانون آن ضرورت عدالت (دادگری) جای گرفته و پرواضح است که این

دادگری نمی تواند قدرت را تقدیس کند. اینک نظریه دو وجهتین شایگان را بهتر درک می کنیم اگر غرب خود مدیون شرق است تا بتواند از نو دادگری را بفهمد، آنگاه پیکاری مشترک برای تسخیر جهان ولی نه برای قدرت که امکان برخورداری از عدالت پدیدار می آید. اینجاست که سنن معنوی خود را در جنگی مشترک می یابند: جنگ علیه نیست انگاری و خلوص نسبی گرایي خواست قدرت. در این مقال تمایز میان یهودیت، مسیحیت، اسلام و حتی سنن آسیایی ایمان از میان برمی خیزد و امکان و اعتماد به نفس لازم را برای راه بردن به مبادی مابعدالطبیعی غرب فراهم آورد.

(۳) اصطلاح meta-reict از فیلسوف و نظریه پرداز پسمدرن فرانسوی ژان-فرانسوا لیوتار است و به فحوای جهان بینی هایی اطلاق می شود که می گویند معنای هستی و تاریخ را از منظری تام تشریح کنند، چون ادیان ابراهیمی، فلسفه روشنگری و مارکسیسم.

بی تردید جهان باستان با شاکله و بیان مقوله ای با عنوان روایت کبیر مرجع یا فرا روایت از اساس بیگانه بود. وجود «دان متعدد از یکسو و باورمندی به بازگشت ابدی به جای صور نوعیه الاهیات تاریخی که بعدها به صورت فلسفه تاریخ ظهور یافتند، چنین انگاره ای را متفی می کرد، ولی برآمدن و دامن گستری ادیان یکتا پرست ابراهیمی جلوه گری تاریخی گری را نیز میسر ساخت. نخست به صورت الاهیات آخر الزمانی و معاشناسانه (eschatologic) و بعدها در قالب های گوناگون فلسفه های جوهری essentialist تاریخ. در تداوم این وهن بی تاریخ مدار خود با فراشدی از سکولاریزاسیون یهودیت و مسیحیت در شکل فلسفه پیشرفت و روشنگری نیز در شاکله ماتریالیسم تاریخی مارکس ظاهر شد. این ها همگی نگره های بودند که - استند کلیت طبیعت، اجتماع و تاریخ را از مبدأ تا معاد ناسوتی تشریح و اصول موضوعه معقول را جایگزین معنی منقول کنند. شکست اردوگاه سوسیالیسم واقعا موجود و رواج نسبی گرایي معرفت شناختی و فرسختی جهان غرب این انگاره را تقویت کرد که از پذیرش سرنوشت محتوم روایت های کلان نگر تاریخ گرایی دست

این فرآیند بدگمانی به چنین جهان بینی است که رایانه روی هم رفته ذیل عنوان «پست مدرنیسم» نامگذاری می شود. جذب و گسترش این نسبی گرا از موقعیت معرفت و پرهیز از کلیت نگری در جامعه ایرانی نیز به رغم تحولات پس از رخداد پناه و هفت قبل فراوان یافت. بی گمان چنین تأثیر وضعی را نمی توان صرف تمدن عارفان در فرهنگ ایرانی - اسلامی رجعت علل پذیرش سریع پست مدرنیسم از توام با نفوذ همگیر عارفان در فرهنگ ایرانی - اسلامی رجعت علل پذیرش سریع پست مدرنیسم از جانب نسل روشنفکری مابعد پنجاه و هفت باشد. خلاصه فنود اصطلاحات پست مدرنیستی به سرعت جایگزین بیانی های چپ گرا شد. روبنا و زیربنا و نقد فرماسیون به معنای - تاریخی جای خود را به واسازی، بازی های زبانی و مرگ سوژه دادند. بی تردید در این عصر، یاد ای جهان مدرن خود را در تزلزل هستی شناختی و معرفت شناختی باز یافته اند. فردگرایی خودمدار و انفرادگرایی که بالطبع همزاد مطلق نگری است، دو اصل موضوعه دوران تجدد به شمار می آیند.

این هر دو به درجات در دوران موسوم به پست مدرن دچار تذبذب و انحطاط می شوند؛ گرچه باید میان دو شکل نقادی مدرنیته یکی از آن مارکس و دیگری از آن نیچه تمایز قائل شد. در نقد مارکس باوجود مخالفت عیان با هر شکل سیطره مابعدالطبیعی، وضعیت مدرن اصیل قلمداد شده، سیر دگرگونی در چارچوب سنن مدرن جست و جو می شود. در مقابل روش نقادی نیچه در قربت با شگردهای و سازنده پست مدرن عملا جهان مدرن و سلسله مراتب آن را نفی می کند.

به گمان مارکس، جامعه آینده از بطن تمدن سرمایه داری و در پی گرایش های متضاد درون این ساخت بحران خیر حاصل می شود. از نظر فلاسفه پست مدرن، نقد مارکس باوجود ماتریالیسم پیگیرش نارسا و محدود است. درواقع باورشناسی تاریخی مارکس کماکان مأخوذ از ارزش های عصر روشنگری است؛ همان امری که سخت مورد اعتراض نیچه قرار می گیرد. نیچه و به تبع او دیگر متفکران قائل به پست مدرنیسم، عقل گرایی مدرن را مورد هجوم نظری خود قرار می دهند. به گمان نیچه عقل بازنمایی نگر

عصر مدرن نمی تواند جایگاه یگانگی بخش و یکتاوار مأخوذ مآثر و مذاهب، خصوصاً سنن مشرق زمینی، را بگیرد. عقلانیت بویژه منش عقل گرایی متجددانه نقابی است بر چهره نه چندان مطبوع قدرت طلبی. اراده معطوف به قدرت به راستی واقعیت عمل عقلانی را متعین می سازد. نیچه برخلاف مارکس خواهان خروج از کلیت فلسفه غرب بر بنیاد بازنمایی شیء می شود. اینک شیء همان فرآیند تولید/ بازتولید است و ارزش های مردمان براساس مثل پیش می رود. مثل میراث رسیده از افلاطون که خود را در شکل آداب تمدن نمودار می ساخت. جهت آگاهی بیشتر:

Brand Magnus, Nietzsche's Existential imperative, Indiana University Press, P. 44-75, 1978.

(۲) گنوس (Gnose) به معنای معرفت باطنی، حکمت انسی یا اسرار ازلی، واژه ای یونانی از ریشه هندواروپایی است و با واژه انگلیسی (Know) و سانسکریت (Jnana) هم چم و همگن به شمار می آید. این فنواژه از دیرباز مباحث فلسفه دین و الاهیات شناسی تطبیقی به کار می رفته و نشانگر خیزش اندیشگرانه کهنی است که با کوشش برای نیل به وجدانی استعلایی معطوف به رمز و راز جهان ایزدی همراه می شود. در اینجا یوحنا از قول عیسی مسیح نقل می شود که در شام آخر خطابه ای ایراد می کند به این مضمون: «و حیات خداوند من در این جهان برقرار می شود که تو را ای خدای راستین بشناسیم، نه این که صرفاً به تو باورمند شویم». اندیشه ای که در دورۀ باستانی متأخر مشهور به افلاطونی گری میانه نیز نتوانست خود را از تأثیر جهان نگری نئوی گنوسی در امان نگاه دارد. باید توجه داشت که افلاطونی گری معتدل به تدریج باورمندی به آخرت و عالم دیگر را می پذیرد. جدایی میان نظام استدلالی فلسفه و ضرورت بهادادن به شهودگرایی (Intuitionism) از آن دور است که می آغازد. آموزه های بالا خود را با ارجاع به رسالۀ هرمس «تریس» مگستوس (هرمس مثلث باطله) مشروع جلوه می دهند. پویی سندرس و اسکله پیرس مهم ترین رساله های گنوسی ریشه دار در اندیشه هرمس مصری قدیم به شمار می روند. نویسندۀ گمنام پویی سندرس عالم معرفت گنوسی را چنین خلاصه و تقریر می کند: «آدمی زاده فرزانه به معرفت سرالامرار نخست خویشتن را می شناسد، آنگاه خواهد فهمد که نفس خویش را چگونه جاودان بخواند و اینکه اروس خاستگاه مرگ را پودگی بشر است، پس او همه را در باب زندگی و زیان های مرکبار آن خواهد شناخت و به نهانی بینی درونگیر نفس خویشتن را رهبری بخشد». نویسندۀ در این بیان روایتی ذکر می کند که در تکوین و دامن گستری عالم گنوسیس بسیار اتمت خواهد یافت. موجودی متوطن عالم لاهوت به نام آنتروپوس از خود بیگانه می شود و از عالم رزمی ماهی راغ طباع و هیولی را می گیرد و کیفرش این می شود که در عالم دهر (دیرند/ دیمومت) محبوس شود. آن مادی و زمان مرگ داشتن و بودۀ عالم دهر گشتن، دو زندان آنتروپوس از عرش هیوط یافته می شوند.

جهت آگاهی بیشتر در باب پیدایی و دامن گستری الاهیات و علم انسان گنوسی بنویسید به:

- Hans Jonas, The Gnostic Religion: The message of the Alien God and the Beginnings of christianity, Boston, 1963.
- Elaine H. Pagels, The Gnostic Gospels. New York, 1979.
- Gilles Quispel, Gnostic studies. 2 vols. Istanbul, 1974 - 1976.
- James Robinson, The Nag Hammadi Library in English; San Francisco, 1977.
- Kurt Rudolph, Gnosis, San Francisco, 1983.

(۵) بنیان شکل گیری و گسترش اسلام با وجود میزان اهمیت عوامل اجتماعی، اقتصادی و تاریخی، ارائه نامی جدید برای نظام هستی شناختی / الاهیاتی عصر باستان متأخر بود. نام ارائه بهیچ وجه برای اعراب پیش از اسلام ناشناخته نبود. لیکن نحوه تسمیه و انصاف الوهیت در چارچوب توحید اسلامی به نحوی

پیش رفت که به سرعت افکار و عقاید پیشین را در خود هضم کرد و موفق یکنس بدیع را پیش رو درآورد. به دیگر سخن هوشمندی در نحوه بهره‌گیری از شواهد و قراین الهیاتی / ادبیاتی ماقبل اسلام نقشی ناستردنی در تکوین اسلام داشت. «مَنْ تَدَّبَّهُمْ إِلَّا لِيَقْرَبُوا إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمَا مَأْزُوقٌ» ما از آن جهت ایزدان دیگر را می‌پرستیم که ما را به الله نزدیک می‌کنند. «فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ انْخَلَوْا مِنْ دُونِ اللَّهِ قَرَّبَنَا إِلَيْهِ» پس چرا کسانی که جز خدا وسیلهٔ تقرب و شفیع برای خود گرفته بودند، به یاری آنان برخاستند؟

از روی این آیات و بسیاری آیات دیگر آشکارا معلوم می‌شود که وجود خدایی به نام الله و حتی مقام والای او در میان ایزدان و الهگان در جاهلیت مورد اعتراف بوده ولی او نیز سرانجام چیزی جز یکی از ایزدان یا خدایگان نسبتاً برتر و برین به‌شمار نمی‌آمده است. هنگامی که پیامبر اسلام اظهار داشت که این ایزد متعال، نه تنها استعلایی‌ترین خدایگان، بلکه برین مطلق است و به دیگر سخن تنها خدایی است که هستی دارد و در نتیجه آن دیگر ایزدان در میقات باطل یعنی دروغین در برابر خدای حق قرار گرفتند که چیزی جز نام نیستند و هیچ واقعیتی ندارند و تنها محصول اوهام و تخیل خاطره‌زدهٔ بشر گرفتار در اسما و اساطیر الاولین: به‌شمار می‌آیند؛ نظام ارزش‌های دینی ماقبل اسلام جز مسیحیت عمیقاً متزلزل شدند. «مَنْ تَدَّبَّهُمْ إِلَّا لِيَقْرَبُوا إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمَا مَأْزُوقٌ» و «أَبَاؤُكُمْ مَالِئُونَ لِلَّهِ بِمَا مِنْ سُلْطَانٍ» (یوسف، ۲۰)؛ آنچه جز او (خدای اسلام) می‌بود، چیزی جز نام‌هایی نیست که شما و پدرانتان نامیده‌اید. خدا برای ایشان هیچ حجت و برهانی فرو نهد. استنادات جهت آگاهی بیشتر در نحو استثنایی تکوین ایتیمولوژیک «الله» بنگرید به: Leo weisgerber, Grundformen sprachlicher weltgestaltung, Berlin, polden, 1963.

(۶) گنوس (gnose): جنبهٔ دینی گنوستیک پدیده‌ای است که در سده‌های دوم تا چهارم میلادی در میان‌رودان پدیدار می‌شود؛ برخلاف مبتنی بر دوگانه‌باوری میان تن و روان؛ نفی جهان و ضرورت نیل به تعالی از طریق رهایی‌بخش درون‌گرایان که با والایش جان و جداسازی از زیست گیتیانه همراه است. گنوستیسیسم خود به شاخه‌های گوناگونی بدل می‌شود که بسا بتوان آیین مانوی و مارکیونیسم منتسب به مارکیون (مرفیون) را در این جریان فکری دانست که بعدها با دخل و تصرف‌هایی راه خود را به الاهیات / انسان‌شناسی جهان مدرن نیز می‌گشاید. غلبهٔ خود (sol/self) در جهان‌بینی مدرن، در تقابل با جهان‌بینی طبیعتی را که به اثبات مدرک نفسانی (subject/cogito) منجر می‌شود، باید در این میدان پدیداری دید و فهمید. Mircea Eliade, Mefistofele e l'Androgina, Ediz. Mediterranee, Roma 1995.

(۷) این دعوی از دیرباز مطرح بوده است که شرقیان تا پیشند والایش آرمان فرهنگ فلسفی و مابعدالطبیعهٔ یونانی را که به تأسیس نظام هستی‌شناختی / کیهان‌شناسی / الهیاتی منجر شده، درک کنند و به‌راستی در مسیر پویایی آن قرار گیرند. فی‌المثل گفته می‌شد آنچه با عنوان فلسفه به عالم اسلامی راه یافته، شکل و سازنده‌ای از فلسفهٔ نوافلاطونی متأخر با مابعدالطبیعهٔ / کیهان‌شناسی (Debolle) بوده که بر بنیاد نظریهٔ اصالت نفس (Psychism) و بقا یا خلود آن پی‌ریزی شده است. ارسطو نیز قاعدتا از رهگذر همین سوء تفسیر برآمده از تأویلات نومینوس حرانی و شاگردانش خوانده می‌شده است. درواقع شرقیان علی‌العموم از عقل‌گرایی به سبک یونانی آکراه داشته و عمدتاً مایل به طبقه‌بندی و نوشتن کتاب‌های راهنما و تمهیدات آموزش حکمت مشاء بوده‌اند؛ بنابراین تعجبی ندارد که اومانسیسم در معنای یونانی کلمه هرگز به‌صورت یک سیادت (هژمونی) فرهنگی در جهان اسلام متبلور نمی‌شود. نمونهٔ شاخص این قبیل مدعیات را می‌توان در اقوال لایپدوس یافت و نشان داد. واقعیت این است که نویسندگان عرب و اندیشگران مسلمان به ترجمه‌های ممتاز و موثق ارسطو نیز نوافلاطونیان دست یافته و از آنها بهره‌های فراوان برده بودند. جهت آگاهی بیشتر در باب میزان گسترده‌گی دانش مترجمان بیت‌الحکمه بغداد از متون فلسفی یونان باستان بنگرید به:

f. E. Peters, Aristoteles Arabus: Monographs Mediterranean Antiquity II (Leiden, 1968).

(۸) در این مقال اشارتی لازم است به واقعیت تاریخی همنشینی و مجاورت فلسفه و دین. در تمایز ساختمانده حاکم میان این دو منظومه معنایی تردیدی نیست، لیکن این امر نیز قابل انکار نیست که در ادواری از تاریخ تفکر و تمدن چنین مجاورتی نیز رخ داده است. نمونه بارز چنین دادوستدی میان دین در مفهوم یکتاپرستانه کلمه و نظام لوگوس محور فلسفه در اندیشه‌های کلمنت اسکندرانی و اوریکن یافته می‌شود. این دو متفکر از افلاطونیان مسیحی اسکندریه بوده‌اند. ظهور التقاط و همجوشی (Syncreticism) و آمیزش آفاق معارف (eclecticism) امری است که نمی‌تواند تهی از وجه سیاسی باشد. در این دوران نیز مسئله کانونی مقابله با نفوذ بقایای تفکر مشرکانه (Paganism) و ایزدان پرستی (polytheism) در اسکندریه قرون سوم و چهارم میلادی بوده است. در دوره نضج خلافت عباسی نیز مخاطره اصلی ته نفوذ اندیشه یونانی که تقابل با بقایای فرهنگ و تفکر ثنوی ایرانی بوده است؛ بنابراین روی آوردن به یونانی‌مابی به روشی برای دفع ایران‌گرایی بدل می‌شود. در اینجا وجهی بسیار تهدیدآمیز از ایران‌گرایی رویت‌پذیر است که در چارچوب گنوس مانوی و مزدکی جای می‌گیرد و گروش به فلسفه ارسطویی و جریان مشاء یا آمیزه‌های نوافلاطونی مراتب پذیرفتنی‌تر برای خلافت عباسی نوپا جلوه می‌کنند. پس گذشته تاریخی اندیشه در پاره‌ای از دوار، انکار تاریخی چنان پدیده‌ای معاصر و بسا زورآور به جلوه می‌آید. به تعبیر نیچه: هر انسان، خرد و مشتاق هستی‌آسایی نیرویی گذشته‌نگر را برای ادراک امروزمین خویش برمی‌گزیند، به پاس این که «...» کشف امر کهن است که میدان عمل تاریخی دگربرافروزش و تعادل خود را بازی می‌یابد و «...» ایران را و رمز پیوسته به انساب سپری شده دگربراف آشکارگی درمی‌آید. البته گذشته همچنان به وجه پنهانی بخش نامیده است. پس باز هم بسیار نیروهای برآیند کهن زیستی را خواهانیم. (نیچه، *فلسفه ملینک*، ترجمه والتر کرامن، پاره ۳۴، ص ۱۰۴).

در جهان‌شناسی ایرانی، زروانی، آتش هم بدورنده کیهان است، هم از ماورای ستارگان و نور خورشید در کیهان حضور دارد و خورشید نیز به هرم آتش طناک سپیده‌دمان در زندگی مردمان و سرشته‌داری توده‌ها می‌دمد. تمامی سامان هستی‌شناسانه این فرهنگ، حتی واجد پیوستاری هستیانه (antic) با طبیعت است. طبیعت دهری و هیولانی؛ صفت پس از آری، طبعی است، مفهوم‌هایی چون زمان، تمامیت، خویششناسا (subject) / توامندی و بیکرانگی شناگر از است که اندیشه و آیین ایرانی در نیل به معرفت در بعدی یکسره کیهانی / طبعی سیر کرده است. آن کسی که در روز نخست به درخشیدن و نورانی گشتن این آماجگاه ناستردنی اندیشید، کسی است که از بیرون خود خویش راستی بیافزید. ای مزداهورا، کسی که همواره یکتانگر هستی، آن آستان نیک‌اندیشه هستی که تو را بر غیر تو برتر می‌سازد. «ای مزدا همان که تو را با دیده دل نگریسته، در قوه اندیشه خرد، در انعام که تویی سراغاز، که تویی سرانجام، که تویی پدر منش و کنایش پاک، که تویی آفرینشگر هستی، که تویی داور دادگر کنش‌های گیتیانه» (به نقل از اهنودگات، پستا، ۳۱، ۸۷).

این نگرش عمیقاً طبعی محور با ایده خلق از عدم (creation ex nihilo) به هیچ‌رو سازگار نمی‌یابد. اینک برای جهان اسلامی نوزاده و نویاوه وقت آزمون فرارسیده است. ائتلاف با نظام‌های فلسفی یونانی که پیش‌تر اختیار خود را در امکان هم‌آمیزی با الاهیات یهودی و باورشناسی مسیحی پس داده بودند و رجوع به آیین‌های دهری ایرانی را که در طرح نظام و هرم هستی‌تمایزی ناستردنی یا ادیان یکتاپرست سامی نشان می‌دادند؛ به دیگر سخن گویا جهان‌بینی توحید عددی و آحادی با ژنومتر یونانی آسان‌تر جمع می‌شد تا با دیرینه‌های پنج‌گانه ایرانی!

Jacques Duchesne Guillmin, *The Hymns of Zarathustra, Introduction and commentary*, London, 1952.