

آرامش دوستدار

امتناع تفکر در فرهنگ دینی



فهرست مطالب:

۱۳	پیشگفتار
۶۹	نگاهی از پیش: حقیقت اعتقاد
	I باززیستن و پروردن بینشهای دینی در دشمنی با هم
۷۳	۱ چگونه و به چه بهایی نیروی دینی ایرانی از شکست سرزمینی خود پیروز به درمی آید
۷۶	۲ تغذیه اسلام نوزاد از کالبد ایران کهن
۷۸	۳ نقش منحصر به فرد امویان در چیره شدن اسلام در ایران
۸۰	۴ اهمیت زبان دیوانی و وقوف امویان بدان
۸۳	۵ سوء تفاهم بزرگ و دیرپا
۸۷	۶ «اهل کتاب» میان چرخنده های مواهب اسلامی
۸۸	۷ سقوط تمدن ایرانی در گذرگاه جهانی شدن اسلام
۹۰	۸ پدیداری وحدت عرب و فروپاشی وحدت سه گانه ایران در اسلام
۹۲	۹ خواب ناز و رؤیاهای طلایی
۹۴	۱۰ تجانس در پدیده های دینی
۹۷	۱۱ در همه چیز باید از نو کاوید و از نو نگریست
۱۰۰	۱۲ دولت، دین و فرهنگ - یاکوب بورکهارت
۱۰۲	۱۳ بی تاریخی فرهنگی یا فرهنگ تاریخی نشده
	II اسلامی شدن ایران یعنی دینی ماندن فرهنگی آن
۱۰۵	۱۴ دینیت ملی یا ملیت دینی؟
۱۰۷	۱۵ پیمان هولناک
۱۰۸	۱۶ ماهیت مجموع
۱۱۱	۱۷ خواب ایرانیت
۱۱۳	۱۸ اعتقاد و تفکر

۱۱۴	پیام زرتشت آغاز فرهنگ دینی ماست	۱۹
۱۱۶	چرخش بزرگ	۲۰
۱۲۱	اهورامزدا و هخامنشیان	۲۱
۱۲۴	یافتن پاسخ در خود پرسش	۲۲
۱۲۵	شاهنشاهی هخامنشی یعنی بنیانگذاری سیاست و حاکمیت شهریاری یزدانگزیده	۲۳
۱۲۷	دین هخامنشیان دین پیامبری نیست	۲۴
۱۳۲	سیاست دینی و فرهنگی هخامنشیان	۲۵
۱۳۵	منشأ و معنای سیاست دینی هخامنشیان مدارای دینیت قومی است	۲۶
۱۳۹	ضرورت درونی فرهنگ دینی در ایران باستان	۲۷
۱۴۱	آزادی در سیاست هخامنشیان	۲۸
۱۴۴	مخلوقیت وجودی و معدومیت فکری	۲۹

III دیوار چین

۱۵۱	چرا دشمنی با عرب؟- شعوبه	۳۰
۱۵۴	دو پرسشی که هرگز از خود نمی‌کنیم	۳۱
۱۶۲	اسلام‌شناسی ایرانی و ایران‌شناسی اسلامی ما	۳۲
۱۶۶	معنا و نتیجه‌عباسی شدن حکومت اسلامی پس از دوره‌اموی آن	۳۳
۱۷۰	دستبرد ابراهیمی مسیحیت به یهودیت و اسلام به هردو	۳۴
۱۷۳	ابتکار پولس در بنیانگذاری مسیحیت	۳۵

IV پرسایی و رهنمود - دشمنان مادرزاد یکدیگر

۱۷۷	نیروی خارجی و شاخص آن	۳۶
۱۸۱	چرا شناخت هنجاری می‌شود	۳۷
۱۸۲	چگونه شناخت هنجاری می‌شود	۳۸
۱۸۳	چیرگی رهنمود و ناپرسایی فلسفی - ابن‌سینا	۳۹
۱۸۵	«پرسایی» عرفانی: مولوی	۴۰
۱۸۸	نخستین پرسنده در فرهنگ دینی ما - عبدالله روزبه	۴۱

۱۹۱	۴۲	نظر بیرونی درباره روزه و نظر کریستن سن درباره نظر بیرونی
۱۹۳	۴۳	معنای نظر بیرونی از دید کریستن سن
۱۹۵	۴۴	نگاهی به مانویت
۱۹۸	۴۵	رابطه پزشکی و دین- سخن روزه به نام برزوی پزشک
۲۰۲	۴۶	نتیجه‌گیری نابودکننده برای دین
۲۰۳	۴۷	حقیقت و دینهای جهانی
۲۰۶	۴۸	ارزش تز روزه، و کارایی ما پاسداران کنونی فرهنگ ناپرسا

V خودگینی اندیشیدن و وابستگی ذهنی

۲۰۹	۴۹	رازی در فرهنگی دینی
۲۱۱	۵۰	نمودارهای دینمنشی در نگرش ابوریحان بیرونی
۲۱۲	۵۱	گره‌گشایی از جدال یهود و نصارا به سود اسلام
۲۱۲	۵۲	سر رشته نهفته در هر سه مثال بیرونی
۲۱۵	۵۳	پیامد ملحوظ در پیشنهاد «اصلاحی» بیرونی
۲۱۷	۵۴	ابن خلدون در گیره جهانشناسی اسلام
۲۱۸	۵۵	گروه‌بندی ابن خلدونی آدمیان
۲۱۹	۵۶	فرشتگی پیامبران و نشانه آن در محمد
۲۲۲	۵۷	روش ابن خلدونی پژوهش: مرگ برای «دیگری»
۲۲۴	۵۸	ابن خلدون در تله پژوهشی خود
۲۲۶	۵۹	چگونه ایمان پایه شناخت می‌شود
۲۲۸	۶۰	تناقض پژوهش در توضیح وحی
۲۳۰	۶۱	سستپایگی تئوری عصیت
۲۳۴	۶۲	تئوری عصیت و مصداق موهوم آن در پدیداری اسلام
۲۳۷	۶۳	مصونیت فرد در پوشش قومی
۲۴۳	۶۴	پرتگاهی در کنار دین

VI خدای یونانی و ارسطویی، و واجب‌الوجود اسلامی

۲۴۹	۶۵	اسلام و فلسفه

۲۵۰	دستبرد اسلامی «فلسفه» در مکان و زمان ارسطویی	۶۶
۲۵۵	چشمبندی «فلسفه» اسلامی	۶۷
۲۵۶	سخن ابن سینا درباره «واجب الوجود» و آفرینش	۶۸
۲۶۲	خدای اسلامی و ضرورت ارسطویی	۶۹
۲۶۷	«محمول» بودن خدا در پنداشت دینی یونانی	۷۰
۲۷۲	سبب و معنای نقش «محمولی» خدا در نگرش یونانی	۷۱
۲۷۴	خدایان یونانی از جهان طبیعت‌اند	۷۲
۲۷۶	خدای شونده و خدای گوینده	۷۳
۲۷۹	تفاوت خدای زرتشتین با خدای اسلامی	۷۴
۲۸۱	خردمندی: ویژگی خدای زرتشتین	۷۵
۲۸۴	سقوط از دوستی خدا به پندگی او	۷۶
۲۸۶	خدایان یونانی نموده‌های هستی‌اند	۷۷
۲۸۷	رویارویی انسان و خدای یونانی	۷۸
۲۸۸	متناسب خدایان و انسان در جهان هومری	۷۹
۲۹۱	«خود» در برابر «دیگری»	۸۰
۲۹۵	پویانده ناپویا: ضرورتی هستانی-ارسطو	۸۱
۲۹۷	واجب الوجود: «مقوله‌های فراهستانی»-ابن سینا	۸۲
۳۰۱	شالوده‌زادی از پویش و زمان- «شاهکار فلسفی» ابن سینا	۸۳
۳۰۵	پایگاه‌های سه‌گانه در فرهنگ اسلامی	۸۴

VII رازی-چشمه کور شده اندیشیدن در فرهنگ ما

۳۱۱	چند شرط پیشین برای فهمیدن اندیشه رازی	۸۵
۳۱۳	اندیشه رازی در سخنان دشمنانش	۸۶
۳۱۴	رازی، دموکریست، افلاطون	۸۷
۳۱۶	نزدیکی رازی به متکلمان؟	۸۸
۳۱۹	ناصر خسرو: دشمن توانای رازی در چنگال دین	۸۹
۳۲۰	جایی که ناصر خسرو توانایی اندیشیدن از خود نشان می‌دهد	۹۰
۳۲۴	جایی که ناصر خسرو در اندیشیدن ناتوان می‌ماند	۹۱

۳۳۶	۹۲	گره ناتوانی ناصر خسرو در اندیشیدن
۳۳۸	۹۳	کُنایش ذهن دینی ناصر خسرو
۳۳۰	۹۴	پیشبودگان پنجگانه
۳۳۲	۹۵	نگرشهای گوناگون در مورد ابداع
۳۳۴	۹۶	جستار در گروههای چهارگانه - گروه اول و گروه دوم
۳۳۸	۹۷	جستار در گروههای چهارگانه - گروه سوم و گروه چهارم
۳۴۲	۹۸	دنباله توضیح در مورد گروه دوم - سقراط
۳۴۶	۹۹	دلیل عقلانی و تجربی رازی در نفی ابداع
۳۵۰	۱۰۰	تناقض دوگانه در امر ابداع
۳۵۳	۱۰۱	رازی و گرداب فرهنگ اسلامی
۳۵۶	۱۰۱	رازی و بفرنج مکان
۳۵۸	۱۰۲	نکته اول در بفرنج زمان
۳۵۹	۱۰۳	نکته دوم در بفرنج مکان
۳۶۶	۱۰۴	چرا ستایش ایرانشهری و نکوهش رازی؟
۳۶۷	۱۰۵	تناقضگویی دوگانه ناصر خسرو
۳۷۱	۱۰۶	پیشبودگان پنجگانه منحصرأًت رازی بوده است
۳۷۵	۱۰۷	آموزه هستانی رازی و تنافی آن یا دین

VIII فرجام محتوم فرهنگ ایران در بنیان‌ریزی اسلامی آن: فردوسی

۳۸۱	۱۰۸	اسلام چیست؟
۳۸۶	۱۰۹	رستم به سعد
۳۸۸	۱۱۰	واکنش سعد
۴۰۱	۱۱۱	نامه رستم به برادر
۴۱۱	۱۱۲	چگونه چاه را واژگون کنیم؟
۴۱۴	۱۱۳	مشکل پدیداری من در اسلام
۴۱۹	۱۱۴	دلالتی توحیدی
۴۲۹		فهرستی گزیده از مفاهیم نو در کتاب

پیشکش به دورتتا دوستدار
برای مهر بردبارانه‌اش در زندگی با من

پیشگفتار

عنوان کتاب

از همان زمان که نوشته‌ای با عنوان *الفتح* تفکر در فرهنگ دینی در پنج مقاله پیاپی در *القبلا* (پاریس ۱۳۶۱، ۱۳۶۳، شماره ۱ تا ۵) منتشر شد و انعکاس آن به تدریج محسوس می‌گشت، می‌دیدم و می‌بینم که واکنشهای مربوط به آن عمدتاً معنای عنوان را نادرست فهمیده‌اند. و تا آنجا که به گوش من رسیده در افواه نیز جز این نبوده است. اکنون که آن بررسیهای منتشرشده در *القبلا* بصورتی گسترده، پیش‌رانده شده و مشروح با همان عنوان در کتاب حاضر پیکر گرفته‌اند، دادن توضیحاتی برای رفع آن نادرست‌فهمی ضروری به نظر می‌رسد. پیش از آوردن توضیحات لازم توجه می‌دهم که درست‌فهمیدن معنای عنوان به همان اندازه راه را بر مفاد کتاب می‌گشاید، بی‌آنکه این گشایش الزاماً به فهمیدن آن مفاد بیانجامد، که نادرست‌فهمیدنش از همان آغاز راه خواننده را به مفاد کتاب می‌بندد. اگر او از زیر یا از کنار این درِ عنوانی بگذرد، به این گمان که به آنسوی این در رسیده، یعنی معنای عنوان را به نحوی فهمیده است، آنگاه در آنچه زیر این عنوان شاخص و دربرگیرنده مطالب در کتاب خواهد آمد، یعنی در مفاد آن، کاملاً سرگردان و گمراه خواهد شد، و به گمان من نه به خود مباحث راه خواهد یافت و نه ارتباط اندامی آنها را در کلیتش خواهد شناخت.

معنای نادرست
فهمیدهٔ عنسوان

در پی این شرح مختصر باید بگویم که عموماً عنوان کتاب این‌طور فهمیده شده که فکر از به‌کارانداختن خود سربلای‌زند، این‌می‌دردد. چنین استنباطی از «امتناع» طبعاً از معنای عمومی متبادر به ذهن و غیرفنی آن ناشی می‌گردد. در این حد خواننده گناهی ندارد و طبیعی‌ست اگر معنای عام و متبادر به ذهن را از واژه «امتناع» در عنوان کتاب فهمیده باشد. اما با در نظر گرفتن عنوان کتاب: «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» چنین خواننده‌ای باید با این پرسش بی‌پاسخ روبه‌رو شود: «امتناع تفکر در فرهنگ دینی از چی؟ برای آنکه در معنای عمومی و رایجش «امتناع» حرف اضافه «از» می‌خواهد و این در مورد سرباززدن و اباورزدن نیز تصادفاً صدق می‌کند. در این حد خواننده، بویژه اگر پنج مقاله «القب (۱۳۶۱.۱۳۶۳) را با همین عنوان، و نیز دو بخشهای تیره را که هر دو صریح و غیرصریح معنأ به این عنوان پرداخته‌اند خوانده باشد، می‌توانسته و چه بسا می‌بایستی شک کند که منظور از «امتناع» معنای عمومی رایج آن بوده باشد. این را داشته باشیم تا از نو به آن بازگردیم. «امتناع» در معنای فنی‌اش در فلسفه و منطق این دو وجه به‌آسانی خلط می‌شوند. یعنی غیرممکن‌بودن، محال‌بودن. در معنای فلسفی‌اش در مقابل با امکان و وجوب یا ضرورت می‌آید. مشتقی از این معنای «امتناع» را ما در تداول بصورت «ممتنع» می‌شناسیم و آن را خارج از حوزهٔ فلسفه و منطق به‌کار می‌بریم. امر ممتنع همان امر محال است. امتناع در معنای فنی فلسفی آن در ترکیبهای ممتنع‌الوجود، ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود می‌آید. فریاد خاموش و روشنایی تاریک مصداق‌هایی زبانی از یک امر ممتنع، از یک امر محال هستند، و در واقع ناپنداشتنی و نااندیشیدنی‌اند. واژه امتناع به معنای محال، در منطق آن است که معنا یا مفهومی را به چیزی نسبت دهیم که آن چیز از این طریق نفی شود. صورت دیگرش این است که دو معنا یا مفهوم متنافی را به یک چیز نسبت دهیم. اینگونه نسبت‌دادن را که اصطلاحاً تصدیق، حکم، قضیهٔ حملیه، یا جملهٔ خبری نامیده‌اند و اخیراً به آن گزاره نیز می‌گویند، منطق با ملاکی بی‌اعتبار می‌کند که اصل امتناع تناقض نام دارد. جملهٔ خبری متناقض مثلاً این

معنای رایج
امتناع

معنای منطقی و
فلسفی امتناع

تناقض آشکار

است که بگوییم: آب خشک است. تناقض را آشکارا می‌توان در آن دید.

تناقض پنهان

تناقض ممکن است پنهان باشد. به اینصورت در توضیحات و استدلالهای روزمره فراوان به کار برده می‌شود. با تناقضگویی پنهان، خواه آگاهانه خواه ناآگاهانه، به آسانی می‌توان آدمی متعارف را مجاب ساخت. مثلاً با این شعر: پای استدلالیان چوبین بود/ پای چوبین سخت بی‌تمکین بود.

نمونه‌های تناقض

در شعر مولوی

این شعر معروف مولوی، که همه آن را می‌شناسیم، از تناقضگویی ساخته شده، از تناقضگویی پوشیده. چون این شعر که در واقع گزاره‌ای شعری است، برای نشان دادن بی‌ارزشی استدلال به استدلال متوسل می‌شود.

ساختار این

تناقض

نخست اینکه سرخود نسبتی نادرست به استدلالیان می‌دهد، با این تشبیه که آنان مجازاً کندرو یا ناتوان از حرکت و جنبش می‌خوانند، و براساس این این اسناد نادرست و ناروا، در مصراع دوم همانگویی می‌کند، یعنی آنچه را که در مصراع نخست آورده تکرار می‌کند: نافرمانی پای چوبین همان نافرمانی پای کندرو و ناتوان بودن در حرکت است. اما تناقضگویی پوشیده این گزاره شعری را چنین می‌توان آشکار ساخت:

دور در تناقض

کافی‌ست کسی بگوید، و عیناً مانند خود مولوی برضد او ادعا کند که سخن مولوی نابخردانه است و سخن نابخردانه بی‌اعتبار. مولوی در برابر دو راه دارد: یا در سخن خود تجدید نظر می‌کند و عکس آن را می‌گوید، یعنی ناگفته اعتراف می‌کند که تناقض گفته است، یا بر سر حرف خود می‌ماند و می‌کوشد درستی گفته خود را ثابت نماید. اما این کار دوم را فقط از طریق استدلال می‌توان کرد. پس در اینصورت نیز مولوی تناقض می‌گوید. بنابراین فقط آن گزاره‌ای درست است، صادق است که خالی از

اصل امتناع

تناقض

تناقض باشد. نام این «خالی از تناقض بودن» را گذاشته‌اند: اصل امتناع تناقض. «اصل» از آنرو که هر اثباتی بر آن استوار است، در نتیجه خودش اثبات‌پذیر نیست (ارسطو). برخی آن را، چون منظور در واقع ساختن گزاره‌های درست با چنین ملاکی‌ست، اصل بی‌تناقضی هم می‌نامند. اصل امتناع تناقض می‌گوید: محال است سخن متناقض بتواند صادق باشد، حقیقت داشته باشد یا رویدادی بتواند در تناقض صورت گیرد. و اکنون

به پس باز می‌گردیم و رشته سخن را از همانجایی که قطع کرده بودیم دنبال می‌کنیم، اینبار با در مد نظر داشتن معنای «امتناع» به گونه‌ای که توضیح شد.

در عنوان کتاب پس از «امتناع» واژه تفکر آمده است. مراد از تفکر که به سبب هیمنه لفظی‌اش عموماً ذهن ما را از حال عادی خارج، یعنی نسبت به خود ناهشیار یا ناهشیارتر می‌سازد و ما را از منظورمان در اینجا پرت می‌کند، چیزی جز اندیشیدن نیست. اندیشیدن، که شکل و آهنگش برای چشم و گوش مأنوس‌تر است، برعکس «تفکر» از اندک و نزدیک آغاز می‌کند و با هشیاری فزاینده‌اش به پهنه و ژرفای دوردست می‌رسد. واژه تفکر در تداول ما ابهتی کاذب دارد. به همانگونه که فروتنی فکری نزد ما ایرانیان چندان نمی‌توان یافت و جایش را همواره از پیش شکسته‌نفسی پر کرده است چیزی که مناسبتش نه موضوعی بلکه شخصی و صرفاً اجتماعی در برابر اقبال و ستایش دیگران است، و نه به‌ندرت حتا در برابر اقبال خودمان از خودمان بدون حضور دیگران! و به‌همانگونه که خوش‌زبانیهامان ما را در مناسبات اجتماعی آراسته جلوه می‌دهند و درون ما را می‌پوشانند، ضرب واژه «تفکر» ما را از زمین به آسمان می‌پراند، تعادل فکری روزمره‌مان را برهم می‌زند و ما را دچار تصوراتی می‌کند که همه‌چیز هستند جز تفکر به معنای مورد نظر ما. پرسش بجا و مقدر در اینجا این می‌تواند باشد که چرا در عنوان کتاب به‌جای اندیشیدن واژه تفکر به‌کار برده‌ام، واژه‌ای که خودم آن را «با هیمنه» و «پرابهت» خواندم و به همین سبب مخل به منظوری که من در اینجا دارم. علتش ساده است اما نیازمند به اندکی توضیح: «امتناع اندیشیدن» برای احساس زیبایی من کمتر موزون و خوش‌آهنگ می‌نمود تا «امتناع تفکر». درعین‌حال، باز برای لمس زیبایی من، واژه «تفکر» در عنوان کتاب بی‌واسطه‌تر می‌توانست بُرد مسایلی را که موضوع آن هستند برسانند. از چنین دیدگاهی که بنگریم، تحرک خواننده در افقی که این کتاب برای طرح و تحلیل مسایل می‌گشاید طبیعی‌تر می‌تواند صورت گیرد. اما کار عنوان به اینجا تمام نمی‌شد. یعنی می‌بایستی در صورت

«تفکر» همان
اندیشیدن است

معنای همراه‌کننده
«تفکر» در تداول
زیبایی

سبب انتخاب
عنوان به
گونه‌ای که هست

به کاربردن اندیشیدن به جای تفکر، فکری هم برای «امتناع» به معنایی که توضیح شد می‌کردم. نتیجتاً آوردن ترکیب زبانی دیگری برای «امتناع» اما منحصرأ به معنای فنی آن، به گونه‌ای که راه را بر معنای رایج این واژه ببندد، کل عنوان را به این صورت درمی‌آورد: «محال بودن اندیشیدن در فرهنگ دینی»، عنوانی که طبعاً راه هرگونه نادرست‌فهمی آن را بر ذهن می‌بست اما نه به بهایی مطلوب: اینهمه تصرف برای ساختن ترکیبی دراز و کند به جای عنوانی لفظاً و معناً کوتاه و چابک به صرف بی‌خبری برخی یا بسیاری از معنای فنی «امتناع» یا به سبب استعداد سرشار عمومی‌مان در بیخودشدن‌مان از خود هنگام مواجهه با ظاهر نسبتاً گمراه‌کننده آن روا و موجه نمی‌بود. گذشته از این، مشکل معنایی عنوان، که اکنون حل شد، به هیچ‌رو نمی‌توانست و نمی‌تواند راهیابی به موضوع کانونی کتاب و تحلیلهای مربوط را آسان نماید. اما بدون آن نیز بسیاری از همان آغاز گمراه می‌شدند. درباره «فرهنگ» و نیز درباره «دینی» در صفحات نخستین از دهنمای درخشتهای پیره به اندازه کافی توضیح داده‌ام. خواننده می‌تواند به موضع مربوط از کتاب نامبرده مراجعه نماید.

نخستین شرط تفکر به معنای اندیشیدن این است که نسبت به توانمندی ذهنمان آگاه باشیم، نیروی خود را از این نظر بیازماییم، بسنجیم و بشناسیم. اگر این نیرو نورسیده و تعلیم نیافته است، آن را به هر سو نتازانیم تا فرسوده اما آزموده‌نما شود، همه چیز در آن بی‌مرز و بوم گردد. پراساختن ذهن از محفوظات و معلومات، که نزد ما از دیرباز معمول بوده است، حکم زمین‌گیرکردن آن را دارد، نه حکم پرورش آن را برای متکی‌گرداندنش به‌خود. هر اندازه ما از قواعد سنت و شیوه تعلیمش بیشتر تبعیت نماییم، پرورش ذهنی‌مان را دشوارتر می‌سازیم و بازپروری آن را، در صورتی که سلطه سنت بر ذهن به طول انجامیده باشد، عملاً غیرممکن. معنائش طبیعتاً این نیست که قواعد و نگرشهای سنت را شناسیم، به آنها ندیده و نشناخته پشت کنیم و در این حد امر بر ما مشتبه گردد که این پشت‌کردن به آنها یعنی کاهاندن نیروی زیان‌آور آنها برای فرهنگ و افزودن نیروی

اندیشیدن و
دشواری
پدیدآوردن
شرایط آن

هماوردی میان
نیروهای نو و
نیروی کهن

نوخاسته ما در بارور ساختن آن. تخطئه یک حریف همواره آسانتر از ایستادن در برابر اوست. این کار، هر صورت و سببی داشته باشد، لودهنده ناتوانی ما در برابر اوست. در رویدادهای فرهنگی هیچگاه نیرویی نوخاسته نتوانسته است توان خود را بدون همآوردی با نیروی کهن نشان دهد. اینها شرایط ابتدایی برای اندیشیدنند. من بنا را بر این می‌گذارم که توجه‌دادن به این نخستین شرط خواننده را پیش از برداشتن هر گامی در خواندن این کتاب به تأمل برانگیزد.

توضیح مفهومی
عنوان

در آغاز کتاب به اندازه کافی به توضیح معنای اندیشیدن در این بررسی پرداخته‌ام. خواننده رگه‌هایی از آن توضیحات مشروح را بصورت جوده نخست در ملاحظات فلسفی و سپس در شکفتگی نسبی و فشرده‌ای در درخشتهای تیره بازخواهد یافت. در این پیشگفتار به این اشاره اکتفا می‌کنم: اندیشیدن کوششی ست ذهنی، و نه هرگز خالی از حس، برای جست‌وجو و یافتن پرسشها و بغرنجها و به‌دست‌آوردن پاسخهای آنها با حداکثر نیرویی خویش‌ساخته، پاسخی که جز در مواردی بسیار نادر هیچگاه آخرین و پایانی نخواهند بود. فقط تحلیل و نشان‌دادن ریشه‌های عمیق این شالوده‌ها که در تار و پود رفتار و گفتار ما عجینند و در پس ظاهری مبدل یا تقلبی پنهان می‌مانند، می‌توانند پایه‌ای استوار برای شناساندن خودمان به خودمان شوند. اما «بغرنج بودن» برای ماعموماً نسبی به معنای نسبت و مناسبت شخصی مابا امور است و برحسب وضعی که سپس پیش می‌آید و تغییراتی که از وضع پیش‌آمده در مناسبت مابا امور سرایت می‌کنند، همچون مانعی که دیگر سر راه ما نباشد به آسانی به فراموشی سپرده می‌شوند. یا برعکس آن را که در واقع شخصی بوده، به هر علتی، از آن دیگران نیز به‌شمار می‌آوریم.

بغرنج برای ما
چیست؟

کافی ست «بغرنج‌شناسی» و «بغرنج‌گشایی» ما در سطحی از جامعه خواهان یابد. این را اذهان به‌اصطلاح «سیاسی» ما بیش از دو دهه ثابت کرده‌اند. این انعکاس بازآرپسند روز را ما بر درستی رأی خود حمل می‌کنیم. به این معنا می‌گوییم که «بغرنج» برای ماست، خودمانی است و از

دین قرنهایست مرده‌ایم. اما زندگی از پس این مرگ دراز دیگر به چه درد می‌خورد؟ به این درد که جانِ نویافته را بار دیگر نثار این شاهکارِ شاهکارهای الهی کنیم؛ برای حل مشکلات مردم و خوشبخت‌کردنشان باید آنان را خردمند ساخت و اگر می‌شود فیلسوف. اما چون این کار خواب و خیالی بیش نیست، و به تجربه می‌دانیم که شمار نادانها و بیخردهای خوشبخت بیشتر از آن است که حتا نسبی تخمین‌پذیر باشد، باید به همین اکتفا نماییم که سر نخ فلسفه و خوشبختی ناشی از آن که معدنش غرب است از دست خودمان در نرود. وجه مشترک این گونه افکار هذیانی برای نجات فرهنگ و جامعه‌ی ما این است که همه در کانونی به نام مدرنیته به هم می‌پیوندند و خود را از برکت آن به مؤثرترین درمانها مجهز می‌سازند، برای آسیبهایی که هیچگاه نجسته‌اند، تا بیابند، چه رسد به اینکه آنها را بشناسند.

این اشاره‌های طعنه‌آمیز به «بغرنجها» و «بغرنج‌شناسها» جای تردید باقی نمی‌گذارند که در بررسی ما مسایل زیرزمینی، یعنی نایافته و نادیده‌مانده‌ها موضوع اندیشیدن هستند. بنابراین کتاب می‌کوشد در دوره‌ها و پدیده‌های مهمی از ایران باستان و ایران اسلامی بکاود و بنگرد، و با تحلیل کاویده‌ها و نگریسته‌ها ما را در فرهنگمان و فرهنگمان را در ما چنان بشناساند که تاکنون برایمان ناشناخته بوده و مانده است. همچنانکه این کاویدن و نگریستن و نیز تحلیلهای مربوط کاملاً درونی صورت می‌گیرند، نه از دیدگاهی بیرونی و خارجی، شناختی که بر این کوششها مترتب می‌شود نیز منحصراً درونی است. اگر در مواردی چند به تزییناتی از اروپاییان استناد شده، و به‌رسان تزیینات را توضیح و مستدل کرده‌ام، دو علت داشته. علت اول این است که مرجع تزیینات داده شود تا خواننده آن را به حساب کشفیات من نگذارد! و علت دوم این است که به کمک این یا آن تزیینات، که برخی بویژه در مورد ایران باستان راه منحصر به‌فرد طرح بغرنج و راه‌حل احتمالی آن بوده اند، دیدن و شناختن پدیده مورد نظر میسر می‌شده است. اما در مورد درونی‌بودن کاوشها به‌همان‌گونه تحلیلهای ناظر بر نتایج به‌دست آمده باید موكداً بگویم که خودشناسی

مشکل راه‌یافتن
به موضوع کتاب
راه و روشی که
کتاب دارد

روش شناخت
درونی می‌ماند

عارف انسانی
یک بعدی یا
حتا بی بعد
است

با معیارهای ناخودین هرگز میسر نمی گردد. بنابراین، این کار را باید از درون و با معیارهای خودمان بکنیم و تا آنجا که ممکن است در این زمینه از اروپاییان بیاموزیم. چون آنان هم مبتکر خویششناسی اند و هم از این نظر تجربه کرده و ورزیده. بنابراین باید، نه نادانسته و بیخردانه، بلکه دانسته و آگاهانه، تابوها را یکایک بشکنیم تا قادر شویم فرهنگمان را برهنه کنیم و برهنه ببینیم. از اینطریق در واقع خواهیم توانست مکانیسم وابستگی خودمان را به دین بباییم، از هم بشکافیم و فرهنگ خودمان را در تمام ابعاد دینی اش بشناسیم و آشکار سازیم. اما درست به این سبب هیچگاه مجاز نیستیم این را آنی از نظر دور بداریم که شناختن، چه ناظر بر ما و چه ناظر بر جز ما، همواره شرطش فاصله گرفتن با آن چیزی است که می خواهیم بشناسیم. برای ملموس کردن این روال در خویششناسی فرهنگی می شود مثالی وارونه برای آن آورد. یعنی نشان داد که چگونه تیپ خاصی از یکی از بعدهای فرهنگی ما قادر به شناسایی خودش نیست، اما ما در صورتی که از آن بعد نباشیم، می توانیم او را بشناسیم: هر عارفی طبعاً عارفانه می زیید، اما نمی داند عرفان چیست به مجرد آنکه آنکه عرفان موضوع شناخت شود. برای آنکه عارف کسی است که در عرفان، در اینجا یعنی موضوع شناخت برای ما، تحلیل رفته باشد. عارف کسی است یک بعدی که به هیچ قیمتی نمی تواند خود عرفانی اش را بشناسد. چون عارف واقعی نه «خود» دارد، نه وسیله ای برای «بی خود» شدن می خواهد و نه هیچگاه خالی از «هدفی» است که او را وجوداً می سازد. به محض آنکه بخواهد خودش را از این «هدف» یا این هدف را از «خودش» جدا سازد، دیگر از او چون عارف چیزی باقی نمی ماند تا شناخته شود. خود عارفان به اندازه کافی و حتا بیش از اندازه کافی این را که حسب حالشان باشد گفته اند. و فقط عارفان نیستند که یک بعد بیشتر ندارند.

مقاومت درونی

نخستین و تنها مشکل جدی در خودشناسی فرهنگی ما مقاومت درونی است و خود، اگرچه ظاهراً اینطور به نظر نرسد، یکی از عوارض فرهنگ دینی. هر اندازه هم انگیزه های این مقاومت درونی متفاوت

قرینه‌های
لوده‌ننده
مقاومت درونی

باشند، که هستند و حتا گاه در تعارضشان همدیگر را نفی می‌کنند، خود این مقاومت درونی به تنهایی سمجترین مانع در راه یافتن به موضع کتاب خواهد ماند. این را واکنشهای گوناگون پس از انتشار گرده‌تر در الفبا (یادشده)، تأیید می‌کنند، از جمله اعتراضهای پرسروصدا و خالی از دلیل و معنا، درمانخواهیهای برق‌آسا، این که بررسیهای منتشرشده بیش از هر چیز پرهیز از بازآوردن و نشان‌دادن برخی از پرسشهای مطرح شده در کتاب و تحلیلهای مربوط که معانی پرسشها را باز می‌کنند و نیز این واقعیت که مفهوم انتخاف نقدی راه خود را تا تهران که قلب تپنده و دمنده اسلام در ایران کنونی باشد باز کرده است و با وجود این در قبالش همه خاموش مانده‌اند. تر یا دعوی این کتاب چندان چیزی از داراییها و اتکاهای حیاتی فرهنگ ما باقی نمی‌گذارد و این پرسش را که نکند انبوه مفاخر فرهنگی و پایه‌های استوارنمای آنها پوک و پوچ باشند تا اعماق تاریخ ما پیش می‌برد. این کاویدن پیشرونده فقط نازایی فرهنگی ما را در برهنگی‌اش نشان نمی‌دهد، بلکه بی‌شکلی، بدبرشی و نامرغوبی جامه‌های فاخر و پوشنده آن را نیز آشکار می‌سازد. طبیعتاً کمتر کسی می‌تواند روی محتویات این کتاب صحنه بگذارد و خودش را نیازد، از دست ندهد. شک آن برای فلج کردن کافی است.

فقط کسی که در حقیقت بینی‌اش با تمام نیرو پابرجا می‌ماند و چشم از این خلأ برنمی‌دارد می‌تواند از چنین مهلکه‌ای برهد و در چاره‌اندیشی بکوشد. وقتی خدای کسی را از او بگیرند، جای خالی‌اش را فقط با یک چیز می‌تواند رفته‌رفته پر کند: با از نوساختن خودش و پابرجایی‌اش در این کار. اینگونه خودسازی بیش از آنکه در برابر دیگری باشد، دنبال معارض بگردد و راضی شود از اینکه در زورآزمایی بر سر حرفش حریف احتمالی را از میدان بدر کرده، ایستادگی در برابر همان خودی‌ست که تاکنون داشته و دارد. هرکسی می‌تواند به راحتی در خرد و شرافت دیگری یا در خرد و شرافت پدر دیگری شک کند. اما شمار نسبی آدمهایی که قادرند در این یا در آن پیشامد در خردمندی و شرافت خود و پدرشان تردید نمایند چندانست؟ به پدران مشترک فرهنگی‌مان که

چه کسی
می‌تواند برابر
خودش بایستد؟



برسیم، این تردید به خاطرمان هم خطور نمی‌کند. گرچه این بیش‌رمی و دریدگی را داریم که به فردوسی بی‌ادبی کنیم. و تازه حق تقدم این فرومایگی در همان آغاز انقلاب از آن یک جانی دیوانه بوده است.

چنین مناسبتی را می‌شود چندان درهم فشرد و به واحدهای کوچک تقسیم کرد که ما چون اینگونه واحدها در همین سه دهه گذشته هم پدر، و هم فرزند فرهنگی خودمان شویم. در این واقعیت به روشنی می‌توان دید که چگونه و تا چه حد ما در مورد خودمان ناپرسا بوده‌ایم و مانده‌ایم، و همواره مقصر را در «دیگری» جسته‌ایم و می‌جوییم: در این سه دهه که از عمر حماقت‌های انقلابی ما می‌گذرد، چند نفر تاکنون این غیرت و جرأت را داشته‌اند که در وهله اول نزد خود و درباره خود متقدانه به انقلاب ببیندند؟ چند نفر به این اندیشیده‌اند که نقش درونی و برونی‌شان در دمیدن کوره انقلاب چه بوده، و چند نفرند که در این مورد حافظه خود را در مورد خود از دست نداده‌اند؟ طبعاً منظورم آن آدم‌های ظاهراً بی‌نقش و «ضدانقلابی» نیستند که عقلشان از حد حفظ منافع شخصی‌شان فراتر نمی‌رفت، یا آنهایی که پیش از انقلاب مصدر کاری بوده‌اند و پس از گریختن، در خارج مدتی در کرنای هل‌من مبارز دیدند، بعد غیبتان زد، یا آن «استثناهای مبارز به دنیا آمده‌ای» که هیچگاه میدان را در خارج ایران خالی نکردند و همچنان مبهوت شرافت و درایت خود «در خدمت به میهن» مانده‌اند. نه، منظورم اینگونه آدم‌های «کمیاب» یا حتا «نایاب» نیستند. منظورم آن «مجسمه‌ها یا روح‌های مجسم انسانیت» هستند که از همه‌گونه نعمت خصوصی و عمومی دولت وقت، که خود یکپارچه بلاهت و دروغ و اکس‌زده بود، نصیب می‌بردند. و حالا باید دیگر معلوم شده باشد که اینان در این دو خصوصیت آخری از آن دولت دست‌کمی نداشته‌اند: از نویسندگان، شاعران، هنرمندان، کارمندان، پژوهشگران و استادان دانشگاه گرفته تا دانشجویان پول توجیبی‌گیر از دولت که با سردرآوردن از هر سوراخی همه جا از سر نارضایتی می‌لولیدند؛ بویژه «روشنفکران هر صنفی» که در کنار شغل رسمی خود به خاطر انجام وظیفه در شغل افتخاری‌شان،

نشانه‌هایی از

آبرومندی

روشنفکرانه

مجسمه‌های

معصومیت

یعنی «دلسوزی به حال مردم ستم‌دیده»، روی هر دروغ و دسیسه‌ای برضد همان دولت صحنه می‌گذاشتند، اگر خود از مخترعان آنها نبودند؛ و از بس به‌خاطر مردم بینوا روحاً خون‌دل خورده بودند، خود را خونابه‌ای از روح مجسم احساس می‌کردند و برای درمان درد خود و دیگران دموکراسی تجویز می‌نمودند و می‌خواستند. حالا همینها یکدیگر را متقابلاً مقصر می‌دانند و خود را از شرمساری بی‌نیاز می‌شمرند! من باورم نمی‌شود که حتا حالا اینان دیگر فهمیده باشند و بدانند دموکراسی چیست، اگر قرار باشد دموکراسی از خانه و خیابان آغاز گردد، نخست در آنجا پا گیرد و خود را نشان دهد. یعنی دموکراسی، پیش از آنکه حقوقها و هدفهای آن بصورت قوانین تصویب‌شده درآیند، باید در رفتار درونی و برونی میان مرد و زن، همسرها، مردم، اعم از دوست و دشمن، نسبت به هم و در برابر هم بازتابد، اثرش را نشان دهد، بی‌آنکه نام محض «سلطنتی» یا «جمهوری» به ترتیب چون نماد ملی یا نام و شاخص صوری در اداره سیاسی یک کشور برای تضمین جنبه حقوقی و اجتماعی دموکراسی ضرورت یا اهمیت داشته باشد.

روشنفکران انقلابی

هنوز که هنوز است آدمهایی که زمانی انقلاب‌خواه و انقلابی بودند و در این مثنی و منث «روشنفکرانه» سیاسی یکدل و یک‌جان، حالا پس از تحقق انقلاب انگار نه انگار که همینها پیش از پگاه آن «همه با هم»، از جمله در کانون فرهنگی ایران و آلمان به پیشواز طلوع آن رفته بودند و آن را به دمیدن دعوت می‌کردند. به‌جای آنکه به‌خود آیند و سر در میان دو دست گیرند، در جرگه‌های دور از میهن که به سلیقه شخصی و مشترک افرادش برضد هم زاده شده‌اند و بی‌سروصدا جای خالی انقلاب «تحقق نیافته» آنان را گرفته‌اند، در اثبات حقانیت خود و تکذیب دیگران از پا نمی‌نشینند و چشم دیدن همدیگر را ندارند. بعید نیست برخی از هوشمندان کنونی فرهنگ ما را آنچه پیش از این به‌عنوان شاهد آوردم لحظاتی به فکر فرو برد. اما گمان نمی‌کنم این لحظات چندان دراز باشند که آنان را با خودشان درگیر سازند و با این

پرسش مواجه نمایند که چه در ما و بر ما می‌گذرد و همواره گذشته است! به محض آنکه این لحظات سپری و این «برخی از هوشمندان» متوجه شدند که مفهوم «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» منکر اندیشیدن در فرهنگ ما می‌شود و مدعی‌ست که اندیشیدن در فرهنگ ما از همان آغاز ایرانی‌اش محال بوده و همچنان مانده، مقاومت درونی‌شان می‌شورد. آنهم به دو صورت. صورت اول این است: مبتلایان به مقاومت درونی که غافلگیر شده‌اند، بیدرنگ بنا را بر «تفکر» در فرهنگ ما می‌گذارند و مآلاً امتناع آن را یاوه و مهمل می‌یابند. صورت دوم این است که اگر اینان ناچار شوند به حقیقت‌داشتن «امتناع تفکر» در «فرهنگ» ما به سبب «دینی» بودن آن تن دهند، گرفتار این پرسش خواهند شد که پاسخی برای آن ندارند: پس وضع ما سرکرده‌های کنونی فرهنگ و آثار به این خوبی‌مان چه خواهد شد، ما که گذشته از اندوختن فضل و کمال از و در فرهنگ غربی، اعتبار ملی‌مان را از دستاوردهای فرهنگی نیاکانمان داریم، از این پشتوانه هستی یافته‌ایم و بدون آن بی‌اعتبار می‌شویم؟ اینها واکنششان انگشت نهادن روی آدمهای مهم و با استعدادی‌ست که در فرهنگ ما پدید آمده‌اند. از جغرافیدان و تاریخ‌نویس و ریاضی‌دان و «فیلسوف» گرفته تا، به اصطلاح، اهل ادب که اندکی به نثر نوشته‌اند، اما در عوض با شعرشان ما را در سکر فرهنگمان غرق کرده‌اند. از سخن شاعرانمان که در واقع پایه، کانون و حامل فرهنگ ما هستند، ما اخلاف کنونی به اندازه کافی شاهد می‌شناسیم و می‌آوریم که نوعاً تخطی فاحش از موازین دین مبین هستند. و حالا که با وجود تر «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» خودمان را در خطر می‌بینیم، هربار آن شاهدا را به گونه‌ای تعبیر می‌کنیم که در تله نیفتیم یا از آن بیرون آییم. برخی مثلاً حافظ را کسی می‌شناسند که چون «آدم» است ناگزیر آگاهانه گناهکار هم هست، بنابراین در امیدواری به عفو الاهی کمتر در ارتکاب به گناه قصور می‌ورزد! برخی هم او را مانند مولوی، عطار و رئیس کلشان منصور حلاج «اته» ایست می‌دانند. من باورم نمی‌شود که تصور این دسته از اهل‌ایست جز کسی باشد که با خدا مخالف باشد، یا

اشتباه بزرگ

کاری به کار او نداشته باشد! اینکه بداند اتمایسم چیست و خودش طعم آن را چشیده باشد پیشکش.

اگر مقاومت درونی در این دو صورتش خیال می‌کند که تخطیها یا موضعگیریهای مجلسی در برابر اسلام، یا حتا اعمال اجتماعاً معمول و شناخته‌ای که لرزه بر اندام اسلام می‌اندازند، حکم نفی «فرهنگ دینی» را دارند و «امتناع تفکر» را موضوعاً منتفی می‌سازند، اشتباه بزرگی می‌کند. هیچ پدیده روانی-اجتماعی نابی در هیچ فرهنگی نمی‌توان یافت که دال بر یکدست بودن آن باشد، بویژه پدیده دین. اما این به شکستن سیطره دین منجر نمی‌گردد و تخطیها، هراندازه هم فاحش و زیاد باشند، الزاماً هرگز دال بر نفی دین نیستند یا بری بودن از آن را نمی‌رسانند. هر منع و ممنوعیتی یا راهی موجه برای برداشتن وجوب خود نشان می‌دهد، یا در پنهان یا نیمه‌آشکار شکسته می‌شود، به‌ویژه در دین اسلام که پر از منهیات و واجبات است. آدمی دینی، که در اینجا نمونه اسلامی‌اش موضوع بررسی ماست، چنان در تضاد و تناقض رفتاری، کرداری و گفتاری با دین می‌زید که برعکس آن را، یعنی کسی که بدون این تضاد باشد یا بروز تضاد و تناقضش با دین احساساً از جانب خودش موجب نفی دینی او شوند، تقریباً نمی‌توان یافت. لزومی ندارد در اینجا به شگرد تقیه که انکار اسلام را بر مؤمن در شرایطی واجب می‌کند اشاره کنیم، یا به منع مطلق یک بهایی از مداخله در امور سیاسی و وجوب اطاعتش از دولت وقت. هر دو شگردهایی برای صیانت نفس دینی‌اند.

تعارضهای ظاهری

نسل من و نسل پیش از آن، اگر غافل و بی‌خبر نبوده باشد، به‌خوبی می‌داند که جاهلها در زمان خود همه سال عرق می‌خوردند به جز ماههای رمضان و محرم. در ماه محرم با جامه سیاه سینه می‌زدند و طبیعتاً شهرنوی نمی‌رفتند، یا از «نشمه‌ها» شان دوری می‌گزیدند. مشابه زنانه این کار را خود روسپیها می‌کردند، از جمله رفتن به قم و آب توبه به سر ریختن که منبع درآمد خوبی برای طلبه‌ها می‌شد. اما اظهار نظری خامتر، یا بدمشانه‌تر، یا مزورانه‌تر و موذیان‌تر از این نمی‌توان کرد که

با وجود
دل‌باختگی‌مان
به «لسان‌الغیب»

ایمان جاهل‌ها یا روسپ‌ها به دینشان اسلام سست‌تر و ناصمیمانه‌تر بوده است تا ایمان یک مسلمان متعارف، چه رسد به ایمان یک مسلمان حرفه‌یی. حقیقت درست برعکس این است.

اینکه در هیچ دروغ و فریبکاری و ترفندی کسی نمی‌تواند حریف مسلمان حرفه‌یی شود، حافظ به اندازه کافی نشان داده است. و ما دل‌باختگان «لسان‌الغیب» نزدیک به هشت سده پس از او، درستی شناخت او را با تاریخی ساختن جهالت‌مان ثابت کردیم: با پیشی جستن بر یکدیگر در استقبال از دینداران حرفه‌یی و گشودن در دانشگاه‌ها به رویشان، که بی‌لنگ به حکم همان‌ها بسته و مهر و موم شد. اما این‌ها همه بر چه دلالت دارد؟ جز بر اعتماد ما درس‌خوانده‌ها، دانشگاه‌دیده‌ها، ما «اندیشمندان» به دین و اولیای آن، به دین اسلام و تاریخش که نمی‌شناسیم؟ یا بدتر از آن: خواسته بودیم روحانیت اسلام را بیازماییم؟ هستند اعمالی که آزمودنشان کمترین شک در حماقت آزمون‌کننده را مطلقاً برطرف می‌کنند. مثلاً برای آزمایش در چاه پریدن.

تاریخ‌نگاری
در صدر اسلام

صادقانه‌ترین وقایع‌نگاری یا تاریخ‌نگاری رویدادهای اسلامی در همان دوره آغازین پدید آمده است. این‌ها پرارزش‌ترین مواد و مدارک خام برای شناختن اسلام و چگونگی گسترش آن هستند. سببش طبیعتاً این است که وقایع‌نگاران هرچه به سود یا زیان اسلام روی می‌داده ثبت می‌کرده‌اند. اولی را به سبب این که حقانیت داشته و دومی را به این دلیل که این حقانیت را پایمال می‌کرده است. از همینرو کشتن دشمنان و مخالفان به دست مسلمانان را، چون حادثه‌ای سودمند و پسندیده بوده و اسلام را تقویت می‌کرده، وقایع‌نویسان مشروحاً می‌نگاشتند. در درخشش‌های تیره سخن ناصر خسرو همراه تعلیل و تحلیل آن در این باره که به حکم عقل می‌بایستی کافران به دست مسلمانان کشته می‌شدند و پیغمبر اسلام با این آگاهی به قتل آنان فرمان می‌داده مشروحاً آمده است. اما هراندازه از صدر اسلام دورتر می‌شویم، موضعگیری به سود اسلام و به زیان نامسلمانان یا نامسلمانی آگاهانه‌تر صورت می‌گیرد. ناصر خسرو به سبب هوشمندی و صراحتش یک نمونه برجسته آن است.

در اصل غیرعادی نیست که هیچ واقعه اجتماعی مهمی، جز واقعه باب، نتوانسته در دل فرهنگ اسلامی در برابر اسلام روی دهد و هیچ پژوهنده‌ای از فرهنگ اسلامی نمی‌شناسیم که نگرشش در زمینه قابل توجهی مستقیم یا غیرمستقیم تابع ایمان اسلامی‌اش نباشد. حتا این را در متن خواهیم دید که تئوری ابن‌خلدون در پدیدآمدن جوامع یا تمدن، و سیاست و دولت تا چه حد بر پنداشتهای اسلامی یا لاقل بر زمینه‌های حیاتی قومی آن مبتنی‌ست. اما به‌گونه‌ای در خور کنجکاوی است که پدیده‌ای چون رقص عربی در بخش بزرگی از جهان اسلام باقی مانده. به احتمال قوی نیازهای حیاتی‌اش را باید فضای معمول عیش و عشرت خلفا و شاهان تامین کرده بوده باشند.

با وجود یک چنین استثنای شگفت‌آوری بوده‌اند چیزهایی که در اسلام اصلاً به‌وجود نیامده‌اند یا امکان رشد نیافته‌اند. نمونه این آخری موسیقی و هنر هستند که وضع رقت‌انگیزشان را مستقیماً مدیون اسلامند. عقب‌ماندگی‌شان در مقایسه با پدیده دیگری در فرهنگ ایران اسلامی آنّا چشمگیر می‌شود. مقایسه کنید موسیقی و هنر ایران را با شعر فارسی‌اش که هستی‌اش را غیرمستقیم از سنت عرب پیش از اسلام و پذیرفته‌شده در اسلام دارد. منظورم شعر کلاسیک در فرهنگ ماست، به استثنای شعر نیمایوشیج در دوره معاصر.

در اینجا به مناسبت این اشاره اخیر می‌خواهم برای گفتن چند کلمه درباره نیمایوشیج از فرصت استفاده کنم: ما که در باره صادق هدایت و بویژه بوف‌کود میان آثار او کتابهای خوب کم نوشته‌ایم و در حالیکه هدایت چون واردکننده داستانویسی از اروپا و پایه‌گذار آن در ایران با هیچ نیروی مقاومی در فرهنگ ما روبه‌رو نبوده و نمی‌توانسته است هم بوده باشد، بلکه به هراسان با این کارش جایی خالی و بی‌صاحب را در این فرهنگ پر می‌کند، اما هیچگاه از خودمان نپرسیده‌ایم چرا نیمایوشیج مدعی‌ست پیش از او قافیه در شعر ما وجود نداشته و همو نخست قافیه را چون «زنگ شعر» اختراع کرده است. طبعاً ما نخست با صمیمیت به استقبال او رفته‌ایم، چون او راه بسته شده شعر را پس از هزارسال

نازایی اسلامی
در
هنر و موسیقی

صادق هدایت
و نیمایوشیج

سابقه‌اش برای ما گشوده بود. اما هنوز راه و چاهها را درست نشناخته بودیم و به اهمیت کار او پی نبرده بودیم که چهارنعل تاختیم و او را پشت سر گذاشتیم. و این طبعاً نه از قریحه و استعداد خداداد شاعران ما بوده، بلکه ذوق‌زدگی، بی‌مایگی و تازه به‌دوران رسیدگی آنان را لو می‌دهد و این را که همه به نحوی گمان می‌کردند شاعری مادرزادی است و «شعرگفتن» هم الزاماً یعنی اندیشیدن. شاید به‌سبب همین بی‌استعدادی در وقوف یافتن به توانش‌ها، نه آن شاعران و نه ما «اندیشمندان»، از «فرهیخته و نفرهیخته»، هیچگاه تا هم امروز دچار حیرت نشده‌ایم که نیمایوشیج توانسته زیر خروارها شعر شاعران توانای ما در فرهنگمان قد راست کند و با شعرش این بار خردکننده را از دوش خود فرواندازد و از دوش ما بردارد. بازگردیم به سخنان اسلام به موسیقی و هنر فقط اجازه‌ی سد جوع داده است، ناآگاهانه و به غریزه شاید به این علت که بی‌استعدادی ما در موسیقی و هنر چندان خطری برای اسلام نداشته است. با وجود این، اسلام از همان بدو زایشش به غریزه‌ی صیانت نفس این را می‌دانسته و هرگز فراموش نکرده که آنچه بی‌خطر است باید بی‌خطر بماند.

رابطه‌ی علی در فرهنگ دینی

این گزارش تحلیلی باید آشکار کرده باشد که میان «فرهنگ دینی» و «امتناع تفکر» رابطه‌ای علی از آنسو به اینسو وجود دارد. از آنسو به اینسو به این معنا که «فرهنگ دینی» مطلقاً علت است و «امتناع تفکر» مطلقاً معلول آن. معنایش این است که وقتی آنچه از دین می‌تراود در نمودارهای فرهنگی افشانده و تقطیر شد، در این نمودارها باز تافت و از آنها پیکر فرهنگ دینی را ریخت، آنگاه خود این پیکر فرهنگی دیگر تاب یک مزاحم را هم ندارد. به همین علت نیز فقط از پدید آمدن یک مزاحم منحصر به فرد باید جلوگیری کند: اندیشیدن. عکس آن به چنین سرانجامی نمی‌رسد. یعنی اگر اندیشیدن زاده شود و پرورد، از دین، به‌سبب اینکه سازنده‌ی فرهنگ دینی بوده، حق حیات را نمی‌گیرد، فقط می‌کوشد فرهنگ را از دین بزداید. تا این حد حق حیات به دین دادن که دیگر نتواند و نخواهد فرهنگ را دینی کند، به معنایی البته یعنی کمر

دین را با خصوصی و شخصی کردن آن شکستن، بویژه کمر اسلام را. اما نه با زور، بلکه با یافتن و روشن کردن مسایل و پروراندن و آموزاندن شیوه آن در سطح جامعه. زور اندیشیدن زوری ذهنی است و هر دینی در وهله اول منظور دینهای کهنسال سامی اند و میانشان پیشترها مسیحیت، و به شدتی به مراتب بیشتر تا هم امروز دین اسلام. از این زور ذهنی بیشتر وحشت دارد تا از هر نوع زور فیزیکی. از اینرو هر جا زور ذهنی خواسته قد برافرازد، دینهای جهانی از سرکوبی آن لحظه‌ای درنگ نکرده است.

اشکال بی‌تمدنی

اشکال اخص دین اسلام با هنر و موسیقی در بی‌تمدنی محضش نیز هست. از دینی که هنر نداشته و ندیده چگونه می‌توان انتظار حس استتیک داشت، برای همه چیز، اما به‌هرسان برای هنر و موسیقی. این که اسلام نمی‌توانسته بویی از هنر برده باشد، و به جوانه‌های آفرینندگی بر سر راه و در قلمروی خود با بدویت سلطه‌طلب و تنگدستی جبلی‌اش آسیب نرساند، از طبیعت بی‌فرهنگش برمی‌خیزد. مدل برهنه اعم از زن و مرد جزو الفبای هنر نقاشی یا مجسمه‌سازی برای نوآموزان و انگیزه‌ای هربار نو بر مجریان در این هنر است. چنین مدلهایی را باید شاگردان ساعتها و بارها دیده باشند و از موضعهای مختلف آنها را در وضعهای گوناگون نقاشی یا مجسمه‌سازی کرده باشند. با تخیل صرف تصویر برهنه‌کشیدن یا مجسمه برهنه ساختن مثل این است که کسی بخواهد در خواب یا خشکی شنا یاد بگیرد. چنین مانعی فقط یکی از هزاران بُعد منهدم‌کننده و مخرب در فرهنگ دینی ماست. عکسش حتا برای ما تصویرپذیر هم نیست. اعتیاد هزار و دویست‌ساله ما به اسلام مانع از این می‌شود که ما تخریب انسانیت زنانه و مردانه را در اسلام اصلاً احساس کنیم. مگر اسلام از زن و مرد چه ساخته است؟! ماشین لذت‌بخش جنسی و آبستن‌شوندگی از زن و ماشین تمتع جنسی و آبستن‌کنندگی از مرد. و معنایش چیست؟ این است که اسلام تمام شخصیت زن و مرد را در مناسبت متقابلشان به این دو ماشین منفعل و فعال یا خادم و مخدوم کاهش داده است. در این بدویتی که زور بدن

هر نیرویی را سرکوب می‌کند، دیگر جایی برای هنر باقی می‌ماند؟! اما هر جا و هرگاه زن و مرد فرهنگ اسلامی ما خود را جداً از جمله با این پدیده روبه‌رو کنند و به آن آگاه نمایند، نخستین قطره اندیشیدن در ذهن چکیده است. انگیزه برای رسیدن به اینگونه آغازها آنچنان زیاد است که لازم نیست دنبالش بگردیم. سراسر جامعه ما از آن پر است. متتها ما جلوی چشمان آنها را نمی‌بینیم، بویژه ما نویسندگان که فقط با چشم بسته می‌خواهیم بنویسیم و نبوغ خود را در این شیرینکاری منعکس می‌یابیم.

پشتوانه شعری ما

پیشتر به شعر کلاسیکمان اشاره کردم که در برابرش هنر و موسیقی مان باعث سرافکندگی‌اند. ما یک هزاره پشتوانه شعری داریم. این پشتوانه گرانبها از دیرباز می‌درخشد. چشمه‌های آن را که‌ها با چه‌ها می‌جوشانند و درخشان نگه می‌دارند؟ عطار با شعرهای مجنونانه‌اش؛ مولوی از یکسو با شعرهای جنون‌آمیزش در غزلیات و از سوی دیگر با ملغمه‌ای از حکایت‌های الهی-آدمی که عرفانی و غمناکند و نیز گاه با مثل‌های به‌غایت خنده‌دارش در مثنوی؛ حافظ با غزل‌های عطرآگین و مدهوش‌کننده‌اش؛ طبعاً سعدی با نثر و شعر پرتجربه و پندآموزش. اینها چهره‌های تابناک شعر ما هستند. چند تاریخنگاری تروتمیز مربوط به دوره‌هایی از ایران اسلامی مانند تاریخ جهانگشای جوینی و تاریخ بیهقی را در نثر می‌توان برآنها افزود، که گاه این و گاه آن و گاه هر دو را تاریخنگاری «علمی» می‌خوانیم! و البته فردوسی که مقوله‌ای کاملاً جداست و شالوده‌سختن و زیان‌فارسی را ریخته طبعاً نمی‌توانسته این میان فراموش شده باشد. به سبب اهمیت منحصر به فرد فردوسی و نگرش شگفت‌انگیز او در مقایسه اسلام با ایران باستان، بخش پایانی این کتاب، به او اختصاص داده شده است.

خیام و حافظ

بعد همه‌جاگیر فرهنگ دینی ما در همه این نامبردگان فردوسی عجبالتاً در پراتز بهمانند منعکس می‌شود. در برابر اینها به هیچ‌رو نباید و مجاز نیستیم خیام را این میان فراموش کنیم. یا بدتر از آن، او را ندیده بگیریم، بویژه که من خودم خیام را تنها کسی خوانده‌ام که در فرهنگ دینی ما

واقعاً پوسیده است. اما درست این است این اتصاف به گونه‌ای در اینجا تکمیل و توضیح شود، تا خواننده بداند چرا این کتاب هیچ‌جا به خیام نپرداخته، با اینکه او در تاریخ ادبیات ما منحصر به فرد بوده است. اما چون حافظ از خیام به سختی متأثر بوده معلوم نیست حافظ از که متأثر نبوده است! و حرفهای ظاهراً خیامی کم نزده است، از خیام در قیاس با حافظ سخن می‌گوییم. حافظ - که زبان شعرش آنچنان زاده و زاینده جهانی انگیزته از هنر خیال اوست که هر یک از این دو جنبه آن بدون آن دیگری ناقص و مختل می‌شود - با وجود شکایتهای مکررش، سرانجام همواره به واقعیتی که فقط او را نیازارد رضا می‌دهد، چون شعر او جز این کمترین ارتباطی با واقعیت ندارد. این است که از هجر معشوق می‌نالد، بی‌وفایی او را به جان می‌خرد یا حتا از آن هم جان تازه می‌گیرد، با مژگانش خاک آستان یار را می‌روبد، جهان را به پشیزی می‌فروشد تا می‌بنوشد، از ساقی و ساغر و می دست برنمی‌دارد، و اگر پیش آید پروا ندارد از اینکه چرخ را به مراد خود بگرداند.

حافظ را محبوبترین شاعر ما ایرانیان باید دانست. اما آسان نمی‌توان گفت چرا. من می‌گویم اینجا در دنباله این پیشگفتار، که ضمن آن به تحلیل مقایسه‌ی شعر خیام نیز می‌پردازم، طرحی از این «چرا» بریزم و ساختار درونی آن را با شواهدش نشان دهم. «چرا»ی محبوبیت بی‌مانند حافظ نزد ما این می‌تواند باشد که او جهانی با زبان و تخیلش می‌آفریند که در رنگارنگی و پرگونگی دائماً متغیرش واقعیت را از ذهن ما می‌زداید و بار آن را از ذهن ما برمی‌دارد. و این امر، هربار و هرگاه که شعر او را بخوانیم از نو روی می‌دهد. شاید به سبب زیبایی و وفور این تنوع بی‌واقعیت اینقدر ما مفتون شعر او هستیم، به سبب این جهان خیال‌انگیز و ساخته از بی‌واقعیتی محض. عناصر جهان شعری او طبیعتاً از واقعیت گرفته می‌شوند. منظور از واقعیت فقط آن نیست که به گونه‌ای آن را لمس می‌کنیم یا وجود خارجی‌اش را قطعی می‌دانیم. منظورم بیشتر آن عناصری هستند که در پنداشت‌های ما حیاتی مستقل دارند و به این معنا واقعیتند. عناصر به این معنا «واقعی» را حافظ به گونه‌ای در شعرش

منحصر به فرد
بودن حافظ
برای ما

واقعیت در
شعر حافظ

به هم پیوند می‌دهد، یا از هم می‌گسلاند، که گویی واقعیت شعری او به معنای آنچه در شعر او واقعیت می‌یابد، در برخوردش با ما و برای ما هربار از نو روی می‌دهد و ما را به این سبب مفتون خود می‌سازد، حتا اگر بارها به آن برخورد کرده باشیم. چنین چیزی در واقعیت زندگی و در زندگی واقعی به هیچ صورت و معنایی وجود ندارد. به این جهت هیچگاه «واقعیت» ساخته در و از شعر حافظ برای ما کهنه نمی‌شود. قصه نیز چنین کنایش و ترکیبی دارد. هربار که بچه‌ها آن را از نو بشنوند یا بخوانند، واقعیت قصه‌ای از نو روی می‌دهد. به این معنا شعر حافظ را می‌توان قصه برای بزرگها نامید. به توضیح استدلالی این سخنان در مورد حافظ سپس بازخواهیم گشت. نخست به خیام بازمی‌گردیم.

واقعیت خیامی
سخت و تلخ
است

خیام را که بخوانیم نیز با جهانی از تخیل روبه‌رو می‌شویم. متها هربار که این تخیل ذهن ما را می‌گیرد، در پیش واقعیتی تلخ می‌بینیم که هیچگاه از ذهن ما زوده نمی‌شود و نمی‌توانیم از آن بگریزیم، یا آن را ذهناً نبینیم و احساس نکنیم. شعر خیام یا آنکه و شاید به خصوص از آنرو که دل ما را به این یا آن چیز خوش می‌کند، مثلاً به می خوردن و بوسه از لب یار گرفتن و برحذر داشتن ما از اینکه دمی از خوشزیستن غافل بمانیم. هربار پوچی واقعیت را که انگیزه گوشزد در مورد خوشزیستی است با همان شدت پیشین به ما می‌چشانند. از لابه‌لای تصاویر مطلوبی که خیام با رباعیاتش به گویاترین، فشرده‌ترین و زیباترین وجه به پندار ما درمی‌آورد، پوچی زندگی که از نیستی می‌آید و نیست می‌شود، با نیروی مقاومت‌ناپذیرش بیرون می‌زند و نه تنها احساس آنی ما بلکه ذهن و فکر ما را در تسخیر خود نگه می‌دارد. این در واقع از هنر و جرأت پرسندگی خیام برمی‌خیزد، و از بی‌پروایی‌اش در نگرستن و نشان دادن واقعیتی که با هیچ وسیله و دستاویزی نمی‌توان آن را انکار کرد، مگر با توسل به امیدها و نویدهایی که دین می‌دهد یا چیزهایی مشابه آنها. ضمناً بیان این واقعیت محتوم به نوبه خود نه فقط پرسش را، بی‌آنکه پرسش صریحاً به زبان آورده شود، در خیام دائمی

قاطع بودن خیام
در پرسیدن

می‌کند، بلکه مخاطب پرسش او که بی‌پاسخ می‌ماند خداست، و خيام همه چیز را نهایتاً از چشم او ببیند. اما خيام این جرأت را نیز دارد که در قبال سکوت خدا پاسخ پرسش را خودش بیابد و بدهد. و پاسخش این است که این پرسش پاسخی ندارد. کافی می‌بود خيام به روح و بقای آن اعتقاد می‌داشت. دیگر مشکلی برایش پیش نمی‌آمد که اعتقاد به روح آن را حل نکند و درافتادن با خدا را موضوعاً متغی نسازد:

دریاب که از روح جدا خواهی رفت

در پرده اسرار فنا خواهی رفت

می‌نوش ندانی ز کجا آمده‌ای

خوش باش ندانی که کجا خواهی رفت

پیداست که معنای روح در اینجا نه معنای دینی بلکه معنای حیاتی آن است که به فارسی «جان» می‌گوییم و با مرگ ما نیست می‌شود؛ یا نیستی آن مرگ ماست. یک تفاوت دیگر که شعر خيام را در مناسبت با واقعیت از شعر حافظ متمایز می‌کند این است: شعر حافظ عناصر واقعیت را در گوناگونی ترکیبشان به شکلهایی در می‌آورد که دیگر واقعیتی از آنها باقی نمی‌ماند، اگر آن عناصر یا اصلاً از آغاز وجود داشته بوده باشند. به این سبب وقوع یافتن محتوای بی‌واقعیت شعر حافظ بستگی به این دارد که هربار از نو خوانده شود چنانکه ما همه نادانسته و طبعاً ناگزیر این کار را بطور اخص با شعر او می‌کنیم. به سان تابلویی که فقط از نو دیدنش به آن واقعیت می‌بخشد. یا مانند قصه که همواره باید از نو خوانده و شنیده شود تا حوادث بی‌واقعیش برای کودکان وقوع یابد. از چنین پرسپکتیوی که بنگریم شعر حافظ یکسان برای خود او و خواننده‌اش به قصه برای کودکان می‌ماند، که فقط در خواندنش و شنیدنش واقعیت می‌یابد. به این جهت شعر حافظ فقط در تخیل ناشی از خواندن و شنیدن آن روی می‌دهد. اگر شعر را هنر بدانیم و بگیریم، از دور هم نمی‌توان برای هنر شعری حافظ در زبان فارسی رقیبی یافت. در مورد خيام درست برعکس این است. اما شعر خيام هنر به معنای شعر حافظ نیست بلکه سخنی است اندیشنده که با هنرمندی تمام

مقایسه واقعیت

در شعر

خيام و حافظ

ساخته شده است. وقتی خواننده با شعر خیام آشنا شد و آن را فهمید، از نظر محتوا دیگر نیازی به بازخوانی آن ندارد، چون خواننده دیگر نمی‌تواند واقعیت تلخی را که از خلال و در پس تصاویر عمدتاً هنرمندانه شعر خیام دیده از ذهن بستر و فراموش کند.

با وجود همه اینها می‌توان و باید گفت که بینش و واکنش خیام را نیز به گونه‌ای کاملاً دیگر باز فرهنگ دینی ساخته است، متها در نفی دین. نشانه تأثیر گرفتن از فرهنگ دینی و واکنش نسبت به آن را بدینگونه در نگرش خیام می‌توان دید که انتظارات او را جهان بر نمی‌آورد. در واقع هراندازه هم خیام بر خدا بشورد، اینگونه شورش چون آن را نیز باید نموداری از فرهنگ دینی دانست، اما نموداری منحصر به فرد. ناشی از انتظار بر نیآورده و بر نیاوردن اوست، و اینگونه انتظار را همواره دین یا شبه دین با نویدهای تو خالی‌اش بر می‌انگیزد، چنانکه زرتشتیت، یهودیت، مسیحیت و اسلام کرده‌اند. و چون پوچی جهان را فرهنگ دینی و خدایش برای خیام آشکار می‌نماید، آن را خیام ناگزیر با خوشیهای گذرا پر می‌کند. و در این کار، یعنی در شوریدن بر خدایی که فرهنگ دینی به او قبولانده، و در نفی جهان چنین خدایی، کمترین تزلزلی به خود راه نمی‌دهد. از این دیدگاه که بنگریم خیام را باید شگفت‌ترین فرهنگ دینی‌مان شناخت.

خیام و حافظ
در تقابل و
و تضاد با هم

حافظ و خیام در برابر هم دو نهایت فرهنگ دینی ما هستند. حافظ در این که با شعرش هر بار از نو ما را غرق رویاهای رنگین می‌سازد و از واقعیت دور، و خیام در این که با شعر آشکارا پوچی‌نمای واقعیت و با هشدار و ترغیبش که «دم» را از دست ندهیم، ما را، یکبار که با آن آشنا ساخت، در پوچی محض واقعیت میخکوب می‌کند و نمی‌گذارد از و در جای خود بجنیم، بجویم، پویا شویم، جویا بمانیم. شاید بویژه پوچی جهان باید ما را در برابر آن به مقاومت وادارد و از این طریق بر خود استوار نماید و آفریننده سازد. شعر حافظ امکان و مجال این را نمی‌دهد که ما واقعیت را ببینیم، هشیار شویم و بیندیشیم. شعر خیام

هنر شعر ساختن

چنان ما را در پوچی واقعیت خیره و جذب می‌کند که هر معنایی را از هشیارشدن و اندیشیدن می‌گیرد.

البته اگر شعر را صرفاً هنر بدانیم، که منظور من جز این بوده است، ما هنر هم داشته‌ایم. اما اینکه من پیشتر هنر را در کنار شعر گذاشتم و به وخامت وضعش در فرهنگمان اشاره کردم، این را نیز می‌رساند که ما لاقفل در شعر ساختن هنرمندی از خودمان نشان داده‌ایم، منظورم در پی‌ریزی فرهنگمان است. حتا من اذعان می‌کنم که ما توانسته‌ایم با شعر ساختن بیندیشیم. و این در فرهنگی که رویدادش خالی از اندیشیدن بوده و در نثر، که زبان بی‌زر و زیور و از اینرو مناسب و لازم برای اندیشیدن است، شمار کتابهایش به ده نمی‌رسد، قطعاً نوعی شاهکار می‌تواند باشد. نمونه منحصراً به فردی که در شعر و با شعر ساختن اندیشیده، و این را پرسشهای ناگفته در پس شعرهایش نشان می‌دهند، خیام است. خود من خیام را تنها کسی نامیده‌ام که در فرهنگ ما واقعاً «پرسیده» است. با وجود این، چنانکه پیشتر اشاره کردم (نگ: در همین پیشگفتار، خیام و حافظ، ص ۳۳)، جایی به او در این کتاب اختصاص نداده‌ام. بنابراین او را بر دو استثنای منحصراً به فرد که نمودارهای اندیشیدن بوده‌اند - یعنی ابن مقفع و رازی، در کنار آنان پدیده شگفت‌انگیز و پارادوکس فردوسی - نیفزوده‌ام. به همین جهت لازم می‌بینم در این مورد توضیح بیشتری بدهم، که چند صفحه دیگر خواهد آمد.

حافظ و خیام

گمان می‌کنم اگر اینجا نیز پیش از خیام به حافظ بپردازم و نخست شعر ساختن او را بیشتر متعین کنم، در مقایسه با آن بهتر می‌توانم جوهر شعری خیام را بنمایانم و نتیجتاً این را موجه سازم که چرا خیام را از مقوله استثنایی اندیشندگان خارج نگه داشته‌ام. درباره شعر حافظ آنقدر نوشته‌اند و خواهند نوشت که میانشان خود حافظ بیش از آن گم شده است که خودش خواننده را میان موجهای شعرش سردرگم می‌کند. در حدی که حافظ «لسان‌الغیب» است و غالب ایرانیان عاشق بی‌قرار شعر او، و شاید هم به همین اندازه عاشق خود او، خوشحالم که نمی‌توانم حتا از دور به خودم نسبت «حافظ‌پژوه» بدهم، حافظ‌شناس

هنر شعری حافظ

که هیچ دنبال کردن بررسی در شعر حافظ، و این را موکداً بگویم، به سبب نشان دادن روال خیام در شعرش است. برای دیدن و شناساندن شیوه‌ای است که او در شعرسازی یا شعرگویی واقعیت‌هاش به کار می‌برد. هر بیتی از یک غزل حافظ برای ما خوانندگان به پاره‌ای رؤیا می‌ماند، یا چنین احساسی را در ما برمی‌انگیزد و ما نمی‌توانیم تا وقتی که در این رؤیا می‌نگریم، از حوزه جاذبه آن در آییم. کافی است جایی از دیوان حافظ را باز کنیم و چشمان مثلاً به این بیت بیفتد:

دیشب به سیل اشک ره خواب می‌زدم

نقشی به یاد خط تو بر آب می‌زدم

خیال نمی‌کنم هیچ ایرانی شعر دوست و شعرخوانی انکار کند که حافظ با مهارتی بی‌نظیر پاره‌ای رؤیا با این بیت آفریده است. از اینجا به بعد من می‌گویم این پدیده هنری و به غایت هنرمندانه را که مختص حافظ است بشکافم و نشان دهم که از چه و چگونه حافظ این هنر زبانی را پدید آورده است. این کار را من در اینجا اصطلاحاً بازگرداندن شعر رؤیایی حافظ به واقعیتش می‌نامم. آنچه من در اینجا تحلیل می‌کنم بیش از این نیست که چرا شعر حافظ به رؤیا می‌ماند و چگونه این شعر رؤیامانند حافظ ممکن می‌شود.

رؤیای شعری

یا

شعر رؤیایی

چنانکه پیشتر اشاره کردم، هر بیتی از یک غزل کامیاب حافظ عموماً پاره رؤیایی است که عناصرش را از واقعیت می‌گیرد. اما حافظ از پیوند این عناصر به گونه‌ای شعر می‌سازد که ارتباطشان را با واقعیت، چه تجربی و چه منطقی، از دست می‌دهند. در این حد هر بیتی، به سبب گسست از واقعیت، در خودبستگی‌اش تمام و کامل است. طبعاً پیش می‌آید که این خودبستگی در دو و حتا گاه سه بیت تحقق می‌پذیرد. بنابراین منظورم از تعداد نه الزاماً صرف یک واحد یک بیتی شعر است. اما در اصل و عموماً این واحد شعری از یک بیت تجاوز نمی‌کند. آنچه من از بی‌واقعیت شدن عناصر واقعی در شعر حافظ مراد می‌کنم، این نیست که این عناصر دیگر واقعیت را منعکس نمی‌کنند. مرادم از «بی‌واقعیت شدن» این است که اگر این تصویرهای زبانی و پیونددهنده عناصر را از

بی‌نیازی بیتها
از همدیگر

تصرف‌ناپذیری
معنایی

چه چیز و یا چه
چیزها ساختار
درونی‌تری را
متعین می‌سازند

آنها بگیریم، هیچ از شعر حافظ باقی نمی‌ماند. به این معنا شعر حافظ را در بیتها و در کلشان پاره‌هایی رؤیایی نامیدم. خودبسندگی یادشده در عین آنکه معنای رؤیای شعری را به کمال می‌رساند، طبعاً هر بیتی را از بیت دیگر بی‌نیاز می‌کند، گرچه این بی‌نیازی مانع گردهم‌آمدن پاره‌های خودبسندگی در هیأتی سازگار از گوناگونگی نمی‌شوند. با وجود این، خودبسندگی پاره‌ها قوی‌تر از آن است که بتواند گردهم‌آمدن آنها را ضروری سازد. بیت بالا، که واقعاً تصادفی با بازکردن دیوان از رأس یک غزل گرفته و در اینجا نقل شده، مؤید این حقیقت است. صدها از همین‌گونه بیتها را به همین آسانی می‌توان در دیوان حافظ یافت. نیروی خودبسندگی بیتها به حدی است که هر غزل حافظ را می‌شود کمابیش به دلخواه در هر موضعی آغاز و در هر موضعی قطع کرد، بی‌آنکه بیتهای پیشینتر یا پسینتر معنا ناتمام بمانند یا از نظر معنایی آسیب ببینند. این خصوصیت مختص به شعر حافظ است و عمدتاً شاخص منحصر به‌فرد آن. پیوند ضروری میان عناصر یک بیت را می‌توان ساختار «درونی» آن نامید، و پیوند بیتها را که ضروری نیست سازگاری «برونبی».

وقتی کمال هر بیت را ساختار درونبی آن متعین کند و پیوند برونبی‌اش ضروری نباشد، نتیجه این می‌شود که این پیوند آخری در عین آنکه کمترین تأثیر معنایی در ساختار درونبی ندارد، می‌تواند بیتها را در گوناگونی معنایی و زبانی‌شان گردهم آورد. سازگاری این گوناگونهای بیتی با هم بعدی دوگانه به آفرینندگی شعری حافظ می‌دهند. در تشبیه تمثیلی می‌توان گفت که هر گُلّی نیز به سبب کمالش خودبسندگی است یا به سبب خودبسندگی‌اش به کمال رسیده و نیازی به گُلّی دیگر ندارد، در عین حال گُلّهای بسیار در کنار هم وفور این خودبسندگیهای گوناگون را در سازگاری کلی‌شان نشان می‌دهند.

در اینکه نه مناسبتهای نامعین بلکه فقط مناسبتهایی معین میان عناصر هر بیت می‌توانند خودبسندگی ساختاری آن بیت را ممکن سازند نباید تردیدی باشد. اما کمشاری این مناسبتها آنقدر نیست که از چند تجاوز نکند. بنابراین می‌توان و باید مناسبتهای بسیار شاخص، برجسته و مکررتر

پیش‌آمده در بیتها را یافت. به گمان من تعارض یکی از آنهاست. به همین گونه تضاد، یا تناقض، و در کنار اینها دوری مرتبط میان معانی در ترکیبهای عنصری‌شان از هم، یا وارونگی مناسبتهای معنایی در واژگان همنشین در یک مصراع، یا میان دو مصراع از یک بیت، یا میان هردو باهم. و نیز مناسبات فراز و نشیبی غیرقابل انتظار و چنان غافلگیرکننده که خواننده را لحظاتی مبهوت می‌کند. گاه مناسبات عنصری آنچنان ضد مطلق واقعیتند که بی‌واقعیتی محض آنها در رنگ‌افشانی پیوندشان پاک گم می‌شود. این شیوه بیش از آن خواننده را مجذوب می‌نماید که در آن لحظه لمس و حسش برای بی‌واقعیتی عنصری بیتها فلج نشود.

شعر حافظ، چنانکه پیشتر گفتیم، فقط در مواردی کشار واقعیت را منعکس می‌نماید: یکی از مهمترین آنها ریا و تزویر زاهد است. از این موارد که بگذریم، اینطور به نظر می‌رسد که واقعیت را حافظ فقط به گونه‌ای که از آن در شعرهای رؤیایی‌اش دیگر هیچ باقی نمی‌گذارد می‌شناسد. یعنی شعر حافظ به هیچ صورتی مابه‌ازای واقعی ندارد. سخنی که مابه‌ازای واقعی نداشته باشد من آن را «خویشگو» می‌نامم و سخنی که مابه‌ازای واقعی دارد «ناخویشگو». منظوم از واقعیت فقط واقعیت ملموس و مادی نیست. «عشق» به همان اندازه واقعیت دارد که «بوسه». آن اولی برخلاف این دومی ملموس نیست. یک سخن نه در اجزایش بلکه در ترکیب اجزایش مابه‌ازای واقعی می‌یابد. هریک از سه واژه پای خواب دیدن و گزاف گفتن، که اولی و سومی‌شان مادی هستند، بر چیزهایی دلالت دارد که مابه‌ازای واقعی برای آنها هستند. اگر بگوییم: «خواب دیدم پایم را گاز گرفتم»، چنین سخنی «ناخویشگو»ست، چون مابه‌ازای واقعی در خواب دارد. اما اگر بگوییم: «پای خواب را گاز گرفتم»، چنین سخنی را، چون به هیچ‌رو مابه‌ازای واقعی ندارد، باید «خویشگو» نامید. «خویشگو» آن سخنی‌ست که معنایش از مرز خود سخن فراتر نرود، در خود سخن بماند. معنا ممکن است مطلوب یا نامطلوب، دلنشین یا محجور و پرت بنماید، در حدی

که مابه‌ازای واقعی نداشته باشد و از مرز سخن درگذرد، سخن متضمن آن «خویشگو»ست. شعر حافظ نیز، در حدی که واژه‌های عنصری‌اش عمدتاً مابه‌ازای واقعی دارند، اما به گونه‌ای که حافظ آنها را به هم می‌پیوندد نمی‌تواند مابه‌ازای واقعی بیابند، شعری‌ست «خویشگو»، طبعاً به غایت زیبا و خیال‌انگیز.

بدینسان آنچه کلاً شیوه‌ها و شگردهای هنری شعر حافظ را ممکن می‌کند و میسر می‌سازد گرفتن محض عناصر از واقعیت و بی‌واقعیت کردن آنها به معنایی‌ست که گفتم. طبعاً منظور من این نیست که واقعیت را حافظ عامدانه بی‌واقعیت می‌کند. اگر می‌کرد شعرش متصنع می‌شد و ارزش هنری نمی‌داشت. شاید برای بهتر فهمیدن این دید به شعر حافظ، مقایسه آن با تعبیر اسلامی‌اش که از آن یک «حافظ‌پژوه» به نام است و فشرده تعبیرش در پانویس ۲۴ آمده بد نباشد. بینش و طبیعت هنری حافظ جز این که در جهانی چنین رؤیایی بزبید، آن را بزیانند و بیافرینند نمی‌دانسته و نمی‌توانسته است. بدترین شعرهای حافظ درست آنهایی هستند که این کار با زور در آنها صورت گرفته است. به هرسان با اینگونه شعرسازی که منحصرأ اختراع حافظ است، و با آن نه فقط ما بلکه قطعاً خودش را نیز هیپنوتیزم می‌کند، در واقع او می‌توانسته تا جایی نیروی آفرینندگی داشته تئوریکمان بی‌نهایت غزل بسازد. فقط برای آنکه چند گواه از عنصرهای از واقعیت گرفته و بی‌واقعیت‌شده در ساختار درونیتی شعر حافظ به دست دهم:

گل در بر و می در کف و معشوق به کام است
سلطان جهانم به چنین روز غلام است.

تمام عنصرهای این شعر از واقعیت گرفته شده‌اند و در تصویر زیبایی از پیوندشان بی‌واقعیت گشته‌اند. مصراع اول در واقع تصویری مضحک از واقعیت می‌سازد که قطعاً زمان حافظ اصلاً وجود نداشته، چه رسد به آنکه برای او مقدور بوده باشد. مصراع دوم می‌خواهد اهمیت وضع خیالاً تصویر شده در مصراع اول را برساند. برای این منظور پادشاه را در مصراع دوم، در نسبت با موهبت یادشده در مصراع اول، به غلامی

چند نمونه

چگونه عناصر
واقعی در شعر
حافظ بی‌واقعیت
می‌شوند

تنزل می‌دهد، تعارضی که حتا از دور هم نمی‌تواند نسیمی از واقعیت بر بی‌واقعیتی مفاد مصراع اول بوزاند.

یا مثلاً در این شعر که تمام عناصر مفهومی‌اش از واقعیت گرفته شده، کمترین اثری در واقعیت نمی‌توان یافت، اما زیبایی صرفاً و معنأ خویشگوی آن را نیز انکار نمی‌توان کرد:

منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن
منم که دیده نیالوده‌ام به بددیدن
به می‌پرستی از آن نقش خود بر آب زدم
که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن
وفا کنیم و ملالت کشیم و خوش باشیم
که در طریقت ما کافرست رنجیدن

نه می‌توان اذعان کرد که کمترین ارتباط الزامی میان بیت‌های این شعر هست، نه می‌توان خودبسندگی و کمال را در هریک از این بیت‌ها ندید، و نه می‌توان بی‌واقعیت‌شدگی عنصرهای شعری را به مناسبت نوع پیوندشان انکار نمود. و نیز می‌توان طبعاً پرسید که این «من» کیست که شهره است به عشق ورزیدن. اینگونه پرسشهای ناظر بر «من» عملاً به همان اندازه بی‌پاسخ می‌مانند که پرسشهای ناظر بر «تو»، «او» یا «ما» که در شعر حافظ پیش می‌آیند. نوسانهایی که این «من» می‌کند به حدیست که در تناقضهای متقابل خودش را موضوعاً متفی می‌سازد. منتها این فقط در صورتیست که ما انتظار داشته باشیم که در پس سخن حافظ اندیشه‌ای بیابیم که مثلاً «من»، «تو»، «او» یا «شما» باشد، و نشان دادیم نیست. این حافظ که گاه خودش را خاک پای می‌داند و گاه عرش را خاک پایش، فقط در هنر سخنپروری شاعرانه‌اش و به گونه‌ی آن وجود دارد. یعنی مانند شعرش جوراجور و بی‌موضع و موضوع است و، چنانکه شعرش بر آن دلالت می‌کند، بدون روال و رفتار معین نسبت به امور و رویدادها بطور کلی. از حافظ بیش از هنرمندی توضیح‌شده‌اش انتظاری نمی‌توان و نباید داشت. این انتظار کم نیست و حافظ آن را به بهترین وجه برمی‌آورد. اما هنرمندی حافظ به سبب خصوصیت جهان و

چگونه عناصر
واقعی در شعر
حافظ بی‌واقعیت
می‌شوند

سخنش هیچگاه با هیچ پرسش اساسی و جدی مواجه نمی‌شود تا اصلاً بتواند ما را با بغرنجی روبه‌رو نماید. بلکه درست برعکس، با رؤیایی که از شعر می‌آفریند ما را چنان مسحور می‌کند که دغدغه‌های زیستمان برطرف می‌شوند و هر اندوه احتمالی ما تسکین می‌یابد. به این توانایی‌اش حافظ کاملاً واقف بوده است:

منم آن شاعر ساحر که به افسون سخن

از نی کلک همه قند و شکر می‌بارم

من البته تصور نمی‌کنم که اینگونه سخن که به شعر بالا منحصر نمی‌ماند از شعرهای خوب او باشد. اما ما همه می‌دانیم که او با این ادعا نسبت به تأثیر و نفوذ شعرش در ما تاکنون حق داشته است. کامیابی حافظ در افسون‌کردن ما با سخنش دو شرط مهم و صرف‌نظرناکردنی می‌خواسته که هر دو با حداکثر امکانشان برآورده شده‌اند: هنرمندی او در پرداختن رؤیای شعری و ناتوانی هنرمندانه ما در اندیشیدن.

آنچه تاکنون درباره شعر حافظ گفتم ناگزیر به درازا کشید. اکنون به خیام و دنباله سخنان در باره شعر او بازمی‌گردیم. پرداختن به حافظ، چنانکه در آغاز توجه دادم، فقط برای این بود که در مقایسه با شعر او به شعر خیام راه یابیم و با شناختن ساختار و محتوای آن به پاسخ این پرسش برسیم که چرا در این کتاب فصلی به خیام، که به‌زعم من در فرهنگ ما تنها پرسنده تام و قاطع بوده است، اختصاص داده نشده.

شعر خیام درست و از همه نظر برعکس شعر حافظ است، در وهله اول و در وهله آخر در «ناخوشگویی» اش. هر بیتی از شعر خیام به همان اندازه معنأ کوتاه، فشرده و زیباست که کلیت معنایی بیتها در چهارگانگی شعری‌شان؛ کلیتی که معنای واقعی شعر را از درهم‌تافتن معانی بیتها در تکمیل متقابلشان می‌گیرد و از اینطریق واقعیت را برمی‌تاباند. انتخاب رباعی توسط خیام به احتمال قوی به منظور فشردن معانی به هم و در مناسبتشان با همدیگر برای بروز واقعیتی صورت گرفته که به‌زعم خیام، چنانکه خواهیم دید، نمی‌تواند از نظر کیفی ناقشرده‌تر از این قالب زبانی باشد که او برای گفتن آن برگزیده است.

بازگشت به
شعر خیام

خیام

هراندازه رباعی به مناسبت کوتاهی و فشردگی‌اش منظور خیام را بهتر برمی‌آورد. فشردگی این نیرو در شعر واقعین خیام آنچنان است که مجازاً می‌توانست منفجر شود. دست حافظ را اوزان متفاوت و درازی نسبی غزل به دلخواه برای آفریدن رؤیاهای شعری باز می‌گذارد. این دو وسیله را که به ترتیب برای شعر خیام و شعر حافظ در نظر بگیریم، یعنی کوتاهی و تنگ‌فضایی رباعی برای حداکثر بروز واقعیتی به همان نسبت فشرده و چشمگیر، و اوزان بسیار گوناگون که فضای باز و مطلوب برای جولانهای شعری حافظ فراهم می‌آورند، آنگاه باید آشکار گردد که با چه ورزیدگی و دقتی خیام می‌بایستی در تنگترین فضا، که هر میلی‌متر زبانی و معنایی‌اش به حساب می‌آید، واقعیت را گردآورد و نشان دهد. با توجه به این دو جنبه، رباعی خیام در شعر فارسی منحصر به فرد است و هیچ رباعی شاعر دیگری نمی‌تواند حتا زیر سایه آن جایی برای خود بیابد. چنین مرتبه و انحصاری را غزلیات حافظ طبعاً ندارند، گرچه در مجموع و کلیتاً ممتازند.

بُعدهای دوگانه در شعر خیام

شعر خیام از دو بعد مخالف می‌زید. شاید درست‌تر این باشد که بگوییم، از دو بعدی که موازنه همدیگر را ایجاد و تضمین می‌کنند: از دهر واقعیتی که به‌زعم او سربه‌سر پوچی است و از یادِ دهری که خوش‌بستی در رویداد همین واقعیت باشد. اولی را خیام تشخیص می‌دهد و دومی را توصیه می‌کند. هر دو بعد را خیام در حداقلی لازم از بداهت و صراحت می‌فشرد و بدینگونه بیان‌شان را، چنانکه شعرش ثابت می‌کند، با زیباترین، گویاترین و کوتاه‌ترین سخن می‌سازد. در هر رباعی‌اش خیام این دو بُعد، یا یکی از آنها را که به‌گونه‌ای که بُعد دیگر را ناگفته نشان دهد، چنان با چیره‌دستی می‌نمایاند که تعویض حتا یک کلمه نیز شفافیت معنایی آن را تار می‌کند و به رنگ و آهنگ بیانی آن لطمه می‌زند. اگر بنا را بر فشردن واقعیت پوچ در بیان متناسب با آن بگذاریم، چه بسا بتوان ادعا کرد که مجموع رباعیات خیام قطع نظر از شعرهای بدل که آنها را اصطلاحاً الحاقی و منحول می‌نامند، نمی‌توانسته چندان بیش از آن باشد که به‌دست ما رسیده است. به این دلیل خیام،

واقعیت در شعر

او که می‌خواسته واقعیت آغاز و انجام محض را به همانگونه سریع بنمایاند که می‌دیده، نمی‌توانسته و مجاز نبوده آن را در چندین بیت کشدار بیاورد، یا اگر به زبان دیگر بگویم، آیکی کند، اگر قرار نباشد تلخی این واقعیت متراکم ازهم‌وانند و بر اثر تکرار چشاندش به ما احساسمان را کرخ و فرسوده سازد. نمونه زیر که به هیچ‌رو در شعر خیام کمیاب نیست، اما یکی از گویاترین و زیباترین رباعیهای اوست، واقعیت خیامی جهان را در بیان کاملاً متناسب با آن یه‌گونه‌ای که توضیح کردیم. نشان می‌دهد:

آن قصر که بر چرخ همی زد پهلوی
بر درگه آن شهان نهادندی رو
دیدم که بر کنگره‌اش فاخته‌ای
بنشسته همی گفت که کوکو کوکو

آنچه خیام با این زبان نشانه می‌گیرد و به هدف می‌زند واقعیت محض است. واقعیتی که خیام می‌بیند و آن را به زبانی واقعی‌تر از این نمی‌توان گفت، فروریزها و فروپاشیها در رویدادهای مکرر حیاتی و تاریخی است، و وقتی شامل کوشک شهان گردد، چنانکه خیام در این رباعی آورده، طبیعتاً شامل همه چیز و همه کس می‌شود. حتا طبیعتاً شامل زایش و مرگ هر جانور، یا برومندی و پیری هر جاندار.

بعد دوم

بعد دوم که خوشزیستی باشد، و گفتیم و می‌دانیم خیام آن را در برابر بعد اول، یعنی واقعیت پوچ یا پوچی واقعیت می‌آورد، نتیجه‌ای است مترتب بر بعد اول. خوشزیستن را خیام برای موازنه، جبران یا حتا به تلافی واقعیتی که ما محکوم آن هستیم توصیه می‌کند. طبعاً نباید تا آن اندازه در فهمیدن خیام خامی از خود نشان داد و معنای صرفاً لفظی شعرش را دال بر این گرفت که هرکس و همه‌کس را به خوشگذرانی دعوت می‌کند. چنین دریافتی، حتا به صرف یک دلیل هم شده باشد، نادرست است، و آن اینکه مردم غالباً امکان چندانی برای خوشگذرانی ندارند، و تازه اگر این امکان را داشتند و همه خوشگذرانی می‌کردند و شب و روزشان بدینگونه می‌گذشت، دیگر حتا کسی نمی‌توانست از

جنبه‌هایی از
بعد اول

جایش برای خوشگذرانی بلند شود! عواقب و پدیده‌های دیگرش را لازم نیست در اینجا برشماریم. در واقع توصیه خیار به خوشزیستی برای آن است که محرز بودن پوچی واقعیت را برجسته‌تر بنمایاند. و او در برابر این پوچی راهی جز این نمی‌بیند یا نمی‌شناسد که واقعیت پوچ جدی نگیریم. برد و ضرب تشخیص خیار وقتی آشکار و ملموس می‌شود که تصور نوعی پیشرفت و آینده درخشان از آدمی گرفته شود، یا در جوامع دینی چون جامعه ما وعده‌های نویدبخش آتی چون جهان بعد را از مؤمن بگیرند. آنچه قطعی است باید این باشد که چنین آدمی، خواه در جوامع پیشرفته و خواه در جوامع دینی، به بن‌بست می‌رسد، درمی‌ماند که چه کند، حالا که این خیالهای خام دود شده و به هوا رفته است! به همین علت هم هست که آدمی باید خودش را به چیزی جز آنچه هست و روی می‌دهد متکی سازد تا بتواند زنده بماند. در واقع خیار برای آگاه‌کردن ما به این بن‌بست و ستردن ما از توهماتمان در مورد آن می‌کوشد. و به این سبب نه می‌توان او را مسئول شمرد و نه سرزنش کرد، اگر در نتیجه تشخیص و توصیه او ما در فرهنگمان لالایی‌تر شده باشیم تا هشیارتر. این طبعاً از بی‌استعدادی خود ما بوده است. اما ضمناً او را می‌توان با این پرسش نیز مواجه ساخت که چه انتظاری از درمانی که توصیه کرده است می‌توانسته داشته باشد. رباعی زیر را مانند همه رباعیهای او، که به‌هرصورت معنای یکدیگر همگونی دارند، و از همان تشخیص و توصیه پدیدار گشته است می‌توان با پرسشی که گفتیم رویه‌رو ساخت:

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی [چهار عنصر، و هفت ستاره‌ای که قدما می‌شناخته‌اند]

وز هفت و چهار دایم اندر تفتی

می‌خور که هزار باره پیشت گفتم

باز آمدنت نیست، چو رفتی رفتی

مشکلی که خیار تشخیص داده، نمی‌تواند نتیجه تجربه‌ای نادرستیاب برای دیگران بوده باشد. اگر بشود مسئله مهمی در تشخیص این مشکل دید، چشم دوختن او به نهایت این تجربه است. به گمان من تشخیص

او چنین نقصی می‌تواند داشته باشد. و این چشم‌دوختن به این نهایت و چشم برنداشتن از آن نمی‌گذارد او در خود این تجربه پوچ بنگرد که پر از پیچیدگیها و بغرنجهایی است که نه به آسانی یافتنی و توضیح‌پذیرند، و نه ما به هیچ‌رو از چنگ آن می‌توانیم برهیم، مگر اندک اندک بطور نسبی با اندیشیدن و شکافتن دایمی آنها.

به این سبب است که امکانی برای پرداختن به خیام در این کتاب ندیده‌ام. هم به سبب تشخیصش که مطلقاً ناظر بر پایان رویداد است و در نتیجه به ننگ‌یستن در خود رویداد می‌انجامد و هم به سبب درمانی که نه تحقق می‌پذیرد و نه می‌توانسته مؤثر واقع شود. مشکلی که خیام تشخیص داده، نتیجه تجربه‌ای نیست که برای همه دستیاب نبوده باشد. اما در فرهنگ ما به هر سان فقط او را به پرسیدن و اندیشیدن واداشته است.

در عین حال سه ایراد مهم به این تشخیص در اصل درست، و به تنها چاره‌ای که خیام برای حاصل آن می‌شناسد واردند. ایراد اول: چنانکه از غالب شعرهای او برمی‌آید، تشخیص این واقعیت او را ناراضی می‌کند. این ناراضی بودن را فقط در صورتی می‌توان فهمید و از دید او موجه ساخت که رویداد جهان بر خلاف انتظار او بوده، پس انتظار او برآورده نشده است. این را خیام در رباعی گز. ب. هـ. کم دست بدی چون یزدان صریحاً گفته است. انگار که جهان می‌بایستی جشن بوده باشد، سوگواری شده است. فقط با چنین انتظار برنیاورده‌ای می‌توان تشخیص او را دریافت و پذیرفت. همین‌جا باید بیدرنگ پرسید: به چه مناسبت، یا از چی و کی خیام می‌توانسته و مجاز بوده انتظار یادشده را داشته باشد؟ این روال طبعاً از ژرفی و برد نگاه او در آنچه او پوچی واقعیت می‌بیند می‌کاهد. پوچی فقط در صورتی می‌تواند معنای تام خودش را بیابد که بدون آلترناتیو باشد و ضرورت داشته باشد، یعنی جز آن نتواند باشد که هست و هیچ ضرورتی جز آن را ایجاب نکند. بنابراین دنباله ایراد نخست به خیام این است که او ضرورتی برای آنچه تجربه کرده و تشخیص داده نمی‌بیند. از اینرو انتظارش برآورده نمی‌شود. گواه آن را در رباعی‌های دیگری از او نیز می‌توان یافت و

سه ایراد وارد
بر نگرش و
اندیشیدن خیام

نشان داد. مثلاً وقتی خيام می‌گوید:
بازيچه همی بدیم (یا: کنیم) بر نطع وجود
رفتیم به صندوق عدم یک یک باز
یا:

دوزخ شرری ز رنج بیهوده ماست
فردوس دمی ز وقت آسوده ماست
و بسیاری سخنان معنأً هم‌نوی دیگر. در واقع خيام چیزی یا کسی را
مسئول این پوچی جهان و زیست ما در آن می‌کند و آن چیز و کس
به‌زعم او خداست. به‌درستی می‌توان گفت این سرخوردگی را خيام از
خدا دارد، خدایی که او در برابر قدرتش و آنچه او مقدر ساخته مطلقاً
عاجز است، و در این حد می‌کوشد یا می‌خواهد از هر دمی در حد
امکانش استفاده کند، از ناچاری:
رو بر سر لوح بین که استاد قلم
اندر ازل آنچه بودنی بود نوشت

بنابراین، ایراد اول به این سبب وارد است که او به اندازه کافی رادیکال
نیست تا پوچی را در ضرورتش ببیند، بلکه دست کسی را در کار
می‌بیند که می‌توانست جهان و زیستن را به کام ما بگرداند و نکرده. به
این ترتیب پوچی زاده تصمیمی‌ست که «دیگری» در باره ما و برای
زیست ما گرفته است، نه ضرورت محض رویدادها که مآلاً آن تصمیم
و دست‌داشتن «دیگری» را نفی می‌کرد. با وجود این و شاید به همین
سبب خيام را باید تنها کسی در فرهنگ ما دانست که بر خدا می‌شورد.
در پی این ایراد اول، ایراد دوم و سوم می‌آیند. ایراد دوم این است که
خيام با چشم‌دوختن به سرانجام چیزها و چشم‌برنداشتن از این سرانجام،
که مسئولی هم برایش می‌شناسد، چنانکه پیشتر اشاره کردیم، نمی‌تواند
در خود تجربه بنگرد که پر از پیچیدگی و بغرنج است، بغرنجهایی که
نه به‌آسانی یافتنی و توضیح‌پذیرند، و نه ما به هیچ‌رو می‌توانیم کلاً و
جزاً از چنگ آنها برهیم. ایراد سوم ناظر بر درمانی‌ست که خيام برای
درد بی‌سرانجامی زیستن تجویز می‌کند. این سه ایراد، یعنی ندیدن

ایراد دوم و سوم

ضرورت پوچی رویدادها که منجر به جستج و یافتن علنی برتر و عامل آن می شوند، چشم برداشتن از «سرافجامها» که مانع دیدن خود رویداد و بغرنجهایش می گردد و مرتب بر اینها درمانی که او برای این دردها یافته و کسی را هشیار نمی سازد، موجه می کند که خیام مستقلاً در این کتاب بررسی نشود و در کنار عبدالله روزبه، رازی، و نیز به گونه ای نزدیک به این دو در کنار حماسه سرای ما فردوسی جای نگیرد.

همه اینها طبعاً از ارزش خیام به هیچرو نمی کاهد، چون وی از فرهنگی دینی برخاسته، و با وجود این با قاطعیت پرسیده است، و این را هرگز نمی توان دست کم گرفت، حتا در مقایسه با ما امروزیان که همه چیز می دانیم. خیام نه قطعاً به سبب تشخیصش اما به احتمال بسیار قوی به سبب درمانی که شناخته و پیشنهاد کرده، و غیرمستقیم تناسبی ذهنی را می پروراند، توانسته است در فرهنگ ما نفوذ کند و نافذ بماند.

مشکلی که ما
با دستاوردهای
فرهنگی مان داریم

مسئله ای که می توانست در خود کتاب مطرح شود، اما نشده و در اینجا به اختصار به آن می پردازم این است: چه ما پس از فهمیدن و سنجیدن تز این کتاب، تزی که می کوشد خودش را با توضیح، تحلیل و تعلیل پدیده های شاخص برای فرهنگ دینی ما مستند نماید، کمایش آن را خواه بپذیریم و خواه رد کنیم، با مسئله ای روبه رو می شویم که می بایستی ما را در جایمان میخکوب کند، هرآینه اگر آینده نسلهای بعدی برای ما اهمیت داشته باشد. آن مسئله مزاحم و سمج این است: فرهنگ ما، خواه دینی خواه نادینی و خواه معجونی از این دو، محتوا و دستاوردی دارد که، چه با پذیرش و چه با رد انتصافها مان به آن، کمترین تغییری در ما به وجود نخواهد آورد، چنانکه تاکنون به وجود نیاورده است. این دستاورد همان می ماند که به ما رسیده و ما را تاکنون ساخته. پیشتر اشاره ای به گنجینه ای از این دستاوردها کردیم. گنجینه ای که بیشترش شعر است و معدودی نیز کتاب به نثر دارد. می توان چند کتاب خوب و بد دیگر به آنها افزود. از خوبها مثلاً اشعار نظامی و دیوان ناصر خسرو را، و از بدها کیمیای سعادت ابوحامد غزالی را. البته هستند آثاری که حاکی از طبع روان شعری شاعرانش هستند، و می توانند اوقات

فراغت را پر سازند، اگر جانشینی برای پرکردن این اوقات نداشته باشیم یا نخواهیم. اینگونه آثار مجموعاً سرشتی خشتی دارند. من بنا را بر این می‌گذارم که بسیاری از ما با این باقیمانده گنجینه نیز آشنا هستند و برخی از ما حتا عطش فرهنگی‌شان را با آب زلال این باقی‌مانده فرو می‌نشانند. بنابراین بردن نام اینگونه آثار و اشاره به نوع محتویاتشان در اینجا زاید می‌گردد. اما می‌توان در فرهنگ ما آثار مهمی نیز یافت که بلاهت از اعماقشان فوران می‌کند.

پرواریندی بلاهت

فقط برای آنکه قطره‌ای از این نوع بلاهت تعلیم‌دیده و آبیاری‌شده در فرهنگ دینی‌مان را در ذهن خواننده بچکانم، چند خطی از کتاب «کیمیای سعادت» ابوحامد غزالی می‌آورم. معروف است که او نخست به فلسفه اشتغال داشته است، سپس از آن ناراضی و با آن دشمن می‌شود. این دشمنی را با خود به دوره فقاقتش می‌برد و همچنان می‌افروزد. و سرانجام در چندسال پایان عمرش که در عزلت عرفانی سپری می‌گردد، در آتش همچنان پایدار این دشمنی می‌میرد. نگاهی به عناوین بخشها و بابها برای تخمین زدن محتوایی این کتاب کافی است. مثلاً «اصول ریاضت نفس»، «شهوت شکم و فرج»، «شه سخی»، یا چیزهای دیگری که بیش از این یادشده‌ها ارزش ندارند: تقریباً همه مباحثی که پرداختن به آنها استعدادی خاص و جلیلی در مراقبت و کنترل دیگران می‌خواهد. کسی چون غزالی تا آدمی را به ماشینی مذهبی تبدیل نکند، جنساً دست از امر به معروف و نهی از منکر برنمی‌دارد. در «کیمیای سعادت» آمده است که چادر و نقاب سفید برای پوشاندن شهوات‌انگیزی زن کافی نیست. زنان در چادر و نقاب سفید «نیز تکلف کنند، شهوت حرکت کند و باشد که نیکوتر نمایند از آنکه روی باز کنند. پس حرام است بر زنان به چادر سپید و روی‌بند پاکیزه...» («کیمیای سعادت» ۱۳۳۳، به اهتمام احمد آرام، ص ۴۷۰).

«عبدالله بن جرّاد رسول را گفت [...] مؤمن زنا کند؟ گفت باشد که کند. گفت دروغ می‌گوید؟ گفت نه، و این آیت برخواند [...]» (یادشده، ۴۸۵). «رسول [...] اندر دروغ رخصت داده است به سه جای: یکی اندر

حرب [...] یکی چون میان دو تن صلح کنی، سخن نیکو گویی از هر یکی فرا دیگر، اگرچه وی نگفته باشد؛ و دیگر هر که دو زن دارد فرا هر یکی را گوید: ترا دوست دارم». اما دوسطر پیش از این «سه جای» این را نیز غزالی نوشته است: «چون مسلمانی از ظالمی بگریزد نشاید راست بگویند که کجاست، بلکه دروغ اینجا واجب بود.» (یادشده، ۴۸۶).

بنابر آنچه پیشتر آمد، یعنی باشد که مسلمان زنا کند و لااقل در یک مورد واجب است که دروغ گوید، غزالی دربارهٔ میانه‌روی در شهوت می‌نویسد: «اندر غرایب اخبار است که رسول گفته [...]» «اندر خود ضعف شهوتی دیدم، جبرئیل علیه‌السلام مرا هریسه (نوعی حلیم) فرمود.» و حال غزالی می‌افزاید: «سبب آن بود که [رسول] نه زن داشت و ایشان بر همه عالم حرام شده بودند و امید ایشان از همه گسسته بود» (یادشده، ۴۶۵). «رسول علیه‌السلام گفت: «چشم زنا کند همچنانکه فرج، و زنا چشم نگرستن است.» (یادشده، ۴۶۶). بعنوان راهنمایی برای فرونشاندن شهوتی که از دیدن زنی، طبعاً سراپا در چادر و روی‌بند پوشیده، بر مردی غلبه می‌کند، غزالی روایت زیر را می‌آورد. «و رسول را [...] یک روز اندر راه چشم بر زنی افتاد نیکو، بازگشت و باز خانه شد و با اهل صحبت کرد، هم در حال غسل کرد و بیرون آمد و گفت: «هر که را زنی پیش آید، چون شیطان حرکت شهوت کند، با خانه شود و با اهل خویش صحبت کند که آنچه با اهل شماست همچنان است که با آن زن بیگانه» (یادشده، ۴۷۱).

معنای این گفته طبیعتاً آشکار است: خوابیدن با زن خود به یاد زنی که شهوت شخص را برانگیخته حکم خوابیدن با زن بیگانه شهوت‌انگیز را دارد. همین توضیح قیاسی که غزالی از حال جنسی رسول می‌آورد، به تنهایی برای اثبات تعلیم‌دیدگی بلاهت او کافی است. معترضه: کتاب معروف ابن رشد در پاسخ به کتاب معروف غزالی برضد فلاسفه را اگر دال بر نفوذ غزالی و پاسخ به آن را دال بر کوششی موجه در دفع این خطر نگیریم، حمل بر چه چیز در خود ابن رشد کنیم؟! حالا چرا بویژه این روایت آخری غزالی را برای اثبات بلاهت

تعلیم‌دیده‌ او کافی خواندیم؟ چون در چنین شرایطی که به روایت غزالی برای رسول پیش آمده، و در تأسی به او هر مرد مسلمانی، که زنی بیگانه شهوتش را برانگیخته، مجاز است به یاد یا فکر زن بیگانه با زن خود بخوابد، و تو گویی که با زن بیگانه خوابیده است. چنین زنی که خوابیدن ذهنی با او روا هست سه حال دارد. یا باکره است، یا به گونه‌ای بی‌شوهر شده، یا شوهردار. وقتی به قیاس با «زنای فرج» چنانکه دیدیم، نگرستن در حکم زنای چشم باشد، چرا زنای ذهنی نداشته باشیم که قطعاً تصویرپذیرتر و درازمدت‌تر است؟ در اینصورت برحسب سه‌گانگی ممکن در مورد زن بیگانه سه زنای ذهنی مجاز و حتا توصیه شده پیش می‌آید: زنا با باکره، زنا با زن بی‌شوهر شده و زنای محصنه. جز اینکه عکس این مورد محتملاً بیشتر و موجه‌تر روی می‌داده است، چون مردان پوشیده روی نبوده‌اند و در نتیجه شهوت زنان را ساده‌تر برمی‌انگیخته‌اند. بلاهت تعلیم‌دیده‌ غزالی در این است که با سخن نقل‌شده‌اش جواز دینی برای چیزی صادر می‌کند که در زمان او نیز کمتر از زمان ما صورت نمی‌گرفته است. این نظر را کتاب از قرار تصویری و تفصیلی *القیه شلفیه* در فنون گوناگون عمل جنسی ضرورتاً مستند می‌کرده است. با وجود این یک شق دیگرش این نیز می‌توانسته بوده باشد: مردان مسلمان زمان غزالی تا آن اندازه ابله بوده‌اند که حتا در این مورد باز به راهنمای بلاهت تعلیم‌دیده‌ای چون او نیاز داشته باشند.

با این دارایی
فرهنگی‌مان چه
چه می‌توان کرد؟

برگردیم به مسئله اصلی و آن این است: آیا با ده‌ها کتاب شعر و چند اثر مثنوی، که محتوایشان نه تنها اندیشیدن را برنمی‌انگیزد و نمی‌پروراند بلکه عموماً کنایشی ضد آن دارد، می‌توان ذهن و احساس مردم را پروراند و چیزی در آنها برانگیخت که جوانه‌ای برای اندیشیدن شود؟ آموزش و پرورش رفتاری و کرداری و جوانه‌زدن اندیشیدن قطعاً بدینگونه میسر نمی‌گردد که این یا آن باب گلستان و حکایتهای سرگرم‌کننده و پندآموز بوستان را بخوانیم، یا بابهای کلیله و دمنه را. واقعاً می‌شود از: «بنی آدم اعضای یک پیکرند، یا اعضای یکدیگرند» یا

از: «گاه باشد که کودکی نادان؛ یا از ماجرای جوانی خردمند بدانیم که همواره در مجلس دانشمندان خاموش می‌نشسته، و توضیحاً درباره علت سکوت خود به پدر پاسخ می‌دهد: «ترسم که بپرسم از آنچه ندانم و شرمساری برم». این نوع پرسیدن و پاسخ‌دادن در فرهنگ دینی ما تپیک است، و اصالتاً هیچ‌جا در این فرهنگ از چنین مرزی فراتر نمی‌رود، و طبعاً نمی‌رفته است. این نوع تپیک را من در ملاحظات فلسفی، «استخبار» و «اخبار» نامیده‌ام. فرهنگ تا زمانی که دینی باشد، مسئله‌ای واقعی برای افراد و جامعه ایجاد نمی‌کند. یک امر فقط در آگاهی یافتن به آن و رویاروی‌ماندن با آن می‌تواند شکل مسئله به‌خود گیرد و اندیشیدن ما را برانگیزد. تا چیزی در ما عجین است هرگز مسئله نمی‌شود. نخست پس از آنکه توانستیم آن را از خودمان برون آوریم، تا نگرستن در آن و اندیشیدن به آن میسر گردد، آن چیزی می‌تواند ما را با مشکل روبه‌رو کند. از جمله به همین جهت حرف شوی زن از مرد که برای هردو و در هردو طبیعی و عجین بوده هیچگاه نتوانسته در فرهنگ ما مسئله‌ای ایجاد نماید و غم‌انگیز گردد. تصادفی نیست که ما هیچگاه رمان نداشته‌ایم. رمان یکی از بعدهای بسیار مهم و ملموس آگاهی‌یافتن به مسئله و اندیشیدن درباره آن است. چه نامی به تک و توک داستان‌هایی که در شعرها مانده‌اند، می‌توان داد؟ غم‌انگیز؟ غم‌انگیز برای ما آن است که ما را محزون کند. گرچه رمان فقط غم‌انگیز نیست، اما شامل این نوع نیز می‌شود. عیب بزرگ یک داستان غم‌انگیز در ادبیات ما این نیست که ما را محزون می‌کند، بلکه این است که ما را فقط محزون می‌کند، و این تنها کاری‌ست که از آن و در نتیجه از واکنش ما برمی‌آید، به‌جای آنکه ما را به فکر کردن وادارد.

حتا فردوسی - او که در آفریدن داستان‌های غم‌انگیز، یا گرفتن ایده آنها از افسانه‌های قومی و پروراندن زیردستانه آنها در فرهنگ ما همتا نداشته - نیز هرگز نتوانسته داستان غم‌انگیزی بسازد که پیچیدگی‌های درونی داشته باشد و اینها در ابعاد کششها، خواستها و آرزوهای روانی و درونی ما درهم بتنند، ما را از درون دربرگیرند، تا ما را به اندیشیدن وادارند

داستان غم‌انگیز
سهراب و رستم
و واکنش خود
فردوسی در
برابر آن

که چرا چنین حادثه‌ای روی داده، یا این یا آن فرد با چنین خصوصیتی چه می‌بایست یا چه می‌توانست می‌کرد که حادثه غم‌انگیز روی ندهد و اکنون که روی داده است چه کند. و این یا آن داستان او به گونه‌ای نیست که ما بتوانیم مشابه آن وضع را برای خودمان تصور نماییم و لااقل از این راه با مکانیسم تصادفات که از هیچ قانونی تبعیت نمی‌کنند آشنا شویم و به واکنشهای نهفته و ناشناخته روانشناختی خودمان نسبت به آنها پی ببریم. از خواندن داستانهای غم‌انگیز شاهنامه ما فقط می‌توانیم اندوهگین شویم. اما این اندوه در ما دگرگونی ذهنی ایجاد نمی‌کند تا پرسیدن از آن بزیاید. تا جایی که پس از پایان داستان دستم و سهراب افسوس فردوسی از آنچه روی داده در این درد بروز می‌کند که حتا ستور فرزندش را باز می‌شناسد، اما آدمی آزمند در این مورد نیز کور می‌ماند. و فردوسی خود از درد این داستان غم‌انگیز به خدا پناه می‌برد. و ما خودمان؟ کتاب را که بستیم، لحظاتی بعد چنانیم که انگار هیچ روی نداده است که به ما در آدمی‌بودنمان ارتباطی داشته باشد.

و حالا ما اینگونه جاهای خالی را که برای پرورش احساس و فکر ضروری‌اند با چه پر کنیم، نیروی جوانان را چگونه در چه مجرایی بیندازیم که رشدشان فقط برونی نباشد، بلکه از درون نیز بیرونند و ببالند؟ اما چون اینجا صحبت از رمان کردیم، داستان‌نویسان ما در دلشان خواهند غرید: پس ما چکاره‌ایم با اینهمه داستانهایی که نوشتیم و آنها را حتا «قصه» هم نامیدیم؟ چرا نتوانیم با این کار آثار کت و کلفت و گاه چند جلدی‌مان که عمقی انگشتیاب دارند و همه از کوچک و بزرگ آنها را می‌خوانند و می‌فهمند، این خلأ را پر کنیم؟ من در برابر این پرسش اعتراضی سکوت می‌کنم. اما به هراسان خلأ هزارساله فرهنگی را در هیچ زمینه‌ای، حتا در مساعدترین شرایط، نمی‌توان در ظرف نیم‌قرن پر کرد، اگر اصلاً بشود. پروردن و بالیدن درونی ذهن در لمس، نگرش و گیرش نهانهای بی‌ظاهر در فرد و جامعه برای نمایاندن داستانی آنها جز آن است که ما از کاهلی و بی‌استعدادی تصمیم بگیریم

داستان‌نویس شویم، و دنبال مدلش میان غربیان بگردیم و این اواخر میان نویسندگان امریکای لاتین.

هیچ‌کس، به شرط آنکه بداند پرورش و بالش درونی یعنی چه، نمی‌تواند اینگونه مسایل را ندیده بگیرد. ظاهراً همه آنها را نخبگان ما می‌دانند و اگر نمی‌دانند، بعید نیست در مواجهه با آنها به فکر فرو روند. چند دقیقه؟ چند ساعت؟ اصلاً یک دقیقه تمام طول می‌کشد، که به ساعت برسد؟ امکان این نیز هست که خیالشان را نخبگان به اینصورت راحت کنند که این جای خالی را با ترجمه آثار خارجی یا نام بردن از این یا آن تئوری یا حتا نگارش کمابیش قابل فهم آن می‌توان پر ساخت. اگرچه آدم دلش نمی‌خواهد باور کند که کسی یا کسانی از نخبگان ممکن است این پاسخ بی‌دردسر و ساده‌لوحانه را به آن مسئله پربعد و دامنه‌دار که ناظر بر رویداد فرهنگی ماست و هیچگاه در دوره نوین فرهنگ ما، که جایش بوده، مطرح نشده، بدهند، اما از فراین برمی‌آید که کوشش ما برای تحقق بخشیدن به این پاسخ دیگر شبانه‌روزی شده است. اینگونه کوششها در زمینه ترجمه آثار ادبی یا علمی خارجی سودمند هستند، اما جای آن خلأ درونزاد را پر نمی‌سازند، آنهم در فرهنگی که سقوطش در همه ابعاد آن دائماً فزونی می‌یابد. می‌شود پرسید: چه فرقی ست میان وارد کردن رادیو، چرخ خیاطی، ماشین بطری یا سوزن‌سازی از یکسو و وارد کردن داستان ترجمه شده، روانشناسی ترجمه شده، جامعه‌شناسی ترجمه شده؟ چرا نشود: نزد ما هیچ فرقی.

ممکن است برخی که شمارشان هم کم نباشد منکر چنین سقوطی شوند. حتا برعکس در وضع کنونی اعتلای فرهنگی ببینند و گواهیشان این باشد که سالی چند سد عنوان کتاب در ایران منتشر می‌شود. چه بنا را بر تقلب فطری‌شده این کسان بگذاریم که با این ادعا بر رونق بازار خود می‌افزایند، و تقلب فطری‌شده در آنها را ناشی از لگام‌گسیختگی حداکثر عقل و شعورشان بدانیم، و چه این باور را حمل بر خودفریبی یا ساده‌دلی آنها کنیم، به‌هرسان از اشتباه بزرگ آنان و تافرجامی آن

واردات ابزاری
و ذهنی

نمی‌کاهد. واردات و تولیداتی که گفتیم به دو مقوله مطلقاً نامربط
تعلق دارند. ابزار فنی یا تکنیکی از مقوله اول هستند. هرکسی می‌تواند
با سوزن بدوزد، و باید سوزن داشته باشد اگر بخواهد چیزی بدوزد.
هرکسی می‌تواند اتومبیل براند. از اینطریق ساده‌تر و زودتر به مقصدش
می‌رسد و غیره. اما مقوله دوم نه تنها از اینگونه ابزار نمی‌تواند باشد،
بلکه اصلاً ابزار نیست. یک داستان، یا یک کتاب تاریخی یا
روانشناسی، یا جامعه‌شناسی یا فلسفی در وهله اول میدان و هدفی
خارج از فرهنگ خود ندارد تا بتواند چون ابزار در خارج آن نیز به کار
آید، چه رسد به اینکه بخواهد منحصراً در آنسوی فرهنگ خود مورد
استفاده قرار گیرد. اشتباه است اگر کتابی از ویکتور هوگو یا بالزاک یا
هر نویسنده دیگر غربی را چنان بخوانیم که انگار آنچه در این کتاب
گفته شده، می‌تواند به فضای حیاتی ما ایرانیان، که به هراسان غربی
نیستیم، منتقل گردد، و همچنان زنده بماند. بنابراین فقط این ماییم که
باید هنگام خواندن آن کتاب، فضای حیاتی خودمان را بشکافیم، از آن
خارج شویم و به کمک قرائن و تخیل راهی به فضای حیاتی کتاب
بگشاییم، نه برعکس. چنین کاری به هراسان فقط گذرا می‌تواند صورت
گیرد.

از سطح معینی به بالا کتاب صرفاً منعکس‌کننده اندیشیدن و نگهدارنده
آن است، نه ابزار برای انجام دادن این یا آن عمل. هیچ اثری از این نوع،
چون ابزار نیست، نمی‌تواند از مرز حیاتی‌اش خارج شود، و نمیرد.
بنابراین راه یافتن به اینگونه اثر از فرهنگ غربی که مورد نظر ماست،
اگر میسر گردد، باید به این منظور باشد که به اندازه توانمان شیوه
بغرنج‌یابی و روش پی‌بردن به راه‌حلهای مربوط را از غربیها یاد بگیریم،
نه آنکه بغرنجها و راه‌حلهای آنان را از آن خود بپنداریم و به رتق و فتق
آنها پردازیم. چنین تصور و اقدامی ناآگاهماندن به چرایی و چگونگی
رویداد فرهنگی خودمان را پایدارتر و سخت‌جان‌تر می‌سازد، و موجب
می‌شود که ما، هر دهه و هر سده‌ای که بر ما بگذرد، بیشتر در مرداب
بغرنجهای خودمان، که برایمان ناشناخته مانده‌اند، فروتر رویم، و در

گمراهیها و سرگردانیهای روزافزونمان نیاموزیم که هر فرهنگی بغرنجهای خودش را در درونش دارد و حمل می‌کند. به همین مناسبت اینها راه‌حلهای درونی می‌خواهند، نه بیرونی و عاریتی.

در فرهنگ خودمان نمونه‌هایی از مشکلات ما، اگر بتوانیم بر آنها وقوف یابیم، مثلاً اینها هستند: چگونه است هر کس همه چیز می‌داند و اگر «چیزی» نداند به سرعت از «نداننده‌های» سالخورده و مجرب که استاد اویند می‌آموزد؟ چرا ما اینقدر یاوه می‌گوییم و می‌نویسیم، و خلاهای بیش از حد چشمگیری را با نامهای متفکران غربی پر می‌کنیم؟ از سوی دیگر مسابقه‌ای میان آنان و قدمای خود ترتیب می‌دهیم که برنده آن همواره قدمای ما هستند؟ چگونه است که هر که از ما به سن رشد رسید، فقط قلم و کاغذ می‌خواهد تا رمان‌نویس شود و به مراتب از آن بیشتر شاعر؟ چرا شاعر محبوب ما ایرانیان در چند سده پیش دعا به‌جان پادشاه وقت می‌کرده، به محض آنکه موانع شرایخواری‌اش از میان برداشته می‌شده‌اند؟ چرا آخرین پادشاه ما در ما به چشم رعایایش می‌نگریسته و به زنان حق رای دادن «اعطا» می‌فرسوده است؟ چرا رئیس جمهور کنونی که بر امتش چون زیر دستانش فرمانروایی می‌کند و خودش در زمره امت عملاً فرمانبردار پیشوایان امت است، از «تمدن و فرهنگ» می‌گوید؟ چرا اینگونه ژاژخایی اصغرترقیه‌یی؟ و چگونه می‌شود با خواندن و حتا فهمیدن کتابهای مثلاً ژان ژاک روسو، کارل پوپر و دیگران در جهانی لبریز از تمدن و فرهنگ رخنه کرد و به چه منظوری، آنهم از سرزمینی که بیست و پنج سال از قعر خودش جانوران تاکنون به چشم ندیده بیرون می‌ریزد و تولید می‌کند؟

نمونه میشل فوکو که مجازاً یک کتاب زنده و سیار از فرهنگ غربی بود، کتابی که مانند بسیاری دیگر، از عوامل سازنده فرهنگ اروپایی به‌شمار می‌رود و خودش ساخته آن، با آمدن به تهران برای سردرآوردن از آنچه در این ایران هزارلایه روی می‌داده ثابت کرد که چگونه کتابی زنده چون او، با همه تجهیزات فکری‌اش، چون طبعاً نمی‌توانسته ابزار بوده باشد، نتوانسته به اندازه سرسوزنی هم از جامعه ما سردرآورد،

بلکه فقط توانسته با فصاحت ناشی از این اقدام نسنجیده خود را آلوده سازد.

با وجود این، چون او در بیگانگی‌اش نسبت به فرهنگ ما، به راهنمایی روحی «شیعه‌شناس» مشعشی مانند هانری کربن، از سر خامی اما با معصومیت و حسن‌نیت مرتکب چنین خطایی شده، به مراتب کمتر در خور سرزنش است تا راهنماهای ایرانی‌اش که یکی از دیگری روشن‌فکرت‌تر و «شیعی‌تر» بارآمده بودند و خود سر رشته‌هایی کنونی از فرهنگ ما هستند.

بدینسان می‌بینیم که مقولهٔ ابزاری یا اولی کمترین ارتباطی با مقولهٔ ذهنی یا دومی ندارد. گرچه عکسش صدق نمی‌کند. به سبب همین علیل بودن یا حداکثر عللیل‌شدن در مقولهٔ دوم است که کمترین کنترلی روی مقولهٔ اول نداریم. در این مقولهٔ دوم ما روز به روز بیشتر از هم می‌پاشیم و به خاطر روی پا نگاهداشتن خود زور می‌زنیم خلأیی چنین دهان‌باز کرده در درونمان را با پاره‌های متلاشی و اوراق‌کرده از فرهنگ غربی پر سازیم. حتا اگر بنا را بر این بگذاریم که در ظرف چند دهه حد نصایی کافی مترجم و رزیده برای ترجمه‌های آثار خوب و برگزیده از آثار غربی دستچین کنیم و به همین اندازه آموزگاران کاردان و دلسوز تعلیم دهیم و آنان را به خدمت در فرهنگمان می‌گماریم، باز این خلأ فرهنگی را، چون درونی‌ست، نمی‌توان از این‌طریق پر ساخت. در بیان این وضع به تمثیل بگویم: شکم نازا را نمی‌شود از خارج، یعنی به صرف سکس با بیگانه، زایا و بارور کرد. فرهنگ ما چنین شکم نازایی‌ست. اگر نه چرا اینهمه «فکر» غربی در خودمان می‌ریزیم؟ هیچ کتاب و اثر «مشکل‌گشایی» از خامهٔ ما تراوش نمی‌کند که مرکز ثقلش «نامهای» پرهیت متفکران غربی نباشد. در این کتاب از جمله خواهیم دید که چرا و چگونه استعداد فوق‌العاده‌ای چون ابن سینا، با وجود ارسطویی بودنش، با ارسطو سنخیت نگریستن و اندیشیدن نداشته است. اما همهٔ «متفکران» کنونی ما، بویژه آنهایی که در اروپا و آمریکا درس خوانده‌اند و اجباراً یکی دو زبان خارجی یاد گرفته‌اند، یا آنهایی

تله‌ای که در آن نشسته‌ایم

که درس نخوانده‌اند، ولی غرب را از نزدیک دیده‌اند، کمترین تردیدی در نبوغ و درایت غرب‌آسای خود ندارند. نشانه این تشخیص «درستشان» این است که به راحتی می‌توانند در بازار این فرهنگ پر از خلأ هر بنجل ذهنی را به نام «فکر و تفکر» بفروشند.

مشکل بزرگ این است که با پشتوانه و میراث فرهنگی‌مان که اسلامی یا ایرانی اسلامی شده باشد، نه می‌توانیم از جای خودمان تکان بخوریم، گامی پیش گذاریم، و نه می‌توانیم این میراث را اسلام‌زدایی کنیم. اسلام‌زدایی فرهنگی ما یعنی تمام محتویات آن را دور ریختن. آنوقت چه از فرهنگ ما می‌ماند؟ ما عملاً نه راه پس داریم نه راه پیش، به‌هرسان نه تاکنون. هدف این کتاب و آنچه از آن برمی‌آید فقط نشان‌دادن چگونگی‌های این مشکل است، نه نشان دادن راهی برای بیرون آمدن از این تله‌ای که هزارسال است در آن خوش خوابیده‌ایم. چنین انتظاری از من که نویسنده کتاب باشم نمی‌توان داشت. اگر راه‌حلی بشود یافت، کار آیندگان است. اما خود همین پی‌بردن به وضع وخیم فرهنگ ما به‌مراتب دشوارتر از آن است که می‌نماید. متأسفانه ما آنقدر سطحی و آسانگیر هستیم که نتوانیم وخامت وضع را ببینیم و بفهمیم. در عین حال هراندازه ما بیشتر از وضعی که داریم غافل بمانیم و نخواهیم در آن بنگریم، فلج‌تر خواهیم شد. بنابراین باید با شناختن این تله‌ای که در آن جا خوش کرده‌ایم و نگرستن در آن سعی کنیم راهی، هراندازه باریک به خارج باز کنیم. باید دیوار خرابی این تله را تدریجاً یا از تو شکافت؛ یا باید از آن بالا رفت، حتا اگر هر بار از نو در آن سقوط کنیم. فقط این خطرکردن و کوشش آگاهانه توانفرسا می‌تواند ما را از این زنده‌به‌گورشدن فرهنگی موقتاً نجات دهد. فقط و فقط با آشتی‌ناپذیری جستجوکننده‌ای که موانع، و نه خودش را، جدی بگیرد شاید روزی بتوانیم دیوار این فرهنگ را از تو بشکافیم، بدرانیم. «چگونه؟» پاسخ به پرسشی چنین ناشکیبا و حاکی از ناآگاهی مطلق به بعد و بُرد مسئله فرهنگی‌مان را فقط آزمون و آینده خواهند داد.

دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم منظورم از ما فرهنگ دینی و

اسلامی ماست. نقطه‌ای است از نقاط این جهان که غرب، چه بخواهیم و چه نخواهیم، بر آن سیطره دارد. این سیطره را در هیچ موردی، در هیچ زمینه‌ای، به هیچ‌گونه‌ای نمی‌توان شکست، رقابت کردن با آن از حد یک جوک لوس و ابتدایی تجاوز نمی‌کند. اینکه می‌گویم به هر قیمتی باید در چنین نقطه‌ای از نظر ذهنی در خودمان تکان بخوریم. باز موکداً توجه دهم که این تکان‌خوردن به هیچ‌رو آسان نیست و مآلاً نمی‌توان از آن چنین معنایی مراد کرد که ما برای هر مسئله و هر پرسشی در زمینه فرهنگی‌مان پاسخی حاضر آماده داشته باشیم، کاری که در همه «نوشتارها» یا «گفتمانها» مان شب و روز می‌کنیم. منظورم خیال خام شکستن سیطره غرب یا رقابت با

نفوذ نهایی غرب و برد آن

آن طبیعتاً نیست. بلکه این تکان باید طوری باشد که ما را از درون از چنگ فرهنگ دینی‌مان درآورد، تا در این گوشه از سیطره جهان غربی بتوانیم آزادی ذهنی، شخصی، فردی و اجتماعی برای خودمان بیافرینیم. درست در این مرزی که از درون باید بشکافیم است که برد نهایی سیطره غرب تمام می‌شود. و تا زمانی که ما دیوارهای این تله را از هم ندریده‌ایم تا به فضای آزاد راه‌یابیم، تا زمانی که ما خود را در قفس فرهنگی‌مان محبوس کرده‌ایم، غرب برای نفوذ در آن از خارج همه وسایل ممکن را دارد. بنابراین این ماییم که باید این تله را از درون منفجر نماییم. چگونگی این کار را مستقیم و غیرمستقیم از خود غربیها می‌توانیم بیاموزیم که در این زمینه ورزیده و مجربند. چنین کاری را در بعد شعری فرهنگ دینی ما فقط نیمایوشیج توانست آغاز نماید، بی‌آنکه خودش خواسته باشد یا لزومی دیده باشد پا در جای پای شاعران بزرگ غربی گذارد یا خود را میان آنان جا بزند. اما تاکنون احدی نتوانسته راه او را حتا یک وجب ادامه دهد. بیش از همه بویژه آنهایی که زمانی خود را وارث او می‌دانستند. تنها کاری که این وارثان به‌خوبی بلد بودند و کردند، این بود که، به گردپای او نرسیده، برق‌آسا از او جلو زنند، و با عرض‌اندامهای پهلوان‌پنبه‌ای و جاهلانه‌شان در «میدان شعر جهانی»، که وجودی صرفاً خیالی داشت، اظهار کنند: وای از

آن روز که نوشته‌های شاگردان ما «اعم از نثر و نظم» از گاو صندوقهای مهر و موم شده بیرون بیایند. آن روز دیگر روز آخر ادبیات غربی خواهد بود.

نیمایوشیج توانست با و در شعرش هر دو سیطره، یعنی از آن فرهنگ اسلامی و از آن غربی را درهم شکنند و این کار را در همان مرز و به همان گونه‌ای کرد که یاد شد. اگر ما برخلاف او از جامان تکان نخوریم، اگر ما ماندن را بر رفتن راه ترجیح دهیم، چنانکه تاکنون و در سراسر فرهنگمان کرده‌ایم، قطعی‌ست که در همین بستر دیرپاینده در زیست گیاهی‌مان روزی کاملاً خواهیم پوسید: در ناهمواری‌هایمان، در خواب‌آلودگی‌هایمان و در ناهشیاری‌هایمان، اگر بخواهیم این سرنوشت رقت‌انگیز را با زبانی بازساخته از یک شعر نیمایوشیج بگوییم.

به خواننده جوان

این کتاب برای ذهن جوان نوشته شده. جوانی ذهن الزاماً به سن نیست. به آن است که ذهن بتواند حتا سد درجه انعطاف‌پذیر باشد. بتواند آنچه را که شنیده و دیده و خوانده و خودش را از آن انباشته برورد. از نو بشنود، ببیند، بخواند و بیاموزد و آن قابلیت هم‌اکنون یادشده را همچنان در خود پیروراند. بتواند یک کتاب از چند صفحه بیاموزد. در عین حال بتواند یاد بگیرد که از ده‌ها کتاب الزاماً نمی‌توان حتا چند سطر آموخت، و این هم بستگی به نوع کتاب دارد و هم به تجربه‌ای که ذهن جوان رفته‌رفته می‌آموزد. اما این را نیز باید دانست که ذهن جوان را جوان نگه داشتن کار چندان آسانی نیست.

در سراسر این کتاب از فرهنگ دینی چون فرهنگ مسلط سخن رفته و جایی که این تصریح نیامده به سبب پرهیز از تکرار بوده است. و همین کتاب مشروحاً نشان می‌دهد که در فرهنگ دینی استثنائاً اندیشیدن ممکن شده است، اما چون امکان پروردن و بالیدن نداشته بی‌تأثیر مانده است. ضمناً این را هم ذهن جوان باید دریابد که اندیشیدن منحصر به «روشنفکران» به اصطلاح «لایبک» ما نیست، روشنفکرانی که می‌بایستی

در شناختن و شناساندن بغرنجها و بن‌بستهای فرهنگ دینی اهتمام می‌ورزیدند، اما از جایشان تکان نخوردند. در عوض، چندان از مسلمانان دیندار و دلیر با خارج کردن دین از فضای فرهنگی و اجتماعی و شخصی، و خصوصی کردن آن ثابت نموده‌اند که می‌اندیشند و روشن‌فکرند. اگر انگشت‌شماری را بتوان نشان داد که ما در این سالهای اخیر شاهد زایمان اندیشیدنشان بوده‌ایم، مسلمان دیندار بوده‌اند. منظور یقیناً آنهایی نیستند که در کنج حجره یا اطاقشان هرمنوتیک را عوضی به‌جای ابزار ساخت و پرداخت گرفته‌اند، ابزاری که در بساط بدل‌فروشان نزد ما خواهان و خریدار فراوان دارد. یا آنهایی که شاگرد یا همدندان این دسته‌اند، با پرچم «اسلام صلحجو» دور دنیا راه می‌افتند، و با استقبال ایرانیان فرار کرده به غرب رویه‌رو می‌شوند و گاه نیز سر از دانشگاه‌های حتماً خوب آمریکایی درمی‌آورند، برخی از آنان در سمتهای باورنکردنی. چرا؟ نه، اینها را نمی‌گوییم. منظور از آن چند مسلمان کسانی‌اند که نه تنها با خصوصی و شخصی کردن دین و ایمانشان میل و رغبت کسی را نسبت به این دارایی بسیار خصوصی و بسیار شخصی‌شان برنمی‌انگیزند، بلکه برضد تحمیل آن بر دیگران به‌پا خواسته‌اند. بردن نام این چند مسلمان اندیشنده در اینجا لزومی ندارد. این چندان را به یک نگاه می‌توان دید و از آنها بسیار می‌توان آموخت. در عوض به همین نسبت لایکهای ما، و در رأسشان غرب‌دیده و غربی‌مآبها، ثابت کرده‌اند که جایی که پای اندیشیدن به‌میان می‌آید، ذهناً پیر و فرتوت زیسته‌اند، اگر اصلاً با ذهنی پیر و فرتوت پا به جهان نگذاشته باشند. بنابراین، پرونده آنها را حالا دیگر پس از سی چهل سال تجربه باید بدون کمترین دغدغهای بست و مختوم اعلام نمود.

ذهن جوان که این کتاب برای او نوشته شده خوب است چند چیز دیگر هم بداند. یکی آنکه این کتاب، چون فهمیدن آن آسان نیست، آسان هم نمی‌تواند خوانده شود. یعنی این دومی نتیجه آن اولی است، نه بعکس. موضوع یا موضوعهای مطرح و پرداخته شده به آنها در این

کتاب و شیوه طرح کردن، پرداختن و تحلیل آنها و به همین گونه نوع نگریستن در آنها در سراسر فرهنگ ما بی سابقه است و مآلاً برای ما بیگانه. توجه کردن به خود این مطلب تا آن اندازه اساسی است که هر حدسی در مورد غرور یا فروتنی من به سبب این گوشزد مطلقاً بی اهمیت می گردد. دوم آنکه شتاب در خواندن متن و نخواندن پانویسها فهم کتاب را دشوارتر می کنند، اگر غیرممکن نسازند. گاهی مطلبی کانونی از موضوع مربوط به تفصیل در پانویسی توضیح شده، چون در ارتباط با روند اندیشه و در تناسب با کلیت موضوعی کتاب جای دیگری نمی توانسته است بیاید، مگر به قیمت برهم زدن توازن این کلیت. سوم آنکه این کتاب را نمی توان از آغاز تا پایانش یک نفس خواند. بلکه درست خواندن و درست فهمیدن آن فقط به تدریج و در مطالعه پیوندهای موضوعی و توضیحات متناسب با آنها صورت می گیرد. از اینرو در موارد بسیار و شاید در غالب موارد باید از یک موضع کتاب، به موضع دیگری که میانشان ارتباط درونی وجود دارد بازگشت. تمام این موضوعها در متن یا پانویس کتاب راهنما دارند و نشان داده شده اند.

سرانجام برای آنکه خواننده جوان ذهن درست پرسیدن را اصولی بشناسد و آن را از نادرست پرسیدن تمیز دهد؛ آن اولی را بیاموزد و در چنگ این دومی گرفتار نیاید، راهنمایی زیر را لازم می بینم. درست پرسیدن فقط در صورتی میسر می گردد که پرسش ناظر بر چگونگی توصیف و تشریح بغرنج از یکسو و تحلیل و استدلال مربوط از سوی دیگر باشد. فقط در چنین مناسبت متقابلی میان پرسش و پاسخ می توان پرسش را درست شمرد و برد و اتقان آن را با نیروی پاسخ سنجید و بعکس. بنابراین معارضه میان پرسش و پاسخ صورت می گیرد، نه میان پرسنده و پاسخ دهنده. یک سخن یا یک تز اعتبارش را از این ندارد که از آن کیست، بلکه از دلایلی می گیرد که می آورد. موکداً باید گفت که نخست یک اثر به نویسنده اش اعتبار می بخشد و نه هرگز برعکس. این را تجربه همواره از نو نشان می دهد. بنابراین، بی رعایتی چنین اصلی از

پیش متضمن بطلان هرگونه پرسش یا اظهارنظر است. در واقع پس از معتبرشناخته شدن کتاب است که اعتبارش به نویسنده منتقل می شود، و اثر بعدی نویسنده می تواند بر اعتبار منتقل شده بیفزاید یا حداکثر آن اعتبار را در تمایزش از اثر بعدی به قوت خود نگه دارد.

همین توضیحات باید نادرستی این ایراد را ثابت کرده باشد که چگونه یک نویسنده ایرانی می تواند در نوشته هایش سراسر فرهنگ بومی خود را نیندیشا بنامد، یا کتابش در این باره معنای چنین عنوانی داشته باشد، و خودش را چون کاشف این پدیده ناگفته اما ضرورتاً اندیشنده بداند. نادرستی این پرسش یا ایراد بیش از آنکه از خلط نوشته و نویسنده ناشی گردد، در برگرداندن نگاه از نوشته به نویسنده از پیش صورت گرفته است. فقط در یک مورد پرسش مجاز است و حتماً باید رد پای نویسنده را در نوشته بجوید یا اعتبار نوشته را به اعتبار نویسنده واگرداند. «اخلاق» تنها مورد و حوزه چنین ارتباطی است.

اما برای آنکه نادرستی نوع پرسش یادشده و دامی که پرسنده آن ناآگاهانه از اینطریق برای خود تعبیه می کند آشکار گردد، نخست چند مورد تجربی می آورم و سپس نشان می دهم که چگونه این پرسش یا ایراد نسنجیده، پرسش و خود پرسنده را به دام می افکند. یک نمونه غیرقابل انکار، که باید برای غالب یا لاقط بسیاری از ایرانیها شناخته باشد، از فرهنگ خودمان می آورم و سه نمونه دیگر از فرهنگ غربی. نمونه اول فردوسی یعنی ایرانی ترین شاعر ماست. از حمله عرب چهارصدسال می گذرد که فردوسی ضمن توصیف مشروح این فاجعه بی مانند که به رغم او به نابودی همه جانبه ایران می انجامد، می گوید:

ز دهقان [ایرانی] و از ترک و از تازیان

نژادی پدید آید اندر میان

نه دهقان، نه ترک و نه تازی بود

سخنهای به کردار بازی بود.

این «نژادی» که فردوسی از آن می گوید همان است که تا زمان او و از زمان او تاکنون ما ایرانیان در فرهنگ و تاریخمان بوده ایم و هستیم. و

این را فردوسی ایرانی کشف یا به‌هرسان ادعا کرده است. این گوی و این میدان برای کسانی که می‌توانند به جنگ او بروند. نمونه دوم: وقتی مکان و زمان را کانت، فیلسوف آلمانی، گونه ادراک حسی ما از واقعیت و نه چیزی در خود واقعیت یا از آن واقعیت می‌داند، در واقع تئوری او به این می‌ماند که بگوییم ما، یعنی انسان، با عینکی زمانی-مکانی و جدایی‌ناپذیر از خودمان زاده می‌شویم، می‌زییم و می‌میریم. آیا می‌شود این ایراد بیجا و نادرست را به کانت گرفت که چگونه او توانسته «عینک» را از خودش یا «خودش» را از عینک جدا سازد تا با نگرستن در آن به ساختار و کنایشش پی‌برد. اگر بدانیم یا بیاموزیم که این تمام جنبه شناخت در تئوری کانت نیست، بلکه جنبه دیگر آن مفاهیم یا مقولات اندیشیدن هستند، و نیز این را که، هیچیک از این دو جنبه بدون آن دیگری نمی‌تواند برای خودش به تنهایی منشأ اثر باشد، معنایش این است که از طریق هیچیک از این دو جنبه، چون از هم جدایی‌ناپذیرند، نمی‌توان به جنبه دیگر راه یافت و ساختار آن را شناخت و شناساند. اما عیناً همین کار را کانت کرده است. اگر از هگل و نیچه - که هریک از موضع فلسفی خودش تئوری شناخت کانت را مردود می‌شمرد، اما نه به این سبب که چگونه کانت توانسته این مشکل را بگشاید - بگذریم، تا آنجا که من می‌بینم عقل هیچ اروپایی اهل فنی به چنین ایرادی نرسیده است. مشکلاتی که در تئوری شناخت کانت دیده شده و مورد بحث قرار گرفته‌اند مطلقاً خارج از این گونه پرسش ناوارد و کوتاه‌فکرانه است.

نمونه سوم کارل مارکس است. به‌زعم او تز ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی در پیوند با هم، لااقل از دوره‌ای به بعد که شامل دوره خود او نیز می‌شود، محیط و فضای زیستی انسان را می‌سازد و انسان به‌نوبه خود سازنده این محیط و فضا است. این تز، چه آن را به کشورهای صنعتی محدود سازیم، چه اعتبار آن را از این مرز فراتر ببریم، کارل مارکس خود در حوزه اعتبار این تز باقی می‌ماند. هر ایراد و اشکالی در تز یا تئوری کارل مارکس دیده و پی‌گیری شده باشد،

یقیناً این نبوده که چگونه او که خودش نیز ساخته و سازنده چنین فضای زیستی بوده، توانسته از این دور دیالکتیکی خارج شود و از «خارج» در این «دور» بنگرد و ساختار دینامیک آن را برای ما باز نماید. نمونه چهارم نیچه است. بنا را براین بگذاریم که یک مفهوم کانونی و شاید کانونی‌ترین مفهوم فلسفه نیچه اراده سلطه‌خواهی است. روشن‌تر بگوییم: آنچه ما در اصل می‌کنیم، می‌جوئیم، می‌گوییم و می‌نویسیم، یعنی هر اقدامی که از ما سر می‌زند، منظور از این اقدام دست‌یافتن به سلطه است و این سلطه‌طلبی هیچگاه و در هیچ زمینه‌ای پایان‌پذیر نیست. بنابراین شناخت نیز برای نیچه نه به این خاطر صورت می‌گیرد که چیزی را آنچنان که هست بشناسیم، بلکه به این خاطر که بر سلطه ما بیفزاید. در واقع برای نیچه شناخت وسیله‌ای است در خدمت سلطه‌طلبی. طبیعتاً کم نیستند کسانی که در درستی این تئوری نیچه تردید دارند یا اساساً آن را بی‌اساس می‌دانند. در اینجا برای ما چیز دیگری مهم است. و آن اینکه هیچ فیلسوف یا فلسفه‌دانی بنای انتقادش به تئوری نیچه را براین نمی‌گذارد و نگذاشته: حالا که نتیجه چنین تشخیصی می‌دهد، پس گفته خودش نیز مشمول همین تشخیص می‌شود. خطر یک چنین اظهارنظری را در همان دامی خواهیم یافت که گفتیم خواننده ناآگاه و نامحتاط منطقاً برای خودش تعبیه می‌کند. آن دام این است:

به مجرد آنکه کسی با عَلم چنین ایرادی به هم‌اوردی نیچه برود و به او بگوید، پس تشخیص خود او ناظر بر تئوری‌اش نیز مشمول خود این تئوری می‌شود چه کرده است؟ پیش و بیش از آنکه بطلان تز یا تئوری نیچه را ثابت کرده باشد، آن را پذیرفته است. برای آنکه این نکته را بهتر دریابیم: برگرداندن تئوری نیچه برضد خودش، یا زدن نیچه به حربه خود او فقط در صورتی میسر می‌شود و مؤثر می‌افتد که «برگرداننده» یا «زننده» ناگفته به درستی و قاطعیت تئوری نیچه اذعان کرده باشد. عیناً همین حکم در مورد نقاد یا منتقدی نیز صدق می‌نماید که بخواهد تز این کتاب را به حربه خود این تز بزند و با این شوق و

ذوق کمین کرده و بی‌تاب شده برای سرنگون ساختن تر استدلالی کتاب به نویسنده‌اش شیخون زند. چنین منتقدی پیش از آنکه دلش از نتیجه این پیروزی خنک شود و لبخندش نوید پیروزی دهد، خودش را در دامی که مکانیسمش را نشان دادیم سرنگون می‌سازد. توصیه‌ای که من به خواننده جواندهن می‌کنم این است که در وهله اول بکوشد تر کتاب و استدلالها و تحلیل‌هایش را تا جایی که ممکن است بفهمد و به خودش مهلت دهد تا آنچه خوانده و فهمیده نخست گوارش ذهنی یابد. آنگاه همیشه فرصت هست برای آنکه اشکالهای کتاب را جست‌وجو کند. و از کجا که نیابد.

اکنون وقت سپاسگزاری من رسیده است از کسانی که بدون کوشش و کاردانی، و یاری بیدریغ آنان این کتاب هیچگاه نمی‌توانست به این صورت فراهم شود. هراندازه من در این مورد تأکید کنم کم کرده‌ام. این را می‌توانم فقط نمونه‌وار بگویم که نخست عطیه خاوران و سپس نینا انتصاری چندبار متن را به سبب تصرفات من از نو حروفنگاری کردند، کاری که در پی اصلاحات بعدی من در متن و پانویسها می‌بایستی مجدداً توسط نینا انتصاری صورت گیرد. به این ترتیب نگارشهای جدید به دفعات جایگزین نگارشهای پیشین شدند. اما همه اینها که گفتم کافی نیستند. من شک می‌کنم که بدون پایمردی نامبردگان و بویژه از آن بهنام باوندپور که در به‌سامان‌رساندن کتاب، از آغاز تا پایانش، دمی مرا تنها نگذاشته است، این کتاب هرگز می‌توانست منتشر شود: عطیه خاوران نخست نیمی از این کتاب را با تمام دشواریهایی که خواندن دستنویس من دارد، و افزون بر آن یافتن نگارشهای نو در حواشی کتاب و متمایز کردن آنها از هم و یافتن جای درستشان گاه از خود من برنمی‌آمده. حروفنگاری کرده است. آنگاه نینا انتصاری نخست نیمه دوم را با تمام همین اینگونه تصرفهای نگارشی من بارها از نو حروفنگاری کرده، و سپس نیمه اول را نیز از متن فنی «مکیتاش» از نو با برنامه جدید «وورد» صفحه‌آرایی کرده است. از این گذشته بهنام باوندپور به

ابتکار خود فهرستی نیز از واژه‌هایی که من برای نخستین بار در این نوشته آورده‌ام تنظیم نموده است. این توضیحات تأیید می‌کنند که فراهم آوردن فنی این نوشته به صورتی که خواننده می‌بیند کار جمعی سه نامبرده است، من فقط بر زحمت آنان افزوده‌ام. طرح پشت جلد کتاب را دوست دیگرم بابک ساخته و بارها به سلیقه من آن را از نو ریخته و تغییر داده است. میان اینها باید از بهمن امینی، مدیر انتشارات خاوران، بگویم که با کوشش و همگامی خستگی‌ناپذیرش همواره مرا در ادامه کار دلگرم کرده و به هر صورت ممکن هر وسیله‌ای را برای به سرانجام آوردن این کتاب و چاپ و انتشار آن فراهم آورده است. این دینها را با یک «سپاسگزارم» ساده قطعاً نمی‌توان ادا کرد. اما بعید نیست که توضیحات بالا بتوانند نقشی را که نامبردگان در انتشار این کتاب داشته‌اند تا حدودی منعکس نمایند.

در این فرصت میل دارم از برادرم سهراب دوستدار نام برم که نخستین و تنها آموزگار ایرانی من در آشنایی با فرهنگ غربی، بویژه در موزیک، هنر و رمان بوده است. این آشنایی حتا پیش از نوجوانی من آغاز گشت. اما سواى این، در نوجوانی‌ام به مناسبت او با بسیاری از روشنفکران برجسته آن زمان آشنا و مأنوس گشتم. سالها بعد همین تجربه نزدیک و درازمدت با این گروه از انتلکچولها نیز به نوبه خود نگرش انتقادی مرا به «روشنفکری» خودمان بیشتر تشجید نمود. می‌دانم که برخورداری تصادفی من از این گونه امکانات برای کمتر کسی در آن زمان میسر بوده است. با اینکه بعدها ذهن من به تدریج به راهی کاملاً مستقل از راه برادرم رسید و در تقابل با دید و دریافت او از رویدادها آن راه را گشود و رفت، ارزش آنچه من از او آموخته‌ام همچنان به قوت خود باقی می‌ماند. این چند کلمه در پایان این پیشگفتار نمی‌خواهد و نمی‌تواند جز نموداری کوچک از سپاسگزاری من در قبال دینی باشد که من به او دارم.

کلن، بهمن ۱۳۸۳ / ژانویه ۲۰۰۴

آ. د.

در عمر نسبی کوتاه انسان چنین نیست که هرکس آنچه را که بر او می‌گذرد، فقط بداند. مثلاً زنی عشقش را به مردی یا نفرتش را از او، بلکه با شدتی بیشتر در زمانی نسبتاً دراز، حتی پس از ممنوع‌گشتن این یا آن تجربه، زیسته‌ها را همچنان در تن و جان خویش احساس می‌کند. شگفت هم نیست: زندگی با احساس کردن آغاز می‌شود. اما هنگامی می‌آید که همه‌کس احساسش را در مورد گذشته، گویی که آن احساس را هیچگاه نداشته، کاملاً از دست می‌دهد. مرگ احساس شاید انجلیست بیولوژیک از آغاز پیشین‌تر آن نسبت به دانستن. آنچه از آنپس برای ما باقی می‌ماند، دانستن زیسته‌هاست. اما آن زمان نیز فرامی‌رسد که این دانستن یا دانسته‌ها به تدریج محو می‌گردند، بی‌آنکه جلی خالی آنها هرگز دیگر پر شود. این یعنی آغاز پیری به سوی مرگ. نسبت به گذشته تاریخی فرهنگی، چون این گذشته بی‌واسطه به زیست ما درنیامده، طبیعتاً نمی‌توان احساسی داشت، جز احساس کاذب. گذشته تاریخی فرهنگی را فقط می‌توان دانست. متها هیچ چیزی نیست که ما را به‌درستی این دانستن مطمئن سازد، مگر همواره از نوکاویدن در گذشته و بازنگریستن در نوکاویده‌ها از چشم‌اندازی تازه. جامعه‌ای که فاقد این دلتایی پویا و جوینده باشد، نمی‌زید که پیر شود و بمیرد، تا در نسلهای بعدی‌اش دگرزیستی یابد. فقط هست. و چون گذشته تاریخی فرهنگی‌اش را، هیچگاه نجسته تا بیابد آن را از روی پیشینه‌های مجعولش پیوسته از نو جعل می‌کند.

نگاهی از پیش: حقیقت اعتقاد

به نظر می‌رسد ما اندک اندک می‌خواهیم به خودمان بیاییم و یاد بگیریم به تاریخمان بدگمان شویم. نخست به تاریخ اسلامی‌مان که بعنوان مسبب روزگار پُرادبار کنونی اهمیتی غیرقابل انکار دارد. آنقدر غیرقابل انکار که مسلمان حرفه‌بی و ورزیده را اینک در انجام یکی از وظایف حاد و حیاتی‌اش، یعنی اعادهٔ حیثیت به اسلام، تا سرحد ناکامی دچار زحمت می‌کند. شواهد آشکار و نهان آن را آنقدر همه‌جا می‌توان دید و یافت که نشان‌دادن آنها بیش و پیش از آنکه به خواننده اطمینان‌خاطر دهد، از نیروی اندک جویندگی‌اش خواهد کاست. بدینگونه تک و توک دارد یک بیداری فردی و شاید هم جمعی در ظلمت اعتقادات ما جرقه می‌زند. ظلمت هر اعتقادی، چنانکه در این ملاحظات خواهیم دید، حقیقت هر اعتقاد است. حقیقت بدین معنا آن ناپرسیده و نادانسته‌ای است که با احاطهٔ درونی‌اش بر ما فرهنگی می‌شود، یعنی احساس جمعی را

تسخیر می کند و شالوده اعتقاد را می ریزد.^۱ فرهنگ مبتنی بر چنین بنیادی را من اصطلاحاً

۱ نگ: فصل ۱۸ «اعتقاد و تفکر» در همین کتاب. این احساس به این دلیل که هرچه کمتر شود ناسترندی تر می گردد، ناپرسایی را برای منش و فرهنگ ما طبیعی تر و حیاتی تر می سازد. فراموشی کامل پرسش که بیشتر ناشکفته تا نوشکفته دو سه بار در فرهنگ ما پزمرده و دیگر برندمیده است، تعین هدفها و هدفگیریهای بعدی را تا فرجام امروزی به عهده می گیرد. نیروی محرک چنین رویدادی حقایق آشکار و نهفته دینی است. تشخیص تأمل انگیز یاکوب بورکهارت در این باره این است که «دین در لحظات قطع تاریخی قادر است شکنی در روح یک قوم وارد آورد که دیگر هیچگاه صاف نشود، در اینصورت اگر بعدها همه درهای آزادی هم به روی آن قوم گشوده شوند، سودی نخواهد داشت. چه عمر کششها یا لااقل بهترین کششها برای آنچه زمانی از آن قوم دریغ گشته به پایان رسیده است.» (Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. Rudolf Marx, 1955, S.102)

چون هیچ فرهنگی نمی تواند از آنچه بر آن گذشته و هستی اش را متعین ساخته مطلقاً بگسلد و فارغ از آن پیشینه پیکر گیرد، گفته یاکوب بورکهارت را باید اینطور فهمید که آسیدیدگیهای کودکی و جوانی فرهنگ را نمی توان در سالخوردگی ترمیم کرد. گواه درستی این تشخیص در مورد فرهنگ ما خاموش گشتن همیشگی دو سه بانگ نوبر خاسته پرسش و برخاستن نغمه های خاموشی ناپذیر عرفان به جای آن است. در نیمه دوم از سده دوم هجری، یعنی در پایگیری خلافت عباسیان، عبدالله روزبه (ابن مقفع) می اندیشد که «هر طایفه ای [...] در ترجیح [...] دین خویش سخنی می گفتند و گرد تقبیح و نفی مخالفان می گشتند. به هیچ تأویل درد خویش را درمان نیافتم و روشن شد که پای سخن ایشان بر هوا بود.» (کلیله و دمنه، به تصحیح مجتبی مینوی، باب برزویه طیب، ۴۷). این اندیشه جدی و روشن کمترین تأثیر فرهنگی در ما نداشته است. به برد معنای سخنان روزبه بعداً در متن باز خواهیم رسید. یک سده بعد هنوز ممکن است رازی پدید آید و با تز قدمای پنجگانه از یکسو و ابطال عقلی دین از سوی دیگر خشم همه بزرگان عالم اسلام را که فارابی، ابن سینا و بیرونی از زیدگانیشان بودعاند، برانگیزد. به سده هفتم که می رسیم ما را دیگر اسلام تا اعماقمان در خود فرو داده است. مدرک همه جا نمایان آن را به ویژه در زبان سعدی می توان دید که برای چشمهای کم سویی ما حکم نورافکن رحمت الاهی را داشته است:

ای کریمی که از خزانه غیب گیر و ترسا وظیفه خور داری

دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمنان نظر داری

در این یقین نویدبخش سعدی به بخشندگی بزرگوارانه الاهی که شامل زرتشتی و مسیحی بمنزله دشمنان نیز می شود یا وجود پرسندگیهای پیشتر بی اعتنا به خودی و ناخودی یا ایمان و بی ایمانی خیام که به هراسان پهناوری تأثیرشان در ما به بهای سطحی ماندن آن تمام شده است. بایستی نمادی را بازشناخت که دیگر حتا خاطره ای هم از مرگ پرسیدن و اندیشیدن که در فرهنگ ما استثنا بوده اند ندارد. نوبت به حافظ که می رسد موفق می شود با گذراندن مرده ریگ پیشگامان طریقت از صافی طبعش، با زبانی رنگین و خوشنوا معجونی از آن بسازد که ما از نیوشیدن و نوش جان کردن آن دیگر باز نایستیم:

«همه کس طالب. یارند چه هشیار و چه مست/ همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت»، به نمایندگی بسیاری از بینشهای کانونی عرفان و مآلاً از آن حافظ، عملاً سرودیست که جوانمرگی اندیشه روزبه را جشن می گیرد. در واقع حافظ در آنچه روزبه «با به هوا» یافته بوده، یعنی در داعیه هایی که در

دینی می‌نامم و فرهنگ ایران را در سراسر تاریخش بر این بنیاد اعتقادی متکی می‌دانم.^۲ آنچه در سراسر این نوشته اندیشیده و گفته می‌شود ناظر بر توضیح همین امر است، ناظر بر این که حقیقت اعتقادی چیست و چگونه فرهنگ ما با آن آغاز می‌گردد، و ناظر بر این که چگونه می‌توان تظاهرات فرهنگ ما را به این حقیقت اعتقادی واگرداند، شکلهای آن را از و در چنین منشأیی بازشناخت و بدین ترتیب دید چرا این حقیقت اعتقادی بایستی بستر و مسیر فرهنگ ما را از پیش معین کرده باشد. برای شناختن این شالوده باید به ایران باستان بازگردیم. فقط از این راه خواهیم توانست پس از رسیدن به ایران اسلامی پی‌بریم چرا دگرگشتی فرهنگ ایران در اسلام پیامد ضروری و پرهیزناپذیر آن آغاز بوده و چرا آن آغاز بمنزله «سرنوشت» یک ملت در رویداد نهایی تاریخش به «سرانجام» اسلامی دچار گشته است.

تفاتی‌شان حقیقت را از آن خود می‌دانند، حقیقتی یگانه می‌بیند که در جلوه‌های متنافرش هستی همه چیز را دربرمی‌گیرد. با اینگونه تابناکیهای احساسی. زبانی‌اش حافظ همه‌کس و همه‌چیز را به سرمزل مقصود می‌رساند، حتا خود حقیقت را! بدینسان در شش قرن تخمیر مجدد دینی. یعنی در نوع اسلامی‌اش. فرهنگ ما چندان به معافیت خود از پرسیدن و اندیشیدن خو می‌گیرد که نه تنها بدون آن دیگر نمی‌تواند بزیید، بلکه منحصرأ در آن احساس تندرستی می‌کند. سخن تلخ و بیدارکننده روزیه و شعر مسکن حافظ را برابر هم که بخوانیم، می‌بایستی دریابیم که اولی را اندیشه‌ای پرسنده می‌گوید و دومی را هنری که چند قرن ناپرسایی و مآلاً نیندیشندگی را در زبانی مخمور می‌پوشاند. از چنین دیدگاهی درست است اگر بگویم این شعر نمادین حافظ خوشتراش‌ترین سنگ بر گور اندیشه روزیه است، سنگی که تنهایی نوع آن اندیشه را در افتتاح اسلامی فرهنگ ما نشان می‌دهد و ناسازگاری آن را با پیکرگیری بعدی چنین فرهنگی مستند می‌سازد.

۲ نیز نگذ: آرامش دوستدار، دوخشته‌ی یژه کلن، اندیشه آزاد، ۱۳۷۰؛ چاپ دوم، انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۷۷/۱۹۹۹، راهنما، ص XI-XXVII.

I باززیستن و پروردن بینشهای دینی در دشمنی با هم

۱ چگونه و به چه بهایی نیروی دینی ایرانی از شکست سرزمینی خود پیروز به درمی آید

به خود آمدن ما در نتیجه بدگمان شدن به تاریخ و فرهنگمان تازه دارد در گیرودار آشوبهای اخیر زاده می شود. یعنی هنوز بیجان تر و آسیب پذیرتر از آن است که بتواند با یک فرهنگ کهنسال دست و پنجه نرم کند، چه رسد به آنکه بر آن چیره گردد.^۳ زور و نفوذ دینیت این فرهنگ چنان دیرپا و سخت جان است که تازه وقتی پس از قرنهای حکومت و اعمال قدرت درونی و برونی در زادگاه خود، از هجوم اسلام تازه کار و تازه نفس درهم می شکند، در کشاکش اجتماعی-سیاسی ناشی از آن شکست و در پیکرگیری جدید مترتب بر آن با قدرت دینی مهاجمان می آمیزد، در آن بازمی زیبد و

۳ تا امروز که بیست و دو سال از نوشتن سطور بالا می گذرد کوچکترین گامی از سوی ایرانیان غرب نشین نیز در تشحید آن بدگمانی تاریخی فرهنگی، که من آن زمان بایستی شبیخ را به جای طلوعه اش گرفته باشم، برداشته نشده، اما در عوض دهها کاشف نامور و نامجو، چه در داخل و چه در خارج، شب و روز در جوال فرهنگ اسلامی ما فرو رفته اند و هر بار با دستهایی پر از تازه یافته ها و دوباره یافته های «ایرانی الاصل» بیرون آمده اند. یا برای آنکه داراییهای ایرانی را در برابر «فقر» عرب نهند و با جدا کردن «عرب» از «اسلام» بمنزله حامل از محمول یا پیک از پیام، بتوانند به اصطلاح با یک تیر دو نشان بزنند، یعنی از یکسو از عرب، پیک اسلام، بیزاری جویند و از سوی دیگر به ایران پیام پرور و خود پیام یا اسلام هر دو عشق بورزند. یا برای آنکه ارزشهای فرهنگ ایرانی را از زیر آوار اسلامی بیرون بکشند، و با سکوت احتیاطی و دوپهلوی خود درباره ارزشهای اسلامی عین شده در ما، انتقام کودکان و مخفیانه خود را از اسلام بگیرند. این شیرینکاریهای فکری و پژوهشی جوراجور که سدوپنجاه سال پیش از زمان تأثیرپذیری ما از غرب آغاز شده و در سراسر این دوره تاریخ نوین ایران تا همین امروز سرگرمی خطرناکی برای ناهشیاریها و خوابناشدگیهای فرهنگی ما گشته اند و نامشان را می توان «کشف پایان پذیر شاهکارهای روح ایرانی در تن اسلام» گذاشت، نیروی ذهنی طبعاً آتدک ما را همچنان هدر می دهند و بیش از پیش این امکان را از ما می گیرند که روزی بتوانیم زیر بار خردکننده میراث ایران اسلامی، که دستاورد بزرگان فرهنگی ماست، کمر راست کنیم.

بدینگونه سرانجام در نقش علمدار دین جدید از مغلوبیت سرزمینی و ملی‌اش پیروز بیرون می‌آید. اینکه مغلوب با فرهنگ پس از همداستانی با غالب بی‌فرهنگ بر او غلبه کند و آرمان او را چنان پیروان و بیفشاند که غالب به‌خواب هم نمی‌دیده، شاهکار مغلوب با فرهنگ نیست، نشانه سقوط روحی او در خویشاوند شدنش با غالب بی‌فرهنگ است.

در برخورد و آمیزش اسلام و جامعه ایرانی، از فرهنگ این جامعه دو دارایی انحصاری یعنی کیس و تمدن سرزمینی‌اش از طریق «جامعه‌زدایی»^۴ اولی، و تصاحب دومی توسط بیگانگان اسلامی گرفته می‌شوند. دین‌آوران اسلامی از یکسو با اقتباس اجتناب‌ناپذیر تمدن ایرانی آن را از انحصار اقوام این سرزمین درمی‌آورند و از سوی دیگر ایرانیان را در تنگناهای ناشی از علل و عواقب تسخیر کشورشان و در پی فشارها و تضییقه‌های مترتب بر آن رفته‌رفته به پذیرش دین جدید وامی‌دارند، تا سرانجام در تعدی این موهبت آسمانی، که برخورداری از آن تنها پناه نسبی برای کاهش تضییق حقوق ایرانیان بوده،

۴ منظور من از «جامعه‌زدایی»، گرفتن آزادیهای ضروری برای رویش و بالش پدیده‌های فردی و اجتماعی از آنها یا ندادن چنین آزادیهایی به آنهاست. شکل معمولی و کلی «جامعه‌زدایی» در وهله اول منع رسمی یا غیررسمی اظهار وجود اجتماعی و مباشرت پدیده در جامعه است، امری که دیر یا زود به مرگ برونی یا به زیست به اصطلاح «پاریایی» پدیده‌های مربوط منجر خواهد گشت. نتیجه قهری مترتب بر زیست «پاریایی» به هراسان بیگانگی و سترونی فرهنگ هر پدیده اجتماعاً مطرود خواهد بود. این را که پدیده‌ای یارایی درونی برای زیست و دوام اجتماعی دارد یا نه، نهایتاً برخورداری آن پدیده از شرایط مساعد برابر و عمومی زیست در جامعه معلوم خواهد نمود. هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند در زندانی از شرایط ستیزنده دوام بیاورد، یا آسیب درمان‌ناپذیر نبیند. و این نه فقط تجربه‌ای تاریخی بلکه ابتدایی‌ترین پایه حیات به عامترین و خاصترین معنای آن است. آنچنان که در منتهای کهن اسلامی منعکس است، با هر گامی که اسلام نخواست، در ایران برداشته است، برطبق رسالتش شرایط حیاتی را از همه ادیان دیگر گرفته و به خود منحصر کرده است. این، هم تاکتیک و هم هدف غایی اسلام هر دو بوده و برای حفظ و بالش خود راه دیگری نیز نداشته است. موارد مهم و عمده آن در اثر مهم و مستند اشپولر (تاریخ ایران در قرن نخستین اسلامی، ج اول، ترجمه فارسی از عبدالجواد فلاطوری، ۱۳۶۴) به‌دست داده شده‌اند. کتاب نوعاً منحصر به فرد اشپولر تحقیقی با ارزش اما کلی درباره رویدادهای پایه‌ی در سده‌های نخستین اسلامی شدن ایران است. در این حد طبعاً به وضع و شرایط زیست ادیان مقهور نیز می‌پردازد. اما نه یک بررسی ویژه از چگونگی فروپاشی فرهنگ و تمدن ایران، از جمله «جامعه‌زدایی» از دین زرتشتی، در سلطه اسلام و پیکرگیری ایران اسلامی. برخی صافکاریها و پرداختهای نگارشی اسلام‌دوستانه در ترجمه فارسی از یکسو موجب سردرگمی خواننده کمابیش «لاییک» به سود اسلام می‌شوند و از سوی دیگر خواننده اسلامی را در عواطف تخمیرشده و تصورات تاریخی نادرستش ثابت قدم می‌سازند. در این مورد خود اشپولر نیز به سبب تناقض گویهایش بی‌تقصیر نیست. نگ: پتویس ۶.

دین سرزمینی آنان را از ریشه برکنند. با این ضربه کاری دوگانه بر پایه‌های تمدن ملی و دین بومی ایرانیان امکانه‌های درونی ایرانی مانند نیز می‌کاهند، می‌فسرند و فروپاشی ملی و دینی آنان در اسلامی شدن ملی-دینی‌شان آغاز می‌گردد. در واقع اسلام با تنگ کردن هرچه بیشتر راه «غیرمسلمانی» زیست بر مردم ایران با یک تیر دو نشان می‌زند. به این معنا که با دادن «امکان و حق» به کافران مغلوب برای «انتخاب» میان اسلام سودآور و کیش زیانبخش شده خودشان، که حفظش به بهای قبول تبعیض، فشار و خواری فردی و جمعی میسر می‌شده،^۵ و جزیه را بهترین و بی‌آزارترینشان باید شمرد، اسلام نه فقط مطابق قصد مؤسسه‌ساز ایرانیان کافر را نیز «در گرویدن به‌خود آزاد می‌گذارد»، بلکه از این دروغ بزرگ در دل نسلهای آینده چنان حقیقتی می‌افروزد که در سراسر فرهنگ اسلامی ما دیگر از درخشیدن باز نمی‌ایستد.^۶

۵ «بعضی بلاد خاصه بلاد فارس و جبال، گیلان و دیلم تا یک چند، همچنان از قبول استیلاء عرب خودداری مینمودند و در بعضی دیگر نیز که اعراب به فتح آنها نایل شدند خاصه در آذربایجان و فارس قسمتی از مردم آئین اسلام را نپذیرفتند و با قبول جزیه و خراج اهل ذمه شدند و بر آئین سابق خویش همچنان باقی ماندند، با اینهمه به سبب فشار، تحقیر و آزار که تا چند قرن بعد هنوز نمونه آن دیده می‌شد. عده‌ای از مجوس فارس و خراسان به سیستان و مکران رفتند و بعضی از آنها راه دیار هند را در پیش گرفتند. بلادی که به جنگ گشوده می‌شد اراضی آنها به تملک مسلمین درمی‌آمد. مهاجرت و سکونت اعراب در این بلاد و هم در دیگر شهرها، که غالباً موافق معاهده بودند، و حق سکونت هم در آن بلاد به آنها می‌دادند، سبب تأمین استیلائی عرب و موجب نشر و توسعه و ترویج اسلام در آن بلاد می‌شد. البته مزایایی که مسلمین در دارالاسلام نسبت به سایر اهل کتاب می‌داشتند، به اضافه اهتمام و مجاهده‌ای که آنها در نشر و تبلیغ اسلام می‌ورزیدند، سبب شد که اندک اندک آن عده‌ای هم از اهل ولایات و قرای ایران که اسلام نیاورده بودند به دیانت اسلام در آیند» (عبدالحسین زرین کوب، تذریع دیوان بعد از اسلام، ۱۳۴۳، ص ۴۳۷).

۶ این افسانه حتا در کتاب مهم و تحقیقی اشپولر (یادشده) نیز به گونه‌ای تأیید می‌شود. وی نخست در بخشی جداگانه به طور مستقیم و سپس در بخشهای مربوط به دینهای مختلف در ایران به طور غیرمستقیم به مسئله اسلامی شدن این کشور مشروحاً پرداخته است. در نخستین صفحه از بخش «جریان اسلامی شدن ایران» به تشخیصی برمی‌خوریم که نیمه اولش گمراه‌کننده و در واقع نادرست است و نیمه دومش نیمه درست. (نیمه اول): «تقریباً تمام ایرانیان بدون اعمال زور و فشار معتابیهی از طرف فاتحان، (نیمه دوم): در مدت قرون اندکی به اسلام گرویدند». نیمه اول این تشخیص، یعنی گرویدن کمابیش «اختیاری» تقریباً همه ایرانیان به اسلام، لااقل در این حد نادرست است که خود اشپولر شواهد مهمی در نقض آن به‌دست می‌دهد. از جمله: «تنها در خراسان این توجه عمومی به اسلام شد. ولی خراسان را نمی‌توان با تمام ایران برابر دانست» (۳۴۶)؛ با اینکه «ری و نواحی دیگر تا حدود اصفهان نیز به اسلام گردن نهادند»، «دو منطقه

برای درست فهمیدن رویداد اسلامی شدن ایران و پی بردن به اهمیت آن برای عرب و اسلام باید دو عامل را در رأس باقی عوامل همواره در مد نظر داشت. یکی آنکه اعراب فاقد فرهنگ و تمدن بر اثر پیشامدهای مناسب، به موازات و در قبال ضعف و فساد دولتی و اجتماعی ایران، در ظرف یک دهه (زمان خلافت عمر) از پرت ترین و بی اهمیت ترین نقطه پیرامونی رویدادهای سیاسی و تمدنی وقت به مرکز آن، ایران، دست می یابند و بدینگونه ناگهان از زیردستی درجه چندم و اصلاً به حساب نیامدنی به زیردستی درجه اول می رسند. همانند خانگی اش را به گونه ای در پدیده «جامعه و جمهوری اسلامی»

مجزا از هم ایران تا مدتی مدید خود را از تحولات مذهبی سخت برکنار داشت: یکی در شهرهای قم، اصفهان تا یزد و کرمان، خصوصاً در فارس و نواحی آن، و دیگری در شمال مملکت؛ در فارس «جغرافیادانان عرب هنوز در قرن دهم میلادی (چهارم هجری) دین و آیین زرتشت و آداب زرتشتیان را کاملاً زنده دیده و مشاهده نموده اند، به طوری که در شیراز، پایتخت فارس، زرتشتیان بدون اینکه نشانه و علامتی که از طرف اسلام برای پیروان ادیان غیراسلامی معین شده بود، به لباس های خود نصب کنند، آزادانه در حرکت بودند» «هنوز در آخر قرن دهم میلادی [...] اعیاد زرتشتی کاملاً علناً جشن گرفته می شد.» و «زرتشتیان جرأت میکردند در کوچه و بازار با مسلمانان به مبارزه و پیکار بپردازند» (۳۴۷). همین شواهد این را نیز ثابت می کنند که نیمه دوم تشخیص نقل شده اشپولر را نمی توان کاملاً درست دانست. و شگفت این است که اشپولر مؤکداً و کراراً از فشار و ستم فاتحان عرب بر ایرانیان می گوید و شواهد آن را به دست می دهد (۲۴۱، ۲۵۲). به هرسان، اشپولر برای اسلام آوردن به اصطلاح «دسته جمعی» و کمایش «اختیاری» ایرانیان دو دلیل می آورد: یکی فرصت طلبی اشراف و صاحب منصبان ایرانی برای حفظ منافع اقتصادی و اجتماعی و مآلاً نفوذ سیاسی خود، و دیگری گسستگی ایمانی مردم از دین سازمانی به سبب دولتی بودن سازمان آیین زرتشتی در عهد ساسانیان، که تعبیری قطعاً نادرست از رابطه دینی مردم و سازمان قومی-دولتی دین در دین قومی یا قومیت دینی است. اولی را خود اشپولر منحصر به شمال شرقی ایران می داند و از این طریق کلیت و عمومیت را از آن می گیرد. در مورد دومی، یعنی اینکه دولتی بودن سازمان دینی زرتشتی موجب بریدن یا لااقل آسان دل کردن مردم از دین خود و گرویدن به اسلام می شود، اشپولر قرائین متضاد و حتا متناقض به دست می دهد و برحسب تعارضات یک پدیده واحد استدلالهای ناهماهنگ می کند. مسئله اسلامی شدن ایران مسئله پیچیده ای است و این را در گزارشهای اشپولر نیز منعکس می توان یافت. به گمان من دو چیز یا دو وجه یک امر باید برای فهمیدن و توضیح این پدیده پایه و محور قرار گیرند. یکی قومی بودن دین ایرانی زرتشتی و در نتیجه بستگی درونی آن به ایرانی بودن فرمانروایی دینی-دولتی، که در دوره ساسانیان به اوج خود می رسد، و دیگری طبیعتاً از ریشه برآوردن دولت ایرانی، امری که دین قومی متکی به دولت سرزمینی خود را بی پناه و در فرمانروایی مطلق نالیرانی دولت اسلام قابل انحلال می سازد.

می‌توان دید که به دست عقب‌افتاده‌ترین قشر فرهنگی و نه تصادفاً تنها قشر ذاتاً و تاریخاً انگلی جامعه تأسیس شده است. ریشه مستقیم این هستی انگلی در چنین نهاد و بنیادی طبیعتاً اسلامی‌ست، برای آنکه اسلام نوزاد فقط با تغذیه از کالبد بیگانه ایرانی توانسته برزید و برورد. به این معنا تحقق تاریخی اسلام در ایران، به سبب وسعت سرزمینی، سازمانهای اداری، اهمیت سیاسی و تمدنی این کشور، تنها امکان تحقق آن نیز بوده است. تصور این که اسلام هرآینه اگر به ایران تجاوز نمی‌کرد، هرآینه اگر در این تجاوز پیروز نمی‌شد تا در لایه‌ها و بافتهای زندگی بخش آن بتند و ببالد. در برهوت زادگاهش می‌پوسید یا از زیست گیاهی و بومی محض گریزی نمی‌داشت، البته دشوار است و بسیار هم دشوار است تا زمانی که ما از نظر فرهنگی تا اعماق لمس و احساسمان همچنان در چنگ اوهامی چون مشیت، وحی، نبوت و غیره گرفتاریم. نخست پس از سترده شدن فرهنگی‌مان نه تک و توک افرادمان در کنج امن و دنج خانه‌هامان از اینگونه اوهام و شناختن مکانیسمهای استقلال‌یافته و خودکارگشته آنها، که اصل و نسب خود را کاملاً می‌پوشانند، خواهیم توانست به «رمز» جهانی شدن و بقای اسلام در پرتو زیست انگلی باآغازینش در تن ایران باستانی پی بریم.

عامل دوم این است که اعراب که موتور حیاتی‌شان خودبه‌خود آرزوی تحقق جهانی اسلام متجاوز و غارتگر بوده، در پیروزی معجزه‌آسایشان بر ایران به طبع حقانیت دینی خود را می‌بینند و حضور خویش در خاک بیگانه را شاهد این حقانیت می‌گیرند. به این ترتیب همچنانکه گشودن ایران بزرگ و بیگانه وزن و برد غیربومی به کامیابی اسلام می‌دهد و به معنویت هر اندازه ناچیز آن بعدی جهانی می‌بخشد، عرب این پیروزی باورنکردنی را حمل بر اهمیت مقدر خود می‌کند و اسلام را موجب و دلیل حقانیت آن می‌فهمد. این تنها مورد تاریخی است که قومی به نیروی دینش، آنهم با چنین شتابی، از نیستی به هستی مطلق تاریخی می‌رسد و دینی به زور تجاوز قوم حاملش نه تنها از بی تاریخی نسبی پا به عرصه تاریخ می‌نهد، بلکه در تعین تاریخی سرزمینهای مغلوب از آتش عامل منحصر به فرد می‌گردد. گواه تحقق قطعی و برگشت‌ناپذیر چنین رویدادی را در دوره امویان باید دید. با تأسیس این نخستین دولت واقعی اسلامی و نه دهه سلطه آشتی‌ناپذیر آن، دیالکتیک سروری عرب و کامیابی اسلام آغاز می‌گردد و به اوج خود می‌رسد. در این دوره سرنوشت‌ساز برای غالب و مغلوب، ایرانیان جان به دربرده از نابودیهای جنگ و برکنارمانده از آسیبهای مستقیم آن همچون اسارت، بردگی

بی‌خانمانی و آوارگی به دست عرب و در چنگ عرب، یعنی آنهایی که به اصطلاح «وضع خوبی» داشتند، به اهل ذمه، یا به موالی، یعنی «بندگان آزاد کرده عرب»، تبدیل می‌گردند. یا حتا گاه در شرایطی به هر دو با هم،^۷ ایرانیان که میان اقوام مورد هجوم اسلام تنها ملتی بوده‌اند که از دیرباز دین و دولت سرزمینی داشته‌اند، چنانکه بعداً خواهیم دید، این هر دو و نتیجتاً ملیت خود را در سیطره نوظهور و مطلقاً بی‌سابقه عرب و سلطه دینی‌اش از دست می‌دهند و در پی آن تومار هستی‌شان بمنزله عامل تاریخی و تا آن زمان تاریخساز جهان وقت درنور دیده می‌شود.

۳ نقش منحصر به فرد امویان در چیره‌شدن اسلام در ایران

به‌رغم زرنگاریهایی که چهره اسلام را در فرهنگ ما خوشنما و دلربا کرده‌اند، باید این حقیقت تلخ اما مسلم تاریخی را به امید هضم آتی آن فرو دهیم که پیروزی قطعی اسلام بر ایرانیان نهایتاً کارکرد مستقیم سیاست سرکوبگر اموی‌ست، سیاستی که دین ذاتاً متجاوز اسلام به بهترین وجه محرکش بوده و این ذات متجاوز را با موفقیت هرچه بیشتر در بی‌سیرت کردن دین قومی ایرانیان و درهم‌شکستن پیکر دولتشان متحقق کرده

۷ نگ: عبدالحسین زرین‌کوب، یاد شده، ۴۴۴ - ۴۴۷. تأثیر اجتماعی و فرهنگی این فاجعه را پورداد در خوی و رفتار اسلامی‌شده ما ایرانیان چنین دیده است: «خود زرتشتیان ایران تا چند سال پیش طوری گرفتار تعصب هموطنان خویش بودند که آنچه داشتند از دست دادند. و هر تن از آنان که توانست وطن مقدس پیغمبر خویش را وداع گفته به برهمنان هندوستان پناه برد، چه رسد به آنکه بتواند در خصوص آیین خود کتابی بنگارند و ضمناً حقانیت خود را به ایرانیان دیگر نشان دهند. هیچیک از نویسندگان هم به خیال نیفتاد که در زمینه آیین ایرانی تحقیقاتی نماید، با آنکه در علم لغت و ادب و تاریخ به غایت محتاج آن بوده‌اند. از کتب عربی و فارسی که از پیش مانده است و اتفاقاً در آنها ذکری از مذهب قدیم شده است، جز یک مشت موهومات مخلوط به غرض و تعصب چیز دیگری به دست نمی‌آید. مثلاً فرهنگها اوستا را صحف ابراهیم می‌دانند. در کتب تاریخی شادمانی می‌کنند، حمد و سپاس خدای به جای می‌آورند از آنکه لشکر دشمن از عربستان به ایران تاخته، خاک آباد آباء و اجداد ما را غارت و ویران نمودند و زن‌های خانواده سلطنتی ساسانیان را در بازار مدینه به خرید و فروش درآوردند و ره و رسم گبران آتش‌پرست را برانداختند» (گاتنه بمبئی، ۱۳۰۵، دیباچه، ۹). درست نیم‌قرن پس از نوشتن این سطور، فاجعه اسلام از نو در ایران تکرار می‌شود و ثابت می‌کند که ما ایرانیان کلاً و عموماً فرزندان خلف همانهایی مانده‌ایم که زمانی اهل ذمه یا بندگان آزاد کرده اعراب بوده‌اند و رفته‌رفته به دامن عطفوت اسلام پناه برده‌اند تا با تحقق و تحکیم فرهنگی آن بنیاد خود را براندازند.

است. در روند چنین سیاستی ابتکار کلیدی امویان این است که از مصالح شالوده‌یی نظام مغلوب به زودی دولت اسلامی را در بنایی گزندناپذیر بالا می‌برند. امویانند که اسلام را با الگوی حکومتی روم و ایران به مرتبه قدرت دولتی می‌رسانند و آن را در انحصار خاندانی خود، که هم از نظر تدبیر و تمویه سیاسی و هم از نظر قهر نظامی ذاتاً مجهزترین شبکه برای تحقق دولت اسلامی بوده، چنان نگه می‌دارند و به کار می‌برند که ایرانیان برضد آنان به اسلام متوسل می‌گردند و دُجیب اسلامی آنان می‌شوند.^۸ اما اساسیتر از اقدام مهم نظامی امویان برای رسانیدن پیام و قدرت اسلام در مشرق به هند و در غرب به اقیانوس اطلس، که آخرین گام رسالتی در گسترش جغرافیایی اسلام بوده، قبضه کردن نظام گرداندگی سوریه و ایران از طریق برگرداندن دیوان (مقررات مدون اداری و سازمانی) آنها از یونانی و فارسی به عربی^۹ و ضرب سکه اسلامی به جای سکه رومی و ایرانی است.^{۱۰} آیه ۳۳ از سوره توبه، که نخستین اظهار وجود قرآنی بر سکه‌ها باشد، نه ناظر بر تغییر محض دولت بلکه ناظر بر پیروزی قطعی دین حق است که ذاتاً ملاک همه امور می‌شود و در این معنا مؤید جبر و عنفی که امویان برای سیادت اسلام اعمال می‌داشتند. بنابراین نقش این آیه بر سکه‌های اسلامی نتیجه انتخابی دانسته و حساب شده است. و چرا نباشد؟ دلیلش بویژه مسبوق بودن بی‌واسطه آن به آیه‌هایی است که مسلمانان را به جنگ با مشرکان تا پیروزی نهایی موظف می‌نمایند، آیه‌هایی که می‌گویند مشرکان به خدا و روز قیامت ایمان نمی‌آورند، روا می‌شمارند آنچه خدا و رسولش حرام کرده‌اند، به دین حق نمی‌گروند، پس باید جزیه بپردازند تا خوار شوند، آیه‌هایی که هلاک مشرکان را می‌خواهند و می‌گویند یهود و نصارا به ترتیب عزیر (عزرا کاهن معروف عبرانیان در زمان کوروش و داریوش) و مسیح را پسران خدا می‌دانند، پیشوایان و راهبان خود و پسر مریم را پروردگار خویش می‌نامند و برآند که نور خدا را با دهان خود خاموش کنند (توبه، ۲۹، ۳۲). با چنین پیشدرآمدی نه نقطه تاریکی در معنا آیه ۳۳ باقی می‌ماند و نه در منظور امویان از انتخاب آن: «اوست آن خدایی که رسولش را با رهنمود و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان پیروز

۸ نگ: فصلهای شانزدهم و سی‌ام.

۹ نگ: بلاذری، فتح البلدان، ترجمه محمد توکلی، ۱۳۶۷، صص ۲۷۸ و ۴۲۴-۴۲۶.

۱۰ B. Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*, 1952, S. 411-414

گرداند. گرچه مشرکان [از این پیروزی] بیزار باشند» (توبه، ۳۳). اینکه در برخی از نقاط ایران جمله آخر آیه، «گرچه مشرکان بیزار باشند»، بر سکه‌ها نقش نشده،^{۱۱} تدبیری محلی در سیاست امویان بوده و مآلاً برگه‌ای دیگر از وقوف آنان در گزینش آن آیه.

۴ اهمیت زبان دیوانی و وقوف امویان بدان

در مورد اهمیت زبان دیوانی در اداره یک کشور هراندازه تأکید شود جا دارد. زبان دیوانی زبان آن دستگاهی‌ست که چرخهای حیاتی کشور را در حوزه‌های محاسباتی، اداری و سازمانی می‌گرداند و هدایت می‌کند. عربی‌شدن این زبان در ایران یعنی از ایرانیان در این دستگاه‌گرداندگی خلع ید کردن، آنان را عملاً زاید ساختن و اهرمهای گرداندگی را مستقیماً به دست اعراب اسلامی سپردن. هم امویان حاکم و هم ایرانیان دیوانی به اهمیت این امر آگاه بوده‌اند. بی‌جهت نیست که مردانشاه (پسر زادن فرخ، کاتب و دیوانسالار ایرانی حجاج) پس از مرگ پدر، پدری که در حیاتش به هر وسیله‌ای از عربی‌شدن دیوان توسط معاونش صالح بن عبدالرحمان ممانعت کرده بود، چون به قصد و نقشه صالح بن عبدالرحمان در برگرداندن دیوان به عربی پی می‌برد، خطاب به او می‌گوید: «خداوند ریشه‌ات از جهان برکند، به‌همان‌گونه که ریشه پارتی را برکندی».^{۱۲} چنین نگرینی پیش از هر چیز بُرد و بُعد عنصری فارسی دیوانی را می‌رساند. «ریشه فارسی را برکندن» در اینجا یعنی اداره ایرانی و ایرانی‌زبان کشور را از ریشه برآوردن و آن را عنصراً عربی کردن. پرسشهای بیمناک مردانشاه از صالح بن عبدالرحمان درباره مشکل برگرداندن اصطلاحات فنی از فارسی به عربی، با توجه به پاسخهای مثبت و دلسردکننده‌ای که در رفع آن می‌شنود، و کوشش ناکامیابش برای بازداشتن وی از ترجمه دیوان^{۱۳} به خوبی نشان می‌دهند که مردانشاه به کارکرد زبان فارسی در حوزه اداری و رسمی آن نظر داشته است. جز این از «ریشه کن شدن زبان فارسی» گفتن و چنین امری را به‌دست یک‌تن عملی دانستن بی‌معنا و بی‌مورد می‌بوده است. اینکه حجاج

۱۱ نگ: اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج. اول، ترجمه جواد فلاطوری، ۱۳۶۴، ص ۲۴۶.

۱۲ خنجر اللذان، یاد شده، ۴۲۵.

۱۳ همان.

در حیات زادن فرخ از استخدام صالح بن عبدالرحمان در دیوان شاد می‌شود و پس از تمارض این آخری به دستور رییش زادن فرخ که می‌خواسته از این راه مانع ترجمه دفاتر دیوانی به عربی گردد، پزشک خود را نزد وی می‌فرستد و چندی بعد آن «بیمار تندرست» را پس از مرگ زادن فرخ به جای وی می‌گمارد،^{۱۴} دو چیز را می‌رساند. یکی آنکه حجاج اهمیت کار دیوانی را نیک می‌شناخته و دیگر آنکه به خوشخدمتی مقام پرستانه صالح بن عبدالرحمان برای ترجمه دفاتر دیوانی به عربی واقف بوده است. منطقاً هیچ دلیل دیگری نمی‌توانسته آدمی چون حجاج را از استخدام صالح بن عبدالرحمان «شاد» و از خبر بیماری او «نگران» کرده باشد.

بدینگونه امویان در سوء قصدشان ایران را با دو تیر می‌زنند تا آن را هرچه زودتر به زانو درآورند و اسلام را بر گرده‌اش سوار کنند. به این منظور از یکسو ماده خام اسلام را که پیش از آن مطابق نیازهای زادگاه‌های نظامی بدوی و خلق الساعه یافته بوده در پیکر مدنی و سیاسی دولتی ایرانی می‌ریزند و از سوی دیگر با ستم و کشتار و دیگر اقدامات جزایی و اربابی در بخشهای بزرگی از ایران مقاومتها را در برابر اسلام و دولت نوپایش پی‌درپی و مکرر در هم می‌شکنند و سر می‌کوبند. در به کار بردن این حربه دوگانه برای تأسیس دولت اسلامی و استقرار سلطه اسلام در ایران، امویان چنان کارساز و جایگزین‌ناپذیر بوده‌اند که بدون آنان اسلامی‌شدن ایران مشکل به تصور درمی‌آمد و خود اسلام چه بسا در غربت جوانمرگ می‌شد. اما ما ایرانیان سپس شیعی شده - که گویی برای اسلام آوردن پا به عرصه وجود نهاده‌ایم و این را که نه ما بلکه عرب مادر اسلام بوده هرگز به عرب نبخشیده‌ایم - ظلم و تعدی امویان را «ضداسلامی» یا «غیراسلامی» می‌نامیم و آنان را به جرم «عدول از شئون و شعایر اسلامی» محکوم می‌کنیم، و طبیعتاً نه به این علت که آنان قاطعترین عامل در سرکوبی و مغزشویی اسلامی نیاکان بی‌واسطه ما بوده‌اند.^{۱۵} با اینگونه بهانه‌های بی‌در و پیکر

۱۴ همان.

۱۵ تحقیق ناشی از اختناق دینی اصیلترین و به همین جهت سخت‌ریشه‌ترین نوع تحقیق است، چون سیطره دین به سبب ریشه‌های به اصطلاح مابعدالطبیعی‌اش، که به هراسان وعده‌های جهان دوم و بهتری را می‌دهند، آسان طبیعت ثانوی می‌شود و در فرهنگ بالنده از چنین طبیعتی به صورت مکانیسمی در می‌آید که نیروی محرک اجتماعی‌اش را از انگیزشهای آن فرهنگ می‌گیرد. به محض آنکه اختناق دینی به صورت تحقیق فرهنگی درونزی گشت، یعنی گونه و مرز بالش فرهنگ را از درون متعین ساخت، دیگر

می‌خواهیم نقش امویان را در اسلامی کردن ایران ندیده بگیریم یا تا آنجا که می‌شود از اهمیت آنان در این مورد بکاهیم، لابد به این علت که اذعان به اهمیت بی‌مانند آنان بمنزله کارآمدترین دستگاه قهر و زورگویی اسلامی به احتمال زیاد «عاطفه اسلامی» ما ایرانیان «ضداموی» را جریحه‌دار می‌سازد. تا وقتی قادر بنشینیم بگویم چگونه اسلام می‌توانسته جز با قهر و تضییق، که امویان در اعمال آن بی‌رقیب بوده‌اند، بر ایرانیان چیره گردد، باید بپذیریم که قهر و زورگویی اساساً تنها راه اسلامی شدن ایران بوده است. اگر درست باشد که ما هزار سال فرهنگ ادبی، فکری، علمی، حقوقی و اخلاقی خود را به هر معنا و دریافتی مدیون تشریف به دین مبین هستیم و این تشریف در بهترین نتیجه «اجباری داوطلبانه» بوده است، به همان اندازه نیز درست است که این داوطلبی اجباری را بیش از هر چیز از تحقق دولت اسلامی امویان داریم. سفاکیهای مأموران و عاملان اموی در شکستن مقاومتها و قیامها در سراسر ایران آنچنان کاری بوده‌اند که با هیچ «اما» و «اگر» نمی‌توان سیطره اسلام را از این شیوه اساسی و معمول آنها جدا کرد. با این گفته می‌خواهم چگونگی تحقق اسلام را برهنه کنم، تا اسلام در جامه‌های گوناگونی که در نخستین قرون رشد و استقرارش به‌تن کرده یا ما بر تنش دوخته‌ایم معصوم و دلربا ننماید.

مولد صرف جهل در جامعه نیست، بلکه تحمیق فرهنگی شده را به نوبه خود مؤثرتر به میدان می‌کشانند تا با واکنشهای «متعالی‌اش» اختناق درونی‌شده دینی را تلطیف کند، زهر آن را بگیرد. از همین جا داد و ستد اختناق درونی دینی و تحمیق‌شدگی فرهنگی با دور پایان‌ناپذیر اهریمنی‌شان در همه کوره‌راهها و نیز شاهراههای زیرزمینی آغاز می‌گردد: تحمیق فرهنگی شده برای حفظ ارزشها و رفع نیازهای خود در نهان به پایداری اختناق دینی کمک می‌کند و اختناق دینی حق حیات اجتماعی را بدینسان به فرهنگ تحمیق‌شده اختصاص می‌دهد که نمی‌گذارد دگربینی و دگرسنجی در آن پدید آید، یعنی مانع از این می‌شود که ارزشها و نیازهای معارض با اختناق دینی و فرهنگ آن در رگهای حیاتی جامعه بجوشند و روان گردند. جنگ کهنه میان اختناق دینی و «احتراق» فرهنگی از سوی متشرعان و عرفا در نهادش جنگی زرگری، یا لااقل ناشی از رقابت‌های خانوادگی بوده است و پس. در غیر این صورت چگونه فرهنگ ما می‌توانست در دشمنی با عقل ناقص الخلقه‌اش در کنار اهل شریعت اینهمه اهل طریقت پرورانده باشد؟ هر دو، شریعت و طریقت، در هر فرصتی عقل نورسته و بی‌پناه را چنان زده‌اند که اگر جابه‌جا نمرده باشد علیل و افلیج شده است. همپیمانی و همدستی شریعت و طریقت در فرهنگ ما به جایی می‌رسد که در نمونه‌های برجسته‌ای چون غزالی و مولوی به معجون‌ی از یگانگی فقاقت و عرفان تبدیل می‌گردد.

۵ سوء تفاهم بزرگ و دیرپا

منظور از تأکید در مورد اعمال قهر از جانب امویان این نیست که اعراب در زمان عمر از سر «رأفت اسلامی» برای نواختن مردم ایران به این سرزمین شتافته بودند و نه برای آنکه با آوردن تحفه دین اسلام برای ایرانیان «دین ندیده» سرزمین آنان را غارت کنند، مردانشان را از دم تیغ بگذرانند و زنان و کودکانشان را به اسارت و بردگی به مدینه ببرند و بفروشند. بلکه منظور این است که امویان همان راه را با نهایت قاطعیت به پایان می‌برند که پیغمبر اسلام می‌گشاید، ابوبکر پس از او در حجاز باز می‌کوبد و عمر به خارج یاز می‌کند و می‌نوردد. عمر نیز مانند ابوبکر از نزدیکترین یاران محمد بوده است. هر دو شیوه‌ها و شگردهای اشاعه اسلام را در مکتب او آموخته و با او آزموده‌اند، اوست که در یک دهه غزوه^{۱۶} و سرّیه تمام حجاز را به اسلام می‌گرواند و گاه دشمن را از سر کین و برای عبرت دیگران با نیرنگ و بیرحمی به «سزای اعمالش» می‌رساند.^{۱۷} این نوع بنیادگذاری دین نه پیشینه داشته و نه تکرار شده. از این نظر محمد

۱۶ غزوه برخلاف سرّیه به جنگی اطلاق می‌شود که پیغمبر اسلام شخصاً در آن شرکت داشته است. برای آشنایی مشروح با غزوات نگ: سیرت رسول الله، ترجمه و انشای رفیع‌الدین اسحق بن محمد همدانی، به اهتمام اصغر مهدوی، چاپ دوم، ۱۳۶۱

۱۷ معروفترین موردش عاقبت طایفه یهودی بنی قریظه است که با محمد در مدینه قرار صلح می‌گذارند و در جنگ خندق قریش را برضد محمد تحریک می‌کنند. پس از پیروزی جنگ خندق، به گناه پیوستن به قریش و پیمان شکنی با محمد مردان و نوجوانان قبیله را که پس از محاصره قلعه چاره‌ای جز تسلیم نمی‌بینند می‌کشند، زنان و مردان را به کنیزی و بردگی می‌دهند و اموال آنان را میان مسلمانان تقسیم می‌کنند. اما منظور من از ذکر این واقعه بویژه این است که نشان دهم پیغمبر اسلام نقشه قتل بنی قریظه را با نیرنگ می‌کشد و چنان می‌کشد که حکم آن نه از او بلکه از آن دیگری باشد. این دیگری را طبیعتاً خود او برمی‌گزیند، و این گزینش چنانکه خواهیم دید به هیچ‌رو تصادفی نبوده است. پُتیوس پیلانوس، حاکم رومی شهر یهودیه، که برای فرونشاندن آشوب یهودیان عیسای مسیح را به درخواست آنان مصلوب می‌کند، در مقایسه با محمد کودکی معصوم می‌نماید. و اکنون ماجرای بنی قریظه. وقتی بنی قریظه پس از پیروزی محمد در جنگ خندق از بیم افزودن خشم او دست از مقاومت برمی‌دارند و تسلیم می‌شوند، قوم اؤس از خویشان و دوستان مسلمان شده آنان به قصد شفاعت نزد محمد می‌روند و می‌گویند: «یا رسول الله، بنی قریظه دوستان مااند، ایشان را به ما سپار». پاسخی که محمد بر طبق محاسبه درست و قصد خویش به اؤسیان می‌دهد، امکان هرگونه اعتراض احتمالی را از آنان می‌گیرد: «اگر من حکم بنی قریظه به یکی از شما سپارم راضی باشید یا نه؟ ایشان گفتند بلی، یا رسول الله. پس سید، علیه السلام، گفت: من حکم ایشان را به سعد بن معاذ که مهر شماسست سپردم، و آنچنان که وی حکم کند ما راضی شویم و کار

ازان کنیم» (سیرت رسول الله، ج دوم، ۷۵۴). اینکه محمد حکم بنی قریظه را نه به عهده شفاعت کنندگان قوم اؤس بلکه به عهده رئیس قوم می‌گذارد بی‌جهت نیست. قصد این گروه این بوده که بنی قریظه را لااقل از مرگ حتمی برهانند. در عوض، سعدبن معاذ که به سرنوشت بنی قریظه حاکم می‌گردد نه فقط از شفاعت کنندگان نبوده، بلکه، چنانکه خواهیم دید، بنی قریظه را دشمن می‌داشته و به سبب برداشتن زخم در جنگ خندق و درمان آن در مدینه به‌سر می‌برده است. قطعاً غیرعادی می‌بود اگر چنین کسی از تقصیر دشمنش، بنی قریظه، می‌گذشت. برای پی‌بردن به رمز انتخاب سعدبن معاذ توسط محمد باید این شخص را بهتر شناخت. اما این را نیز باید دانست که واقعه عملاً بی‌اهمیت یا کم‌اهمیتی که قبل از ترک قلعه توسط بنی قریظه در درون آن روی می‌دهد، از پیش قصد محمد را آشکار می‌کند: پیغمبر اسلام به خواهش بنی قریظه یکی از خویشان اسلام آورده آنان، ابولبابه را به درون قلعه می‌فرستد. آنگاه «زن و مرد، کودک و بزرگ پیش وی بازآمدند و گریستن آغاز کردند. بعد از آن چون ابولبابه ایشان را مضطرب دید بر ایشان بیخود و او را وقتی درآمد [...] گفتند ای ابولبابه تو در کار ما چه می‌بینی. اگر ما به حکم محمد فرود آییم و قلعه به وی سپاریم، محمد با ما چه کند؟ ابولبابه سخن نگفت و دست بر گردن نهاد، یعنی همه را گردن بزند» (همان، ۷۵۲). این از حدس و پیش‌بینی ابولبابه، حال بیبین سعدبن معاذ که بوده و چگونه آدمی بوده است. پس از آنکه محمد از پیمان بنی قریظه با دشمنانش قریش و غطفان باخبر می‌گردد، دو تن از «ریيسان انصار» را برای هشدار بنی قریظه نزد آنان می‌فرستد. یکی از این دوتن سعدبن معاذ بوده است. بنی قریظه به فرستادگان می‌گویند: «ما محمد نشناسیم و با وی هیچ عهدی نداریم [...]» آنگاه «سعدبن معاذ ایشان را دشنام داد از بهر آنکه وی بود مردی که تندی و تیزی داشت.» و دلایش آنکه همانجا سعدبن معاذ به همراهش می‌گوید: «برخیز تا برویم، که میان ما و ایشان بیش از سخن است و با ایشان به شمشیر می‌باید گفتن» (همان، ۷۳۶). برای آنکه مایه «تند و تیزی» سعدبن معاذ را کمی بیشتر بیچشم و باورمان شود که کسی چون او خصلتاً می‌توانسته کمر به قتل بنی قریظه بسته باشد، دو نمونه دیگر از رفتار و گفتار وی را در اینجا می‌آوریم. وقتی «کفار» مدینه را محاصره و عرصه را بر محمد تنگ می‌کنند، وی یکی نزد دوتن از سرداران قبیله غطفان می‌فرستد تا آنان را به ازای گرفتن سهمی از خرمای مدینه به جدایی از قریش و صلح با خود تطمیع نماید و موفق هم می‌شود (همان، ۷۳۸). آنگاه صلح‌نامه را می‌نویسد و کسی را پی سعدبن معاذ و آن رئیس دیگر انصار می‌فرستد تا نظر آنان را نیز بداند. چنین اقدامی هم دوراندیشی محمد را می‌رساند و هم اهمیت ریسان انصار را. واکنش سعدبن معاذ نشان می‌دهد که این مرد جسور، وقتی پای «اصول» برایش در میان بوده، از ایستادن در برابر محمد نیز پروا نداشته است. سعدبن معاذ پس از اطلاع از قصد محمد می‌گوید: «یا رسول الله، این صلح از بهر ما می‌کنی یا حق تعالی ترا فرموده است؟» محمد در پاسخ از وخامت وضع و خطری که همه آنان را تهدید می‌کند و از این که تصمیم از آن خود اوست می‌گوید و توضیح می‌دهد که نتیجه تدبیر وی این است که قریش تنها خواهند ماند و پیروزی نصیب مسلمانان خواهد شد. و حال توجه کنید به گفتار و رفتار این رئیس جسور اؤسیان که بعداً محمد او را بر سرنوشت بنی قریظه حاکم می‌سازد: «سعدبن معاذ گفت: یا رسول الله، ما در آن وقت که کافر بودیم هرگز یک دانه خرمای رشوه به هیچ آفریده‌ای نمی‌دادیم و ذل و خواری از کس به خود نمی‌گرفتیم. اکنون که حق تعالی ما را اسلام ارزانی داشت و ما را بر تو عزیز کرد، از بهر چه ذل و خواری برخود گیریم و مال خود به رشوت به کافران دهیم، بدان خدایی که ترا به راستی

را نه فقط آخرین بلکه تنها پیامبر باید شمرد. ابوبکر و عمر به بهترین وجه لیاقت و کفایت خود را در جانشینی او نشان می‌دهند و به خوبی از عهده میراثداری اسلام، تحکیم داخلی و توسعه خارجی آن برمی‌آیند. اگر ابوبکر انواع و اقسام ارتدادها را، که همه‌جا پس از مرگ محمد سربرآورده بودند، به شدت نمی‌کوفت و اسلام را از خطر نیستی داخلی نمی‌رهانید (فتح البلدان: ۱۳۵-۱۵۶)، حمله عمر به ایران و نهایتاً جهانی شدن اسلام موضوعاً متفی شده بود.

بنابراین، استیلای قهرآمیز اسلام را نخست در پیدایش و پایگیری‌اش باید دید، سپس در استقرار مجدد داخلی‌اش توسط ابوبکر و تجاوز خارجی‌اش به دست عمر، و سرانجام در کارایی امویان که بهترین شاگردان ممکن در سیطره اسلام برای آموزگاران معربی چون ابوبکر و عمر بوده‌اند. از اینرو در مقایسه بنی‌امیه از «دموکراسی اسلام» قطع نظر از این ترکیب مضحک و متناقض در دوره خلفای راشدین یا «معنویت» این خلفا گفتن، آنطور که مرتضی راوندی (تاریخ اجتماعی ایران: ج. دوم، ۲۵۳۶، ص ۹۲) و عبدالحسین زرین‌کوب (تاریخ ایران بعد از اسلام، ۴۱۳) مدعی‌اند، رؤیایی معصومانه است،

به خلق فرستاد، از خرمای مدینه دانه‌ای به ایشان ندهیم و با ایشان می‌زنیم و می‌خوریم تا حق تعالی خود چه تقدیر کرده است. سید، علیه‌السلام، گفت: شما دانید. (۸۳۸ و بعد). سپس که سعدبن معاذ در جنگ تیر می‌خورد، می‌گوید: «بارخدا، اگر میان لشکر اسلام و قریش هنوز قتالی مانده است مرا مهلت ده تا آن دریابم و اگر نه مرا چندان زندگانی ده که یهود بنی‌قریظه که عهد پیغمبر علیه‌السلام شکسته‌اند، به کام خود بینم» (همان، ۷۴۲). با هیچ منطق و استدلالی نمی‌توان القای شبهه کرد که حاکم ساختن این رئیس انصار بر سرنوشت بنی‌قریظه توسط آدم زیرک و سیاسی چون محمد تصادفی بوده و شناخت و تجربه او از خصوصیات سعدبن معاذ در این انتخاب نقش حساب‌شده و قاطع نداشته است. به هرسان، وقتی قوم اؤس سعدبن معاذ را از مدینه می‌آورد، در راه به او می‌گوید: «سید، علیه‌السلام، حکم بنی‌قریظه به تو تفویض کرده است و ایشان هواخواه تو بوده‌اند از دیرگاه، و اکنون می‌باید که با ایشان نیکویی کنی و حکمی موافق در حق ایشان فرمایی» (همان، ۷۵۵). سعدبن معاذ با کسب اجازه از محمد می‌گوید: «حکم من در بنی‌قریظه آن است که هرچه مردانند جمله بکشند و زنان و فرزندان ایشان برده گردانند و مال ایشان میان مسلمانان قسمت کنند. چون این سخن بگفت، سید، علیه‌السلام، گفت: لَقَدْ حَكَمْتَ بِحُكْمِ اللَّهِ مِنْ فَوْقِ سَبْعَةِ أَرْقَمَةٍ [همانا چنان حکم کردی که خداوند از فراز هفت آسمان فرموده است]. پس بفرمود تا در بازار مدینه خندقی فرو بردند و جهودان بنی‌قریظه را یک یک می‌آوردند و گردن می‌زدند و در آن خندق می‌انداختند، تا نهصد مرد از ایشان گردن بزدند [...] پس چون مردان بنی‌قریظه به قتل آوردند، سید، علیه‌السلام، بفرمود تا زن و فرزندان ایشان غارت کردند و به بندگی فرا گرفتند و مال‌های ایشان در میان مسلمانان قسمت کردند» (همان، ۷۵۶-۷۵۸).

اگر شوخی و یاوه نباشد. فقط منطقی اسلام‌باره می‌تواند دین ذاتاً متجاوززی چون اسلام را در دورهٔ پی‌ریزی و پیکرگیری بومی‌اش «معنوی» بنامد یا این دوره را به صرف موروثی نبودن خلافتش «دموکراتیک» بخواند. اگر نه چگونه مرتضی راوندی توانسته در همانجا از کتاب نامبرده‌اش بنویسد: «چنانکه دیدیم در صدر اسلام، خلافت ارثی نبود و سران عالم اسلام، هرکس را مصلحت می‌دیدند به مقام خلافت برگزیدند». اولاً که این «سران عالم اسلام» در واقع سرکرده‌ها و متفذان قبایل مسلمان‌شده بودند و افراد این قبایل فرمانبردار آنان. ثانیاً از همان آغاز، یعنی پیش از مطرح شدن خلافت ابوبکر، سران دین مبین بر سر تعیین جانشین برای پیغمبر اسلام به این علت با هم درگیر می‌شوند که خُزرجیان، بزرگترین و قویترین قوم در جبههٔ انصار، رئیس خود سعد بن عباده را برای این سمت در نظر گرفته بودند. به شنیدن این خبر ابوبکر و عمر خود را به محل مربوط (سقیفه بنی ساعده) می‌رسانند و با ترفند و تهدید او را از میدان به در می‌کنند، تا پس از بازارگرمیهای لازم و تعارفات و نان قرض‌دادهای متقابل ابوبکر خلیفه گردد (تذیح یعقوبی، ج. دوم، ۵۲۲-۵۲۳: علی‌اکبر فیاض، تذیح اسلام، چاپ سوم ۱۳۳۹، صص ۱۳۸-۱۴۰). حتا همین انتخاب ابوبکر هم، که با بده‌بستانها و تلبانیهای سیاسی، تسویه حسابهای قبیله‌یی، و تدابیر اقناعی صورت می‌گیرد، در واقع تنها خلافت انتخابی در دورهٔ راشدین بوده است. چنانکه می‌دانیم، عمر را ابوبکر به جانشینی خود برمی‌گزیند، که این خود اولین نقض رسمی و عملی حتا همان انتخاب ظاهری‌ست که در مورد ابوبکر انجام شده. و عمر به‌نوبهٔ خود شش نفر را تعیین می‌کند تا یکی را از میان خود جانشین او نمایند. و او که در سمت پاسبان سرسخت اسلام مردی دوران‌دیش و قاطع بوده، چارهٔ بسیار ویژه و بسیار مؤثری، که معتمد او عبدالرحمان بن عوف در آن نقشی اساسی داشته، برای این احتمال نیز می‌اندیشد که هیأت شش‌نفری در گزینش جانشین وی به توافق نرسند. به این منظور یکی از محارم خود را بدینگونه مأمور آن چاره‌سازی می‌کند: «اگر چهارنفر نظر دادند و دونفر مخالف شدند، آن دونفر را گردن بزن و اگر سه‌نفر توافق کردند و سه‌نفر مخالفت نمودند، سه‌نفری را که عبدالرحمان در میان ایشان نیست گردن بزن؛ و اگر سه روز گذشت و بر کسی توافق حاصل نکردند، همهٔ ایشان را گردن بزن» (یعقوبی، ج. دوم، ۵۰؛ نیز نگ: فیاض، یادشده، ۱۶۲-۱۶۳). مسئله این نیست که در شق آخری چه بر سر اسلام می‌آمد، یا اساساً این تدابیر تحقق‌پذیر می‌بودند، یا صورت روایت‌شده اصولاً واقعیت تاریخی داشته است یا نه. اهمیت این روایت را مانند سدها روایت دیگر در این

باید دید که روال طبیعی زایش و بالاش اسلام را لو می‌دهد. یعنی نوعاً به همان‌گونه از یکسو قرینه برای قهر درونزاد اسلام و حکومت آن قهر در خارج از زادگاه اسلام است که از سوی دیگر قرینه برای بطلان تصورات ما از پای‌گیری اسلام و نادرستی تصویرهایی که از چهره آن برای خود آراسته‌ایم. حلقه‌های این قهر ذاتی‌اند که در پیوند زنجیری خود به سلطه اسلام منجر می‌گردند، و این زنجیر نه فقط در دوره امویان بلکه در خلافت عباسی نیز از هم نمی‌گسلد. یعنی آیا هیچگاه اساساً از هم گسیخته است؟!

۶ «اهل کتاب» میان چرخ‌دنده‌های مواهب اسلامی

با نگاهی جوینده به روشنی می‌توان دید که تحول سبطه‌آمیز اسلام از همان زمان تأسیسش در نطفه متعین بوده تا توانسته در دوره عمر و امویان در سرزمینهای بیگانه پا گیرد و تناور گردد. رگه خوش‌ظاهر این سبطه در سرزمینهای مغلوب مقوله «اهل الکتاب» است که به یهودیان، مسیحیان و به‌نحوی نیز به زرتشتیان اطلاق می‌شده. در واقع همین «امتياز» و «موهبت» است که شامل حال قاطبه ایرانیان زرتشتی‌کیش نیز می‌گردد. یعنی آنان می‌توانستند اهل ذمه شوند و در تنگراه و تنگنای دین خود بزیبند، یا با برگشتن از دین خود و پذیرفتن دین نو از تنگنا درآیند و به شاهراه اسلام بیفتند. طبیعی‌ست که هرچه آن تنگنا در قبال این مفر گشایشگر، یعنی گرویدن به اسلام، تنگتر می‌شده، فشار درونی نیز همراه کشش و وسوسه برای به درآمدن از آن افزون می‌گشته است. عمر با آن همه تجربه در حجاز آنقدر شرم و لمس سیاسی-اجتماعی داشته که شگردهای کاری برای اسلام آوردن «داوطلبانه» جوامع مغلوب پیردازد، آنها را در ایران به‌کار برد و موفق شود. تضییقات زیستی، اجتماعی و سیاسی برای اهل ذمه در کشورهای مغلوب از تمهیدات عمرند و نخست خود او آنها را اعمال کرده است.^{۱۸} همانها را

۱۸ از آنجمله‌اند لباس مشخص، به رنگ سرخ یا زرد. زنا برای زرتشتیان، خاج برای مسیحیان، کفشهای یک لنگه سیاه برای زنان، حمل طوقی فلزی بر گردن در گرمابه، ممنوعیت سوارشدن بر اسب و حمل سلاح. خانه‌های اهل ذمه نمی‌بایست بر خانه‌های مسلمانان مشرف باشند. اهل کتاب حق نداشتند در صفوف نخستین مجامع جای گیرند، در معابر سد راه مسلمانان شوند، درملاء عام شراب و خوک یا تورات و انجیل همراه بیاورند، حق جشن گرفتن علنی یا سوگواری به صدای بلند نداشتند... اما در عوض موظف بودند مسافران مسلمان را تیمار کنند و برای آنان توشه فراهم آورند! اینکه اشپور، محقق این اطلاعات، با

امویان به کار می‌برند و تکمیل می‌نمایند.

۷ سقوط تمدن ایرانی در گذرگاه جهانی شدن اسلام

نتیجه قهری این امر که ایرانیان در این رویداد سراسری درونگیرشونده همه جا دیر یا زود اسلام می‌آورند، همخانه‌ای بیگانه، دینی و فاقد مدنیت می‌یابند و با او و دینش می‌آمیزند، این است که اصالت فرهنگی‌شان را در دو پایگاه دین و دولت سرزمینی از دست می‌دهند و مآلاً از لحاظ وحدت تمدنی که برآیند هر دو بوده است سقوط می‌کنند. در جریان این دگرگونیهای ژرف و ریشه‌یی، که حفاظ دولتی را از هم می‌درد و در نتیجه راه را به درون مردم بی‌دفاع‌شده می‌گشاید، یک چیز برای حفظ خود با نیروی هرچه بیشتر به رنگ و چهره دیگری درمی‌آید، تا از نو بشکند و باز روید، و آن فرهنگ دینی است که از آنپس می‌شود کشتار و پرورشگاه اسلام نوجوان و نوپا به جای زرتشتیت سالخورده. عمر دوباره یافتن فرهنگ دینی مایعنی در زرتشتیت مردن و در اسلام باز زبست. بنابراین می‌توان گفت: جامعه ایرانی چون پیش از این در سرزمینش فرهنگی بوده است دارای انحصار دینی و دولتی و مجهز به شاهنشاهی ساسانی بمنزله مدعی دیرین و مدافع سرسخت این محور دوگانه ملی در مرز و بوم خود، با از دست‌دادن این دو محور از آنپس پدیده‌ای می‌شود عملاً فاقد ملیت، با وضع و وظیفه‌ای از نظر حیات ایمانی و سیاسی کاملاً نو که عبارت باشد از پرستش آفریدگار بیگانه و نوزاده‌ای که به سختی دین قومی و بومی پیشین او را تحمل می‌کند. آنچه باید در اینجا توضیحاً بیفزایم، تا اهمیت عملی اسلامی‌شدن ایران برای دین اسلام نیز نمایانتر گردد این است: هر جا و هر گاه بستگی قومی یا ملی به گونه‌ای از دینی گرفته شود، چیزی که قهراً برای اسلام امتی با ورودش به ایران پیش می‌آید، آن دین به صرف انتقالش از قومی به قومی دیگر از مرز درون‌قومی‌اش می‌گذرد و «جهانی» می‌گردد.^{۱۹} و چون ایرانیان نخستین

نشان‌دادن مواردی می‌نویسد که شدت و ضعف اجرای این مقررات تفضیعی در ایران به خصوصیات فردی مردم و عموماً بخشهای این کشور بستگی داشته، منطقاً و ضرورتاً چیزی از سرشت و غرض اسلامی آنها نمی‌کاهد. نگاه کنید به: B. Spuler: Op.cit., 295.

۱۹ معنای غیرفتی و متبادر به ذهن «دین جهانی» آن است که چنین دینی پیروان بیشمار یافته و جهانگیر شده است. هر دینی با این خصوصیت طبیعتاً از نظر سیاسی، حقوقی، اقتصادی و فرهنگی اهمیتی قاطع در

قوم بزرگند که با اهمیت سیاسی و کشوری‌شان به دین اسلام می‌گروند یا گروانده می‌شوند و بدینگونه انتقال اسلام، دینی که تا آن زمان در انحصار قبایل عرب باقی مانده بود، به خارج این حوزه تحقق می‌پذیرد، باید آنها را نخستین همکاران اعراب در «جهانی کردن» دین اسلام دانست. این همکاری چندان هم منفعلانه نبوده است.^{۲۰}

خلاصه کنیم: دینیت فرهنگی در ایران باستان یعنی سلطه فرهنگی دین که به سبب

تاریخ جوامع دارد. ماکس وبر، اصطلاح «دین جهانی» را به این معنا به کار برده است. نگاه کنید به: M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, S., 237 f.

اما دین جهانی به معنایی فنی‌اش که من از این اصطلاح مراد می‌کنم در دین‌شناسی تطبیقی به دینی اطلاق می‌گردد که، قطع نظر از بیش یا کمی پیروانش، نه قبیله یا قوم بلکه فرد را مخاطب پیام خود قرار می‌دهد، او را با خطاب مستقیم به سوی خود می‌کشانند، از سرپرستی قبیله و قوم و تصورات و تعهدات دینی مربوط خارج می‌سازد و مستقیماً نسبت به خود پایبند و مسئول می‌کند. نقطه مقابل آن، «دین قومی» است که محملش قبیله، قوم یا همسانهای گروهی و اجتماعی‌اند. تعلق به «دین قومی»، برخلاف تعلق به «دین جهانی» که بی‌واسطه، یعنی بدون میانجی حاملهای اجتماعی صورت می‌گیرد، مشروط به همزادی در قبیله یا قوم مربوط است، یا مشروط به برخورداری از حق عضویت تفویضی یا اکتسابی از آنها. در این باره علاوه بر آرامش دوستدار، ملاحظات فلسفی (پاریس، چاپ دوم، ۱۳۸۱، ص ۳۲، ۳۴) نگ: G. Mensching: *Die Religion*, 1959, S. 65-77.

برای پیشگیری از بروز هرگونه سوءتفاهم: دین‌شناسی تطبیقی، علمی که به صورت رشته دانشگاهی ظاهراً فقط در آلمان وجود دارد، وظیفه و هدفش دفاع از «حقایق» نیست که این یا آن دین، مثلاً مسیحیت یا اسلام، مدعی‌اند. نه علم کلام است، نه تاریخ‌نگاری محض رویدادهای دینی و نه تحقیق جامعه‌شناختی در دین بمنزله پدیده‌ای میان دیگر پدیده‌های جامعه‌ساخته و جامعه‌ساز، در عین حال از مصالح و نتایج این زمینه و زمینه‌های پژوهشی دیگر برای پرداختن به حوزه موضوعی خود وسایل آن کمک می‌گیرد. دین‌شناسی تطبیقی که مانند هر دانش دیگر ناوابسته به این یا آن پینش دینی‌ست، پژوهشی‌ست در پدیده دین به منظور فهمیدن و شناختن شکلهای، ساختارها و محورهای که ویژه چنین پدیده‌ای هستند. پدیده دین را فقط از طریق مطالعه نمودارهای تاریخی آن می‌توان شناخت. به این سبب دین‌شناسی باید تطبیقی و «غیردینی» باشد. «غیردینی» بودن یعنی در همه دینها، اعم از «ابتدایی» و «عالی» به یک چشم نگریستن. در دین‌شناسی تطبیقی پدیده «خدا»، مثلاً در دینهای یهودی، زرتشتی، مسیحی و اسلام، با همان اهمیت و برابری موضوع پژوهش است که توتم، فتیش، جانور، درخت، سنگ و آب مقدس، یا دیوها و ارواح در دینهای مربوط. چنین است که دین‌شناسی تطبیقی می‌تواند نیروهای محوری را در پدیده‌های دینی بیابد، آنها را از نظر محتوا، شکل و نوع با هم مقایسه کند، تحت مقوله‌های همسان و یا ناهمسان درآورد و بدینگونه الگوهای برای شناختن و بویژه فهمیدن پدیده‌های گوناگون دینی و ماهیت واحد ادیان مختلف بیابد. به این معنا دین‌شناسی تطبیقی را پدیده‌شناسی دینی نیز می‌خوانند.

۲۰ نگ: فصل ۳۰ ام.

سرشت ملی و سرزمینی‌اش ایرانی بوده است. این سرشت سرزمینی پس از آمدن اسلام به ایران و مسلمان شدن ایرانیان از دینشان گرفته می‌شود. اما نیروی کهن دین آنان با حفظ همه سالاریهای مادی و معنوی‌اش در تن و جان فرد و جامعه به حوزه عملی دین جدید، یعنی اسلام که در خاک بیگانه ایران نه بومی و نه ملی‌ست، منتقل می‌گردد و می‌کوشد در این زیست نو یا نویافته همه را از ایرانی و نایرانی جذب خود کند. بدینسان نیروی دین زادگاهی ایرانیان در تبدیلیش به سلطه دین دخیل اسلام قهراً نایرانی می‌شود و از آنپس دین اسلام در هیأتی جهانی‌شده، به معنای متداول و فنی هردو، به حیات جدید خود ادامه می‌دهد. پدیده‌ای که فرهنگ «ایران اسلامی» نام دارد^{۲۱} بایستی حاصل چتین دگرگونی و آمیزی باشد.

۸ پدیداری وحدت عرب و فروپاشی وحدت سه‌گانه ایران در اسلام

اسلام به سبب بدویت بومی‌اش بیش از هر دین دیگر سامی میان ادیان جهانی در اصل مایه حیات و بقایش را از کتابی همگان‌فهم، همگان‌پسند^{۲۲} و قانونی می‌گیرد. به

۲۱ در مورد مفهوم «ایران اسلامی» نگ: درخشندی، یث: چاپ دوم پاریس، ۱۳۷۷، راهنما.
 ۲۲ شاید بد نباشد بینیم گونه که دشمنی و سر جنگ با کسی ندارد، کسی را نمی‌آزارد، همه را بهزیست و خوشزیست می‌خواهد، با سعه صدر در امور می‌نگرد، و شاعران بزرگ ما را می‌شناخته و دوست داشته و می‌دانسته حافظ، شاعر محبوب همه ایرانیان، «حافظ قرآن» بوده است، درباره کتاب مقدس مسلمانان چه می‌گوید: «تمام محتوای قرآن، برای آنکه با اندک سخن بسیار گفته باشم، در آغاز سوره دوم آمده است: «این است آن کتاب که شکی در آن نیست. راهنمای پرهیزگاران است، راهنمای آنان که به عالم غیب ایمان دارند، نماز می‌گزارند. از آنچه روزی‌شان داده‌ایم نفاق می‌کنند، آنان که به آنچه بر تو و پیغمبران پیش از تو نازل گشته ایمان می‌آورند و به آخرت یقین دارند. آنان به راه راستین و پروردگار خویشند و رستگارانند. اما کافران، بی‌مشان دهی یا ندهی تفاوتی نمی‌کند. ایمان نخواهند آورد. خداوند بر دلها، گوشها و چشمهایشان مهر نهاده و آنان را عذابی بزرگ است؛ به همین گونه قرآن سوره به سوره تکرار می‌شود، ایمان و بی‌ایمانی در جهان زیرین و زیرین از هم جدا می‌گردند، بهشت و دوزخ برای گروندگان و انکارکنندگان در نظر گرفته می‌شوند، احکام هرچه بارزتر در مورد واجبات و منہیات، داستانهای شگفت‌انگیز یهودی-مسیحی، همه‌گونه اغراق ممکن، مرادف‌سازیها و مکررگوییهای بی‌حد و حصر از آغاز تا پایان متن این کتاب را تشکیل می‌دهند. کتابی که هر بار از نو ما را بیزار و مجذوب می‌کند، به حیرت می‌اندازد و سرانجام به احترام وامی‌دارد» (Werke, Hamburger Ausgabe, Bd II, S. 143).
 (نگ: در مقایسه با کتابهای مقدس یهود و مسیحی، کتاب مسلمانان لااقل به یک علت اساسی و قطعی به مراتب همگان فهمتر است: به علت پیدایشش در سرزمینی ابتدایی و عملاً فاقد فرهنگ، با تخیل و فکری به همین نسبت محدود و انتظاراتی متناسب با آن. شواهد آن را در بسیاری از روایتهای اسلامی منعکس

همین جهت هم توانسته توده‌های قبیله‌یی را در زادگاهش جذب نماید. چه آگاهی توده یعنی اتحاد کمابیش بی‌شکل و پراکنده‌ای که نخست در پیوند جمعی تشخیص می‌یابند و شکل می‌گیرند. به موجودیت و ارزشی که می‌تواند نیابد در وهله اول از این طریق تحقق می‌پذیرد که پیشوا و مرجعی او را از پراکندگی، گمنامی و «بلا تکلیفی» درآورد، «تکلیف برایش تعیین کند»، تا «کسی» شود. متناسب با مرتبه پایین تمدن و فرهنگ یک جامعه این کار به بهترین وجه از مرجع و مصدری برمی‌آید که مجهز به تعلیمات و قوانین توده‌فهم باشد و نیازهای مادی و معنوی جامعه را برآورد. به این ترتیب و به این جهت است که عرب «جاهلیت» که از نظر ساختار اجتماعی و مایه فرهنگی‌اش توده‌ای خام و عقب‌مانده بوده و در تفرقه و منازعه می‌زیسته، براساس قرآن در اسلام صاحب شناسنامه رسمی می‌گردد، به وحدت جمعی می‌رسد و در این اتحاد خویشیاب برای نخستین بار پا به عرصه هستی به اصطلاح «ملی»‌اش می‌نهد، یعنی امت می‌شود. در پی این موفقیت بومی، اسلام در طی چند قرن و تقریباً یکسره خارج از زادگاهش با بیشماری نویسنده، شاعر، محقق، مورخ، منجم، پزشک و غیره، که در جهانگیری‌اش

می‌توان یافت. از جمله ابن هشام از یکی از اشراف مکه به نام نضر بن الحارث می‌گوید که با محمد «معارضه قرآن» می‌کرده و از قرار بر او پیروز نیز می‌شده: «هرگاه پیغمبر، علیه‌السلام، مجلس ساختی و تبلیغ رسالت کردی و قرآن کلام‌الله بر ایشان خواندی، چون وی از این مجلس برخاستی، این نضر بن الحارث بیامدی و باز جای سید، علیه‌السلام، بنشستی و قصه رستم و اسفندیار آغاز کردی و حکایت ملوک عجم برگرفتی و بگفتی و مردم بر سر وی گرد آمدندی و آنکه ایشان را گفتی: نه این سخن که من می‌گویم بهتر از آنست که محمد می‌گوید [...] چرا که وی بود که می‌گفت: این قرآن که محمد بیاورده است مثل افسانه پیشینیان است و مانند حکایت و سرگذشت ایشان است و من خود از آن بهتر می‌دانم. و این نضر بن الحارث سفر بسیار کرده بود و در ولایت عجم بسیار گردیده بود و او را فصاحتی عظیم بود، و چون پیغمبر علیه‌السلام، بیامدی و قرآن برخواندی و حکایت و قصه پیغمبران، صلوات الله علیهم اجمعین، بر آن یاد کردی و حکایت و وقایع عاد و ثمود و فرعون و هامان بگفتی و از عجایب آسمان و زمین خبر باز دادی، نضر بن الحارث گفتی: من بهتر از این توانم گفت و قصه رستم و اسفندیار و ملوک عجم برگرفتی و بگفتی و مردمان را خوش آمدی و تعجب کردند و کافران گفتند: این حکایت که نضر بن الحارث گوید، خوشتر از آنست که محمد گوید» (سیرت رسول الله، یادشده، ج اول، ۲۷۵-۲۷۷). و چه بهای گزافی خوب است نضر بن الحارث برای اینگونه رقابتهای گستاخانه پس از پیروزی مسلمان در جنگ بدر پرداخته باشد؟ «از جمله اسیران که گرفته بودند دوتن را [...] بکشتند و باقی به مدینه آوردند و از آن دوتن یکی نضر بن الحارث بود و همیشه سید، علیه‌السلام، را رنجاندی و معارضه نمودی با وی در قرآن [...] چون به وادی صفرا رسیدند، مرتضی علی [علی بن ابی طالب]، رضی الله عنه، شمشیر برکشید و گردن وی بزد» (یادشده، ج ۲، ۵۸۳).

پدید می‌آورد و می‌بالاند، به فرهنگی بزرگ مبدل می‌گردد. یکی از مهمترین قلمروهای این تشکل فرهنگی سرزمین ایران بوده است. از اینرو به همانگونه که این کانونهای فرهنگی بدون آن کتاب «حیاتبخش» غیرقابل تصور می‌بودند، این کتاب نیز بدون آن کانونهای فرهنگی در خمیره همگان فهم بومی‌اش اسیر می‌ماند و می‌فسرد. در دوره ساسانی و پایانی ایران باستان این کشور بر عناصر سه‌گانه وحدت ملی، دین بومی و دولت بزرگ سراسری استوار بوده است. هر سه عنصر در اسلامی‌شدن ایران از بین می‌روند. دولت در ظرف یکی دو دهه و ملیت و دین در ظرف دو سده. جای دولت سراسری را بعدها حکومت‌های متنازع، تابع و متبوع یا به مرور زمان غالب و مغلوب می‌گیرند و جای هیئت و دین سرزمینی را توأماً اسلام. به این معنا ایرانی با اسلام آوردن، یعنی با گرویدنش به آنچه برای نخستین بار به عرب هستی و تشخیص تاریخی بخشیده بوده، در اهت حل و در نتیجه بی‌هیئت می‌شود. از آنپس اسلام عملاً و قرآن معنأ شالوده وحدت نوین مردم سرزمین ما را که نام فرهنگی‌اش، چه بپسندیم و چه نپسندیم، ایران اسلامی‌ست می‌ریزند. چنین است که یک کتاب می‌شود سرچشمه الهامها، آرمانها و آرزوهای جامعه در حیات نوین فرهنگی که محورش ادبیات به معنای وسیع آن است و زور و بُرد ادبی‌اش را در ساخت منظوم یا شعری نشان داده است.^{۲۳}

۹ خواب ناز و رؤیاهای طلایی

به هرجای فرهنگ اسلامی‌مان بنگریم، با حضور آشکار و نهان آن کتاب رویه‌رو خواهیم شد. کاش از اینکه کتابی چنین ابتدایی و همگان‌فهم تا این اندازه در پدیداری و تناوری فرهنگی ما سهم بوده حیرت می‌کردیم. چنین حیرتی می‌توانست روزنه‌امیدی برای بیداری گرچه بسیار دیررس ما شود. در واقع به دشواری می‌توان استعداد بالنده و باروری در این فرهنگ یافت که داغ آن کتاب بر پیشانی‌اش نخورده باشد. یک شاهد مهم و برجسته‌اش حافظ. فقط از سر عناد یا به زور آرزو می‌شود تأثیر قرآن را در حافظ انکار کرد. مسئله این نیست که چگونه باور کنیم حافظ با آن خیالهای حریری و احساسهای رؤیایی و انسان‌دوستانه‌اش قرآنی می‌اندیشیده، یا اگر بیشتر می‌پسندید،

۲۳ نگ: درخششهای تیره یادشده، راهنما.

قرآنی هم می‌اندیشیده. مسئله این است که بفهمیم چگونه او نیز مانند هر شیفته و شیدادل دیگر نمی‌توانسته جز آنچه می‌خواهد و دوست دارد از قرآن برخواند. اگر شرایط پیرامونی دیرپا و انگیزه‌های ناآگاه آدمی ایجاب کنند، بسیاری از چیزها می‌توانند از ضد خود برآیند و از این سویگاه فهمیده شوند. کلیسای مسیحی و هر پاپ و اسقف آن در سراسر تاریخ این دین درست ضد آن چیزی بوده‌اند که عیسای مسیح گفته و کرده. این را کی‌یرکه‌گارد معتقد به مسیح و نیچه آت‌ایست و ضد‌مسیحیت مستقل از هم دیده‌اند و گفته‌اند. اینکه حافظ در دل همه ما ایرانیان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، جای دارد و به همان اندازه قبله هر عارف «تمام عیار» یا تازه‌کار است که برای مخالفان جان‌فثاده اسلام سروش حقایق بشری، به خوبی نشان می‌دهد که این نسبیت و تضاد دریافت ممکن بوده و وقوع یافته است. احاطه درونی قرآن بر فرهنگ ما، که بدون آن این هزار ساله گذشته میسر نمی‌گشت، ضرورتاً موجب شده که ما دست‌آموزه‌های چنین فرهنگی نتوانیم از بازی شرایط و انگیزه‌ها در پدیداری خواب و خیالهای خوش این فرهنگ از درون بسته بپرسیم و در آنها بکاویم.

مگر نه اینست که پرسیدن خواب خود را آشفته کردن و سر بی‌درد را دستمال بستن، آنهم در فرهنگی که همیشه پایش به سنگ ایمان بسته بوده و دراز نکشیده به خواب رفته، و هر وقت از ضربه و تکانی از جا جسته، واپس افتاده و از نو نقش زمین شده است؟! عجیب نیست که ما آسیب‌دیدگان حرفه‌بی اینقدر به دلسوزی و تیمار نیازمندیم و در هر فرصتی دنبال مرهمهای معجزه‌آسا می‌گردیم. ما که به‌ازای همه «از دست رفته‌ها» و «هرگز به دست نیامده‌ها»ی شخصی، فردی، حیاتی و تاریخی‌مان در نویده‌های هوش‌ریا و وعده‌های «معنوی حافظ» مدهوش می‌شویم، دیگر چه معنا دارد از رابطه حافظ و قرآن بپرسیم! کی از رابطه خودمان با قرآن و حافظ واقعاً پرسیده‌ایم، که جرأت کرده باشیم از رابطه حافظ با قرآن و نتایج مترتب بر آن بپرسیم، وقتی پرسیدن واقعی متضمن این خطر است که به پاسخی خلاف انتظار ما رسد و گریبانگیر حافظ و قرآن و در نتیجه خودمان شود و همه حساب و کتاب‌های فرهنگی و تاریخی ما را به‌هم‌ریزد؟ بویژه که هیچ شاعری نتوانسته مانند حافظ با شور و معصومیت شعری‌اش زمین و آسمان را برای ما به‌هم‌پیوند زند و ما را با آموزش و پرورش التهایی و تخذیری احساساتمان تا آنجا در تمیز امور دچار اشکال سازد که رفته‌رفته به شیوه خود او همه چیز را درهم‌آمیزیم یا به دلخواه با هم عوض کنیم و به این ترتیب از دردسر پرسیدن،

سنجیدن و اندیشیدن برهیم. آیا تحت تأثیر این شبیه‌سازی متفاوتها و یکی‌بینی آنها نبوده که سخن حافظ را بیش از هر چیز به سبب ابهامی‌بودنش شاهکار فکری-زبانی پنداشته‌ایم؟^{۲۴} با وجود این، شعر حافظ در یک مورد مطلقاً خالی از ابهام و ابهام است. آنجا که به قرآن عشق می‌ورزد و از عشقش به قرآن می‌گوید. این را که آدم نمی‌تواند هم مفتون اثری باشد و هم از چنگ آن رهایی یابد قطعاً کسی انکار نخواهد کرد.

۱۰ تجانس در پدیده‌های دینی

تبدیل سلطهٔ زرتشتیت به سلطهٔ اسلام با فروپیزی ایران باستان و فراز آمدن ایران اسلامی یعنی گرفتن دین سرزمینی ایرانی از این فرهنگ و دادن دینی نایرانی به آن. در مجاز که بگویم، اسلام حکم خون تازه و جوانی را داشته که به جای خونی کهنه در

۲۴ «ابهام [...] بزرگترین هنر حافظ و نمک دائم اشعار او و آن افیون هوشربایی است که بادهٔ غزل حافظ را چنین مستی‌بخش و دلکش و مردافکن کرده است» (منوچهر مرتضوی، *مکب حافظ*، ۱۳۶۵، چاپ دوم، ۶). «ظریف‌ترین شگرد میان همه شگردها و صنایع ادبی لفظی و معنوی ابهام است که شعر حافظ مالا مال از آن است [...] سرمشق اصلی حافظ در فصاحت‌پروری قرآن مجید است» (بهاء‌الدین خرمشاهی، *حافظ نامه*، ۱۳۶۸، چاپ سوم، ۳۲). همین نویسنده پیشتر در کتاب *دیگ‌روش (ذهن و زبان حافظ)*، ۱۳۶۱، ۱۸) گسسته‌های موضوعی و معنایی آیات قرآنی را با استدلالی که فقط مؤمن مسلمان از آن به شگفت نمی‌آید یا آدم شیفته و بی‌منطق را قانع می‌کند، امتیازی برای قرآن شمرده و سپس باتکیه به اشتغال دیرپای حافظ به قرآن و تفسیرهای مهم و معروف تشخیص داده است که «ساختمان غزل‌های حافظ که ابیاتش بیش از هر غزل‌سرای دیگر استقلال، یعنی تنوع و تباعد دارد، بیش از آنچه متأثر از سنت غزل‌سرای فارسی باشد، متأثر از ساختمان سوره و آیات قرآن است». ناگفته پیداست که چنین تشخیصی از جانب او، که حافظ‌شناسی پرکار و مسلمانی مؤمن است، حافظ و شعرش را به اوجی می‌برد که نوک انگشت هیچ شاعر دیگری بدان نمی‌رسد. اما خود این تشخیص یا حتا این ادعا که «تباعد و استقلال» موضوعی و معنایی ابیات غزل‌های حافظ را متأثر از آیه‌گویی قرآن می‌داند به‌هرسان آفرینندگی چنین شیوه‌ای را از حافظ می‌گیرد. هیچ ایراد و اشکالی از جانب ناقدان به این تشخیص گرفته نشده و این سکوت اگر دال بر رضایت درونی ناقدان نباشد، نشانهٔ این هست که آنان قرینه یا دلیلی برای رد این تشخیص نیافته‌اند. از دو اظهار نظر ناقدان در این مورد که بهاء‌الدین خرمشاهی در پیشگفتار چاپ دوم «ذهن و زبان حافظ» آورده، یکی پیشنهادی اصلاحی و تکمیلی در تأیید صریح این تشخیص است و دیگری در نکویش تشخیص‌دهنده که اساساً میان شعر حافظ و قرآن قیاسی تبلیخ‌شودنی کرده است. بهاء‌الدین خرمشاهی عذر تقصیر آورده که: «مراد بنده فقط اثبات تأثیر ساخت و سوره‌های قرآن بر غزل‌های حافظ بوده که امری ممکن و مباح است، نه اینکه، العیاذ بالله، خواسته باشم بگویم این دو کلام از یک جنس‌اند» (ذهن و زبان حافظ، پیشگفتار چاپ دوم، ۸). مقاک: پاساژ مربوط به حافظ در پیشگفتار این کتاب.

عروق فرهنگ دینی ایرانی تزریق می‌شود تا جانی نو در کالبد آن بدمد. لاقط دو سه قرن طول می‌کشد تا دستگاه مصونیت جامعه ایرانی در پی دفاعهای ناکامیابش رفته‌رفته خون نو را می‌پذیرد و خود را با نیروی آن بازمی‌پرورد. نشو و نمای درونی اسلام، که واگیری‌اش دیگر در زمان ابومسلم خراسانی عمومی شده بوده، در وهله اول از آنرو ممکن گشته که اعتقاد دینی دیرینی چون اعتقاد دینی ایران باستان منشأ و حاکم فرهنگ بوده است و به این معنا زمین و زمینه‌ای مستعد برای پروراندن دین نو. با وجود این هیچ چیز از این غیرطبیعی‌تر نمی‌بود که حتا ایرانی اسلامی دوره ما، او که بر اثر قوه سلطه فطری شده دین مبین بیش از آنکه اسلام از آن او باشد او از آن اسلام بوده است بتواند خویشاوندی زرتشتیت و اسلام را در این که هر دو دین‌اند ببیند. چه برای او نیز اسلام در زنجیره ادیان معروف به ابراهیمی برترین و آخرین حلقه است و زرتشتیت که اصالتاً جایی در الاهیت سامی و دستگاه نبوتش ندارد حداکثر می‌تواند شبه‌دین باشد.^{۲۵} از سوی دیگر به همین اندازه نیز طبیعی است اگر ایرانیانی مغرور و پشتگرم به پیشینه باستانی‌شان، بویژه حالا که اسلام را در آوار مجدش برهنه دیده و زیسته‌اند، نتوانند و نخواهند تجانس ماهوی مذکور را دریابند و حتا از تصور محض آن نیز بپرهیزند، مبدا دین کهن ایرانی را در احساس کنونی خود بیالایند و مخدوش سازند. مؤکداً بیفزایم که تجانس پدیده‌های دینی به هیچ‌رو از اصالت تصورات بنیادی یک دین برای پیروانش و بی‌اصالتی آنها برای پیروان دین دیگر، آنچنانکه دین زرتشت و دین اسلام به ترتیب نمونه‌های بارز آنند، نمی‌کاهد. نه احساس مسلمان ایرانی و نه احساس یک ایرانی از اسلام بری‌شده، هیچیک هرگز دال بر عدم آن تجانس ماهوی نیست. برعکس، این احساس متضاد نشانه قدرت شگرف و سخت‌جانی بینش دینی در فرهنگ ماست و حاکی از تجانس دینی میان زرتشتیت و اسلام. تجانسی که زمانی برای حفظ خود توانسته در دگرگونیها و تنگناهای عبورناپذیر تاریخی، با برآورد و ترجیح شرایط سهلتر،

۲۵ اینکه کسی چون سهروردی زرتشت را پیامبر می‌دانسته چیزی جز لغزش اشراقی و عارفانه اما بزرگ او از بینش اسلامی دین نیست و ذره‌ای اعتبار برای پیامبری زرتشت از دید اسلام ندارد. اما خود همین لغزش مؤید اعتقاد اسلامی اوست، برای آنکه فقط آدم پایبند و متعهد می‌تواند از آنچه او را پایبند و متعهد می‌سازد دانسته، نیم‌دانسته یا ندانسته تخطی کند. در غیراینصورت چگونه و با چه تصویری سهروردی می‌توانسته زرتشت را پیامبر پندارد، جز آنکه بگوییم او نه مسلمان بلکه زرتشتی بوده و در اینصورت چگونه «محمدالمصطفی» را «افضل الانبیاء» خوانده است!

زرتشتیت پیر و شکست خورده را نفی کند، تا در اسلام جوان و پیروز حیات تازه یابد. همین تجانس اگر به خود آگاهی داشت اکنون می توانست «لکه ننگ اسلام» را از «دامن زرتشتین» دین بشوید و از این راه خود را به اصطلاح تطهیر نماید. بیش دینی را با هر نامی به این می توان شناخت که نهایتاً وابستگی و هموایی است و همچنانکه در تظاهرات گوناگون این وابستگی و هموایی می یابد، خود را برای ما که حامیان آن هستیم ناشناختنی تر می کند. مثلاً می شود مسلمان بود و مشروب خورد و به آدم و حوا هم باور نداشت. اما نمی شود مسلمان بود و محمد را آخرین پیغمبر ندانست. به همین گونه نمی شود مسیحی بود و محمد را فرستاده خدا دانست، و بابی یا بهایی بود و ختم نبوت را پذیرفت. هر دینی در آن چیزی پایدار می ماند که پیروانش را با اطلاق بیشتری وابسته می کند. اینکه یهودی مسیحی شود، زرتشتی مسلمان و مسلمان بهایی یا بعکس، در واقع چیزی جز تغییر و جابه جا شدن مرجع وابستگیها نیست که خود را در پیکری جدید و انتخابی یا اضطراری با نفی یا جرح و تعدیل مرجع وابستگیهای پیشین و دیگر حفظ می کنند.^{۲۶} اگر فرهنگ اسلامی نزد ما به این سبب ممکن و تناور گشته که در این سرزمین بیش دینی از پیش سیطره داشته و میزان امور بوده، اگر اعتقاد نودهنده فرهنگ دینی است و در آن می پرورد و حکومت می کند، باید بپرسیم اعتقاد چیست و فرهنگ دینی کدام است.^{۲۷} کامیابی ما در یافتن پاسخ بستگی به این دارد که تا چه اندازه بتوانیم نیروی پرسش را با کوشش و بردباری در خود بزیانیم و زنده نگهداریم. این کار به مراتب دشوارتر از آن است که می نماید. چون در فرهنگی باید صورت بگیرد که هیچگاه از بنیاد و حقایق خود پز سیده، بلکه در تکرار خویش اعتقاد به آنها را هر بار به

۲۶ شکلهای بیش دینی به آسانی می توانند همگون یا به سرحد تنافی ناهمگون باشند و بر حسب ضرورت های درونی شان فرد را در گزینش رفتار و کردارش نسبتاً آزاد بگذارند، یا در نظام قوانین و موازین خود از او در زندگی خصوصی، شخصی، فردی و اجتماعی رسماً و عملاً سلب آزادی و گزینش کنند. نمونه اول شکل عیسایی یا انجیلی. نه کلیسایی. دین است و نمونه دومی شکل محمدی یا قرآنی دین. همین دو نمونه نشان می دهند و ثابت می کنند که چگونه تفاوت های رهنمودی ناظر بر بستگیها می توانند به آزادی یا به اسارت منجر گردند. می شود کلیسا را مردود شمرد، به مسیح ایمان داشت و آزاد بود، اما نمی شود به محمد ایمان داشت و با تمثیل به وی اسیر نگشت و اسیر نکرد. منظورم اسارت جسمی و روحی هر دو است، که چون از کردار محمد، از تعالیمش و رویداد تاریخی شده آنها می تراود، ناستردنی می ماند.

۲۷ نیز نگ: درخششهای پیر، یادشده، راهنما.

بهانه‌ای دوباره نویر کرده و با همان ولع گذشته فرو داده است. در واقع ما چنان از اعتقاد «مشحون» و در آن مجوسیم که «بی اعتقادی» را «ضد» اعتقاد می‌پنداریم، در حالیکه «ضد» اعتقاد نه «بی اعتقادی» بلکه تفکر است.^{۲۸}

۱۱ در همه چیز باید از نو کاوید و از نو نگرید

فرهنگ دینی بر اعتقاد به «حقایق پرشش‌ناپذیر» متکی‌ست، از اعتقاد به اینگونه حقایق معنا، محتوا و پیکر می‌گیرد و این حقایق را به صورتهای گوناگون در خود بازمی‌تاباند، حتا به صورتهایی که مستقیماً ارتباطی با دین ندارند، اما از دهها و سدها راه و بیراهه به دین می‌رسند. در چنین فرهنگی باید با نگاهی هرچه جدیتر و انتقادی‌تر نگرید. منتها وقتی چند صد سال جهل متراکم به صورت جنون تبهکاری و ویرانگری در سرزمینی می‌ترکد و از همه شکافهای آن پس از چنین انفجاری پژوهشگر و نقاد بیرون می‌ریزد، اما به‌خاطر هیچکس خطور نمی‌کند از رابطه این جهل بی‌لگام‌شده با اعماق این فرهنگش بپرسد، باید به پژوهشها و نقدهای این فرهنگ «پژوهش‌ناپذیر و نقدناکردنی» نیز بدگمان شد. به همین دلیل باید مؤکداً بگویم، منظور از نگرش جدی و انتقادی به هیچ‌رو آنگونه بررسی به اصطلاح «علمی» نیست که می‌خواهد احیاناً به کمک تئوریهای رشته‌هایی از علوم انسانی در آثار بزرگان ما کشفیات محیرالعقول کند. منظور «خوض و تعاطی فلسفی» در «خفایای» موضوعی و موضوعی آثار قدما هم نیست، کاری که از حد مفاوضه درماندگیهای شخصی‌شده فرهنگی ما در جامعهای خودبین و خودستا و از همه دنیا طلبکار تجاوز نمی‌نماید، و نه هرگز اینکه بگردیم ببینیم کجاها هنوز باید زنجیر شریعت را از پای طریقت برداشت تا این توسن بهتر به‌سوی حقیقت بجهد و در صورت امکان ببرد! همانگونه که شریعت از آغاز تاکنون انگل و نابکار پروده و بر گرده توده سوار کرده، تا نام و نشان دین و دینداری را در گوشش بخواند، طریقت چربترین لقمه برای شیرینکامیهای زیدگان فرهنگ ما و معتاد ساختن آنان به تغذیه «رموز و معانی پنهانی» بوده است. نفهمیده‌ایم که قرنهایست این دو آیین کامیابی به ما می‌آموزند که چگونه می‌توان در آن واحد سواری داد و در مراتع عالم علوی چرید؟

۲۸ نگ: فصل «اعتقاد و تفکر» در همین کتاب.

تا زمانی که ما در پوست گرم و نرم قدما و ملکوت‌های زمینی آثارشان می‌خزیم و می‌خرامیم و به برکت چنین ایثاری از جانب آنان به خواب خوش و بی‌مسئولیت خود ادامه می‌دهیم، همچنان در خویشتن فرهنگی‌مان زنده به‌گور خواهیم ماند، و نه تنها از تجارب هزاران‌بار تکرار شده آنان نخواهیم آموخت و بر خود چیزی نخواهیم افزود، بلکه بیش از پیش از خود تهی‌تر و «سبک‌تر» و از نفخات قدسی آنان معطرتر و متورم‌تر خواهیم گشت. فرآورده‌های این فعالیت بی‌دردسر و نمایشی، آنجا که به اندازه کافی پشتکار و استعداد داشته باشیم، بادکنک‌های ادیبانه و هنرمندانه‌ای هستند که آن بازیگران جاودانی از ما در آسمان فرهنگ این سرزمین به اهتزاز درمی‌آورند، اینقدر ما امروزیان سبک و بی‌وزنیم. هیچ کاری آسانتر از این نیست که خانه قدیمی این فرهنگ انباشته از تکرار خویش را با اینگونه زیورهای اضافی و تکراری‌تر آذین‌بندیم و بدمنظرتر کنیم. دشوار آن است که با ذره‌بین در اعماق این فرهنگ چون رویدادی بیگانه بنگریم تا ببینیم چه در آن می‌یابیم. منظور از این بیگانه‌نگری، یافتن و بازیافتن خودمان از و در این گذشته فرهنگی‌ست که پرورشگاه ما بوده و هست. فقط با چنین شیوه‌ای می‌توان بندهای پرورنده و در واقع اسیرکننده آن را شناخت و از تن خود باز کرد. فقط در اینگونه زورآزمایی می‌توان نیرومند شد، کم‌کم روی پای خود ایستاد و مرکز ثقل خویش را در خود پدید آورد. با دو دست و یک پا به سهروردی، مولوی، حافظ یا دیگران آویزان شدن، تاب خوردن، تا بلکه پای دیگرمان به کانت و هگل، نیچه و سارتر گیر کند و این دو رشته متنافر و متنافی فرهنگی در ما به هم بیوندند، حداقل به این منتهی خواهد شد که ما از هم جر بخوریم. بنابراین مراد از نگرستن جدی و انتقادی، که هم دانایی و ورزیدگی می‌خواهد و هم بردباری لازم برای بی‌پناهی و تنهایی ناشی از آن، کاویدن در بنیادهای تاریخی و فرهنگی‌مان است، درست در آن موضعهایی که در و برای حیات تاریخی و فرهنگی ما «حقیقی‌تر»، «یقینی‌تر» و «تردیدناپذیرتر» می‌نمایند. بنیادهایی که به سبب همین «حقیقی» و «یقینی» بودنشان خود را در برابر ما روین کرده‌اند و ساختاری به فکر ما داده‌اند که دیگر قادر نباشد در آنها رخنه کند، «حقیقت» و «یقینشان» را بیازماید، بسنجد. وسیله مؤثر این فرهنگ در برآوردن چنین منظوری از یکسو ارباب و از سوی دیگر ارتشای معنوی بوده و نتیجه‌اش زبونی و بی‌رفتاری ما در برابر خداوندان فرهنگمان. در زمان ما عدم امکان خوداندیشی تاریخی فرهنگی را عموماً به این می‌توان شناخت که با دستاوردهای «متفکران» گذشته‌مان و نیز با آنچه به‌گونه‌ای از متفکران

غربی به چنگمان افتاده، سمساری و سقطفروشی فرهنگی می‌کنیم، به این گمان باطل که می‌پژوهیم و می‌اندیشیم. این یعنی با دست خالی سوداگری کردن یا در پوست دیگری غریدن. رونق روزافزون، این کسب از هم‌اکنون بازار فردا را برای آیندگان تضمین می‌کند و اطمینان می‌دهد که آنان نیز همین راه بی‌خطر را به‌جان و دل خواهند رفت.

فراوانند خانه‌شاگردهایی که ارباب شده‌اند و جوجه‌مشتیهایی که به‌مقام جاهلی و یک‌هزنی رسیده‌اند. اما به‌حکم منطق درونی اطاعت و انقیاد، هیچ خانه‌شاگردی بر اربابش فزونی نجسته و هیچ عربده‌جویی نوچه‌ای با دل و جرأت‌تر از خودش نپورده است. در تبلور این منطق درون‌زاد ایرانی‌الاصل که در اسلام، یعنی چسبناکترین خمیر دینی، پس از یهودیت اما بدون اصالت آن، تجدید حیات می‌کند، بندگی فرهنگی ما آغاز می‌شود و تا زمان کنونی ادامه می‌یابد. فرهنگ ما، از آنجا که آدمی خود را با ارباب و تخدیر مطیع و متقاد بار آورده، در برابر ما مصونیت ذاتی دارد، از اینرو هیچگاه ما نتوانسته‌ایم در مبانی فرهنگمان با سوءظن بنگریم. هیچگاه فکر ما بر پایه‌های این فرهنگ نکوبیده است تا بفهمد سست یا سترگند. سرکشی احتمالی این «ما»ی فرهنگی، آنچه تاریخاً در سودازدگیهای شاعرانه و آسمانی‌رنگ اظهار وجود کرده و نه در کندن و پشت و رو کردن هشیارانه زمینهای زیر پامان که قرنهایست فرهنگ ناشناخته‌مانده ما را در خود مدفون ساخته‌اند، حداکثر شکایت آدمی به ستوه آمده از ادبار و تدنی روزگار وقت بوده و هم امروز نیز جز این نیست. اینکه این شکایت به سبب قهر و تنگنای واقعیتهای زیستی به عالم خیال پناه برد و انگار که به اکسیر زندگی دست یافته، تسکین را سراسر عمر در باده گلگون و دامن معشوق، آنهم غالباً از نوع خشی و انتزاعی‌اش، بجوید و دلش به‌هم نخورد. آنچه حافظ با زیردستی حرفه‌ی‌اش حتا در خواب می‌کند. یا در هشیاری خیامانه گاه از مواهب دریغ‌شده یا فرضاً پیش آمده و غنیمت‌دانستی نیز درگذرد و آسودگی واقعی را در نازادن ببیند، در هر دو مورد به یک اندازه حاکی از تسلیم ما در قلمروی فرهنگی‌ست که میان زمین و آسمان الهی‌اش مصلوب گشته‌ایم. مصلوب گشتن یعنی در قالبهای پیش‌ریخته و پیش‌ساخته دینی میخکوب شدن، یعنی از تحرک، از رشد و رویشی طبیعی بازماندن.

فرهنگ ما جنبش زادن و زیستن نیست، فرهنگ ما، فرهنگ «مخلوقات و موجودات» است و نتیجتاً تاریخ ما تاریخ سقطشدن توانتری آنها. حتا اگر رویداد فرهنگ ما می‌توانست در پندار هگلی تاریخ، جزئی از کلیت حوادثی تلقی گردد که از هم، درهم و برهم جاری می‌شوند تا در روند تناورشان غایت معقول خود را برآورند، بدان رسند و معنای پنهان خود را در آن آشکار سازند، باز هم این جزء تاریخی-فرهنگی ما به‌صرف رکود «مخلوقش» نامعقولترین نوع تاریخ می‌بود. تازه اصلاً غایتی در تاریخ وجود ندارد، کمتر از همه غایت معقولی که هگل می‌پندارد. تاریخ، آنچنان که بورکهارت به‌رغم هگل آن را از هرگونه غرض معقول و غیرمعقولی عاری می‌بیند،^{۲۹} تجربتاً باید نتیجه جنبش و گسترش سوانق و نیروهای جهانی دولت، دین و فرهنگ باشد. به‌نظر می‌رسد این سه عامل در کشورهای پرتافتاده و عقب‌مانده به شدتی مطلق نقش خود را حفظ کرده‌اند. در این حد، تز بورکهارت می‌تواند برای ما از جهاتی راهگشا باشد. نمایندگان این نیروهای سه‌گانه شخصیت‌های منفردند، شخصیت‌هایی که می‌توانند به همان اندازه سودمند باشند که خنثی‌کننده یا ویرانگر.^{۳۰} این سه نیروی تاریخی را بورکهارت نخست مجزا از هم و سپس در نفوذ متقابلشان الگوری می‌کند. یعنی به درهم‌دویدن، درهم‌آمیختگی و گاه انفکاک‌ناپذیری آنها در واقعیت کاملاً وقوف دارد. الگوری یعنی ترسیم پیکرهای کنایشی از واقعیت براساس رگه‌های شاخص و شناسانده آن. طبعاً این پیکرها متضمن تمام یا کلیت واقعیت نیستند، بلکه آن را در کنایشهای پایه‌ی، برجسته و تاریخاً انفکاک‌ناپذیر از هم بازمی‌نمایانند. بورکهارت فرهنگ را، در کنار دین و دولت، یکی از نیروهای سه‌گانه تاریخ می‌شمرد، متنها آن را از آن دو نیروی دیگر در نسبتشان با هم دورتر می‌داند.^{۳۱} این تفکیک الگویی را وی سپس به این صورت به واقعیت نزدیک می‌سازد که هر یک از نیروهای سه‌گانه را در دایره تأثیر و نفوذ دو نیروی دیگر بررسی می‌کند.^{۳۲} اگر فشرده بگوییم، برای بورکهارت دولت در پیکر درونی‌اش اتحادیه‌ای است

29 Jacob Burckhardt: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1955, hg. von R. Marx : S. 4f.

۳۰ بویژه نگ: یادشده، فصل پنجم.

۳۱ یادشده، ص ۲۹.

۳۲ یادشده، صص ۸۱-۱۴۴.

که منافع فردی تعداد بیشتری را به اصطلاح او «ترخیص» تأمین و تضمین می‌کند. دین آن سازمان یا مرجعی است که به نیازهای مابعدالطبیعی جامعه و افرادش پاسخ می‌دهد و فرهنگ آن مجموعه از تناوریه‌های خودانگیخته‌ای که برخلاف دین به اطلاق و برخلاف دولت به‌طور نسبی تمام‌خواه نیست، یعنی نمی‌خواهد با ارزشهای خویش جامعه و افرادش را عیان زند.

آنچه در دریافت بورکهارت از تاریخ مهم است و بویژه برای ما می‌تواند چشم‌اندازی تازه و آموزنده باشد، بطلان تصور هدف‌سویی، کمال‌یابی و مآلاً نیک‌فرجامی فطری رویدادهای تاریخی‌ست، به‌گونه‌ای که پیش از او در نگرشهای تاریخی قرن هژدهم و نوزدهم معمول بوده و سیطره داشته و او پیش از نیچه نخستین کسی است که آن را لااقل از دیدگاه تاریخ‌شناسی، یا به‌زعم وی «دانش رویدادها»، بی‌اساس و ژاژخایی می‌داند. استدلال کلی او این است که کسانی که به جای جستن علل رویدادها در امیال، اغراض و مقاصد و اعمال آدمی، براساس تصوراتی پیش‌ساخته دنبال آغازهای مکنون و مرموز می‌گردند، با این گمان که هر گذشته‌ای پیش‌درآمدی برنامه‌ریزی شده برای کنونی‌های مترتب بر آن است، ناگزیرند کنونی‌ها را موجه نمایند، سرانجامی معهود برای این تواتر بیابند و به این نحو آینده را پیشگویی کنند. در حالیکه تاریخ بمنزله رویداد وقتی یک استمرار روحی می‌شود که کنونی‌ها بخوانند و بکوشند چرایی و چونی گذشته را بشناسند. فقط اینگونه شناخت است که رویداد را تاریخی می‌کند و به‌نوبه خود در دوره بعدی جزو مصالح شناخت مجدد برای نسل‌های آینده می‌گردد. «رابطه تاریخی» برای بورکهارت یعنی آگاهانه و انتقادی در گذشته نگریستن. به همین جهت بورکهارت برقراری چنین رابطه‌ای را وظیفه و تعهد هر نسلی نسبت به گذشته می‌داند.^{۳۳} اگر این دیدگاه را اختیار کنیم، باید بپذیریم که تاریخ آدمی نه رویدادی چون رویداد جبری طبیعت است و نه آنطور که هگل و در پی او مارکس می‌پنداشته چرخشی جهانی از وقایع هدف‌سویی که به نیروی درونی و خودخیز و دیالکتیکش از آغازی به فرجامی نهفته در آن آغاز برون‌گلتند و بدینگونه آغازش را به پایان درآورد، پایانی که بروز و تناوری آن آغاز باشد و نمود و نمایش آن آغاز را متحقق سازد. آنطور که بورکهارت می‌بیند تاریخ آنگاه آغاز

می‌گردد که آدمی به‌گونه‌ای که گفتیم، تاریخی شود. صرف اینکه ممکن است شناخت گذشته و آگاهی به آن صورت نگیرد، متضمن این معناست که تاریخی بودن یا تاریخی شدن آدمها یا جوامع به‌خودی‌خود روی نمی‌دهد. آدمها یا جوامع می‌توانند حتی با گذشته‌ای چند هزار ساله غیرتاریخی بمانند. شناخت گذشته و آگاهی به آن با گردآوری مدارک و اسناد برای تصویرسازی نمایشی، مریدانه یا صرفاً کنجکاوانه به‌گونه‌ای که حاصلش استنساخ زریفت از گذشته فرهنگی باشد حاصل نمی‌شود. شناخت گذشته، یعنی درافتادن با تاریکیهای گذشته فرهنگی. جایی که شناخت و آگاهی ما این تاریکیها را روشن نکند و نیروی آنها و یارایی خود را نیازماید، هر تلاش و جنبش فرهنگی کنونی که زمانی آینده‌ای بالقوه برای گذشته بوده، تکرری بیرنگ‌شونده از گذشته‌ای فرهنگی خواهد بود که همچنان در دل تاریکیها می‌زیبد و از آنها برمی‌آید. بنابراین با همه خطری که دیدن و شناختن گذشته می‌تواند داشته باشد، چه ممکن است سکه‌هایی که از گذشته برای خودمان زده‌ایم زراندود از آب درآیند، باید روزی چشمانمان را آنقدر که می‌توانیم باز کنیم، باز باز، و در گذشته بنگریم، تا برای خودمان روشن شود که این رویداد در کشمکش نسلهای پسین با پیشین تحقق پذیرفته و در نتیجه ما تاریخ داشته‌ایم و سازنده آن بوده‌ایم، یا اینکه سراسر این رویداد تکرار کرده‌ها و بازکرده‌ها، گفته‌ها و بازگفته‌ها بوده و ما نیز به نوبه خود اعراضی بوده‌ایم به اصطلاح از جوهری تغییرناپذیر که چشمه ازل و ابدی حیات بی‌تاریخ ماست. فقط با چنین نگاهی که ظلمت گذشته را بشکافد می‌توان راهی به آینده جست و باز کرد.

۱۳ بی‌تاریخی فرهنگی یا فرهنگ تاریخی نشده

هیچ امری هیچگاه و به هیچ بهانه‌ای مجاز نیست پرسش‌ناپذیر و مآلاً غیرتاریخی شود. فرهنگ ما به نسبت ناپرسیده‌هایش ناخوشاگاه و مآلاً غیرتاریخی مانده است. از گذشته پرسیدن و بویژه از شالوده‌ها پرسیدن از یکسو مایه و توان شالوده‌بی فرهنگ ما را آشکار خواهد ساخت و از سوی دیگر بُرندگی فکری ما کنونیها را که خیلی ادعا هم داریم. هر فرهنگ آفریننده‌ای از چنین زورآزمایی و کشمکشی می‌زیبد و فقط به نیروی این رویارویی درونی تاریخی می‌شود. فرهنگی که کشمکش درونی ندارد و نمی‌شناسد، فرهنگی که گذشته و ارزشهایش بر آن استیلا دارند و حکومت می‌کنند،

آنچنان که بورکهارت دیده و نشان داده، در واقع فرهنگ بی تاریخ است. ذکر کوتاه تشخیص او در مورد سه گانگی نیروهای تاریخی برای آن بود که بدانیم که به زعم وی مداومت یا استمرار تاریخی ناگزیر در دایره این سه زمینه صورت می گیرد. عیناً به همین سبب معنای استمرار تاریخی برای بورکهارت این نیست که مثلاً خودکامگی دولت در آینده نیز پایدار بماند، یا این و آن دین سیطره اجتماعی و فردی خود را در گذشت زمان همچنان حفظ نماید، یا جلوه های روحی یک قوم، بمنزله فرهنگ آن، در گذشته و آینده یکسان یا همسان باشند. چنین کیفیتی برای بورکهارت نه مداومت بلکه درست ضد آن است، سکون و رکود است. مداومت یا پیوستگی تاریخی برای بورکهارت یعنی کنونیستی گذشته سنج. یعنی گذشته را همواره از نو شناختن و با آگاهی کنونزاد همواره از نو بر آن چیره گشتن. از این راه می شود با گذشته درآمیخت و از این مجرا آن را از آن خود ساخت، یعنی دنباله محض و کارگزار بی اراده آن نبود. طبیعتاً ضدیت محض با گذشته و رفتار ناشی از آن نیز چیزی جز دنباله روی معکوس نیست.

مسئله ما این است که اگر سوانق و شخصیت های فرهنگی ما، به معنایی که تاکنون توضیح داده ایم، دینی باشند و فرهنگ دینی ماهیتاً هر گونه رشد آزاد لازم برای تفکر را غیرممکن سازد و در نتیجه آنچه ما در تاریخ خود تفکر می نامیم چیزی جز تخیل و توهم نباشد، آنوقت تکلیف ما چه خواهد بود که در و با چنین فرهنگی هدر رفته ایم و می رویم؟ هیچ چیز از این لودهنده تر نیست که نه فقط در ایران اسلامی بلکه در سراسر قلمروی اسلام یک ابوحامد غزالی کافی بوده تا فلسفه را از ریشه برآورد. یا اینکه فلسفه نزاده از بی جانی خود مرده است؟ هر دو درواقع یکی بیش نیست و این ثابت می کند که فکر در فرهنگ ما و اساساً در سراسر دنیای اسلام، درست نیرومندترین پایگاهش که فلسفه باشد، چه اندازه سست ریشه، یا در واقع اصلاً بی ریشه بوده است. صرف نظر از دو یا سه استثنای کمابیش ناخوشاگاه، و تازه نادیده و ناشناخته مانده در فرهنگ ما - روزبه، رازی، فردوسی - این فرهنگ اصلاً مواجهه درونی نمی شناسد. آنچه چنین می نماید یا دشمنی های اعتقادی بوده یا اختلاف نظرهای مشربی و مسلکی به اصطلاح عالمانه و حکیمانه قدما درباره اعتقادات مشترکشان، یعنی درباره آنچه می بایستی با آن روبه رو می گشتند، به جای آنکه در مطای آن گم و گور شوند. در هر فرهنگی رفتار با گذشته براساس منش و کنشی دوگانه صورت می گیرد. یکی آنکه خود دنباله همنوای گذشته است. در این شق ما طبعاً «موجود» و «مغلوب» گذشته ایم. دیگری منش و

کنشی پرسنده است که می‌گیریم و نخست با آن خود را در برابر گذشته می‌نهیم، اگر نیرومندی لازم را داشته باشیم. فقط در این شق آزادیم. در مورد اول آنچه هنگامی بوده با ما و در ما متحجر و ابدی می‌گردد، نمی‌گذارد از چنگش درآییم و خودمان را بیاییم. مورد دوم مواجهه ما با گذشته است. این مواجهه هم آزمونی برای توانایی فکری ما خواهد شد و هم مایه‌ها و تواناییهای گذشته را نشان خواهد داد. اگر زیر این وظیفه خطیر، آنچنان که تاکنون در فرهنگ ما روی داده، شانه خالی کنیم، از نظر فرهنگی همچنان بی‌تاریخ خواهیم ماند و از سمت باربر محض برای ارزشهای گذشته فراتر نخواهیم رفت. در این صورت وظیفه ما نیز هرگز از حد «حفظ کردن» تاریخ به هر دو معنا کلمه، یعنی نگهداری صرف آنچه همیشه بوده و به خاطر سپردن روایتهای مربوط به آن، تجاوز نخواهد کرد. اما اگر قرار باشد فرهنگمان را تاریخی کنیم و آن را از تحجر گذشته برهانیم، باید با آن رویه‌رو شویم و درافتیم. نسلی که با گذشته هم‌وردی و از این طریق خود را تاریخی می‌کند، نه «حافظ» فرهنگ بلکه عامل تاریخی کردن آن می‌شود. فقط از این راه می‌توان فرهنگ را تاریخی کرد، یعنی بنیاد و پیشینه آن را از جمود گذشته‌گی و ایستایی رها کنید و پوش کنونی به آن داد. شناسایی تاریخی فرهنگ و چیره شدن بر آن یعنی گذشته‌گی را پیوسته از نو کاویدن و از نو سنجیدن. معنا این گفته این است که هر نسلی باید گذشته دور و نزدیکش را به نوبه خود از نو بشناسد و از نو برآورد کند. فقط این نوع شناسایی است که رویدادهای محض پیشین را تاریخی می‌کند و خود در شناساییهای آینده تاریخی می‌گردد. از اینرو هیچ گذشته‌ای نمی‌تواند جدا از آینده کاونده و پرستنده در آن موجه گردد و هر کنونی توجیه موجودیت خود را در این خواهد یافت که با نگاه انتقادی و پرسنده در گذشته فرهنگی‌اش خود را بشناسد و به استقلال بیافزیند.

II اسلامی شدن ایران یعنی دینی ماندن فرهنگی آن

۱۴ دینیت ملی یا ملیت دینی؟

تحولات تاریخی و فرهنگی ما دو مرحله بزرگ می‌شناسد؛ ایران باستان و ایران اسلامی، نخست باید در آغاز فرهنگ ایران باستان نگریست. فرهنگ ایران باستان چگونه فرهنگی بوده که توانسته است ایران اسلامی را میسر کند؟ و اگر چنین قابلیت نداشته، پس فرهنگ ایران اسلامی چگونه تحقق یافته و همچنان ادامه دارد؟ اینکه قدرت ساسانی آسیب دیده از جنگ با روم و جامعه تحت فشار و رنجور آن، در برابر هجوم اعراب که در وحدت اسلامی مهار گشته‌اند، درهم می‌شکند و ازهم می‌پاشد، بعنوان یک تشخیص تاریخی درست است. اما ذکر مکرر این تشخیص هرگز برای درک پیدایش آنچه ما ایران اسلامی می‌نامیم نه کافی‌ست و نه اساساً روشنگر. روال ما در مورد بخش اسلامی فرهنگمان به شدت دوپهلوست. از یکسو، در پس آن با حسرت به شوکت و عظمت تمدن ایران باستان می‌نگریم و با غروری شکست‌خورده از جنبشهای ناکامیابی یاد می‌کنیم که برضد بدویت و بیداد اسلام - که ما به جایش عموماً «عرب» می‌گوییم - دو قرن ایستاده‌اند. از سوی دیگر می‌نازیم به اینکه فرهنگ معنوی ما از نشأت اسلامی شکفته و در آن پرورده است! اگر بنا را بر این بگذاریم که سلطه حکومتی و فشار اجتماعی در تاریخ اسلامی ما مذهبی بوده و مآلاً انحراف از موازین و عقاید حاکم را به شدت سرکوب می‌کرده است - امری که به اندازه کافی شواهد تاریخی دارد - در آن صورت باید اذعان کنیم که فرهنگ ایران اسلامی، یعنی آنچه شاهکار بزرگان ماست و در ایران روییده و پرورده شده، دورغ بزرگی‌ست که پیشینیان ما زیر فشار و القای مذهبی اسلام ساخته‌اند و گفته‌اند. اما اگر چنین نیست و پایه‌های این فرهنگ را نیاکان مسلمان ما با ذوق و استعداد خود آزادانه بالا برده‌اند، آنوقت این فرهنگ در کلیت خود باید حاصل اختیار و خواست ما در تاریخمان باشد. پس چرا دم از ایران و ایرانیت باستانی می‌زنیم؟ کدام ایران و ایرانیت؟ اساساً ایرانیت ما به چیست و چگونه است؟ به

اینکه خود را بر عرب اسلامی ممتاز بدانیم؟ بر کدام عرب اسلامی و به چه مجوزی؟ یا به این است که اسلام را برای خود ایرانی ساخته‌ایم؟ از کجا، چگونه و به چه قیمتی؟ یا به اینکه از بهترین عناصر ایرانی و اسلامی ترکیبی ساخته‌ایم که نه ایرانی‌ست و نه اسلامی، یا هر دو با هم است؟ اگر به اعتراض گفته شود که خلط ایرانی و اسلام با هم مجاز نیست، زیرا ایرانی ملیت است و اسلام دین، آنگاه باید بپرسیم که این ملیت اسلامی شده چیست، و این پرسش را بازتر کنیم: این چگونه ملیتی‌ست که می‌خواهد متکی به هستی خود باشد و متمایز از اسلام، اما عملاً هیأت جدید خود را در اسلام متحقق کرده است، یعنی در آنچه نمی‌توانسته ایرانی باشد؟ به سخن دیگر این چه ملیتی‌ست که با دینیت بیگانه‌ای به سرحد یگانگی درهم می‌آمیزد و در عین حال از آن متمایز می‌ماند؟ اساساً چگونه ممکن است ملیتی جای خود را به دین دهد و دینیتی را جانشین خویش سازد؟ و اگر چنین امری صورت نگرفته است، پس این پدیده فرهنگی هزار و چهارصد ساله ما، که کلیتش را اسلام بلعیده است، چیست و برای ما چه معنا و ارزشی دارد؟ و اگر صورت گرفته است، یعنی ملیت ایرانی و دینیت اسلامی به هم آمیخته‌اند و این پدیده را ساخته‌اند، آیا از آن ملیت چیزی باقی مانده است تا ما خود را در آن بازشناسیم؟ و جز این، چه نیروهایی، از کدام سو این ادغام ابدی ملیت و دینیت را به وجود آورده‌اند؟ از سوی ایرانیت بوده یا از سوی اسلام، یا از سوی هر دو با هم؟ همه این پرسش‌ها به ما مربوطند و خود را درست در جایی و زمانی بر ما تحمیل می‌کنند که نبض حیاتی این فرهنگ پریشان و درمانده به تندی هرچه تمام‌تر می‌زند، تا از مهلکه جدید و خودساخته ایرانیت اسلامی یا اسلامیت ایرانی جان به در برد، یا...؟

توضیحاً بیفزاییم که منظور از «دینیت» جنبه فطری شده پندارها و خویهای دینی و در اینجا بویژه نوع اسلامی آن در ماست، جنبه‌ای که در ناآگاهی ما قرنهایست گونه احساس و عاطفه، ملاکها و ارزشهای فرهنگی، اجتماعی، اخلاقی و مناسبات شخصی، فردی و میانفردی ما را متعین و تنظیم می‌کند. یک نمودار برجسته از دینیت اسلامی ما نوع احساس و رفتار مرد و زن مسلمان ما نسبت به همدیگر و آن لمس و برآوردی‌ست که این دو متقابلاً از هم دارند. این رگه عمومی که مشترک میان خاص و عام است، عمیقتر و درونی‌تر از آن در ما می‌تند که احیاناً با رویگردانی نهفته یا آشکار از اسلام ریشه‌کن شود. و تازه معلوم نیست رویگردانیهای کنونی پس از فرونشستن بحران، از نو اسلام منزله خود را بازیابند و به روی‌آوری جدید تبدیل نگردند.

ایران اسلامی و اسلام ایرانی چون فرهنگ هزارودویست‌ساله ما یک همبستگی هولناک است. هولناک از این نظر که با هر تقلای نامحتاطانه‌ای برای رهایی از گردابش، بیشتر در آن فرو خواهیم رفت. در این گرداب باید با احتیاط اما با تمام قدرت نگریم و کانونها و نیروهای مکنده آن را یافت و شناخت. از آنجا که نمی‌توان منکر واقعیت این همبستگی بمنزله هیأت ایران اسلامی شد، و چنین هیأتی نمی‌توانسته است در جایی تناور گردد که زمینه مساعد پیشین نداشته باشد، باید نتیجه بگیریم که زمینه ملی‌اش از ماست. این زمینه را ما در دینیت فرهنگی خودمان از پیش ساخته و پرداخته بودیم. نه به عمد یا به خاطر ظهور آتی اسلام! بلکه از اینرو که ما، چنانکه خواهیم دید، خود یکی از مبتکران و پیشگامان تاریخی فرهنگ دینی هستیم. در واقع دینیت فرهنگی ایران پس از فرویزی دولت و دین ساسانی، مسیر جدید خود را در آشوب اسلامی باز می‌کند و در نظامی که براساس تجربه دینی دیرینش به این آشوب می‌دهد، ادامه حیات خود را میسر می‌سازد. هنری که دینیت ایرانی برای تجدید حیات خود در تلاطم اسلامی به خرج می‌دهد ارزیابی‌ناپذیر است! اما سهم اسلام نیز در تحقق و تعین این حرکت مشترک به همان اندازه عمیق و همه‌جاگیر: عبودیت ذهنی و روحی، تسلیم محض و استخفاف نهایی وجودی ما در ساحت «الاهی» از نتایج احیای دینیت فرهنگی-تاریخی ما در ایمان جدید اسلامی‌ست و به کمک این ایمان جدید صورت گرفته است. این کاری‌ترین ضربه، ضربه‌ای‌ست که ما از فطرت دینی خود به دست بیگانه می‌خوریم، چون در دوره مشارکت و تباری دینی ایران و اسلام بر ما وارد می‌آید و به نابودی قطعی امکان اندیشیدن نزد ما منجر می‌گردد، باید هنر شگفت‌انگیز عنصر تازه نفس اسلامی فرهنگ ما باشد.

عنصری که نیروی خود را در این مبادله و موازنه دینی همه‌جا می‌نشانند و می‌رویند تا دیگر هیچ چیز جز دینیت فرهنگی نروید و نبالد. بدینگونه فرهنگ دینی ایرانی در هیأت اسلامی از نو پیروز می‌گردد و دین اسلام رفته‌رفته به‌طور نهایی برای ما ایرانی یعنی فرهنگی می‌شود. ضربه‌ای چنین نابکار شاید در تاریخ فرهنگها کمتر سابقه داشته باشد. در کاری بودن این ضربه همین بس که محمد و الله جای زرتشت و اهورامزدا را چنان می‌گیرند که ما حتا کمترین تغییر ماهیتی از نظر فرهنگی در خود احساس

نمی‌کنیم.^{۳۴} فقدان این احساس را، با توجه به سابقه هزار ساله تمدنی که قادر بوده است با تأسیس دولت هخامنشی نخستین دولت بزرگ دنیای کهن را به وجود آورد، نمی‌توان ناشی از فرسودگی و نسیان تاریخی ما دانست. این فرسودگی و نسیان تاریخی و آن فقدان احساس را یکجا باید به مهارتی راجع کرد که در جعل دوجانبه ماهیت مضاعف و مخدوش ما «اسلامیان ایرانی» به کار رفته است. این مهارت در حصول منظور خود به قدری عمیق عمل کرده است که ما، به معنای سخنی که نیچه در مورد استحاله یهودیت به مسیحیت می‌گوید، هنوز خود را ضد عرب، یعنی ایرانی احساس می‌کنیم! و هرگاه کسی در عرق ملی ما شک کند، بی‌درنگ جلوه‌های درخشان آن را در مهد ایران اسلامی نشان می‌دهیم: در تشیع و تصوف! ایرانیت اسلامی ماهیت جدید و مجعول ما پس از دوره باستانی است.

۱۶ ماهیت مجعول

این ماهیت مجعول در پنداشت ما از تشیع و تصوف به اوج خود می‌رسد. عموماً ما تشیع را نتیجه درایت و شهامت ایرانی در شناخت و تمیز «حقیقت» نظام اینجهانی اسلام و تصوف را نمودار بارقه فکری و شهودی او در یافتن و نمودن «حقیقت نهانی اسلام» می‌دانیم. در حدی که ایرانیان بر اثر اوضاع آشفته وقت و به علل محرومیت‌های اجتماعی و مصلحت‌های سیاسی و فشارهای فردی و جمعی و تنگناهای دیگر به جنبشهای

۳۴ فردوسی بارزترین نشانه این ناخوشاگاهی فرهنگی است، چون ایرانی‌ترین شاعر ماست. وی با شاهنامه خود سی سال تمام ایران را تا سقوط تلخ و دردناکش بازمی‌زید و بازمی‌سازد. بدینگونه سراسر زندگی فکری فردوسی در فضای حیاتی ایران ناب می‌گذرد، در مهد اسلام و با وجود اسلام! به همین سبب فردوسی را باید در کنار رازی و خیام شگفت‌ترین پدیده فرهنگی ما دانست. اما این که همین فردوسی شاهنامه را با نام «خداوند جان و خرد» در این ترکیب باید پرتو اهورامزدا، سرور دانا را منعکس دید. و نعت محمد آغاز می‌کند، به وضوح نشان می‌دهد که عدم امکان راهبرد از «سرور دانا» به «رسول الله» در وجدان اسلامی او مستحیل شده است. طبیعتاً در مورد فردوسی نیز جبر برون‌ی اسلامی را که به هرسان نمی‌گذاشت کسی دست از پا خطا کند نادیده می‌گیرم. منظور من تنها آن آگاهی درونی و شخصی به این مباینت است که از جمله استثنائاً فقط رازی آن را به صورت کلی میان خرد از یکسو و پیامبران و ادیان از سوی دیگر می‌بیند. آگاهی خیام به تضاد و تباین پدیده‌های زندگی و نابخردی آنها نیز از این دیدگاه بسیار مهم است. چون جایی برای اعتبار خردمندانه هیچ امری باقی نمی‌گذارد، پیامبر یا مقتدا که جای خود دارند.

متشیع عرب می‌پیوندند و در تحکیم و تثبیت آن می‌کوشند، و نیز ملجأ روحی و روانی خود را در تصوف می‌یابند، مدیون اسلامند که برای بروز قابلیتشان در این دو زمینه به آنها فرصت کافی داده است! اما به معنایی دیگر، ایرانیان وام خود را با همین موفقیت دوگانه برای همیشه به اسلام بازمی‌پردازند، چون اسلام را در تشیع و در تصوف برای خود ابدی می‌سازند! اینکه تصوف اسلامی بدون تأثیر بودائیت، مسیحیت، پندارهای نوافلاطونی و... می‌توانسته است ممکن شود یا نه در ملاحظات ما وارد نیست. قطعی این است که کلیه عناصر تصوف را پندارهای دینی فوق از پیش داشته‌اند و ساخته‌اند.^{۳۵} در اینجا ما به تشیع و تصوف فقط از دیدگاه ملاحظات خود می‌نگریم. اگر تشیع در اصل و پیدایشش «خودشناسی حقانیت علوی اسلام» و رویش معنوی آن باشد، جنبشی فرقه‌یی در اسلام است و کمترین ربطی به شناخت و تفکر ندارد. و اگر تصوف «راهیابی به حقیقت نهانی اسلام و حضور در آن» بر اساس غیاب از آدمی و جهان باشد، چون تفکر و دانش ناظر بر آدمی و جهانند، تصوف اعراض دینی اسلام از تفکر و دانش است و عرفای ما به اعراض از فلسفه و دانش همیشه مباحثات کرده‌اند، هرچند معلوم نیست منظورشان از دانش چه بوده است!

ادعایی دیگر که خیلی هم خودش را جدی می‌گیرد آن است که در پس چهره تشیع و عرفان واکنشی ایرانی بر ضد اسلام می‌بیند! این تو به شگرد کسی می‌ماند که به قصد تخریب جرگه‌ای در آن رخنه کند و یکی از کوشاترین اعضای آن شود! هر قدر بیشتر فکر کنیم چگونه می‌توان تشیع و تصوف را حربه فکری ایرانی در برابر اسلام شمرد، کمتر سر در خواهیم آورد! منشأ اولی در واقع «حقانیت پایمال‌شده» جانشینی یک فرد است، با تمام نتایج و عواقب اجتماعی و خیمی که بر آن مترتب بوده، و انگیزه و غایت وجودی دومی تبری از هرچه هست و نیست برای وصول به «حق و حقیقت اسلام». اینکه هر دو عمدتاً در موجودیت جسمی و روحی ایران اسلامی تحقق یافته‌اند، هرگز دال بر درستی تز یاد شده نیست. کجای تشیع که فرقه‌ای اسلامی است و کجای تصوف که در ماهیت خود رویگردانی از جهان و آدم است و جز این ساینده زمختیهای

۳۵ نگ.:

G. Widengren: *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, in: *Gnosis und Gnostizismus*, hg. von K. Rudolf, 1975; Ders. *Die Ursprünge des Gnostizismus*, op. cit.

اسلام، می‌تواند حربه ایرانی بر ضد اسلام باشد؟ و اساساً ایرانی اسلامی چگونه و از کجا می‌خواهد و می‌تواند محملی برای مقابله با اسلام داشته باشد؟ حقیقت درست عکس این است: در واقع تشیع و تصوف حربه مضاعفی است که از اختلافها و کشمکشها، از تنگناها و نابسامانیهای اجتماعی و فردی وقت، و مصالح جورواجور پندارهای دینی برای اسلامی‌شدن هرچه بیشتر ما به‌دست خود ما تمویه و تمهید گشته‌اند. هیچ چیز نمی‌توانسته از این طبیعت‌تر بوده باشد که نومسلمانان بی‌حق و حقوق ایرانی در حاکمیت امویان به شیعه علوی پیوندند که خود رقیب مقهور بنی‌امیه بوده و از این نظر با ایرانیان نومسلمان به‌گونه‌ای هم‌سرنوشت. بنابر این به‌هیچ‌رو «حقانیت خدشه‌ناپذیر و بدیهی بنی‌هاشمی»، که ربطی به ایرانیان غافلگیرشده نداشته، نیست که اینان را به شیعه نزدیک و جذب آن می‌کند. بلکه چندین دهه ستم‌دیدن، خواری‌کشیدن از امویان است که ایرانیان را به‌دام شیعه می‌اندازد و «حقانیت» آن را به آنها می‌باوراند. بدینسان اسلام در شاخه شیعی یا هاشمی‌اش، نخست از طریق شیعه علوی و سپس شیعه بنی‌عباس، در ما بومی می‌شود، تا جایی که سرانجام در قهر صفویان شیعی شده، از بنیانگذاران و گردانندگان اصلی اسلام، یعنی ابوبکر، عمر و عثمان، رسماً روی برمی‌تابیم و آنان را سب و لعن می‌کنیم.

مضحک و رقت‌انگیز این است که ایرانیان شکست‌خورده و اسلام‌آورده، و به واقع بزرگترین قربانیان دین مبین، چون به کانون اموی قدرت اسلام راه نمی‌یابند و با آزار و تحقیر از درگاهش رانده می‌شوند، به موضع ضعیف و درمانده شیعی آن که محکومان قدرت بنی‌امیه را به‌خود جلب می‌کرده پناه می‌برند، تا در این روی‌آورد اضطراری رأساً مدعی حق و حقانیت اسلام گردند، یعنی کاسه‌های داغتر از آتش اسلامی که نخست عمر و سپس قهر اموی با شدت هرچه بیشتر به خوردشان داده بود، و سپس خود آن را از سر اعتیاد دائماً از نو سرکشیده‌اند. برای آنکه ببینیم چگونه این تحلیل و تشخیص درست می‌تواند باشد، این شق فرضی را در نظر بگیریم که نومسلمانان ایرانی را امویان در عین خصومتشان با بنی‌هاشم به جای آنکه خوار کنند و سرکوبند، می‌پذیرفتند و به‌خود راه می‌دادند. در اینصورت آیا شیعی‌شدن و سنگ حقانیت اسلام شیعی را به سینه زدن موجب و محملی برای ایرانیان می‌داشت؟ اگر تشیع به سبب ناشناخته ماندن علل اقبال تاریخی ما از آن، برای ما رویداد حقانی اسلام و تصوف که اسلام را برای ما تلطیف کرده، حقیقت معنوی آن شده باشند کمترین اهمیتی ندارد که عناصر مهم این

آخری اصلاً غیر ایرانی و غیر اسلامی‌اند. دیگر چه چیزی از این مسلمتر که تأیید این دو بُعد ایرانیّت اسلامی هرگونه امکانی را برای رویارویی با اسلام از ما می‌گرفت و نفی آنها به بی‌ارزش شدن پاره بزرگی از دارایی تاریخی-فرهنگی ما می‌انجامید؟ در اینصورت آخر نه می‌توانستیم با آنچه از این «پاکسازی فرضی دوگانه» جان به‌در می‌برد، خلاء ناشی از آن را پر کنیم و نه راهی به بنیادی در ایران باستان بگشاییم که برای آینده سودمند باشد. آنهایی که مشکلی در این دو بُعد ایران اسلامی - تشیع و تصوف - از نظر تاریخی و فرهنگی نمی‌بینند به اندازه آن دیگرانی ساده‌بین و سطحی‌اند که چاره را فوراً در نفی هرچه سریعتر هر دو می‌بینند، و البته که تاکنون هر فرصتی را به امید فرصت مناسبتری برای این اقدام از دست داده‌اند. هیچ فرهنگی نمی‌تواند از آنچه خود را در طی قرن‌ها با آن تافته و ساخته بستر، و از هم ندرد، مجبور نشود برای بقای خود پارگی‌ها را از نو به هم بدوزد. مشکل تاریخی همیشه راه‌حل تاریخی می‌خواهد و راه‌حل تاریخی فقط با آگاه‌شدن به انگیزه‌ها، علل و مناسبات غالباً پنهان رویدادها به دست می‌آید که در هماهنگی‌ها و ناهماهنگی‌هایشان شیرازه «حقیقت‌های» فرهنگی و «فرهنگ» حقیقت‌های یک قوم را می‌ریزند. از این آگاهی تاریخی-فرهنگی هنوز کمترین نشانی نزد ما نمی‌توان یافت.

۱۷ خواب ایرانیّت

آنچه در زمانه حاضر روی داده و می‌دهد از عوارض غلبه جنبه‌ای از همین اسلام «ایرانی» شده است. و ما که با چنین ضربه‌ای از خواب ایرانیتمان پریده‌ایم، خود را با پدیده‌ای «نوظهور» روبه‌رو می‌بینیم، پس از چهارده قرن مسلمانان! به همین جهت گمان می‌کنیم که این پدیده نوظهور را با حربه پیشینه «تاریخی خودمان» می‌توان و باید زد: با ایرانیّت ناب یا با جنبه ایرانی این پیشینه اسلامی. غافل از اینکه این پدیده نوظهور چیزی جز یکی از جلوه‌های دیرپای ایرانیّت اسلامی ما نیست و نوظهوری‌اش را از لگام گسیختگی انقلابی به سردمداری «روحانیت سلحشور» دارد. بنابراین وقتی در این بد خواب شدن و آشفته‌حالی ناشی از آن از خود می‌پرسیم: چاره نهایی این وضع را از کجا و چگونه باید یافت؟ پاسخ سهل‌انگار ما این است: در وهله اول و آخر از هرچه ایرانی‌ست، چه پیش از اسلام و چه در اسلام! انگار که چنین چیزی نزد ما هست و اگر

باشد آسان به چنگ می‌آید و اگر به چنگ آید مؤثر خواهد افتاد! از اینرو آنهایی که از این زمین‌لرزه اعتقادی تکان و صدمه خورده‌اند و تعدادشان نباید کم باشد به امید یافتن پناهی برای دفاع از خود و حمله به «اسلام سلحشور»، یا به دوره باستانی متوسل می‌شوند، یا به بزرگان فکر و ادب همین ایران اسلامی، یا به هر دو با هم. این دو به اصطلاح حربه برای زدن «دشمن» است، اما هیچیک، چنان‌که خواهیم دید، کارگر نخواهد بود.

دوره باستانی خود ذاتاً زمینه مساعد برای کشت و پرورش دین اسلام بوده است، و بزرگان فکر و ادب ما در زمین اسلامی شده چنین فرهنگی در عین حال رویده‌اند و رویاننده آن بوده‌اند. طبعاً در روزگاری که با شیخون اسلامی خود ما را غافلگیر کرده، توسل به آنچه ایرانی‌ست یا ایرانی می‌نماید، خصوصاً وقتی که ما در نهب و غارت این شیخون داریم از دست می‌رویم، یک واکنش طبیعی‌ست. اما این واکنش «طبیعی» نمی‌تواند در برابر آن نیرویی مؤثر افتد که زمانی از برون بر ما تاخته و سپس ما را به دستکاری خودمان به مرور از درون تسخیر و جذب کرده است. قرنهایست که ما طبیعت دیگری جز این نیروی مجذوب نداریم. و اینک پس از گذشت این زمان دراز، فرهنگ ما در همه زمینه‌ها آنچنان اسلامی شده است که ما حتا قادر نیستیم عناصر ایرانی آن را در خود اسلامی‌مان بازشناسیم، تازه اگر قادر می‌شدیم، شرطش این بود که شناسایی را با آن شوخی مجنونانه یکی نگیریم که ایران را زهدان دنیای قدیم می‌پندارد و ما را زادگان و وارثان آن. و جز این، شناختن صرف این عناصر چه کمکی به حل مشکلات فعلی‌شده ما می‌کند، مشکلاتی که در توفان حوادث اخیر از درون خود ما برون ریخته‌اند؟ این مشکلات از بنیادی برمی‌آیند که بدون آن حتا تصور این فرهنگ هزار و چهارسده ساله «ایرانی» ممکن نیست. این بنیاد، پیش از آنکه اسلام پا به عرصه وجود گذاشته باشد، در بدایت خود ایرانی بوده است. به دو دلیل باید این بنیاد را شناخت. یکی آنکه وجهی از آن به عنوان پندار دینی اساساً چهارده قرن ایرانیت اسلامی را ممکن کرده و دیگر آنکه به عنوان الگویی که ما خود سازنده آن بوده‌ایم در اعماق این قرون مدفون مانده است. در اینجا به این اکتفا خواهیم کرد که تا حدی با دو ستون مهم این بنیاد آشنا شویم. اینها همان دو ستونی هستند که پی فرهنگ دینی و نظام سیاسی ما را از دیرباز ریخته‌اند: دین و دولت در ایران باستانی. در مورد اول ما نظر به دین زرتشت داریم که قویترین و بانفوذترین دین ایرانی‌ست. در حاشیه‌اش به علت اهمیت

عمومی دین در شکل فرهنگ نگاهی نیز به مانی خواهیم انداخت. در مورد دوم به دولت هخامنشی می‌پردازیم، آنهم به این سبب که این دولت عملاً بنیانگذار حکومت و سیاست در تمدن و فرهنگ باستانی ایران بوده و سازمان درونی و برونی آن را از هر حیث پدید آورده است.

۱۸ اعتقاد و تفکر

برای اینکه جایگاه خاص و منحصر به فرد زرتشت و هخامنشیان را در فرهنگمان بشناسیم، نخست باید معنای سخنانی را روشن کنیم که با آنها این ملاحظات را آغاز کردیم. در آغاز گفتیم: «ظلمت هر اعتقادی، چنانکه در این ملاحظات خواهیم دید، حقیقت هر اعتقاد است. حقیقت بدین معنا آن ناپرسیده و نادانسته‌ای است که با احاطه درونی‌اش فرهنگی می‌شود، یعنی احساس جمعی را تسخیر می‌کند و شالوده اعتقاد را می‌ریزد»^{۳۶} اعتقاد را من در برابر تفکر می‌نهم و این دو را در نهاد و تحقق خود نافی یکدیگر می‌دانم. چرای آن را از این پس نشان خواهیم داد. ببینیم اعتقاد چیست و ربطی به تفکر دارد یا ندارد. اعتقاد همیشه و در وهله اول اعتقاد به کسی یا به چیزی است. مثلاً اعتقاد به یک رهبر سیاسی، به یک آرمان، به یک شاعر، به یک نویسنده، به قطب یک فرقه، به یک هدف، به یک عشق، به یک مبارزه... در واقع به هر کس و هر امری که در شمول اغراض خود بتواند برای یک فرد یا جمع کلاً یا جزئاً تکیه‌گاه حیاتی به چیره‌ترین معنای آن باشد. این تکیه‌گاه حیاتی، چون در پرسش ناپذیری‌اش موجب و مآلاً حقیقت اعتقاد باقی می‌ماند، می‌بایستی خود در ناکاو بدنی بودنش تاریکی محض باشد، اما برای معتقد سرچشمه روشنیها و بداهتها شود. بدین معنا اعتقاد در مکانیسم خود عبارت از وابستگی درونی و رفتاری ما به پندارهایی است که به عللی بر ما مستولی و مآلاً برای ما حیاتی می‌گردند. پندار مستولی به سبب لزوم حیاتی‌اش برای عواطف، اذهان مردم و ارزشهای نگهدارنده جامعه و چیره بر آن هرگز معروض پرسش نمی‌شود، بلکه به همین سبب قهراً پرسش را در میدان نفوذ خود ممنوع می‌کند. پندار مستولی، به این علت که استیلاش بدیهی تلقی می‌گردد و مقبول همگان است، حقیقت خوانده

۳۶ نگ: صص ۶۹.

می‌شود. هرگاه این «حقیقت» متزلزل یا بی‌اعتبار گردد، یعنی نیروی بداهت مستولی‌اش را از دست دهد، اعتقاد مبتنی بر آن نیز بی‌اعتبار و منسوخ خواهد شد. معنای این که هرگاه یک «حقیقت» اعتبار خود را از دست بدهد، این است که آن «حقیقت» دیگر حقیقت نباشد. بی‌اعتبار شدن و بی‌حقیقت شدن یک «حقیقت» نتیجه نابودی استیلای آن است. چنین است که مثلاً «حقیقت» زرتشتی تاریخاً جای خود را به حقیقت اسلامی می‌دهد. اینگونه «حقایق» یا پندارهای مستولی پدیده‌هایی هستند که عموماً دین نامیده می‌شوند، و دین آن پدیده‌ای است که بر اینگونه «حقایق» استوار باشد. از اینرو من اعتقاد مبتنی بر این حقایق و فرهنگ زاده اعتقاد به آن را دینی نامیده‌ام. برخلاف اعتقاد، تفکر بر هیچ حقیقتی، به این معنا که آن حقیقت بتواند تفکر را در مورد خود ناپرسا کند، نه از پیش مبتنی‌ست و نه از پس. تفکر همواره پیش از هر چیز یعنی پرسش و جویندگی از جمله نیز در این امر که حقیقت چیست و اگر هست کدامست و چگونه است. جویندگی تفکر، چون به هیچ فرمانی سر نمی‌نهد، هرگز پایان نمی‌یابد. از اینرو تفکر هر آن و همیشه باید از نو پیوست و بکاود تا اساساً باشد و معلوم کند که آیا و چگونه خود و یافته‌های پیشینش تاب نوپرسی و نوکاری شدن را دارند. جایی که اعتقاد در و از وابستگی به بنیادش هست، تفکر در جویندگی و بیناکاری تحقق می‌پذیرد. اعتقاد نشانه سر نهادن به بنیادی کاوش‌ناپذیر و مسلم است که حقیقت اعتقاد را می‌سازد، و تفکر خود را منحصراً در این نشان می‌دهد که هرگز مجاز نیست بنیادی را ناکاربدنی و به این معنا ناپرسیدنی بگیرد. حقیقت برای اعتقاد بنیاد، ضامن و مرجع وجودی‌ست، در حالیکه تفکر همواره باید به خود ثابت کند که هیچ بنیادی و ضامنی جز پرسندگی ندارد، یعنی هیچگاه به هیچ مرجعی جز کاریدن متکی نیست. تفکر همانقدر از پرسش و کاوش برمی‌آید و بدینگونه پیوسته از نو می‌شکند که اعتقاد را «حقیقتش» بیکار برای همیشه در ناپرسایی خود بنامی‌نهد و نگه می‌دارد.

۱۹ پیام زرتشت آغاز فرهنگ دینی ماست

با این توضیحات می‌خواهم از جایی شروع کنم که فرهنگ روحی ما آغاز می‌گردد، تا در پی آن نشان دهم که فرهنگ ما چگونه از پندار دینی و با پندار دینی پا به عرصه وجود گذاشته است. این آغاز جایگاه زرتشت است. اگر فرهنگ دینی آن باشد که از

اعتقاد، یعنی از وابستگی به آن حقیقت «ناپرسیدنی و ناکاویدنی» برمی‌خیزد، حقیقتی که به آن معنا می‌دهد و آن را در تجلیات گوناگونش موجه می‌کند، فرهنگ ما از آغاز تاکنون دینی بوده است. برای پی بردن به درستی یا نادرستی این ادعا کافیست عللی را بیابیم که چنین فرهنگی را به وجود آورده‌اند. اگر این علل به معنایی که مراد کردیم دینی باشند، دیگر تلاش برای یافتن و نشان دادن تظاهرات مسلط غیردینی در فرهنگ ما عبث خواهد بود. این علل را در پنداشت زرتشت، که نفوذ ژرف تاریخی‌اش در سه دین بزرگ سامی غیرقابل تردید است، نه به عنوان تنها پندار دینی، بلکه بمنزله بارزترین و زورمندترین نمودار پندار دینی ادیان کهن ایرانی می‌توان یافت. تاریخ روحی ما را تا زرتشت می‌توان دنبال کرد. با وجود همه مشکلاتی که تحقیق در مبادی دینی ایران کهن را حتماً برای متخصصان نیز دشوار می‌کند،^{۳۷} تا این اندازه مسلم است که زرتشت به ادعای خود، مانند هر پیامبر دیگر، از حقیقتی سخن می‌گوید که او از اهورامزدا نیوشیده و در رؤیایی مشابه به کرات دیده است.^{۳۸} این حقیقت را وی یزدانی می‌نامد، یزدانی در پندار دینی یعنی ناکاویدنی و ناپرسیدنی.

پندار زرتشت که بنا را بر این حقیقت مطلق می‌نهد و هر امری را در پرتو این حقیقت می‌نگرد، همیشه معطوف این حقیقت است و از اینرو نخست در این معطوفیتش عاطف بر امور. یزدانی بودن یک امر همیشه آن امر را خدشه‌ناپذیر می‌سازد. چنین امری مطلقاً حقیقت است و ضد مطلق هر گونه چون و چرایی که به تردید در آن بینجامد. زرتشت پیام‌آور چنین حقیقتی است. ببینیم زرتشت چه پیامی بمنزله حقیقت برای ما دارد. پیام وی متضمن یک تشخیص و یک تصمیم است.^{۳۹} تشخیص این است که گروهی از مردم به گروه دیگر زیان و آزار می‌رسانند. این گروه نخست بدان و دروغ‌گویانند. گروه دوم نیکان و راستگویان. و چنین نظامی راستین نیست. تصمیم این است که نظام

۳۷ نگ:.

G. Widengren: *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, in *Numen* 1, 1954. S. 16f.

۳۸ برای مقایسه نگ:.

G. Widengren, *Die Religionen IRANS*, 1965, S. 67ff.

۳۹ نگ:.

H.H. Schaeder: „Zarathustras Botschaft von der rechten Ordnung“, in: *Corona*, Zweimonats-schrift, hg. Von M. Bodamer, 1940, 6. Heft, S. 575- 603.

راستین برقرار گردد. نظام وقتی راستین می‌شود که امور چنان نمانند که هستند، بلکه چنان شوند که باید باشند. بنابراین زیان، آزار و دروغ باید از زمین رخت بربندند و این وقتی خواهد بود که نیکان بر بدان پیروز گردند. جهان در هیأت دوگانه خود براساس این تشخیص و تصمیم میدان نبرد نیک و بد یا راست و دروغ باشد و در این نبرد سرانجام نیک بر بد چیره می‌گردد. این چکیده پیام زرتشت است. این پیام به رویدادهای جهان، اعم از مادی و معنوی، سرشتی دوگانه می‌دهد، و می‌خواهد نظام راستین را که منظور این رویدادهاست متحقق نماید. محور این سرشت دوگانه اخلاق است. اخلاق در آن واحد یعنی سرشت این رویدادها، و عمل و اقدام در برآوردن منظور نهایی آنها. این منظور در همگاری انسان با اهورامزدا سرانجام برآورده خواهد شد. بدینگونه پیام زرتشت، که حقیقت و هستی‌اش به وحی اهورایی است، همه چیز را از پیش و برای همیشه قطعی می‌کند: سرشت اهور، تکلیف اهور و غایت اهور را. و این یعنی جلای برای پرستیدن و اندیشیدن باقی نگذاشتن، هر دو را امتنع کردن.

۲۰ چرخش بزرگ

بدینگونه زرتشت با پیام خود از آغاز و در آغاز شکل تاریخی ایران، برای همیشه مشی فرهنگی ما، حدود رویش، پویش و غایت آن را مشخص و محرز می‌سازد. و همین آغاز ضرورتاً بر این کلیت فرهنگی چیره می‌گردد و همچنان چیره می‌ماند. از یکسو زرتشت مسئول پیدایش فرهنگ دینی ماست، چون با پندار دینی خود علت و محملی برای تحرک وجودی این فرهنگ ایجاد کرده است. از سوی دیگر خود از سرزمینی برمی‌خیزد که به سبب ناپرسایی و ناکاوایی آدمی آن جهانبینی‌اش اساساً دینی‌ست و او بمنزله پدیدآمده و پدیدآورنده آن هرگز نمی‌توانسته از گردونه این جهانبینی خارج شود. اما کانون این تأثیر و تأثر را باید جایگاه تاریخی خود زرتشت دانست. در این جایگاه چرخشی بزرگ توسط او در پندار دینی میان گذشته و آینده روی می‌دهد. این چرخش بزرگ کاهاندن بیشخدایی دینهای کهن ایرانی به یکخدایی است. چنین نیست که زرتشت با این ابتکارش «خرافات» ادیان گذشته را به این معنا زدوده باشد که یکخدایی - اگر بنا را بر «منطق ترجیح» وحدت بر کثرت نگذاریم - از بیشخدایی کمتر خرافی است! اهمیت اقدام او به این است که وی نیروهای مؤثر عناصر

ادیان ایرانی را که هیأتی بیشخدایی داشته‌اند به صفات (یا به اصطلاح جلیل دستخواه: فروزه‌های) اهورامزدا مبدل می‌سازد.^{۴۰} در واقع معنای کاهش خدایان از بیش به یک - که بازتاب نمادین آن را در مناسبت امشاسپندان با اهورامزدا می‌بینیم - نه از بین رفتن آنان بلکه بازگذاری قدرت آنان به اهورامزداست،^{۴۱} تا قدرت این خدا به سرحد اطلاق فزونی پذیرد. از چنین منظری می‌توان گفت که زرتشت با یگانه‌ساختن خدا در اهورامزدا خدایان دیگر را نابود نساخته تا اهورامزدا به همانگونه که پیشتر بزرگ‌خدای ایرانیان بوده جای آنان را بگیرد، بلکه با بازگذاری و اختصاص نیروهای بیشخدایی به پیکری یکخدایی در حقیقت اهورامزدا را به صورت قدرت یگانه مطلق درآورده است. طبیعی‌ست که گونه این ادغام را زرتشت با ابتکار و تصرف خود متعین می‌نماید، و آنهم با چنان ژرفا و بُردی که این جهانبینی نو را به دو معنای اخص ایرانی می‌سازد: از یکسو آن را در حوزه مشترک آریایی از جهانبینی هندی متمایز می‌کند و از سوی دیگر دیر یا زود آن را در این هیأت بر سراسر ایران مسلط می‌نماید.^{۴۲} قاطع در کارایی ذهنی زرتشت این است که وی با تعین پیشین پیروزی نیک بر بد یا راست بر دروغ از طریق همکاری خدا و آدم، پیوند این دو را در نظر و عمل ناگسستی می‌نماید.^{۴۳} آدمی می‌شود انباز خداوند در تحقق نقشه او ناظر بر رویداد هستی. کمترین تخطی از این انبازی ناخواسته آدمی را از یزدانمنشی به سگال اهریمنی درمی‌غلطاند. از یک گزارش کوتاه هروودوت می‌توان برخواند که اصل متافیزیکی نیک و بد یا راست و دروغ زرتشتین با چه نیرویی پندار و زیست ایرانیان کهن را متعین می‌کرده است. بنابر گزارش وی قرض کردن را ایرانیان پس از دروغ گفتن زشت‌ترین کار می‌دانستند. چرا؟ چون به عقیده آنان بدهکار

۴۰ نگ.:

G. Dumézil: *Naissance d'archanges*, 1945, pp. 60-63; 65- 85; و G. Widengren: *Stand und Aufgaben*, op. cit. S.22. Vgl. ders. *Die Religionen Irans*, op. cit., S. 79.

۴۱ امیل بُنویست، دین ایرانی، ب. پایه منتهای مهم یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، ص ۳؛ به نقل از: اوستا گزارش و پژوهش جلیل دستخواه، چاپ چهارم، ۱۳۷۷، ج اول، ص چهل و پنج. نیرنگ: پیشگفتار مآخذ یادشده، ص. سی و هشت. در مورد «امشاسپندان» نگ.: G. Dumezil, *Les dieux des indo-europeens*, 1952, p. 19-23; و: مری بویس، تکیخ کیش دزدشته چاپ دوم، ۱۳۷۶، ج اول، ۲۷۱، ۲۸۰.

۴۲ نگ.: Schaefer, op. cit, 106.

۴۳ نگ.: Schaefer, op. cit.

روزی اجباراً دروغ خواهد گفت.^{۴۴} با متمایز ساختن نیک و بد از هم بمنزله نیروهای عامل در رویداد جهان و با تصمیم در مورد غالب ساختن نیروهای نیک بر بد، هر تمیز و تصمیمی در مورد جهان ما خدایی-انسانی می‌شود. اما خطر بزرگ این کارایی دوم در آهنگ و فضای وحدتی که با واگردانی پیش‌خدایی به یک‌خدایی تحقق می‌یابد، سلطه مشیت اخلاقی خدا بر سراسر امور انسانی‌ست، که روال و بستر فرهنگی ما را اخلاقاً نیز دینی می‌کند و آن را در برابر هر اندیشه غیردینی روین می‌سازد.

از آنپس، یعنی با این اقدام تاریخی زرتشت، امور در لوای صیانت و هدایت الاهی منحصرأ در نبرد نیک با بد، یا راست با دروغ روی می‌دهند، هستی‌شان یکسره الاهی-اخلاقی می‌شود و تجلیات روحی و فکری در چنین گردونه‌ای گرفتار می‌آیند. معنایش این است که دیگر فقط اندیشه‌ای مجال بروز می‌یابد که نیک، راست و الاهی باشد و با چنین ملاکی سنجیده شود. مآلاً هر گونه دیگر اندیشه، از آنجا که ضدیزدانی و مآلاً اهریمنی‌ست، انگ بدی و دروغ می‌خورد. بدینگونه زرتشت در پیام خود و با پیام خود خطرناکترین حربه فردی و اجتماعی را به دست می‌دهد: «الهیّت اخلاق. عواقبی را که ناگزیر بر چنین حادثه‌ای مترتب بوده‌اند، آسان می‌توان دید: چرخ فکر و فرهنگ ما در سراسر تاریخش عمیقاً در همین مسیر و شیار گردیده که با اندیشه زرتشت ایجاد شده است، و حفظ این مسیر تنها زمینه و انگیزه‌ای شده که قادر است ما را به «تفکر» وادارد. همه تاریخ ما دلیل و شاهد این است که ترک این مسیر برای ما هرگز قابل تصور نیز نبوده است. هرگونه تغییر احتمالی حکم نقض این پندار دینی را پیدا می‌کرده که فرهنگ ما از آن الهام و اعتبار می‌گیرد. و این پندار، چون در مشارکت خدا و آدم نظر و عمل ما را بر می‌انگیخته، چون و چرا هم نمی‌پذیرفته است. تنها راهی که برای ما می‌مانده، حفظ این حرکت در همین شیار بوده، و این درست همان کاری‌ست که ما تاکنون کرده‌ایم. سرسپردگی ما به سنت و پذیرش و کرنش فطری‌یی که در همه شئون زندگی در قبال آن نشان می‌دهیم چیزی جز همین تبعیت و تعبد تاریخی نیست. ما همیشه در این تبعیت و تعبد زیسته‌ایم و نام این زیست را «سنت» نهاده‌ایم. از این حیث «سنتی» که ما مدام از آن حرف می‌زنیم، دو معنا دارد: هم پشتوانه و محتوای فرهنگی ماست و هم

۴۴ نگ.: Herodot, *Historien*, hg. H. W. Haussig, erstes Buch, No. 138.

تعبّد ما نسبت به این پشتوانه و محتوا. فرهنگ «ستی» یک چنین فرهنگیست. در این تعبّد فرهنگی، ما آفریده پنداری هستیم که با آفریدن و پروردن گونه دریافت ما هرگونه آفرینندگی را برای ما ممتنع ساخته است. به همین سبب سراسر تلاش فکری و فرهنگی ما در نقل، روایت، تفسیر و تعبیر منابع و مآخذی هدر رفته است که برای ما «یقینیات محض» اند! و طبیعتاً این «یقینیات» همیشه به نحوی الاهی اند! یعنی مصادری چون وچراناپذیر دارند. چنین حقیقت تلخی را هانس هاینریش شدر که شناسنده فرهنگ ماست و نه هرگز شیفته آن، چنان ژرف دیده است که شاید در خاورشناسی سابقه نداشته باشد: «سنت در شرق یعنی کنسرو کردن آنچه دیرینه است، آنچه کهن است. پیشرفت فکری و معنوی منحصراً در تعبیر این دیرینه‌ها و انطباق خود بر آنها بروز می‌کند، نه در دگرگونه‌سازی و پیکرریزی نوین آنها. علت اصلی این امر بستگی دینی است که تناوری فکری و ذهنی شرقی را متحقق می‌سازد. سنت در شرق امری خدشه‌ناپذیر است، چون حکم وحی را دارد. چون آیندگان نه قادرند و نه ساخته شده‌اند برای اینکه در چیزی دست برند که زمانی بعنوان حقیقت به آنها افاضه شده است.»^{۴۵}

بدینسان ما برای حفظ و ستایش «حقیقت» ساخته شده‌ایم، تربیت شده‌ایم! برای اینکه چشمان را به عوالم بالا بدوزیم تا زیر پامان را نبینیم، برای اینکه گوش به بانگ سروش فرا دهیم تا زنگ خطر واقعیت را نشنویم. و چون سنت ما این است که دلمان در حسرت و شوق «حقیقت» بتپد و در دیدار آن از تپش باز ایستد، باید در فراق آن خام باشیم تا در پختگی تدریجی حال کنیم و سرانجام به صاعقه وصال آن منصعق گردیم. چنانکه می‌دانیم برخی از برگزیدگان بنا بر گفته خود به این فیض نایل آمده‌اند! این فرهنگ دینیست که با ما چنین کرده است و این ماییم که این فرهنگ را ساخته‌ایم. تصادفی نیست که میراث فرهنگی ایران باستان کلاً دینی است.^{۴۶} آنچه دینی نمی‌نماید،

۴۵ نگ.: H.H. Schaeder. *Der Mensch in Orient und Okzident*, hg. Von Gerete Schaeder, 1962, S. 111.

۴۶ ویدن‌گرن تأکید می‌کند که فرهنگ ایران باستان باید دارای آثار غیردینی کافی بوده باشد و این آثار در هجوم عرب از بین رفته‌اند. ناگزیر تصور ما از فرهنگ ایران باستان یک پهلوی می‌ماند و آنهم بیشتر محدود به زرتشت و زرتشتیت، چون آثار باقیمانده دینی هستند و به‌طور اخص زرتشتی. گفته ویدن‌گرن بعنوان یک ایران‌شناس و تاریخ‌شناس برجسته ادیان ایرانی در خور تأمل است. اما پرسشی که در دایره ملاحظات ما پیش می‌آید از زاویه دید وی خارج می‌ماند: به چه مناسبت در ویرانگری عرب آثار دینی ایران باستان بیشتر مصون می‌مانند، در حالی که عکس آن، با توجه به خصومت و رقابت اسلامی با آثار دینی

از همین زمین می‌روید تا به نوبه خود آن را با این نمود فریبنده بیوشاند. و نیز تصادفی نیست که نه فقط اندیشه زرتشت چون نخستین اندیشه ساختاریافته ایرانی حتا در مبارزه اجتماعی از وحی خدایی برون می‌تراود، یعنی از چشمه تعبیری که به این مبارزه اجتماعی معنای نبرد دینی میان نیروهای نیک اهورایی و بد اهریمنی می‌دهد، بلکه هیچ اندیشه بعدی نیز نتوانسته است در هیچ زمینه‌ای از فرهنگ ما بستر این تعبیر را ترک نماید. زرتشت با پندار خود از همان گردونه دینی برمی‌خیزد که منشأ جهانی مغان نیز بوده است. به همین سبب اندیشه انتقادی وی با همه اهمیتش اصلاحی می‌ماند و فقط به این معنا می‌تواند انقلابی خوانده شود. انقلاب اصلاحی زرتشت به علل بسیار و نیز به این علت که بنیاد باورهای خرافی و نارواییها و ستمهای اجتماعی وقت را بر ملا می‌کشد در نوع تاریخی خود نه تنها ممتاز بلکه بی‌مانند است، اما چون قهراً زنجیر پندار دینی را استوارتر می‌سازد، و رفع مشکلات مربوطه در واگرداندن خدایان بسیار به خدای یگانه می‌جوید، راه ایجاد آگاهی آدمی به‌خود و جهانش در تور پیکری اخلاقی از پیوند آدم‌شناسی، جهان‌شناسی و خداشناسی را ناگسیختنی می‌سازد و برای همیشه مسدود می‌کند.

دومین پیامبر بزرگ ایرانی مانی است. پندار دینی مانی التقاطی است از زروانیت، مسیحیت، بودایت و دیگر ادیان و جهانی‌های دینی که وی و پیروانش در حوزه نفوذ آنها می‌زیسته‌اند.^{۴۷} همین امر به تنهایی شدت دینیت پندار مانی را به خوبی نشان می‌دهد. با

غیراسلامی و بویژه «غیرابراهیمی»، بیشتر قابل فهم می‌نماید؟ از یکسو منطقی به نظر نمی‌رسد که اعراب بی‌تمیز و بیگانه نسبت به هر اثر فکری و فرهنگی، آثار غیردینی را با گزینش و عمدتاً از بین برده باشند. از سوی دیگر هرگاه جامعه ایرانی تلاش خود را بیشتر مصروف حفظ آثار دینی از تاراج عرب کرده باشد، آنوقت خصوصاً باید علت آن را اهمیت و استیلای اجتماعی و فردی دین در این جامعه دانست. گذشته از این، وقتی آفرینشهای ادبی در ایران عمدتاً نه با نوشتن بلکه با از برکردن و سینه‌به‌سینه تحویل دادن آنها نگهداری می‌شده‌اند (احمد تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ۱۳۷۶، پیشگفتار و مقدمه از ژاله آموزگار، صص ۱۳)، منطقی نمی‌نماید که مقدار آنها قابل ملاحظه بوده باشد. میراث شفاهی ایران از مهلکه اسلام فقط در صورتی جان به‌در می‌برد که نوشته شده بود و این کار توسط ایرانیان زرتشتی تازه در نخستین سده‌های اسلام انجام می‌گیرد. آنچه با این «گردآوری» بر آثار از پیش مکتوب افزوده شده مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که در وهله اول مشتمل بر امور دینی و در وهله دوم مشتمل بر مناظره‌ها، اندرزنامه‌ها و امور حقوقی است (یادشده).

۴۷ نگد: G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, 1961, S. 48-72.

وجود این، الگوی اصلی پندار دینی مانی همان ثنویت ایرانی باقی می‌ماند که از عناصر قطعی و مسلم زروانیت است. ثنویت مانی دوگانگی معنوی الهی و مادیت شیطانی یا دوگانگی جهان روشنایی و جهان تاریکی در نبردی است که پس از نابودی جهان با پیروزی الهی پایان می‌یابد. اینکه این نبرد و عواقب آن در چه نظام پیچیده‌ای از رویدادهای بیشمار، که طبعاً ناشی از آمیزش عناصر ادیان گوناگون در پندار دینی مانی است، کلیت جهان را می‌سازند و تعلیل می‌کنند،^{۴۸} در ملاحظات ما وارد نیست، اما به بهترین وجه امری را نشان می‌دهند که با قطعیت تمام مؤید برآورد ماست: در دایره پندار دینی فقط پندار دینی بار می‌آید و همه امور در کلیت و جزئیت خود در این پندار قبضه می‌گردند. مهمترین حاصل پیکار مانوی میان معنویت الهی و مادیت شیطانی تفویض این معرفت نهایی رهاننده به انسان محکوم است: «امور چه بوده‌اند، چه هستند و چه خواهند بود.»^{۴۹} و این همان رکن اصلی این و هر پندار دینی دیگر است که جریان امور را از آغاز تا پایان متعین می‌کند. چنین تعینی همان است که عموماً سر‌بُشت نامیده می‌شود.

۲۱ اهورامزدا و هخامنشیان

پیش از پرداختن به هخامنشیان و نشان‌دادن نقش مهم و قاطع آنها در بنیانگذاری شهریاری الهی به معنای شهریاری یزدانگزیده و مآلاً فرهنگ دینی ایران باید به اجمال با یکی از بغرنج‌های تحقیق در آغاز تاریخ ایران باستان آشنا شویم. این بغرنج زرتشتی‌بودن یا نبودن هخامنشیان نخستین است. مانند سراسر جهان کهن، در ایران باستان نیز ادیان چندگانه و همزیست بوده‌اند. در برابر گروه محققانی که هخامنشیان و دین رسمی ایران را از آغاز دوره آنان زرتشتی می‌دانند، نخستین بار نیبرگ و سپس ویدن‌گرن در پیگیری تز او در رأس گروه مخالف، در رد ادعای یادشده از جمله روی چند چیز انگشت می‌گذارند. یکی از آنها این است که در هیچیک از سنگ‌نوشته‌های هخامنشی نام زرتشت نیامده، در حالیکه چندگانگی و همزیستی ادیان در سرزمین ایران عیناً ایجاب

۴۸ نگ: G. Widengren: *Die Religionen Irans*, op. cit., S. 299-308.

۴۹ یادشده، ص. ۳۰۶.

می‌کرده که زرتشتی بودن هخامنشیان با بردن نام پیامبر فرضی آنان زرتشت مانند همه گروه‌های دینی دیگر روشن و مشخص گردد.^{۵۰} علل دیگری که این دو می‌بینند آداب و رسوم ضد زرتشتی رایج میان پارسها و معمول هخامنشیان است. از این گونه‌اند رسم اندودن اجساد با موم و خاکسپاری آنها، قربانی کردن جانوران و حتا زنده به‌گور کردن کودکان.^{۵۱} به گزارش هرودوت زنده به‌گور کردن انسان قربانی رسم پارسها بوده است.^{۵۲} در اینگونه موارد به زعم نیبرگ طرفداران تز زرتشتی بودن هخامنشیان یا سکوت می‌کنند یا طفره می‌روند.^{۵۳} دو نکته دیگر که اثبات تز زرتشتی بودن هخامنشیان را دشوار می‌کند، عدم ذکر امشاسپندان و اهریمن، که حکم رگ و پی پنداشت دینی زرتشتی را دارند در سنگنوشته‌های هخامنشی است. از این گذشته نه ایزد اوستایی بلکه نام متعارف بگه (خدا) در سنگنوشته‌ها به اهورامزدا اطلاق می‌شود، به‌صورت‌های خدای بزرگ، خدای برتر یا بزرگترین خدا (میان دیگر خدایان).

زرتشتی بودن یا نبودن هخامنشیان مسئله‌ای پیچیده در زمینه‌ای ناهموار است. دیدن‌گرن که همه جنبه‌های دو تز مخالف و غوامض آنها را در پژوهشهای دوره خود مشروحاً بررسی کرده و ارزش استدلالهای مربوط را سنجیده، چنین برآورد می‌کند: با بررسی این مبحث به این نتیجه می‌رسیم که کسانی که زرتشتی بودن هخامنشیان را رد می‌کنند بر مطالب متقن متکی هستند. در حالیکه مخالفانشان، به استثنای ذکر نام اهورامزدا در سنگنوشته‌ها حتا یک دلیل در خور تأمل یا نشانه‌ای که دال بر زرتشتیت هخامنشیان باشد به‌دست نمی‌دهند، بلکه یکسره به استدلالهای غیرمستقیم و حدسیات متوسل می‌شوند. «تا زمانی که مطالب و دلایل واقعی تازه به دست نیایند، این امر قطعی می‌ماند که هخامنشیان زرتشتی نبوده‌اند».^{۵۴}

50 Nyberg: *Die Religionen des alten Iran*, 1938, S. 362

51 op. cit., S. 364 f.

52 Herodot: *Historien*, op. Cit., 7, 114; Widengren: *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Numen I, Fasc. I, 1954, S. 60f.

53 Nyberg: op. cit., S. 363

54 Widengren: *Die Religionen Irans*, op. cit., S. 149.

برای آشنایی با دلایل و استدلالهایی که در پاسخ به تز زرتشتی بودن هخامنشیان نخستین آورده‌اند و کرده‌اند، نگ: دوشن گیمن، *دین ایران باستان* ترجمه فارسی از رؤیا منجم، ۱۳۷۵، ص ۲۱۵-۲۱۹؛ مری

آنچه تأکیدش از سوی من شاید موجب شگفتی شود، این است که تز زرتشتی بودن هخامنشیان به هیچ‌رو ذره‌ای از اهمیت سیطره دین در بنیانگذاری دولت، تمدن و فرهنگ ایران باستان نمی‌کاهد، اما تز زرتشتی نبودن آنان به گونه‌ای خاص بر اهمیت مسئله سیطره دین می‌افزاید. چرا؟ چون در صورت صدق شق آخر، که من بنا را در اینجا بر آن می‌گذارم، دیگر دو نیروی به ترتیب سیاسی و روحانی همدین نیستند که با قهری مشترک به‌مدد هم پی دینی این تمدن و فرهنگ را می‌ریزند، بلکه دو نیروی ناهمدین مجزا و مستقل از همدیگر که یکی با نظام شهریاری و دیگری با ساختار پیامبری از دو سو سرشت دینی این فرهنگ را متعین می‌سازند و آن را از برون و درون قبضه می‌کنند. بماند که از دیرباز هیچ موج و جنبش فرهنگی در ایران باستان، از همان دوره بنیانگذاری‌اش نمی‌شناسیم که دینی نبوده باشد. نظر ویدن‌گرن که در باور ایرانیان باستان، چه در شرق و چه در غرب، شاهان برگزیدگان یزدانی بوده‌اند در این ارتباط اهمیت فوق‌العاده دارد، اگر نتوان استدلال او را با استدلالی قویتر شکست. و جز این، همو نشان می‌دهد که هخامنشیان نقش کاهنان را نیز به عهده داشته‌اند.^{۵۵} پرسشهایی که برای ما در پی این ملاحظات پیش می‌آیند اینها هستند: چگونه است که اهورامزدا، خدای یگانه زرتشت، خدای هخامنشیان نیز بوده. این را مخالفان نیروی در واقع دلیل محوری تز زرتشتیت هخامنشیان شناخته‌اند. و اگر هخامنشیان زرتشتی نبوده‌اند، پس چه دینی داشته‌اند؟ در مورد پرستش اهورامزدا توسط هخامنشیان، سوای آنکه او نه خدای یگانه بلکه خدای برتر یا برترین خدای آنان بوده، باید چنین گفت: اگر نام اهورامزدا و خود او آفریده زرتشت نبوده باشند، آنگاه صرف پرستش این خدا بعنوان دلیل زرتشتیت هخامنشیان خود به خود بی‌اعتبار خواهد گشت و آداب و رسوم ذکر شده ضدزرتشتی آنان مؤید قطعی این بی‌اعتباری خواهد بود. بنابراین مشکل زرتشتیت هخامنشیان را بویژه با روشن کردن مسئله اهورامزدا باید گشود.

بویس، تالیخ یکش زرتشتیه ترجمه فارسی از همایون صنعتی‌زاده، ۱۳۷۵، ج دوم، ص ۱۶۹-۱۷۵. برای آشنایی بیشتر با بغرنج زرتشتی‌بودن یا نبودن هخامنشیان نخستین نگ: پی‌یر بریان، تالیخ امپراطوری هخامنشیان، ترجمه فارسی از مهدی سمسار، ۱۳۷۷، ص ۲۳۴-۲۳۹. متن فرانسوی (Pierre Briant, *Historie de l'empire perse*) در سال ۱۹۹۶ منتشر شده است.

55 op. cit., S. 153f.

این کار را نیزگ چنین می‌کند: اهورا یعنی خدا به معنای سرور، و مزدا یعنی دانا. نه نام اهورامزدا و نه خود او هیچیک آفریده زرتشت نیست. به این دلایل: نخست اینکه اهورامزدا بعنوان آفریدگار یا پروردگار در ایران دیرین اسم عام بوده و مانند دوا^{۵۶} (دیوان) به خدایان اطلاق می‌شده است. اسورا^{۵۷} صورت آریایی یا هندی کهن همین اسم عام برای خداست.^{۵۸} دوم اینکه اهورا به معنای خدا یا سرور به همان اندازه مزدا یعنی دانا است که دانا خدا. در واقع اهورا و مزدا بمنزله سرور و دانا معنای متضمن یکدیگرند.^{۵۹} معنایش این است که اهورا و مزدا در ماهیت خود یکی هستند. سوم اینکه اهورا، مزدا یا اهورامزدا هرگز به اسم خاص تبدیل نشده‌اند، نه در اوستا و نه در سنگنوشته‌ها.^{۶۰} چهارم و آخر اینکه خدایی برتر، متصف به سرور و دانا در دوره‌های بسیار دیرین در سراسر ایران پرستش می‌شده است. «اهوراییت» و «مزداییت» به معنای سروری و دانایی ماهیت این خدا و مقوم برتری او نسبت به خدایان دیگر بوده است. با توجه به آنچه گفته شد اکنون پرستش اساسی برای ما این خواهد بود: این خدای برتر کدامین بوده و سروری و دانایی‌اش از کجا سرچشمه می‌گرفته است؟ چه چیز به او سروری و دانایی و مآلاً برتری می‌داده است؟ پاسخ آن را چنین داده‌اند که خدای مربوط آسمانخدای دیرین ایرانیان از دوره آریایی است. خورشید چشم و ستارگان دیده‌وران او هستند. از جایگاه کیهانی خود و با چشم و دیده‌ورانی چنین درخشان و همه‌جایین در همه‌چیز می‌نگرد و بر همه‌چیز دانا، آگاه و فرمانرواست.^{۶۱} این آسمانخدای آریایی در زبان هندی کهن ورونا^{۶۲} نام دارد. نام ایرانی او در طی تحولات به نحوی و به عللی

56 Daiva, Deva.

57 Asura

58 Nyberg: op. cit., 95; Heiler: *Die Religionen der Menschheit*, 1962, S. 208

59 Nyberg: op. cit.

60 op.cit.,

61 Nyberg, op. cit., Widengren, *Die Religionen Irans*, op. cit., Anm. 16, zu S. 46; S. 80ff.; ders. *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938, S. 240 ff.

62 Varuna.

منسوخ می‌گردد و اسم عام اهورا به معنای خدا جای آن را می‌گیرد.^{۶۳} بنابراین، خدایی با این صفات ذاتی باید یکسان منشأ مشترک برای اهورامزدا و زرتشت و هخامنشیان بوده باشد، و همچنانکه او اسماً و ذاتاً مخلوق زرتشت نیست، هخامنشیان نیز زرتشتی نبوده‌اند. اینکه زروانیت، میترائیسم، دین مغان، دین زرتشت و بالاخره دین هخامنشیان همه در رویدادی ناهمراه در کنار و در برابر هم و با هم شالودهٔ فرهنگ سراسری ایران را می‌ریزند، تا چنین فرهنگی بروید و تناور گردد، اما هرگز بخود نیاید و اسارت دینی خود را در نیابد، به خوبی نشان می‌دهد که این چندگانگی ایمانی از قعر پندار یگانه‌ای برون می‌جوشد که من آن را «دینی» می‌نامم. با سرچشمه‌ای چنین ملتهب از قدسیت و آبستن از تجلی و میانجی الاهی، سرچشمه‌ای که فرهنگ ایستای ما را در همهٔ شئونش هم‌نوا و هم‌ساز می‌کند، ما محکوم بوده‌ایم دینی باشیم و دینی بمانیم. همهٔ ادیان ایرانی قهراً در یک چیز مشارک و مکمل یکدیگر بوده‌اند: در مستولی ساختن پندار دینی بر سراسر فرهنگ ایران. اساسی‌ترین و بزرگترین سهم را در این اقدام زرتشت و هخامنشیان دارند. اگر زرتشت را آفرینندهٔ پنداشت یکتایی خدا بدانیم، باید هخامنشیان را عامل تحقق سیاست شهریاری یزدانگزیده بشناسیم. اصالت و قدرت این شهریاری و آرمان آن در شاهنشاهی هخامنشیان به حدیست که چشمه‌اش با فرویزی این دودمان، نسبی که بگیریم، کور می‌شود. اگر تفکر از یکسو و سازماندهی دولتی از سوی دیگر به همین ترتیب دو رکن و بُعد تکوین تمدن به ترتیب در غرب و شرق باشند و به همین سبب بزرگترین پدیده‌های تاریخ کهن، یونانیان سازندهٔ اولی‌اند و ایرانیان از طریق هخامنشیان بنیانگذار دومی.

۲۳ شاهنشاهی هخامنشی یعنی بنیانگذاری سیاست و حاکمیت شهریاری یزدانگزیده

به این ترتیب 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 و برکات و ثمرات فرهنگی‌اش قرن‌ها بعد به مهاجمان اسلامی نیز

63 Nyberg: op. cit., 99; Widengren, *Die Religionen Irans*, op. cit., 16. 80ff.

می‌رسد، چرخش دیگری در این سرزمین روی می‌دهد که در کارایی و ابعاد سازمانی‌اش در سراسر تاریخ ایران همانند ندارد. این چرخش، که می‌توان آن را چرخش شهریاری یزدانگزیده نامید، با نیروی کارساز و منحصر به فردش اقتدار خود را در کلتی تمدنی و فرهنگی نافذ می‌سازد و آنرا تا غایت امکاناتش سوق می‌دهد و می‌گستراند. سیاست و حاکمیت شهریار برگزیده از سوی اهورامزدا در ایران باستان با تحقق این چرخش جامعه عمل می‌پوشد. آنچه از این لحاظ در تار و پود ضمیر ایرانیان می‌دمیده و می‌تپیده در شاهنشاهی هخامنشی پیکر می‌گیرد و آشکار می‌گردد. تمدن فرهنگ ایران باستان از چنین ریشه‌ای می‌روید و به‌نوبه خود رویش و پویش این ریشه را در وجوه و اشکال گوناگون ممکن می‌کند. مبتکران این چرخش و عاملان تحقق آن هخامنشیان نخستینند، خاصه کوروش و داریوش. این دو با تأسیس بزرگترین نظام سیاسی و اداری کشوری در دنیای کهن آنچنان جامعه ایرانی را در سراسر گردونه‌اش تسخیر می‌کنند که زرتشت با پیام دینی خود درون آن را.

پیدایش هخامنشیان و تأسیس شاهنشاهی آنان در تاریخ و پیکرگیری تمدنی و فرهنگی ایران همچون ظهور و نفوذ زرتشت بی‌سابقه و بی‌مانند بوده است. در این فضای دینی که زرتشت و هخامنشیان را در آسمانخدای ذکر شده به منشأ واحدی می‌رساند، هخامنشیان به خواست و موهبت یزدان به شهریاری برگزیده می‌شوند و ضامن و مجری خواست او می‌گردند. اینکه از این تلقی و القا نیز نظیر تلقی و القای اخص دینی می‌توان استفاده سیاسی کرد، چنانکه هر قدرتی، هر جا توانسته، دانسته و ندانسته کرده است، عیناً مؤید همین معناست. در مقایسه با پیامبران که به زحمت و به مرور زمان پیروان خود را گرد آورده‌اند تا عموماً پس از مرگ توسط نسلهای بعدی به معنای قویتر کلمه پرستیده شوند، پرستش شهریاران هخامنشی بدیهی و طبیعی بوده است. از ایرو درست است اگر بگوییم در آغاز تاریخ دوهزار و پانصدساله ایران پرستش بی‌واسطه هیچ فردی به حد پرستش شاهان نمی‌رسیده است، خصوصاً پرستش شاهان هخامنشی که الگوی شهریاران یزدانگزیده در این سرزمین بوده‌اند. این امر را نباید حمل بر نیرو و سطوت محض آنان کرد. چنین کاری یعنی با دیده امروزین در اموری که در جهانی با پندار مختص به خود می‌زیسته‌اند نگریستن. بلکه درست بعکس، زور و سطوت آنان را باید چنان دید که در پندار دینی ایرانیان نمودار خواست و فرمانروایی یزدانی بوده است. پندار قدسیت شاهی در بنیانگذاری شاهنشاهی هخامنشی چنان بدیهی

و مستولی بوده است که هرگز پندار قدسیت پیامبری زرتشت، موسی، خدا، فرزندی مسیح و رسالت محمد در زمان خود آنها و زمان بی‌واسطه بعدی نمی‌توانسته بوده باشد. شاهان ایرانی را در دورترین سواد تاریخی این سرزمین کمابیش به گونه‌ای از «تخمه خدایان» شمرده‌اند. پندار فرمانروایی یزدانی به این معنا از اساطیر ایرانی دوره پیش از زرتشت برمی‌آید، که حتا مربوط به آنگونه پیشهای پیشین که زرتشت در زیست دینی خود از آنها متأثر می‌گردد نیز نبوده است.^{۶۴} صلجویی، توانایی و فرمانروایی شاهی جزو شاخصهای بدایی شهریاری آرمانی در ایران می‌شوند.^{۶۵} فرمانروایی شاهی را باید به معنای اخص آن که «فرمان دادن» و «فرمان راندن» باشد گرفت. کار شاه این است که شاهانه فرمان می‌دهد تا دیگران فرمان برند و این در قیاس با فرمانروایی یزدانی امری منطقی می‌نماید. به‌همین سبب شاه شخصاً در نبرد شرکت نمی‌کرده، چنانکه پس از شکست احتمالی سپاهیان نیز از میدان نبرد دور می‌شده است.^{۶۶} بطور کلی کارهایی که بتوانند او را در انتظار با دیگران همسو و همسان کنند از او سر نمی‌زند: هرگز پیاده نمی‌رود، با ارباب حرکت می‌کند. جز در اعیاد بزرگ، مهمانان شاه هنگام غذا با او بر سر یک میز نمی‌نشینند. به‌خاک افتادن در برابر شاهان و بوسیدن پای آنها، که در دربار هخامنشیان از آداب مهم و پسندیده به‌شمار می‌آمده، نشانه کرنش در برابر وجود شبه‌آسمانی و نیابت یزدانی شاهان بوده است.^{۶۷}

۲۴ دین هخامنشیان دین پیامبری نیست

بدینسان شاه کم‌وبیش حکم تندیس زمینی خدا را دارد و با مزیتی چنین مطلق و منحصر به فرد حکومت می‌کند. همه این خصوصیات و رگه‌های اصلی شاهی آرمانی در سنگ‌نوشته‌های داریوش منعکس است و مقام یزدانگزیده او را متعین می‌کند، مقامی که با تمام مزایایش از جانب اهورامزدا، یعنی خدا و آفریدگار جهان به او تفویض

64 op. cit., 52.

65 Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Numen vd. 2, Fasc. 1-2, 1955, 56f.

66 Widengren, *Die Religionen Irans*, op. cit., 153.

67 op. cit. 56, 152f.

گردیده است. در همه سنگنوشته‌های داریوش این تأکید مکرر می‌شود که شاهی و فرمانروایی او همانا خواست و گزینش اهورامزدا است. در آغاز سنگنوشته نقش رستم سخن از این است که اهورامزدا خدای بزرگ، زمین، آسمان و آدمی را می‌آفریند و رستگاری را برای آدمی، آنگاه بلافاصله: داریوش را شاه می‌کند، یکن را بر بسیاری شاه و فرمانروا می‌سازد. سپس گفته می‌شود که او، یعنی داریوش، شاهنشاه است، شاه همه کس و همه جا، به‌خواست اهورامزدا سرزمینها به فرمان او درآمده‌اند و از قانون او پیروی می‌کنند. هرچه او می‌گوید چنان کرده می‌شود که اراده او ست و هرچه او می‌کند اراده اهورامزدا است. و چنانکه پیشتر گفتیم این اهورامزدا همان آسمانخدای دیرین ایرانیان است که هرودوت از او به زئوس نام می‌برد.^{۶۸} برشمردن یکجای این امور که برای ما نامتجانس و ناهمسان می‌نمایند و محتوای مشابه همه سنگنوشته‌های هخامنشی را تشکیل می‌دهند، یعنی این گفته که زمین و آسمان را می‌آفریند و آدمی را، و داریوش را شاه می‌کند، او را شاه شاهان می‌سازد، سرزمینها را به فرمان او درمی‌آورد، این که هرچه او بمنزله شاه می‌خواهد همان خواست اهورامزدا است، همه به وضوح حاکی از قدسیت تخمه شاهان است و چنانکه نیبرگ تشخیص می‌دهد مبین این اعتقاد بسیار دیرین آریایی که شاه را اوج آفرینش می‌انگارد.^{۶۹}

برای اینکه بتوانیم دین هخامنشیان و دنیای آنها را تا حدودی دریابیم، باید بکوشیم با قرائن به‌دست داده شده به قرن‌ها پیش در چنین دنیایی بازگردیم و در آن چنان بنگریم که خود را می‌دیده است. البته این کار دشوار آموزش و ممارست ذهنی می‌خواهد. توانایی و ورزیدگی لازم است برای اینکه آدم حتماً از محدودیت مناسبات و عواطف مأنوس خود خارج شود و خود را جای دیگران بگذارد تا احوال آنها را دریابد، چه رسد به اینکه بنخواهد در دنیایی دوردست به‌آغاز فرهنگی بازگردد که برای او سربسر بیگانه شده است. اما اگر مطلقاً چنین کاری را نشود کرد، هیچ گذشته‌ای را نمی‌توان فهمید، نه فقط هخامنشیان را. برای اینکه بتوانیم چنین کاری کنیم، یعنی پنداشتها و انگاشتهای دینی بیگانه و دیرین یا از نظر فرهنگی بیگانه شده را تا اندازه مقدور بشناسیم و بفهمیم در وهله اول باید قادر شویم خود را از بند بینش دینی اسلام یا هر

68 Nyberg, op. cit.

69 op. cit., S. 349.

بیش دینی دیگری که بر ما چیره است، آزاد سازیم، لااقل موقتاً. بیش دینی اسلام در مورد دین این است که اولاً فقط سه دین وجود دارد: یهودیت، مسیحیت و اسلام، و ثانیاً این هر سه پیامبری هستند. به این معنا برای بیش دینی اسلام، دین اگر دین است جز یهودیت، مسیحیت و اسلام نمی‌تواند باشد و ذاتاً نیز پیامبری است. پیامبری بودن دین به معنای اسلامی آن یعنی اینکه خدایی معین، مطلق، مشخص و مرید کسانی را مأمور هدایت مردم به سوی خود می‌کند و این کسان خصوصاً موسی، عیسی و محمد بوده‌اند، و صاحب کتاب. بنابراین در بیش دینی اسلامی نه فقط جز سه دین برشمرده سامی دین دیگری وجود نداشته و نخواهد داشت، بلکه اصلاً دینی که پیامبری نیست عیناً نفس نادینی و نفی دین است. چنین بیشی در وهله اول مسیحیت را که به‌زعم مسیحی از تجسد الهی در عیسی یا آدمی شدن خدا سرچشمه می‌گیرد به تبع محمد در قرآن نفی می‌کند. اما ما که می‌خواهیم دین هخامنشیان را مانند خود آنان بفهمیم و دینیت آنها را تا آنجا که می‌شود چنان لمس کنیم که خود آنان می‌کرده‌اند، باید ذهن خود را از بیش دینی اسلامی و دیگر بیش‌های دینی بزداییم و دین را به معنایی کلیتر بگیریم. آن معنای کلی که عمده‌تأدینها را از تعینات انحصاری‌شان درمی‌آورد و آنها را بدون رجحان یکی بر دیگری به مخرجی مشترک تحول می‌دهد این است: دین آن پنداری است که آدمی را معطوف به نیرویی برتر و مطلق عاطف بر آن می‌شناسد و آن نیرو را به نحوی منشأ اندیشه، کردار و رفتار آدمی، و موجب رویدادهای می‌داند. اگرچه این تعریف از جمله نه در مورد بودیسم صدق می‌کند، نه در مورد شیتویسم و نه در مورد دین یونانی، اما دین زرتشتی و هر سه دین سامی را به هرسا در برمی‌گیرد.

در چنین پنداری هخامنشیان، برخلاف پیامبران که از رابطه خود با خدایشان به مردم و امور روی می‌آوردند، خود را نخست معطوف اهورامزدا و سپس عاطف بر او می‌دانسته‌اند. نقش مردم به این محدود می‌شده که به چنین مناسبتی آگاه گردند. این معطوفیت و عاطفیت دینی که بنیاد و محور شاهنشاهی هخامنشیان در کشور پهناور ایران و سرزمینهای وابسته به آن است چنان نیرومند و خطیر عمل می‌کند که به هیچ‌رو عاملان و مجریان آن را نمی‌توان در منش و کنششان با پیامبران مقایسه کرد. رابطه قدسی آنها با خدایانشان هرگز از گونه آن تأثرات و احوالی نیست که در زیستهای روانی و روحی به پیامبران دست می‌دهند یا عرفا را متقلب می‌کنند. برای اینکه پیامبران با خدای پنداشته خود رابطه برقرار نمایند تا از این طریق برگزیده او شوند، نخست

می‌بایست آن احوال را زیست می‌کردند، می‌بایست در این القای زیست‌شده برگزیدگی خود را خودشان باور می‌کردند تا بتوانند این باور را به مردم بیاورانند. در روابط عرفانی که بنگریم، می‌بینیم مثلاً شیفتگی و باور مولوی به شمس تبریزی یا به هر «شمس» دیگر از نوع چنین زیستی‌ست. بدینگونه او قادر می‌شود دیگران را فریفته باور و مراد خود سازد، کاری که زرتشت در دنیای دینی آریاییان و موسی، عیسی و محمد نزد سامیان به بهترین وجه کرده‌اند. ضرورت پیامبری در این است که فردی از افراد مردم از سوی خدا برای آنها «پیام آورد». برگزیدگی یک شخص از میان مردم به این سمت یعنی تشخیص بخشیدن به مردم نامتشخص بواسطه یکی از خود آنها. پیامبر در واقع میانجی و عاملی می‌شود که مردم را به صورت امت خدا درمی‌آورد و بدینگونه اعتلا می‌دهد. در محیط ابتدایی حجاز که نه جامعه بلکه جماعتی از قبایل عمدتاً متنازع می‌زیسته، تأکید محمد در این مورد که او نیز آدمی چون دیگران است مجازاً و واقعاً در حکم اعتلای «دیگران» از خمیره نامتعیین جمعی به سطح پیکرگیری و تعین و مالاً تبدیل این «جماعت قبایلی» به یک جامعه بدوی است که در عامیت تشخیص یافته خود تعالی توحیدی می‌یابد. به همان‌گونه که هر فرد قبیله‌یی با اسلام آوردنش سیادت قبیله را می‌شکند و در تجانس آدمی‌وار خود با پیامبرش تعین و امتیاز اسلامی می‌یابد، محمد نیز جنبه متشخص و ممتاز مردم مسلمان می‌گردد. مسلمان‌گشتن به میانجیگری محمد یعنی رفعت و تعالی مردم به سوی ساحت الاهی. بدین معنا محمد نیز مانند هر پیامبر دیگر هویتش را دور از جمع پیروان خود می‌گیرد و پیروان او نیز مانند پیروان پیامبران دیگر جمعاً خارج از خود، یعنی در او هویت می‌یابند. اما چنانچه اصل این باشد که هرکس در برابر دیگری هویتش را در خودش داشته باشد، آنگاه آدم دینی، اعم از اسلامی و غیراسلامی، در این حد که هویت خود را در دیگری و از دیگری دارد، بی‌هویت خواهد بود. اگر این منظور را به وسیعترین معنایش بگیریم، باید بگوییم: هویت خود را در دیگری و از دیگری داشتن یعنی دینی بودن، یکسان است که این دیگری پیامبر به معنای اخص آن باشد یا عارف، یا حکیم، یا رهبر، یا فیلسوف.

آنچه جزو ضروریات درونی پیامبری شمرده شد، یعنی اینکه «پیامبران» باید در زیست روانی و روحی‌شان خود را معروض و معطوف خدا احساس کنند تا برگزیدگی خودباورانه برایشان حاصل گردد، در مورد شاهان دنیای کهن از جمله هخامنشیان صدق نمی‌کند. شاهان هخامنشی که «پیام‌آور» نیستند برخلاف پیامبران «سپس برگزیده».

چون از پیش به صرف باور خود و مردم برگزیده خدایان برای پادشاهی پنداشته می‌شوند، با چنین باوری آغاز می‌کنند. آنچه پیامبران در پنداشت زیستی خود به دست می‌آورند، در ایران کهن برای شاهان از پیش حاصل و بدیهی بوده است. از اینرو شاهان هخامنشی مانند همه شاهان دنیای کهن شرق همواره از مردمان متمایز و بر آنها ممتاز بوده‌اند. شاهان در بیگانگی با هر گونه تجانسی که بخواهد تفاوت اساسی میان آنها و مردم را از میان بردارد، در قدرت و شوکت خود برای شهرپاری آفریده شده‌اند و به گزینش خدایان در فرمانروایی و برتری ذاتی خود بر بندگان نظامت و حکومت می‌کنند. برخلاف پیامبر که از میان بندگان برای هدایت آنها مبعوث می‌شود؛ شاه را که بنده نیست خدا به فرمانروایی بر بندگان شاهی می‌گزیند و می‌گمارد. به همانگونه که مردمان در اسلام پیرو پیامبرانند، نه بنده او، به همانگونه نیز در حکومت‌های شاهی باستانی، بویژه در دوره هخامنشیان، مردم از هر طبقه و در هر مرتبه‌ای بندگان شاه بوده‌اند، نه پیرو او. هیچ عامل اساسی نمی‌تواند و مجاز نیست او را با مردم یکسان نماید. و اساسی‌ترین و عام‌ترین عاملی که مردم را یکسان و یکدست می‌سازد، دین جهانی پیامبری است.

با این توضیحات مقایسه‌ی میان «پیام‌آور» برگزیده خدا از میان بندگان او از یکسو و شاه یزدانگزیده برای فرمانروایی بر آنها از سوی دیگر، اکنون باید بهتر برای فهمیدن دین هخامنشیان، به گونه‌ای که نیبرگ مشکل آن را می‌گشاید، آماده باشیم. به این علت که هخامنشیان به‌زعم خود و مردم از تبار عامه و مردمان نبوده‌اند، نیبرگ به این نتیجه می‌رسد که آنان دین و آدابی نیز مختص خود داشته‌اند، با وجود پرستش اهورامزدا زرتشتی نبوده‌اند، و می‌توانسته‌اند به همان اندازه دین و آدابی ضد زرتشتی داشته بوده باشند که ضد آداب و رسوم دینی معمول مردم ایران. از چنین منظری نیبرگ دین هخامنشیان را بدینگونه می‌بیند: «همانطور که سلطه هخامنشیان در تاریخ ایران و حتا آریاییها امری کاملاً نو بود، دینشان نیز در تاریخ دینی ایرانی و آریایی نو بوده است. در کنار دین میترائیسم، زرتشتی و دین مغان، دین هخامنشیان چهارمین شکل دینی بزرگ ایرانی است [...] روح پیامبری در این دین وجود ندارد. دین هخامنشی دینی سیاسی است و زاده طبقه اشراف و جنگجویان، دینی است که توسط شاهان برای شاهان ساخته شده است. مبانی آن ساده و عظیمند: اهورامزدا، یعنی آسمان‌خدای توانا و دانا که آفریننده آسمان و زمین است در تنهایی یگانه‌اش از جایگاه بلند خود دولتی از خدایان را که نام‌هایشان در برابر نام او حتا قابل ذکر هم نیستند در سایه عنایت خود می‌گیرد. شاهنشاه

نماینده مجسم اهورامزدا در پهنه زمین است و ضامن و مجری قانون او. قانون اهورامزدا که در وجود فرمانروا تشخص می‌یابد، حکم میزان نظام دولتی و اخلاقی بندگان را دارد. دین هخامنشی به همان نسبت که از نظر روحی ژرف و تلطیف شده نیست، در بدویت طبیعی خود چنان قوی‌دست و نیرومند است که در نظام کلی کشوری در سراسر قلمروی شاهنشاهی حاکم و نافذ می‌ماند.^{۷۰}

۲۵ سیاست دینی و فرهنگی هخامنشیان

هخامنشیان در دنیای کهن نخستین شاهانی هستند که برای گرداندگی کشوری، لشکری، اقتصادی و دیوانی قدرتی مرکزی به پرشمول‌ترین معنای آن تأسیس می‌کنند، آنهم در قلمروی وسیعی از ملل و اقوام مختلف. به ابتکار و فرمان داریوش سراسر این قلمروی پهناور را شبکه‌ای از جاده‌های نظامی و تجاری مرتبط می‌نماید. ضرب سکه واحد ضمن مجاز بودن سکه‌های منطقه‌ای، داد و ستد بازرگانی و روابط اقتصادی را تسهیل و تقویت می‌کند و زمینه فعالیت‌های مربوط را از تنگنای ابتدایی و محلی خود خارج می‌سازد. ملل غیرایرانی تحت حمایت این شاهان و دولت آنان در زبان، دین، آداب و نظام اجتماعی خود آزاد می‌مانند، در حالیکه کشورشان بصورت استان در شاهنشاهی ایران ادغام می‌شود. با این ادغام ویژه و ابتکاری تفاوت مرسوم میان کشور غالب و مغلوب رفته‌رفته از بین می‌رود و در غایت امر همه این استانها از حیث اداری زیر گرداندگی یکسان دولت مرکزی درمی‌آیند.^{۷۱} بدینگونه برای نخستین بار ایده دولت در حوزه‌ای مشتمل بر سرزمینهای بزرگ ملل و اقوام گوناگون در تاریخ دنیای کهن پدیدار و متحقق می‌گردد. معنای مهم این اقدام را چنین باید فهمید که برای اولین بار در تاریخ مطلقاً اقوام و ملل نیستند که ملاک تقسیم‌بندی کشوری می‌شوند، بلکه شبکه سازمانی شاهنشاهی است که با تقسیم‌بندی و تعیین استانها و بخشهای خود اقوام و ملل گوناگون را در حوزه‌های مربوط در بر می‌گیرد و از این طریق در قدرت مرکزی به هم

70 Nyberg: op. cit., 373f.

71 Rostovtzeff, *Geschichte der alten Welt*, 1961, 158.

و نیز می‌یر بریان، تاریخ امپراتوری هخامنشیان، ترجمه فارسی از مهدی سمسار، ۱۳۷۷، ج اول، ۱۹۸-۲۰۱.

می‌پیوندانند.^{۷۲} نبوغ و ابتکار کوروش و داریوش در این است که چندگانگی ملی و قومی را در دولت خود بصورت کلیتی متمرکز و یگانه درمی‌آورند. در چنین وحدت مستحکم و بی‌مانندی در دنیای کهن همه کشورهای بیگانه مغلوب به بخشهای این دولت مرکزی تبدیل می‌شوند، بی‌آنکه خصوصیات بومی، اجتماعی و حتا حکومتی خود را از دست بدهند. چنانکه زندگانی عمومی و روزانه در کشورهای شاه‌سالاری نظیر مصر و بابل، یعنی کشورهایی که شاهان ایرانی را در حکم شاهان خود پذیرفته بودند، به همان آزادی در بستر پیشین خود جریان می‌یابد که در بخشهای غیرشاه‌سالاری نظیر شهرهای فنیقی که الیگارش‌ی بازرگانی در آنها حکومت می‌کرده، یا فلسطین که حکومتش به معنای انحصار سامی آن سیاسی-مذهبی بوده است. حتا شهرهای یونانی آسیای صغیر قوانین اجتماعی و حکومتی خود را که به کلی با ساختار شاهنشاهی مغایرت داشته‌اند همچنان حفظ می‌کنند.^{۷۳} هخامنشیان با پی‌ریزی شاهنشاهی خود از نظر تقسیم‌بندی، گرداندگی دیوانی و تمرکز دولتی قدرت، در فرمانروایی بر گستره‌ای از قومها و ملت‌های گوناگون الگویی به‌دست می‌دهند که برای سراسر تاریخ پسایند آنها سرمشق می‌شود، هم برای دولتهای ایرانی و هم برای دولتهای غیرایرانی. از جمله و در وهله اول برای دولت اسکندر، از طریق آن برای شاهان دوره هلنیسم، از این مجرا برای قیصرهای رومی و از طریق آنها برای دولتهای اروپایی.^{۷۴}

همین نگهداری زیست داخلی سرزمینهای بیگانه است که تعادل نظام شاهنشاهی هخامنشی را هنگام بنیادگذاری‌اش توسط کوروش و داریوش به‌وجود می‌آورد و مانع سقوط آن دولت در ورطه استبداد شرقی می‌شود، سقوطی که نشانه‌های پیشینش را هانس هینریش شیدر در حکومت کمبوجیه، یعنی در فاصله میان کوروش و داریوش می‌بیند و تحققش را در شهریار خشیارشا.^{۷۵} به همین جهت نیز باید دوره هخامنشی کوروش و داریوش را از همه دوره‌های دولتهای ایرانی متمایز ساخت. اما متخصص است که باید در این امر با جدیت و دانایی بنگرد و بکاود. متنها این متخصص اگر

72 Rostovtzev, op. cit., 159.

73 Op. cit., 161f.

74 Op. cit., 164.

75 H.H. Schaefer: *Der Mensch in Orient und Okzident*, 1960, 54.

ایرانی باشد باید بیاموزد که در تاریخ بمنزله تحرک حیاتی جلوه‌های فردی و اجتماعی کلیت فرهنگی بنگرد و قوانین شکل‌پذیری و جهت‌یابی این کلیت را کشف کند و نشان دهد. آنچه به ملاحظات ما مربوط می‌شود چیز دیگریست: اگر دولت هخامنشی لاف‌لر در آغاز تشکیل خود موفق به تأسیس نظامی می‌شود که حتا حقوق اقوام مغلوب را در زبان، دین، عادات، آداب و رسوم اجتماعی و شئون فرهنگی محفوظ نگه می‌دارد، امری که به گواهی تاریخ در دوره کوروش و داریوش تحقیقاً صورت گرفته است، چگونه می‌توان ادعا می‌کنم که این دولت در ماهیت خود حکم بینانگذاری حاکمیت دینی را دارد، در حالیکه حاکمیت دینی را متجاوزترین نوع حاکمیت می‌دانم؟ این پرسش را باید به جد گرفت و خوب فهمید. معنای به جد گرفتن و خوب فهمیدن پرسش این نیست که به شیوه تاریخنویسی متداول خودمان دنبال «عوامل و وقایعی» بگردیم که به نحوی مثبت یا منفی پرسش را ختشی سازند تا خیالمان پاک راحت شود. درست بعکس. به جد گرفتن و خوب فهمیدن پرسش یعنی غرض و منظور آن را در ذهن خود چنان بتوفانیم که ما را راحت نگذارد. شاید بتوان این امر را تا حدی با مثال روشن کرد: بسیاری پزشکانی که در آموزش نظری و تجربی قادرند فلان بیماری مهلک را بشناسند و موارد آن را در عوارض تشخیص دهند. کار این پزشکان از این حد تجاوز نمی‌کند که بازشناسند آنچه را که می‌دانند و بیابند آنچه را که می‌شناسند. اما پزشکانی نیز هستند که بیماری مهلک مربوط از این نظر که چرا هست و چگونه هست راحتشان نمی‌گذارد. در واقع بیماری مربوط بمنزله پرسش آنها را می‌گیرد و آنها در این پرسش و از این پرسش همچنان می‌زینند تا پاسخش را بیابند. به این معنا پرسش را به جد گرفتن و خوب فهمیدن یعنی اینکه نیروی پرسش ما را ناآرام کند، ناآرام نگهدارد، نگذارد ما بیاساییم. پرسش ما این بود: چگونه می‌توان دولت هخامنشی را با آن نظام و مشخصاتی که دیدیم بینانگذار حاکمیت دینی دانست؟ چگونه ممکن است نظامی که آزادی دینی برای خودی و ییگانه یکی از ارکان سیاست حکومتی‌اش بوده پندار دینی را در همه شئون فرهنگی ما مستولی سازد و مانع نشو و نمای فکر نزد ما شود؟ این امر غریب به نظر می‌رسد و باید هم برسد. اما چنانکه خواهیم دید غرابت این امر عیناً از سزاواری و پست‌دیدگی، سیاست دینی هخامنشیان است. تکرار این دو پرسش در اینجا برای این است که بهتر مرکز ذهن گردند، تا ما پس از روشن کردن برخی نکات لازم بتوانیم پاسخ آنها را بیابیم. آنچه باید در وهله اول خوب دریابیم این است که چنین نظامی با

وجود دینی بودنش آزادی دینی را، گرچه در این برد و شمول سیاسی برای نخستین بار در تاریخ اجرا می‌کند، نه اختراع کرده و نه به منظور پرورش فکر اعمال نموده است، نمی‌توانسته هم بکند. نخست باید این را روشن کرد.

۲۶ منشأ و معنای سیاست دینی هخامنشیان مدارای دینیت قومی است

دنای کهن پیش از تأسیس دولتهای آریایی مادها و هخامنشیان زیر سلطه بابل و آشور بوده است. شاه و دین در این دولتهای سامی قدرتهای بلامنازعند. شاه قدرتی مطلق و الاهی دارد. مردم به اطاعت کورکورانه او موظف هستند. اما کشتار مردم و ویران ساختن منازل و معابد آنها برای آشوری‌ها و بابلی‌ها، مانند مغولان که بعدها می‌آیند، وسیله متعاقب ساختن مردم شهرهای مغلوب بوده است نه برای تحمیل دین فاتحان به آنها. چنین تحمیلی مستلزم باور به رسالت و رجحان دینی خود می‌بوده، باوری که در آن زمان مطلقاً وجود نداشته است. خصوصتهای صرفاً دینی که به صورت گوناگون بروز می‌کنند و ما نمونه‌های تاریخی آنها را فقط در دوهزاره آخر می‌شناسیم، در دوره‌های پیشین و دیرین محملی نداشته‌اند تا اساساً بتوانند به معنای اخص ایجاد گردند. به همان‌گونه و اندازه که هر قومی در تقسیمات و بستگیهای قبیله‌یی محمل و مبنای وجودی و حقوقی افراد خود بوده یعنی ارزش هر آدمی به تعلق قبیله‌یی‌اش بستگی داشته و هر آدم ممکن بی‌قبیله یا هر آدم مطرود از قبیله بی‌ارزش و بی‌حقوق تلقی می‌شده است. ادیان نیز منحصر به اقوام بوده‌اند. به سبب همین انحصار و اختصاص قومی عملاً و رسماً هر دینی به قوم خود تعلق داشته و نمی‌توانسته به قوم دیگر منتقل گردد، مگر آنکه شرایط خاص و معینی چنین انتقالی را موجه یا میسر می‌ساختند. اینکه عرب اسلامی علناً موالی ایرانی را با وجود اسلام‌آوردنشان به‌جد نمی‌گرفته، نشانه‌ای است از حضور و حیات عنصر قومی عرب آن زمان در دین اسلام، عنصری که بر حسب شدت و ضعف عناصر دیگر می‌توانسته بی‌آزار بماند یا موجب امتیاز و تجاوز گردد. تجاوز و تحمیل دینی، امری که می‌تواند به سرحد نفی یک دین توسط دین دیگری برسد، یکی از شاخصهای ادیان جهانی نظیر مسیحیت و اسلام است که بر مبنای اصل جهانکانونی دین و حقیقت مطلق آن اعتبار خود را نه قومی و بومی بلکه جهانی می‌دانند. اعتقاد به جهانیکتایی خدا مدعی و ضامن این حقیقت

به اصطلاح مطلق است.

بدینسان مدارای دینی در اصل از خصوصیات ذاتی پندار و بینش دینیت قومی است و مختص ادوار دیرین؛ چنانچه اعتقادات و آداب دینی اقوام مختلف در حیطه حکومت یک دولت با مبانی دین رسمی آن دولت آشکارا منافات نمی داشتند؛ و این اصلاً و کلاً در مورد ادیان قومی صدق می کرده، اقوام در قلمروی مربوط از آزادی کامل دینی برخوردار و خدایانشان مورد احترام مردم و دولت آن سرزمین بودند. حتا تحت شرایطی خدایان این اقوام می توانستند در جرگه خدایان رسمی دولت مربوط پذیرفته شوند. روم یکی از شواهد بارز و تاریخی برای پذیرش خدایان غیر رومی ست. و نیز از این زمره است پذیرفتن بسیاری از خدایان سومر توسط بابل و آشور.^{۷۶} یکی دیگر از شاخصهای دینیت قومی در بسیاری از موارد تعلق یک دین به سرزمین مربوط است. در اینصورت پرستش خدای این دین، خدایی که در تعلق قوم خویش می ماند، توسط قوم تازه ای که به این سرزمین می آمده طبیعی و بدیهی تلقی می شده است. گزارش تورات (کتاب دوم پادشاهان، باب هفدهم، ۲۴-۳۵) در مورد کوچاندن اسرائیلیان از ناحیه سامره و متوطن ساختن بابلیان به جای آنان در این ناحیه، امری که به فرمان پادشاه آشور صورت می گیرد، گواه همین معناست. این گزارش معترض است که اقوام بیگانه پس از انتقال به سامره همچنان خدایان خود را می پرستند و یهوه را پرستش نمی کنند. از اینرو به فرمان مجدد پادشاه آشور کاهنی از قوم اسرائیل به سامره باز می گردد تا پرستش یهوه را به متوطنان جدید بیاموزاند: از آنپس مردم جدید سامره «هم یهوه را می پرستیدند و هم خدایان خود را» (همان، ۳۳). اینکه در تورات (کتاب داوران، باب یازدهم ۲۱-۲۴) یهوه همچنان در برابر خدایان اقوام دیگر مکرراً و مؤکداً خدای قوم اسرائیل خوانده می شود، دال بر انحصار قومی او مانند هر خدای قومی دیگر است. همینکه ادیان قومی رگه های جهانی می یابند دین جهانی تاریخاً در نهاد خود زاده دین قومی است. و خدایانشان جنبه جهانی کتایی پیدا می کنند، دیگر حتا نگهداشتن حرمت خدایان اقوام دیگر را قهراً در حکم عدول از اصل پرستش خدای جهانی شده خود می دانند و مردود می شمارند. دو شاهد تاریخی و مهم آن یکی روال قاطع موسی در منع قوم اسرائیل از عبادت هر

76 Heiler: op. cit., 172, 189.

خدایی جز یهوه است و دیگری مبارزه سرسختانه زرتشت با هر خدای دیگری جز اهورامزدا. دین موسی در واقع دینی قومی با سرشتی جهانی است و دین زرتشت در ماهیت خود دینی جهانی که به علل تاریخی در کالبد قومی باقی می‌ماند.^{۷۷} محمد که با وجود اینگونه الگوهای پیشین و دیرین از تبدیل ادیان قومی به ادیان جهانی دیررسیده‌ترین و به این معنا قطعاً آخرین پیامبر جهانی است، و پیش از ظهورش نظام دینی مسیحیت جهانگیر می‌شود تا سرانجام پس از هزارسال حاکمیت در برابر زور دانش اروپایی از پا درمی‌آید، به نسبت پیشرفتش در آموختن رموز دین از یهود و نصارا و به تبع آنها نخست دین و خدای سامی خود را مختص قوم عرب می‌پندارد و می‌سازد، سپس آن را به اطلاق جهانی می‌کند.^{۷۸} قانون و ضرورت حیاتی هر دین قومی این است که یا متحول و جهانی می‌شود، یا در تنگنا و انجماد و قومیت خود به زندگی گیاهی شده‌اش ادامه می‌دهد.

دنایی که آن را بینش دینیت قومی ساخته یا برآن استیلا داشته چنین دنیایی بوده است. بنابراین مدارای دینی در چنین جهانی از خصوصیات ذاتی پندار دینیت قومی است و مختص نهاد و سیطره این پندار. رگه‌های اصلی این بینش با وابسته‌ساختن هرچه بیشتر فرد به قوم بمنزله عضو مادرزادی آن و احاطه تدریجی تام قوم بر فرد اندک‌اندک شالوده قومی تأسیس و تشکل حکومتها و دولتها را می‌ریزند و آنها را در پیکرگیری‌شان مشخص و استوار می‌سازند. همین رگه‌های قومیت دینی‌اند که حکومتی و دولتی می‌شوند و حکومت و دولت را در شبکه‌ای از مبانی خود قبضه می‌کنند. این نوع پیکرگیری اجتماعی و دولتی خصوصاً شرقی است که میخائیل روستوف‌تسف در کتاب یادشده‌اش چنین بازمی‌نماید: «با تأسیس دولتهای بزرگ، خدای قوم غالب نیز چیره می‌گردد، نظیر مردوک در بابل، آسور در آشور، تشوب در امپراطوری هیتیها در آسیای صغیر، و رع-آمون در مصر. خدایان دیگر همچون خویشاوندان خدای غالب در نسبت نیایی، فرزندی، برادری و خواهری گرد او می‌آیند و یار و دستیار او می‌شوند. خدایان سرزمینهای مغلوب را نیز دودمانهای خدایان غالب به جرگه خود می‌پذیرند. بدینگونه خدای برتر یک کشور، نگهبان قانون و نظام اجتماعی و سیاسی آن می‌شود.

77 Mensching, *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, 1966, 20-41.

78 Paré: *Die Welt des Islam und die Gegenwart*, 1961, S. 164f.

نظام عمومی که براساس حقوق و قواعد مرسوم مبتنی است، در بستگی درونی با دین به وجود می‌آید. و تحت حمایت دین قرار می‌گیرد. خدا می‌شود قانونگذار، می‌شود آفریننده قواعد و مقرراتی که رفته‌رفته در اجتماع به وجود می‌آیند. به همین سان آداب که در عرف اخلاق نامیده می‌شوند، چنان با دین می‌آمیزند که دیگر از آن متمایز نخواهند شد.^{۷۹} روستوف-تسف می‌خواهد بگوید که چگونه جرثومه‌های دولتی در اجتماعات قومی براساس اعتقادات دینی مربوط ریخته می‌شوند و براساس همین اعتقادات تعمیم اقلیمی و رسمیت حکومتی می‌یابند.

هخامنشیان وارثان شکل‌گیری دولتی و اجتماعی چنین دوره‌ای در شرق هستند، یعنی دوره‌ای که نیروهای قومیت دینی در شبکه‌های کوچک و بزرگ از اجتماع واحدهای حکومتی تمرکز می‌یابند، از این مراکز ثقل تقویت می‌شوند و موازنه حیاتی خود را مشترکاً در شئون و جهات گوناگون تأمین می‌کنند و سوق می‌دهند. مدارا و همزیستی دینی که از رفتارهای اصلی و طبیعی در اجتماع واحدهای قومی بشمار می‌رود، نیروهای محرک و زاینده این مجموعه‌های سازمانی دولتی را در عرصه‌های وسیعتری هماهنگ می‌سازد و آنها را در بسترهای مشترک پیش می‌راند. اما کوروش داریوش که طبعاً نمی‌توانسته‌اند مختص اینگونه عناصر و مایه‌های حیاتی دینیت قومی باشند، این مدارا و همزیستی دینی را برای نخستین بار در تاریخ نظام حکومتی به صورت یک اصل سیاسی و حقوقی درمی‌آورند. و این یکی از ابتکارات و اقدامات شگرف و بی‌سابقه در پی‌ریزی سازمانی دولت و جامعه در دوران باستان به دست هخامنشیان است. در واقع آنچه بطور غیرمستقیم برای اقوام عملاً طبیعی و بدیهی محسوب می‌شده، با شتم کشورداری و تمیز جامعه‌شناختی شاهان این دودمان به سطح آگاهی سیاسی و حقوقی می‌رسد. در این معنای وسیع، مدارای دینی و فرهنگی هخامنشیان دیگر یک مدارای ساده و طبیعی دینیت قومی نیست، بلکه یکی از تدابیر سنجیده و سودمند بزرگی است که آنان با آگاهی بر این مدارای طبیعی در سیاست و نظام شاهنشاهی خود برای ایجاد هماهنگی زیستی و موازنه سازنده نیروها در جامعه اقوام و ملل مختلف اتخاذ می‌کنند.

اینها مسایلی بودند که می‌بایست در رگه‌های اصلی‌شان بازنموده می‌شدند. اکنون می‌توان در این فضای حیاتی از مناسبات و ساختهای اجتماعی و فرهنگی دنیای کهن، پرسش نخست ما را مطرح کرد و پاسخ آن را از کنه آنچه گفته شد بیرون کشید: چگونه می‌توان دولت هخامنشی را بنیانگذار حاکمیت دینی دانست؟ اگر دنیای کهن شرقی دنیای اقوام و ادیان آنها بوده باشد، اگر ادیان قومی‌اند که زندگی و زیست خصوصی و عمومی و نیز فردی و جمعی را از آغاز تا پایان در جزئیت و کلیت آن متعین می‌کنند، اگر در اجتماعات قومی همه چیز بر مدار بیش دینی مربوط می‌گردد و از چنین زاویه‌ای لمس و درک می‌شود، اگر هر امری در معنای انحصار روزانه و اعم اجتماعی‌اش در گهواره دین قومی زاده می‌شود، رشد می‌کند و می‌میرد، اگر چنین پنداری است که روابط افراد را در خلوت درونی و شخصی و در ملا عام تنظیم و تنسيق می‌نماید و نوع و حدود آنها را معین و مشخص می‌کند، اگر واحدهای قومیت دینی در نظام حکومتها و دولتهای برآمده از درون آنها متبلور می‌شوند، در اینصورت هخامنشیان، به سبب اینکه پایه‌گذار بزرگترین دولت دنیای کهن بر بنیاد همین عناصر اصلی پندار و بیش دین قومی‌اند، و نیز به این سبب که این عناصر را از محدودیت و شکل بومی خود خارج می‌سازند و در نظام مقتدر سیاسی و سازمانی خود به مخارج وسیع کشوری تحویل می‌دهند تا نیروی بالقوه آنها در سراسر قلمروی پهناورشان آزاد گردد و فعلیت پذیرد، و بدینسان در همه‌جا، در همه‌چیز و در همه‌کس رخنه کند و بیامیزد، ناگزیر بنیانگذار حاکمیت پندار دینی‌اند و جز از این راه هم نمی‌توانسته‌اند گرداندگی کشوری چنین پهناور از قومهای جورواجور را بر گرد دولت کانونی ایران میسر نمایند.

بنابراین معنای تحقق حاکمیت پندار دینی در شاهنشاهی هخامنشی نه این است که این شاهنشاهی توسط شاهانی کوروش و داریوش نام نخست تأسیس می‌شود تا سپس پندار دینی بمنزله اختراع این شاهان در ایران حاکم گردد، و نه اینکه کوروش و داریوش شاهنشاهی خود را از پیش به قصد و منظور تحقق حاکمیت دینی بنیان می‌نهند. چنین نیست. معنای تحقق حاکمیت پندار دینی در بنیانگذاری شاهنشاهی هخامنشیان این است که چون کوروش و داریوش بمنزله شهرداران ایرانی در اعتقاد

خود و مردم بر گزیدگان یزدانی اند و در زمامداری نیز مردانی به غایت تیزبین، کاردان و دانا بوده‌اند، و چون اقوام ایرانی هم مانند غالب اقوام سرزمینهای منضم شده سربس در فرهنگی می‌زیسته‌اند که تار و پودش از ریشه‌های عمیق دینی می‌رسته و می‌روییده است و نیز چون گردونه حیات اقوام ایرانی خصوصاً بعنوان حامل و ستون دولت شهریارای این سرزمین نقطه به نقطه و جای به جای از انگارهای دینی و یزدانی مشحون و ملهم بوده، به همه این دلایل باید آرمان و جهانبینی ایرانیان که یکسره دینی است در دولت مقتدر هخامنشی به صورت کلیتی سیاسی سازمان گیرد و متجلی گردد؛ شاهنشاهی هخامنشیان در بهینه اقلیمی و تشکیلات سازمانی خود بزرگترین مصداق دینای کهن شرقی برای این تشخیص درست است که دین و سیاست در شرق یکی بوده‌اند. در واقع ضرورت بیش و آرمان دینی ایرانیان کهن ایجاب می‌کرده که این بیش و آرمان در اقتدار یک نظام سیاسی چون دولت هخامنشی سامان پذیرد و این دولت در تکوین و اعتلای خود به آن بیش تحقق بخشد. وقتی اهورامزدا، به معنای آسمانخدای دیرین ایرانیان، که در دانایی و توانایی خود آفریننده آسمان، زمین و آدمی است، خواستش بر این قرار می‌گیرد که داریوش را با تأکید آریایی بودن، پلاسی بودن و هخامنشی بودن او به شاهی شاهان، به شاهی مردمان و سرزمینهای بسیار برگزیند و بگمارد، وقتی اراده اهورامزدا در اراده شهریار داریوش بازمی‌تابد و تحقق می‌پذیرد، تا راستی را بمنزله روال کلی ناظم و مؤثر فردی، اجتماعی و حکومتی در اجرای خواست یزدانی ترویج و پاداش دهد و دروغ را به همین معنای کلی و وسیع در تضاد با راستی کفر و ریشه‌کن نماید. و این همان تضادی است که زرتشت در امور می‌بیند، تضادی که برای او تا پیروزی نیک بر بد، یا راست بر دروغ محور نبرد حیاتی باقی می‌ماند. رویدادهای فرهنگی سرزمین ما چنان در این پندار دینی تفته می‌شوند و می‌گذازند که کوره آن فقط حربه و سلاح دینی می‌تواند تولید کند و بیرون دهد. چنین حربه‌ای در وهله اول پرسیدن و کاویدن را بمنزله نیروی تفکر چنان سر می‌کوبد که نطفه‌اش نبسته باشد و برای همیشه ممتنع گردد. همین است که بیست و پنج قرن شاهان و روحانیان «نیک و بد» بر سرزمین ما «بندگان» شان حکومت خدایانه کرده‌اند. همین است که ایده‌های اصلاحی و به اصطلاح انقلابی ما که به «بارقه نبوغ رسولان» از نیرو و پندار دینی ما ساطع می‌شوند، به هر صورت و شکل در مبادی و مقولات خود الاهی هستند و ضرورتاً مناسب حال ما «مخلوقان و بندگان» و نه در شان آدمها.

براساس آنچه در پرسش نخست ما - چگونه ادعا می‌کنیم دولت هخامنشی بنیانگذار حاکمیت دینی است؟ - اندیشیده و گفته شد، اینک می‌توانیم به پرسش دوم بپردازیم: چگونه ممکن است دولتی در سراسر قلمروش از یکسو آزادی دینی و فرهنگی را یکی از ارکان سیاستش قرار دهد و از سوی دیگر با وجود چنین سیاستی مانع نشود و نمای آزاد فکر در قلمروی قومی و ملی خود شود؟ برای اینکه به پاسخ این پرسش برسیم نخست نظری سریع و کوتاه به وضع ملل و جوامع مغلوب در دوره استیلای هخامنشیان می‌اندازیم. می‌دانیم شاهنشاهی هخامنشی شامل ملل گوناگون و سرزمینهای بیگانه بوده است. مصر، بابل، فلسطین، فنیقیه، لودیا، آسیای صغیر... همه بعنوان بخشهای شاهنشاهی کوروش و داریوش از آزادی کامل فرهنگی به معنای اعم آن برخوردار بوده‌اند. براساس همین مدارای سیاسی ایرانیان خصوصاً در زمان کوروش و داریوش با کشورهای مغلوب، سیاستی که آزادی زبان، دین و نیز روابط فردی و اجتماعی این سرزمینها را تضمین می‌نموده، تک‌تک این حوزه‌های فرهنگی موفق می‌شوند ساخت و شکل مختص خود را نگه‌دارند، بارور نمایند و حتا به بهترین وجه ممکن بازسازند. چنانکه یونانیان آسیای صغیر فرهنگ خود را پربارتر ساختند و یهودیان که از اسارت بابل به موطن خود بازگردانده شدند، ادبیات دینی خود را جمع‌آوری و احیا کردند.^{۸۰} هیچ دولت بزرگی در دنیای کهن چنین سیاستی را پیش از هخامنشیان در قبال کشورهای مغلوب اعمال نکرده بوده است. و دولتهای بعدی که احیاناً سیاست مشابهی در پیش می‌گیرند، چه از هخامنشیان آموخته باشند چه نیاموخته باشند، هرگز نتوانسته‌اند از این حیث با آنها برابری کنند. با این وصف: سیاست دینی و فرهنگی هخامنشیان چه بُعد مشترکی داشته که می‌توانسته برای ملل گوناگونش متناسب و سازگار باشد، و از این سازگاری ناشی از مدارای دینی و فرهنگی چه غرضی می‌توانسته است برای هخامنشیان حاصل گردد؟

پاسخ این دو پرسش و آن پرسش پیشین را یکجا در ماهیت سیاست آزادی هخامنشیان می‌توان یافت: سیاست هخامنشیان آزادی را در این حد تضمین می‌کند که

80 a.a.o., 160.

هر فرهنگی چنان در روند ویژه خود پرورید که تاکنون روییده است و منظور به هوسان نیم آگاهانه آنان از این سیاست آزادی این بوده که فرهنگها با حفظ آهنگ و روال مختص خود و تعادل ناشی از آن در قدرت دولت مرکزی چون نقطه عطف مشترکشان به یکدیگر پیوندند و موازنه سیاسی - اجتماعی و درونی شاهنشاهی را میسر نمایند. بدینگونه دینیت قومی و سلطنت الهی که همیشه هویت واحد جوامع شرقی کهن را می ساخته اند، زمینه ای مساعد برای موفقیت سیاست ابتکاری هخامنشیان می گردد. در تبدیل سلطنتهای مصر و بابل به پادشاهی ایرانی که جایگزین آنها می شود، ماهیت سلطنتی آن دو دولت همچنان محفوظ می ماند. بابلیان شاه ایران را برگزیده و مأمور مردوک تلقی می کنند، چنانکه مصریان او را فرزند رع - آمون می پندارند و به صفات فرعون می متصف می سازند.⁸¹ مسلم است که هخامنشیان با سیاست اجتماعی و فرهنگی خود بزرگترین نمونه ترکیب نظام و آزادی را در دنیای کهن به دست می دهند. اما یکی از نتایج ضروری چنین سیاستی این است که اقوام و ملل مختلف بهای برخورداری از این آزادی و استقلال را با ابقای پندارهایی می پردازند که آنها را از دیرباز در چنگ خود اسیر و تغییرناپذیر کرده بودند. در واقع آنچه با این آزادی توسط هخامنشیان تأمین می شده، بقای ارزشهای دیرین برای نظم و تضمین مناسبات همیشگی در جوامع بوده است و نه طبیعتاً ایجاد زمینه برای پندارهای نو تا نظم لازم و حیاتی را در جوامع مربوط و در کلیت قلمروی شاهنشاهی دگرگون کنند یا موجب اختلال در آن گردند. در زمینه فرهنگی نیز انتظاری جز این از سیاست آزادی هخامنشیان نمی شد داشت.

تراژدی درونی در سیاست آزادی حاکم بر قلمروی دولت هخامنشی بویژه در دوره بنیانگذاری آن توسط کوروش و داریوش، که مظهر و نماینده سیاسی - تمدنی بزرگ ملتی معتقد اما نیندیشنده است - چنانکه زرتشت مظهر و نماینده بزرگ اعتقادی آن - و به همین جهت نگهبان و پرورنده جامعه ای هم پیمیش و نامنفرد، این است که نظام سیاسی اش ساختار اجتماعی و فرهنگی جامعه خود و جوامع بیگانه را در جای و نهاد خود از هر گزندی مصون می دارد، اما به سبب نابودگی تفکر در فرهنگ ایرانی نه می خواهد و نه می تواند در هیچ گوشه ای از میدان نفوذ ایرانی خود افق تازه ای بگشاید

81 a.a.o. 161.

و نه دید و نگرش فرهنگ دیگری را در فرهنگ ملی خود بپذیرد. به همین جهت تصادفی و شگفت نیست که حتا در دوره حکومت سد و پنجاه ساله جانشینان اسکندر و در دوره پارتها که یونانی دوست نیز بوده‌اند، فرهنگ یونانی هیچگونه اثر فکری و فرهنگی مؤثر و پایداری در جامعه ایران باستان نمی‌کند. بدینگونه در دوره هخامنشیان و در نظام سیاسی آنان هر جاییش دینی غالب بوده غالب می‌ماند، هر جا تفکر چیره بوده همچنان می‌شکفت. در مرکز این نظارت و حفاظت که ایران باشد طبعاً شق اول صدق می‌کند. یعنی ما در یوغ دینی خود بیش از پیش گرفتار می‌آییم. منظور از این تشخیص البته این نیست که هخامنشیان را «بلای آسمانی و مسئول فلاکهای تاریخی» خود بدانیم. این آسانترین و مؤثرترین شیوه برای لاینحل کردن مسایل و مسئول ساختن دیگران است، و ما در هر دو مورد از بالاستعدادترین ملل دنیا هستیم. و نیز مضحک و یهوده است اگر بخواهیم با حربه به اصطلاح «علمی» خود که «علمیت» آن لااقل به اندازه دینیمان مشکوک و معیوب است بر هخامنشیان بتازیم و کارسازیهای بزرگ آنان را استعمارگریها و استثمارگریهای امپریالیستهای دنیای کهن بنمایانیم تا محکومیتشان از پیش مسجل شده باشد! اینگونه جنگ‌افزارهای کند و قراضه را البته می‌توان به خود آویخت و زیر ثقل و بار دست‌وپاگیر آنها خسته‌تر و فرسوده‌تر گشت، چنان خسته و فرسوده که در هر زمینه‌ای به اولین ضربه کمین‌کرده‌هایی که به حربه‌های «برنده و کاری» ایدئولوژیک مجهزند بار دیگر سریعتر از پا درآییم و همچنان اصلاً نفهمیم چه در ما بوده و روی داده است.

تشخیص ما در مورد سیاست دینی و فرهنگی هخامنشیان و دینیت جامعه ایرانی در شاهنشاهی آنها می‌خواهد بگوید: هخامنشیان بزرگترین و برومندترین پیکرگیری دینیت دولتی‌شده ایرانیان در اوج رشد و جوانی تاریخی آنها بوده‌اند. و محکومیت این پیکرگیری دینی تاریخی است که با چنین فروغ و نیرویی خروشان برای نخستین و آخرین بار در تاریخ ایران می‌درخشد و خاموش می‌گردد. یکی از پدیده‌های بزرگ تاریخ این است که ایرانیان در دوره هخامنشی در شرق، و یونانیان در غرب در دو حوزه متفاوت، یعنی در دولتشازی و تفکر، نمونه‌های آغازین دنیای کهن می‌شوند و با چنین ریشه‌هایی در هیأت فرهنگی خود به موازات هم تناور می‌گردند و سقوط می‌کنند.

چرخش دوگانه تاریخ باستان ما، که نوجوانی‌اش با نیروی فراگیر زرتشتی و هخامنشی آغاز می‌شود و اوج می‌گیرد، در تحولات و تموجات بعدی پس از یک هزاره فرو می‌شکند. تجدید حیات دینی بصورت اصلاح - مثلاً آنچه خسرو انوشیروان در تحقش می‌کوشد - در حکم زدن شاخ و برگهای مزاحم و بدلی از اصلی‌ست که بتدریج از تو کاسته و پوسیده است. برخلاف تفکر که بازایی‌اش پی‌درپی به‌رغم موانع و حتا برضد شکل‌های سیطره‌یافته آغازین تحقق می‌پذیرد و نه هرگز از وابستگی متفکران به همدیگر، زاینده‌گی دینی برای زمانی دراز از تلاطم و التهاب یکنواخت روانی و بسیار شخصی یک تن عارض می‌شود، تا پس از تخمیر سکرآورش در او، دیگران به معنای عموم را از خود پر و سرمست کند. جزو ماهیت احوال هیجانی و عارضی مختص پیامبری‌ست که به دیگران سرایت نماید، احساسات و عواطف آنها را برانگیزد و بدینگونه آنها را مبتلا سازد. زاینده‌گی دینی فقط در این واگیری همگانی میسر و تضمین می‌شود. نیاز مبرم پیامبران به عامه مردم برای ایجاد زمینه‌های ملت‌پوی روانی مشابه است، تا اینها با سوز و گدازشان در میدان نفوذ خود جوانه‌های احتمالی فکر را از ریشه بسوزند. به این سبب هیجان‌پذیری روانی و خودافروزی احساسی در واقع نخستین شرط وجودی هر پیامبر و ضامن موفقیت درونی وی در انتقال احوال عارضی‌اش به دیگران و تهییج عاطفی و برافروختن احساسی آنهاست. از این لحاظ عرفا با پیامبران همخون و خویشاوندند. اما چون عرفا، برعکس پیامبران که رسالت خود را پس از نخستین بحرانه‌های درونی‌شان زیست و باور می‌کنند و باید بعنوان رسول به مردم روی آورند، پیوسته در تفرد شهودی به وصال «معشوق» می‌رسند، یعنی ناگزیر باید از عموم و عوام روگردان بمانند و به معدودی خواص بسنده کنند، نمی‌تواند تصادفی بوده باشد که عرفا همیشه از خواص بوده‌اند و پیامبران عملاً از عامه متها برتری پیامبران بر عرفا از یک لحاظ غیرقابل انکار است و آن اینکه پیامبران قادرند عرفا را نیز مانند عوام شوریده‌حال کنند و به خود بگروانند. با این شگرد هیجانی و به غایت مؤثر، که گواه‌های آن در اسلام فراوانند، تجانس و سنخیت عامی عارف را پیامبران نادانسته و ناخواسته برملاء می‌نمایند! به همین علت دینداران، از عارف و عامی، یکسره دستاموز و «پیرو» و مآلاً تشیع‌کننده مؤسسان دین هستند. یعنی هر کجا

بخواهند و یا بتوانند بروند، باید در پی مؤسسان دین بروند. در این سر به راهی و سرسپردگی نه مجازند و نه قادر که حتا گامی از راهی منحرف شوند که تا پایانش را پیامبران از همان آغاز نشان کرده‌اند و نشان داده‌اند. به خاطر هیچ «پیروی» خطور هم نمی‌کند که از راه زرتشت یا محمد و یا هر پیامبر دیگر آنی پای‌برپيچد. پیامبران کسانی‌اند که از میان «بندگان» و «مخلوقان» برای هدایت ناسوتی و لاهوتی آنها به «حکمت بالغه و مشیت مطلقه الهی» برگزیده می‌شوند و بیش از هر چیز میانجی برای پرستندگی بندگانند. هیچ «بنده و مخلوقی» نمی‌تواند این میانجیان را نادیده بگیرد و از آنها بی‌نیاز باشد. بنیاد وجودی آدم دینی در مخلوقیت اوست برای عودیت خدا. به رهبری رسولان: برای آدم دینی همه چیز نهایتاً در مخلوقیت هست می‌شود. آدم دینی نمی‌تواند جز این احساس کند، جز این بخواهد و جز این ببیند. و این مخلوقیت بصورت «یاوری»، محور حیاتی و وجودی ایرانیان آریایی نیز بوده است که در ایرانیت اسلامی به اطلاق رنگ بندگی سامی می‌گیرد. تمام شعرا، نویسندگان، مورخان، حکما و «فیلسوفان» اسلامی ما از این زاویه تنگ و کج جهان را دیده و زیسته‌اند، چندانکه نگاه فرهنگی ما در این زاویه از شدت بهت و حیرت دیگر مات شده است، دیگر نمی‌بیند. نابینا می‌داند که نمی‌بیند، اما آدم مبهوت به بهت‌زدگی خود وقوف ندارد.

مهم نیست که فرهنگ اسلامی ما «عقل» را حتا به تأکید و وفور نیز ستوده باشد و ما از فرط تیزهوشی ایرانی-اسلامی‌مان، باز هم به تقلید یونانیان، به جوهریت عقل یعنی به «حیوان ناطق» در خودمان پی برده باشیم، انگار که مثلاً درآنی شاخ کرگدن، برحسب اینکه ما شاخ را جوهری یا عرضی بنامیم، بیشتر یا کمتر خواهد گشت! قرن‌ها پیش از آنکه اسلام از نطفه سامی بسته شود و ما را به «رب علیم و حکیم» تسلیم نماید، خدای «ما ایرانیان آریایی» نفس «سروری و دانایی» بوده است. این سروری و دانایی در تب و تاب زمستی و پیامبری زرتشت برای نخستین بار در تاریخ ادیان به سرحد اطلاق و اشباع تجرید روحانی می‌یابد. از این حیث زرتشت را باید سردهسته و پیشوای تاریخی پیامبران و مالأقویترین و خطرناکترین پیامبر تاریخ دانست. از این «دانایی» اوستایی به آن «علم» قرآنی فروغلتیدن لااقل یعنی سقوط واژگونه کردن، به سر درافتادن! اما مهم در اینجا برای ما چیز دیگر است. مهم این است که ما بفهمیم عقل جنس، مایه و خمیره نیست تا بتوان آن را از جایی یا از کسی به امانت گرفت و زنده‌دار آن شد. مهم این است که ما دریابیم عقل چگونه می‌تواند پدیدار گردد و خود را بسازد. پدیداری و

کارسازی عقل را در وهله اول و همیشه در زورآزمایی آدمی با طبیعت می‌توان دید. این زورآزمایی به هرسان ملاک بود و نبود عقل است تا زمانی و در شرایطی علمی شود، بی‌آنکه علمی‌شدن عقل شاخص انحصاری آن باشد. اما ذهنی که هستی‌اش را از نیستی بداند و مآلاً خودش و عقلش نیز طبعاً از همین نیستی برآمده باشند، چگونه می‌تواند با طبیعت درافتد تا خود را در نیروی علمی‌اش بیازماید؟ هیچ مفهوم و تصویری نیست که اصالتاً در بینش دینی ما از نیستی برنیامده باشد و بدان باز نگردد. در وهله اول و در رأس همه مفاهیم آن دسته‌ای قرار دارد که کلی است و در کلیت خود پدیده‌های جزئی را توضیح می‌کند.

«توانایی» یکی از این مفاهیم کلی است. «توانایی» که به معنای اعم آن نیروی محرک در سراسر طبیعت و هر پدیده ممکن و واقع باشد و بدون آن ذره‌ای نمی‌جنبد 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 پدید آمده است! از اینرو و به این علت شاعری چون فردوسی و شاید خصوصاً او که در کار و اندیشه‌اش با ایران باستان دمساز بوده است و نه با اسلام که در مهدش زاده و زیسته، خواه تحت تأثیر پندار ادیان ایرانی، خواه بینش دینی اسلام و یا هر دو با هم، چون آغاز همه چیز را در آفرینش خدایی از نیستی محض می‌بیند، باید در مورد توانایی به معنای نیروی ساری و طاری در هر چه هست و نیست به همین گونه بیندیشد:

که یزدان ز آنچه چیز آفرید بدان تا توانایی آمد پدید

معنای این شعر فردوسی این است که توانایی در اصل کارایی یزدانی در آفرینش هستی از نیستی است. توانایی بدینگونه پدید می‌آید که خدا هستی را از نیستی برمی‌آورد. با اینگونه جهانبینی دیگر نباید شگفت باشد که «سر پیغمبران» برای فطرت دینی عطار غایت قصوای خلقت و چشم همه‌چیزبین و همه‌گاه‌بین الهی می‌شود تا این عارف که در تب عشق محمدی می‌سوزد، بتواند در مورد پیامبر اسلام بگوید:

«آفرینش را جز او مقصود نیست»!

سر یک یک ذره چون بودش عیان اُمی آمد کو ز دفتر برمخوان
خویش را کل دید و کل را خویش دید همچنان کز پس بدید از پیش دید
و از همین بینش و جوشش دینی است که مولوی در «قرآن فارسی» ما ایرانیان مایه

«فکرت و اندیشه» خود را درباره محمد و جهان و نیز تعلیل خلقت جهان یکجا چنین
بروز می‌دهد:

با محمد بود عشق پاک جفت زان سبب او را خدا لولاک گفت
ایراد آسانی که می‌توان به معنای آشکار این شعر مولوی گرفت تا احیاناً منظور
حدیث نبوی گفته او - او که اخیراً «برای پژوهندگان نوزاده و نوساخته ایرانی «متفکری
رنالیست و مآلاً ماتریالیست» هم از آب درآمده است! - از این تنگنای «ضد عقلی» به درآید
طبعاً این خواهد بود که مولوی چگونه می‌توانسته است تا این حد عامی بوده باشد که
«مخلوقی» را در جهت معکوس رویدادها علت یا در جهت غایی آنها محمل خلقت و
وجود بداند! و یقیناً وی منظور شگفت‌انگیز دیگری داشته است! اما گیر واقعی این ایراد
احتمالی در آسانگیری بغرنج بینش دینی است،^{۸۲} و در این که می‌خواهد تاریخیت
رویدادها را از زاویه بینش دینی چنان بفهمد که از دید دانش می‌توان نگریرست. انگار
که بینش دینی میان علیت و غایت درمی‌ماند، یا قادر نیست آنها را به هم تبدیل کند یا
اساساً از میان بردارد! بینش دینی نه فقط تاریخ را در جهت مستقیم یا معکوس رویداد
واقعیات نمی‌بیند و مآلاً تاریخ خودش را هم بد فهمد، بلکه رویداد واقعیت را در
کلیتش نمود فریبدهای می‌داند که منحصراً برای «دانش کوردل» واقعیت حقیقی دارد!
برای پندار کسی چون مولوی که هستی را آفرینش از نیستی می‌شناسد و می‌گوید:
مُبدَع آمد حق و مُبدَع آن بود که برآرد فرغ بی‌اصل و سند
چه کاری به تبع عطار آسانتر از این که محمد را محمل آفرینش بینگارد؟ هر قدر چنین
پنداری بیشتر ضدیت عقل و دانش را برانگیزد خود را مؤیدتر می‌بیند. چه عقل و دانش
یا فلسفه برای پندار دینی، اعم از پیامبری و عرفانی‌اش، نفس ضلالت است. از همین
بینش دینی عرفانی است که سنایی می‌تواند در عقل چنین بنگرد:
چند از این عقل ترهات‌انگیز چند از این چرخ و طبع رنگ‌آمیز
برون کن طوق عقلانی، به سوی ذوق ایمان شو
چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی!
و عطار بگوید:

۸۲ نگ: آرامش دوستدار، ملاحظات فلسفی در دین علم و تفکر، تهران، پارس، چاپ دوم ۱۳۸۱.

چو عقل فلسفی در علت افتاد ز دین مصطفی بی دولت افتاد
ورای عقل ما را بارگاه است ولیکن فلسفی یک چشم راه است
تا سرانجام مولوی که فرهنگ ما از هیبت عرفانی اش به خود می لرزد نهیب زند که:^{۸۲}
فلسفی را زهره نی تا دم زند دم زند دین حقش بر هم زند
با چنین تشخیصی مولوی نه فقط به خطا نرفته، بلکه زور حق و قهر حاکمیت دینی
را در فرهنگ ما به روشنی آفتاب نموده و تأیید کرده است!

در فرهنگ ما جوانه هر دانشی را نازاده به قهر همین «دین حق» همیشه لگدمال
کرده‌اند. هیچگاه دانش نتوانسته است نزد ما بشکفتد و بیابد تا با یارایی درونی در برابر
بینش دینی بایستد. تک و توک استثناهایی که بعداً گذرا خواهیم شناخت و سر برنیاورده
فرو کوفته شده‌اند، مؤید همین قاعده عمومی در فرهنگ ما هستند. این یارایی و تاب را
فقط نیروی دانش از درون می‌تواند ایجاد کند، نه با تزریق مایه آن از بیرون. راه یافتن
تاریخی و فرهنگی دانش به ما از نوع همین تزریق برونی بوده است. 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 بطور غیرمستقیم صورت می‌گیرد،
این بار در پندار و فضای اسلامی شده ایران. این آشنایی که از آغاز برونی بوده و می‌ماند،
هرگز نمی‌تواند با وجود روین تنی و ستبری دینی مان به درون ما راه یابد. به همین
جهت دروغ و فریب بزرگ این است که ما به خود بیاورانیم حتا در دوره باستان نیز به
سبب داشتن ارتباط با یونانیان نسبت فکری با آنها داشته‌ایم، و دروغ و فریب بزرگتر
این است که چون از میراث پراکنده و به همه جا سرایت کرده هلنیسم پاره‌های
مخدوشی نیز به ما رسیده است مدعی شویم از گهواره اسلام راهی «فکری و فلسفی»
به جهان یونانی باز کرده‌ایم. چنین معجزه‌ای فقط از عهده اسلام می‌توانسته است برآید
که با نخستین اعجازش ملتی را که ما زمانی بوده‌ایم عمدتاً در مدتی کوتاه به امت
تبدیل می‌کند! اسلام که به علت رشد کودکان هیولوار و نظام دولتی مفلوجش، به
گفته ژرف و پرمعنای یاکوب بورکهارت سریعترین یا کوتاه‌ترین دین تاریخ و
مفلوک‌ترین دولت از نظر مبانی حقوقی است،^{۸۳} معجزه فراوان داشته است و دارد! من

83 Burckhardt, op.cit., 100, 111.

در اینجا دو مورد آن را نشان می‌دهم تا معلوم شود از دست پندار دینی چه کارها ساخته است، از دست نوع اسلامی‌اش که جای خود دارد! هر دو از موارد تاریخی‌اند. یکی آن است که هر قدر اسلام در ما عجین‌تر گشته، ما با عرب دشمن‌تر و با اسلام دوست‌تر شده‌ایم. مورد دوم این است که چگونه اسلام در آغاز تکوین خود از صورت دینی قومی و عربی‌اش تغییر ماهیت می‌دهد و ابراهیمی می‌شود، یعنی با دست‌اندازی به قلمروی دینی یهود و نصارا موفق می‌گردد حق ابراهیمی مابه‌النزاع این دو دین را غصب و از آن خود بنمایاند.

III دیوار چین

۳۰ چرا دشمنی با عرب؟- شعوبه

از سه حمله بزرگ که ایران در تاریخ به خود دیده سهمناکترینش از آن مغول بوده است. با اینهمه ایلغار مغول، که همتایش را تاریخ فقط در هجوم آشوریا می شناسد، هرگز نتوانسته است خاطره تلخ حمله عرب را از حافظه تاریخی ما بزداید، با وجود ارمغان اسلام. فردوسی حافظه جاودان این تلخکامی تاریخی است. فاجعه کنونی اسلام دشمنی دیرین با عرب را چنان در ما زنده و تداعی کرده است که از «حمله دوم عرب» سخن می گوئیم. چه رابطه ای برای ما میان عرب و اسلام وجود دارد که غلبه سراپاگیر مجدد اسلام موجب این تداعی شده است؟ ظاهراً پاسخ این پرسش را آسان می توان داد: هنگامی که تازیان به ایران یورش می آورند دینی قومی داشته اند، یعنی عرب مسلمان بوده است و مسلمان عرب. بنابراین چه تداعی و اتصافی از این طبیعی تر! بویژه که حمله را به یک قوم نسبت می دهند نه به یک دین. اما اگر چنین پاسخی درست می بود، لافل در وضع حاضر می بایست از «حمله دوم اسلام» نیز می گفتیم. در حالیکه غالباً می خواهیم به تلویح و تصریح فاجعه کنونی را در حکم «حمله به اسلام» بدانیم، نه «حمله از سوی اسلام»! یک پاسخ احتمالی دیگر این است که اعراب فقط به سرزمین ما یورش نیاورده اند، بلکه ما را با هتک آیینمان به دین خودشان گروانده اند، و این حاکمان کنونی ضمناً داغ دل هزار و چند صد ساله ما را از نو تازه کرده اند! در این صورت ما می بایست ضداسلام می بودیم که نیستیم! بالاخره پاسخ احتمالی سوم می تواند این باشد: البته اسلام حقیقت و موهبت الهی است که نصیب ما شده، منتها به دزد تازیانه بنابراین ما به همان اندازه که طالب موهبت اسلام هستیم و دشمن زورگویی و زورگویان تازی، مجازیم عاملان تیره روزی کنونی را مجازاً عرب بدانیم و بنامیم! این پاسخ احتمالی با همه ظاهر آراسته اش پرت ترین پاسخ ممکن می تواند باشد.

نه از اینرو که اسلام را حقیقت و موهبت الاهی می‌داند. این نوع «حقیقت‌بینی و موهبت‌جویی» شاخص سلطه هر پندار دینی مربوط است، نه مختص اسلام. بلکه چون نمی‌تواند بفهمد که اسلام به عرب زور داده و او را زورگو کرده بوده است، نه بعکس. یعنی اگر زورگویی ذاتی اسلام نمی‌بود اصلاً عربیتی بوجود نمی‌آمد و ما از موهبت الاهی اسلام محروم مانده بودیم!

پرسش ما این بود: چرا ما اسلام را می‌خواهیم و فاجعه و فجایع اسلامی را از چشم عرب می‌بینیم؟ علت و محمل این نشانه‌گیری عوضی چیست؟ چرا ما باید همیشه عرب را به جای اسلام بگیریم؟ با توجه به اینکه حوادث این سالها برخی از ما را به اسلام نیز ظنین کرده‌اند، باید سعی کنیم پاسخی برای این پرسش بیابیم: چرا ما عرب را به جای اسلام می‌زنیم؟ برای پی‌بردن به علت این روال تاریخی باید نظری به صدراسلام بیفکنیم تا ببینیم چگونه عرب و اسلام یکی می‌شوند، چگونه از هم جدا می‌گردند و نتیجه این جدایی برای ما چه بوده است. تا این اندازه مسلم است که عرب را اهتمام محمد در اسلام گرد می‌آورد، و به همین‌گونه نیز مسلم است که عربیت و اسلام در هجوم تازیان به ایران نیز نمی‌توانسته‌اند یکی نبوده باشند. این وحدت هویت دوجانبه، یعنی اسلامیت عربی و عربیت اسلامی با تدابیر حکومتی عمر از قوه به فعل درمی‌آید، با استقرار خلافت اموی به خویشاگاهی سیاسی-اجتماعی می‌رسد، و در متنها درجه قوام خود به صورت سیاست برتری نژاد تازی رسمیت می‌یابد و عمل می‌کند. اعمال این سیاست رسمی و علنی توسط امویان در واقع قاطعترین و مهلکترین گامی است که در اسلامی کردن غیرتازیان برداشته می‌شود: از طریق اعراب که مردم آواره و بی‌پناه شده را به اصطلاح از وحشت عقرب اموی به لانه مار اسلامی که نوید تساوی می‌داده است می‌کشاند. واکنشی که مسلمانان غیرتازی، یا موالی، در قبال این سیاست از خود نشان می‌دهند و در جریانش عباسیان مترصد و فرصت‌طلب به حکومت می‌رسند، کلیت عرب اسلامی یا اسلام عربی را به دو عنصر عرب و اسلام تجزیه می‌کنند. درست است که این تفکیک براساس «برابری اسلامی» می‌خواهد اعراب را به حربه خودشان بزند! اما به همین سبب درست نیست که ایرانیان در لوای «برابری اسلامی» از نو ایرانیت خود را باز می‌یابند. خطرناکتر از ترکیب اسلام و عرب، تفکیک این دو از هم به سود رخته‌دردنی اسلام بوده است که ایرانیان را از آنپس در این دین سترده از تجاهر عربی مستحیل می‌سازد و بدینگونه ایرانیت آنها را در خویش می‌گوارد.

نام تاریخی این عامل تفکیک که رسماً و اصالتاً «جنبشی ادبی»^{۸۴} بوده اما قطعاً نمی‌توانسته بدون زمینه اجتماعاً همگون‌شده از تعدی امویان و حمایت دعوات عباسی از گروه‌های ستم‌دیده یا چون خودشان به قدرت‌نرسیده ممکن گردد، «شعوبی» یا «اهل تسویه» است. این عامل در هیأت فرد یا جمع با یک تیر دونشان می‌زند: همچنانکه بر مسلمانی ناوابسته به قوم تأکید و تکیه می‌کند، بر پایه تساوی اسلامی، از عرب مسلمان برتری قومی را می‌گیرد. بنابراین مراد از «شعوبی» در اینجا آن روال و رفتار درونی‌ست که در ایمان اسلامی خود با ایقان به برابری مسلمانان لااقل امتیاز عرب‌بودن را نفی می‌کند و در تحقق این نفی نظراً و عملاً هیچ فرصتی را از دست نمی‌دهد، بی‌تفاوت است که خود را «شعوبی» بداند و بنامد یا نه. نام این جنبش از نص قرآنی (سوره حُجرات، آیه ۱۳) گرفته شده. اما همچنانکه مایه شعوبی می‌بایستی بالقوه در طبع واکنش موالی از زمان عمر نهفته بوده باشد، لابد عمر را فیروز ایرانی تصادفاً نمی‌کشد، منطقی است که سلطه اموی بهترین وسیله تغذیه‌اش شود و این نیروی تقویت‌شده سرانجام مسلمانان تازی و غیرتازی را برضد امویان همداستان کند. ایرانیان آنچنان از پرچمداران و میانشان سختکوش جنبش شعوبی بوده‌اند که به‌آسانی تا سرحد برتری نژادی‌شان بر عرب پیش می‌روند و از آن مهم‌تر، اسلام را با تصفیه عنصری‌اش از عربیت حاکم با پایان‌بخشیدن به دوره اموی، میان ملل و نحل همه‌جایی و همه‌گانی می‌کنند. بدینگونه روال شعوبی با برخورداری از حمایت قطعاً حسابشده دعوات عباسی زورمند می‌گردد، امویان را از میان برمی‌دارد تا عباسیان جای آنها را بگیرند. اما معنای این امر که عباسیان با حمایت از روال و گرایش شعوبی نیز رقیبان اموی خود را از میدان بدر می‌کنند و خود بر مسند قدرت می‌نشینند برای فرهنگ ایران این است که مردم این سرزمین با فروانداختن بار جسمی و ظاهری عرب از دوش خویش، روح خود را به اسلام می‌فروشدند. ماهیت شعوبی در این است که ما را رفته رفته در استیلای دیرپای عباسیان بر ایران به اسلامیان مادرزاد تبدیل می‌نماید. محمد، عمر و همه اعراب با هم حتا خواب این را نمی‌توانسته‌اند ببینند که ایرانی با دستگاه گوارش دینی‌اش شیر اسلام را چنان تا قطره آخر بمکد که خود در هیأت شعوبی مدعی آن شود! به همین نسبت که

84 I. Goldzeiher: *Mohammedanische Studien*, 1889, I, S. 177.

ایرانیان، از اسلام پر و از ایرانیت خود تهی می‌گردند، خود از برون بر عرب پیروز می‌شوند و اسلام از درون بر آنها. یکی از عاملان نظامی-سیاسی این پیروزی درخشان «ابومسلم خراسانی» است!

ابومسلم نوجوانی از موالی است که برای حکومت «آل محمد» به امام محمدبن علی و پسرش امام ابراهیم از سلاله عبدالمطلب، جد محمد، می‌پیوندد و به ارشاد و اشارت این پیشوایان عباسی برضد امویان مأموریت سری می‌گیرد.^{۸۵} در آن زمان این نوع مأموریت‌های سری ضداموی از ابتکارات عباسیان و همه‌جاگیر بوده است.^{۸۶} اولین قیام بزرگ «ایرانی» چنین آغاز می‌گردد، به رهبری کسی که به‌رغم «ملیت ایرانی» خود نسبتاً اسلامی جعل می‌کند تا تبار خود را به عباسیان برساند.^{۸۷} و این ابومسلم خراسانی، که سیاه‌جامگان‌ش سیاهی جامه خود را از رأیت محمد دارند و به «گروه‌های کافرکوب» مجهز و مسلح بوده‌اند، همان است که برای پیروزی آل محمد و هموارساختن راه خلافت و حکومت عباسیان از عرب و عجم به‌همان سختی و سهولت می‌کشد که از دشمن و دوست، تا سرانجام برای ما ایرانیان مدرن و دیر از راه‌رسیده محیی و مجدد «ملیت ایرانی» می‌شود.

۳۱ دو پرستی که هرگز از خود نمی‌کنیم

این سرآغاز تاریخچه پیروزی ایرانی بر عرب و اسلام بر ایرانی است. در این سرآغاز است که عرب و اسلام به گونه‌ای که دیدیم از هم جدا می‌شوند و در عین حال به موازات هم باقی می‌مانند، تا ما همیشه انتقامی را که دیگر از خود مسلمان‌شده‌مان نمی‌توانیم، از عرب بگیریم. با این جدایی و در این جدایی اسلام از عرب است که ما ایرانیان مسلمان شده همه چیز خود را از دست می‌دهیم. این شکست درونی ما از اسلام، یا آمیزش وجودی ما با آن، چنان حساب ما را رسیده است که ایرانی و مسلمان نزد ما تفکیک‌ناپذیر شده بودند و ما تا همین گذشته نزدیک ایرانی نامسلمان را در احساس مکنون خود ایرانی تمام عیار نمی‌شناختیم، لاقلاً تا پیش از چشیدن طعم تلخ انقلاب.

۸۵ زرین کوب، یادشده، ص ۴۷۵، عبدالرفیع حقیقت، تکریم نهضت‌های ملی ایران ۱۳۴۸، ج اول، صص ۲۱۶-۲۱۹.

۸۶ یادشده، ص ۲۰۹، زرین کوب، یادشده، صص ۴۵۶-۴۵۸.

۸۷ زرین کوب، دو قرن سکوت چاپ ششم ۲۵۳۵، صص ۱۳۷-۱۳۸.

هر کوششی برای انکار این احساس فقط کتمان احساس و تقلب عاطفی ما را آشکارتر می‌کند. و اینک با این دماري که اسلام از روزگار ما برآورده تازه متوجه یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان شده‌ایم. این آخريها بقایای پیشینه ایرانی ما هستند که در تداول اسلامی ما گبر خوانده شده‌اند! تازه نیز فهمیده‌ایم که اقلیت دینی دیگری هم در ایران هست که بهایی نام دارد!

و برای بار سوم: چرا ما عرب را به جای اسلام می‌زنیم؟ برای اینکه نه یونانی و نه مغول، بلکه اسلام خواسته و توانسته است تاریخاً از ما هتک ملیت و در ما جعل ماهیت کند. و تاوان آن را عرب باید بدهد. تجاوز دینی برای یونانی باستان همانقدر غیرقابل تصور و ناپروا می‌بوده است که شمنیسم مغول در بسنده‌خویی خود از لحاظ دینی بی‌آزار. پس از مسیحیت فقط اسلام تاریخاً در ماهیت و وجود خود محکوم به تجاوز آیینی و آدابی بوده و هست. و هر قدر به منشأ قرآنی‌اش نزدیکتر گردد از این لحاظ اصیلتر می‌شود. برخلاف مسیحیت که آنچه در رویدادش کرده ضدعیسایی بوده، اسلام در سراسر تاریخش تحقق آرمان محمدی‌ست که ما را در هجوم عرب بی‌نهاد می‌کند تا تخم اسلامی را در ما و فرهنگ ما بکارد و برویاند. از اینرو نه فقط دانش و ورزیدگی فکری بلکه بردباری و دلیری ذهنی می‌خواهد تا ما بتوانیم در سراسر تاریخ اسلامی‌مان در خویش بنگریم و با ماهیت مجعول خود درافتیم. این ماهیت مجعول چون نمی‌تواند «امر» یعنی اسلام را، که ما دیگر نفس مجسم آن شده‌ایم، بزند، «مأمور» را می‌زند که عرب باشد. عرب می‌شود سپر بالای اسلام. دشمنی با عرب در واقع تشبیه‌ست برای دفاع از خودمان. برای این است که «خود» اسلامی‌مان سرزنش نشود و گزند نبیند. به همین جهت ما که پس از هزارسال ستایش مواهب اسلامی - مواهبی که هرچه کهنه‌تر می‌شوند نه تنها از سکه نمی‌افتند بلکه بازار عتیقه‌فروشان را گرم‌تر می‌کنند.^{۸۸} دیگر در نازایی فرهنگی‌مان به فروشنده کالاهای آن بازار تقلیل یافته‌ایم، به

۸۸ پس از قرن‌ها سپاس به‌درگاه خدا که نعمت دین اسلام را به ما ارزانی داشته و پس از آنکه بعدها، با پا گذاشتن در جای پای پژوهشهای اروپایی‌نما، درباره اهمیت فرهنگی و تمدنی اسلام داد سخن داده‌ایم و بویژه در دهه‌های گذشته که آگاهی به نقش کانونی ایرانیان را در ساختن این تمدن تشجید کرده‌ایم، معلوم نیست به چه علتی احسان یارشاطر به‌تازگی، یعنی به این دیری در پی دیگران، دفاع از اسلام و تمدن آن را در این گیرودار ضروری دیده است (پژوهشهای، ۱۳۷۵، شماره ۱)، آنهم از موضعه‌ها و از طریق مقایسه‌هایی که نه تازه‌اند و نه راه به‌جایی می‌برند. موضع او این است که عامل اسلام را نباید مسئول

ناتوانیها و درماندگیهای همگون و همگانی در جوامع اسلامی شناخت. بدون کمترین کنجکاوی در رگه‌های نهفته و آشکاری که لااقل می‌توانستند بررسی این رابطه را موجه سازند، وی امکان این رابطه را از دو طریق نفی می‌کند. یکی از طریق اشاره به واپسماندگی مشابهی که برخی از جوامع مسیحی دارند. گویی معلول واحد نمی‌تواند علل متفاوت داشته باشد یا تر کشفی سرشت دانش‌پروری در مسیحیت یافته است، که می‌بایستی با آن نمونه‌آوری منفی باطل می‌شد. دیگری، برای سدمین بار، از طریق به‌دست دادن شواهدی از علم و فکر که در اسلام بالیده‌اند و بنابراین دال بر برائت اسلام در نگویندختی ما هستند: «همین اسلام در اندک مدتی موجد تمدنی درخشان شد [...] و متفکرانی چون فارابی و ابن‌سینا و دانشمندانی مثل خوارزمی و رازی و بیرونی [...] به عالم عرضه کرد.» (همان، ۱۰-۱۱). انگار کپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن مسیحی نبوده‌اند، و چون بوده‌اند می‌توان از آنها پشتوانه‌ای برای مسیحیت ساخت! احسان یارشاطر نیز، با تابعیت از رسم کاشفان بارقه‌های اسلامی، نمی‌گوید که دین مبین از طریق نخبگان نامبرده چه چیز «فکری و علمی» به کدام «عالم» عرضه کرده است. از این می‌توان درگذشت، اما نه از این که وی رازی را نیز میان آن دیگران به حساب اسلام می‌گذارد، به تقلید مدعی تاکنون در اروپا نازادهای که بخواهد کسانی چون هیوم، کانت، روسو، مارکس، نیچه، سارتر و بسیاری دیگر را پدیده‌های تمدن مسیحی وانمایاند. بنابر روال ویژه فرهنگ دینی ما احسان یارشاطر نیز «انگیزه» و «انگیزه» را همگن و هم‌ارزش می‌گیرد و بدینسان ارزش اثر را که برای وی نمودار ارزش مؤثر است به آن وامی‌گرداند. چنین کاری هم در نگرش تاریخی و سیاسی غلط است و هم در سنجش و تحلیل جامعه‌شناختی و روانشناختی. ارزش مؤثر بویژه در امور احساسی و عاطفی همیشه سوژکتیو است، یعنی بستگی به گونه و ژرفای تأثیری دارد که از چیزی می‌گیریم. بنابراین اهمیت کسی چون فارابی را نمی‌توان حمل بر اهمیت اسلام کرد، مگر برای خود فارابی. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که ایمان اسلامی فارابی نیروی فکری و ذهنی او را برمی‌انگیخته و به همین سبب نیز مثنی و مرز آن را با موازین خود معین می‌کرده است. طبیعتاً از سوی دیگر هم نمی‌توان مثلاً از اهمیت و ارزش خیم سندی اخص برای بی‌اهمیتی و بی‌ارزشی اسلام ساخت. فرق فارابی و خیم در منسبتشان با دین و اسلام این بوده که دومی از دیدگاهی چیره بر دین در امور می‌نگریسته و اولی در چنگ ایمان و مآلاً ذهن اسلامی‌اش قادر به اندیشیدن ناسلامی در امور نبوده است. به‌رغم موضع و تشخیص یادشده‌اش احسان یارشاطر ناگهان اسلام و مسیحیت را بمنزله عامل‌های تاریخی فرهنگ و تمدن خشی می‌کند، با این تفاوت که نیروی منفی را از اسلام و نیروی مثبت را از مسیحیت می‌گیرد: «پس نمی‌توان گفت اسلام به‌خودی‌خود موجب توقف فرهنگی یا انحطاط اجتماعی شده است. چنانکه مذهب مسیحی را هم که امروز مذهب عمومی مغرب زمین است نمی‌توان موجب یا مشوق فرهنگ پیشرفته شمرده» (همان ۱۱) با وجود این، سخن باورنکردنی و به‌نظر من بی‌سابقه‌ای که احسان یارشاطر در سودمندی تاریخی اسلام برای ایران می‌گوید این است که «اسلام به جنگ‌های فرساینده و بی‌حاصل ایران و بیزانس پایان داد و دو گروه عمده دنیای آن زمان، یعنی ایرانیان و سامیان را متحد کرد و هر دو را در راه ایجاد و ابداع انداخت» (همان)! انکای هر چند غیرمستقیم احسان یارشاطر در مورد جزء دوم این ادعا به آرنولد توین‌بی که در جای دیگری از همین مقاله مورد استناد نامدلل اوست یا توجه به اینکه جهان در کلیتش برای مورخ دینی سرشت انگلیسی آفرینش الاهی به معنای مسیحی آن است و دو جهان به اصطلاح آسمانی و زمینی در پیکر عیسی بمنزله

خدای آدمی شده به هم راه می‌یابند و می‌پیوندند و با توجه به اینکه در نگرش دینی آفرینشی توین‌بی تمدنها در رویدادشان نمودهایی از اینگونه هستی واحد و نهادین حیاتی‌اند و طبیعتاً در گوناگونی رویدادشان به موازات یا در پی هم هربار چهره‌ای دیگر از آن نهاد واحد حیاتی را می‌نمایند. حتا مسئله‌ای را در مورد اسلام و ایران طرح هم نمی‌کند چه رسد به حل. و تازه این جزء دوم یا یقینی چنان فیزیکلفیمیایی بر «ارزشمندی» آمیزش عنصر ایرانی و سامی به سبب زایش تمدن اسلامی ناشی از آن تکیه می‌کند که نمی‌توان گواه باورهای بی‌مانند آن را در نامه‌های پیشتر آورده‌ای چون فارابی و دیگران بازشناخت. و این نه فقط یعنی تکرار آنچه احسان یارشاطر ذکر محض آن را دال بر درستی ادعای خود انگاشته و القا نموده بوده، بلکه یعنی توسل ناآگاهانه او به شیوه‌ای که باید آن را موجه کردن وسیله از طریق هدف نامید، در این مورد هدفی فرسوده شده در این سلسله اخیر در فرهنگ اسلامی ما، کاری که از قرار هنوز هم مقبول می‌نماید. و جزء اول ادعای او: «اسلام به جنگهای فرساینده و بیحاصل ایران و ییزانس پایان داد» در واقع بر چه ناظر است و از کجا برای خود اعتبار می‌اندوزد؟ بر این و از این که در پی تقریباً سده‌های جنگهای خسروپرویز با روم شرقی و دوره هرج و مرج مترتب بر آن و پنج‌سال پس از کوششهای یزدگرد سوم برای فرونشاندن آشوبها و مهار کردن کشمکشهای داخلی، عرب آزمند و متحدشده در اسلام و آشنا به بی‌سامانها و آشفته‌گیهای درونی ایران به این کشور می‌تازد و آن را در طی دو قرن جنگ و خونریزی و ستم و نیز با تدابیر تطمیع و تضييق، که جمعا به درهم شکستن مقاومت مردم می‌انجامند، سرانجام از پا درمی‌آورد. چه چیز در افزایش عاید ایران می‌شود و موجب اعتباری که احسان یارشاطر برای تشخیص یادشده‌اش قابل شده است؟ این که ایران پس از نزدیک به دوسده دیگر در پی آبستنی فرهنگی‌اش از اسلام نوایی چون فارابی و دیگر همسنگانش به دنیا می‌آورد! یعنی باز همان ترجیع‌بند سابق و سابقه‌دار که تاکنون گونه نگرش ما ایرانیان متجددشده را عمدتاً در رویداد تاریخی و فرهنگی و اجتماعی ایران اسلامی معین و مشخص کرده است، آنهم به این سبب که هزار سال دار و ندار فرهنگی ما بی‌واسطه و جنساً اسلامی‌ست، پس باید از آن دفاع کرد برای آنکه خود فرهنگی‌مان نهی دست نماند. بررسی و گشودن مسایل طبیعتاً شرایط و تجهیزاتی می‌خواهد که البته به آسانی در رفتار ملاحظه‌کارانه و آسانتر از آن در رفتار محافظه‌کارانه خشی می‌شوند. اگر برخی انتساب اینگونه رفتار در مورد اسلام را به احسان یارشاطر روا ندانند، عذر موجهی هم برای دفاع او از اسلام و تمدنش نمی‌توانند بیاورند، بویژه که بنابر گفته شکایت‌آمیز خود او تاکنون شکی از جانب بررسیهای ناظر بر اسلام (همان، ۱۰) در مورد اهمیت مفاخر فرهنگی آن سر نزده است! تا اساساً منطقی به یادآوری و گوشزد وی در مورد بالیدن به این مفاخر بدهد. کشش او در یادداشت چهارصفحه‌ای‌اش به پرساختن این خلا گاه حتا شکل معما به خود می‌گیرد. مثلاً وقتی او به دشمنان نامریی اسلام می‌شورد: «این تمدن را نباید به سنگسار زانیه و احادیث مجعول [...] شناخت» (همان!) انگار «استثنا»ی سنگسار که در نص قرآنی نیامده و می‌بایستی، چنانکه آن را از یهودیت می‌شناسیم، سستی سامی بوده باشد، باقی مجازاتهای وحشیانه اسلام را قابل چشم‌پوشی می‌سازد. چنین خلط مبحث اخلاقاً و احساساً ناشایستی به روی خودش نمی‌آورد که نه «احادیث مجعول» بلکه نص صریح قرآنی به قطع دست دزد (مائده، ۳۸) و به کشتن محارب با خدا یا بریدن دست و پای او (مائده، ۳۳) حکم می‌کند. چکیده «ناآشناییهای» احسان یارشاطر با اینگونه نصوص هولناک قرآنی را، تحت تأثیر هوشربای فرهنگ و تمدن اسلامی، در این سخن پرشور او منعکس می‌توان

هر قیمتی از پرسیدن دو چیز وحشت داریم. پرسش اول: چه چیز چگونه مسلمانی فرهنگی ما را موجه می‌کند؟ یا: این مسلمانی فرهنگی هزارساله به چه می‌ارزد و ارزشش به چیست با اینهمه نیرویی که در پروردنش به کار رفته؟ از یاد نبریم که سخن از جریان مسلط فرهنگی است نه از استثنای ناشکفته مانده و پایمال شده آن. در این رویداد فرهنگی مسلط هیچگاه کسی نکوشیده از این دیوار چین که اسلام در ما و بر گرد ما کشیده برای تنفس هوایی نامسموم بالا رود، بی آنکه نگهبانان سوگندخورده این دیوار قدسی، اعم از شمشیرکش و روحانی و فرهنگی، نه فقط پا بلکه سر او را قلم کرده باشند. اولین قربانی اش عبدالله روزبه (ابن مقفع)، دومینش رازی. فقط متکلمان نیستند که کمر به قتل فکری رازی می‌بندند. ضربه کاری را در واقع او از همکاران فیلسوف و فلسفی مآبش می‌خورد که فکر او را با ذم و تخطئه از نظر فرهنگی زنده به گور می‌کنند. قتل فرهنگی رازی علتی جز این نداشته که او برخلاف فلسفه رایج و حاکم، یعنی از آن فارابی، ابن سینا و شرکا، مکتبی و دینی نمی‌اندیشیده است.^{۸۹} خیام که می‌توانست در ظاهر هم سومین

دید که تشبیهات به جای معنا و محتوا تحویل خواننده می‌دهند: «شراره تمدن اسلامی از حجاز برخاست اما هیزمی که آتش آن را مدت‌ها فروزان نگهداشت به دست ملل دیگر خاصه ایرانیان فراهم شده (همان)! یعنی تمدنی که در اسلام حجازی تحقیقاً وجود خارجی نداشته «شراره» ای بوده که هیزم ایرانی توانسته، «آتش» آن را سپس فروزان نماید؟ اگر مسایل تاریخی و فرهنگی را به این سادگی و چنین ساختگی بتوان فهمید و فهماند، ما ایرانیان را با ممارستی لااقل هزارساله در این فن می‌بایستی از ورزیده‌ترین آموزگاران آن شمرد. ابن سینا، یکی از این «هیزمهای فروزان» تمدن ایرانی-اسلامی، به زبان اجامر درباره رازی به بیرونی می‌نویسد: «این ایراد را از محمدبن زکریای رازی برگرفته‌ای، از آن ناوارد فضول که با آن شرحهایش در الهیات، پا از گلیم حرفه خویش که شکافتن زخم و نگریستن در ادرار و مدفوع باشد فرا می‌نهد. بدینگونه خود را رسوا می‌نماید و نادانی‌اش را در آنچه می‌کوشد و می‌جوید آشکار می‌سازد» (ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۴۶، ص ۱۷۶). این سخن حقیرانه ابن سینا که بغض و کینه از آن می‌چکد، می‌بایستی به سبب نظریه قدمای خمسة رازی باشد که بعداً با آن آشنا خواهیم شد. ذبیح‌الله صفا در همین موضع از کتاب یادشده، پیش از به دست دادن فهرست آثاری که در رد رازی نوشته‌اند موکداً توجه می‌دهد: «فی الواقع عقاید رازی بحدی نزد فلاسفه و متکلمین اسلامی اهمیت و شهرت پیدا کرد که غالب متفکران معاصر و بعد از او از نقض و رد آن خاصه رد کتاب معروف او در فلسفه الهی چاره‌ای نداشتند» (همان). این، اگر به مجاز یگویم، نشان می‌دهد که چگونه آب ساکن فرهنگ دینی ما را سنگی که رازی با قدمای خمسة خود در آن می‌اندازد می‌بایستی مشوب کرده باشد. ۸۹ مهدی محقق که چهارده پیش جنبه صرفاً صوری این تفاوت را می‌بیند، به گواه آنچه سپس درباره رازی نوشته، بعدها نیز نگاهش از این مرز فراتر نمی‌رود. تازه سخن مهدی محقق درباره رازی در اصل همان سخنان معاصران و پسینیان رازی است که او با بیطرفی در مخرجی صریحتر گرد می‌آورد: «افکار و

قربانی باشد اما فقط باطناً شده، از اینرو در دل ما از تیغ اسلام جان به در برده که سخنش شعری و کلی‌ست. ویژگی اولی با محتوایی که نهایتاً به غنیمت شمردن دم می‌انجامد بهترین مرهم برای دردهای ما خودآزاران شعر دوست بوده است. ویژگی دومی چنان آدمی را در سرنوشتی کیهانی انباز و گرفتار می‌سازد که آگاهی به تمایز فردی و یگانه‌بودن فردی او را ممتنع می‌نماید.

پرسش دوم: اکنون و در آینده با کدام نیروی فرهنگی کهن یا نوزاده می‌توانیم دیوار چین اسلامی را در خود بشکافیم؟ و به کجا بگریزیم؟ این را نیز فراموش نکنیم که در هر یک از اندامهای فرهنگی مان بنگریم و بکاویم، خواهیم دید که از تغذیه اسلامی بالیده، چنانکه به همین‌گونه نیز با گوارش مایه‌های آن نیازهای سپسینش را در خود پرورانده است. بدینسان تنها راهی که برای ندیدن این خود آفت‌زده‌مان می‌ماند، آن است که آفت‌بودن اسلام را انکار کنیم. اما چون نه می‌توانیم و نه می‌خواهیم از هستی کهن ایرانی، بیشتر بمنزله وجه امتیاز تا وجه تمایزمان نسبت به دیگر اقوام مسلمان، بگذریم. و تازه مسلمانان غیرایرانی هم ما را از خود نمی‌دانند. حامل اسلام به این هستی کهن را مجرم نابخشودنی می‌دانیم، یعنی عرب را، چنانکه پیشتر گفتیم. جرم این مجرم چیست؟ تجاوز ویرانگرش به ایران کهن. یعنی تجاوزش به آن پایه و مایه امتیاز ما بر عرب از یکسو و ستم دویست‌ساله‌اش در آن ایران و آن «ما»ی ایرانی از سوی دیگر، انگار آن تجاوز و ستم وسیله اسلامی کردن آن «ما»ی کش آمده تا امروز نبوده است و اگر عرب بر سرزمین ما نمی‌تاخت و با قهر و آزارش آن «ما» را از پا در نمی‌آورد تا مسلمان شویم، بلکه نفعات قدسی اسلام را همچون «دم مسیحایی» از آنسوی مرز در ایران می‌دمید، مردم ایران در پیشی‌جستن از هم برای پرکردن شش‌هاشان از چنان نسیم جانبخشی سرازیا نمی‌شناختند و همدیگر را زیر دست و پا له می‌کردند.

با این منطلق ضدتاریخی، غیرسیاسی، غیراجتماعی و غیرفرهنگی موفق می‌شویم اسلام درونی و فطری‌شده در خود و خویشتن فرهنگی هزارساله‌مان را از گزند سنجش

عقاید عمیق و علمی و فلسفی رازی با افکار مسلمانان اعم از معتزلی و اشعری و شیعی و اسماعیلی و اثناعشری قابل انطباق نبود و از این جهت مورد اعتراض شدید قرار گرفت. «السیرة الفلسفیه، محمدبن زکریای رازی، ۱۳۴۳، به تصحیح و مقدمه پول کراوس و ترجمه عباس اقبال آشتیانی، شرح احوال و آثار افکار از مهدی محقق، ص ۱۳).

و آزمون اندیشیدن مصون بداریم. تمهید و به‌کار بردن این شیوه نزد ما با پذیرش اسلام آغاز شده است. اصطلاح نوساز «حملة دوم عرب» که پیشتر به آن پرداختیم، یکی از نشانه‌های همین تأسی تاریخی به ابتکار شعوبی‌خویی ماست، ابتکاری که سراسر هستی فرهنگی ما را از یک سده پیش از نو فرا می‌گیرد. اصطلاح «حملة دوم عرب» که در طی حوادث آغاز انقلاب توسط «مسلمانان ضدانقلابی» برای حاکمیت عربان‌شده اسلامی باب گشته بود، درست برخلاف ظاهرش که می‌خواهد حاکی از «شعور تاریخی ایرانی» باشد، نشانه طبع متمثل و قرینه‌ساز اسلامی ماست. طبع متمثل و قرینه‌ساز آن است که از فرط خویگیری به حقایق پیشیافته و پیش‌ساخته، توضیح امور را با قیاس و تشبیه به این «حقایق» احاله می‌کند، تا از این طریق مجهولی را در مجهول دیگری که آن را معلوم می‌پندارد بازنماید! «آفتاب آمد دلیل آفتاب»، و پای استدلالیان چوبین بود و... که مولوی آن را واقعاً جدی گفته، نمودار و سرمشق همین طرز فکر خو گرفته به یقینات و بدیهیات جاودانی است. این شیوه را همه بزرگان ادب و شعر ما برای گشودن غوامض به‌کار برده‌اند و به‌ما آموزانده‌اند. ترکیب «حملة دوم عرب» با مایه اثری و قیاسی‌اش در واقع لودهنده این است که ما حتا در فاجعه‌ای چنین مهلک نیز وسیله‌ای بی‌دردسر و مردردانه برای پوشاندن برهنگی اسلامی‌مان می‌جوییم، تا همچنان مأمور را به جای امر و فرع را به جای اصل بگیریم. لودهنده این است که ما هنوز این زور و غیرت فکری را پیدا نکرده‌ایم که اسلامیت این فتنه سیاسی-فرهنگی را دریابیم و خمیرمایه آن را در خودمان بیابیم. آفت کنونی را «حملة دوم عرب» خواندن یعنی رسوایی و فلاکت آشکار اسلامی را ندیدن، با چشمهایی که از اوایل مرحله دوم تاریخمان تاکنون از «برق نبوغ اسلام» خیره مانده‌اند. با چنین چشمهایی طبعاً نمی‌بینیم که این «نبوغ تاریخی» با تسلیم روحی ما در چنگ خودکامه اسلام و شور و شیدایی بعدی ما برای حقانیت این تسلیم خداخواسته به دستکاری مستقیم خود ما دینپیشگان بالیده است، نمی‌بینیم که مقدمه و زمینه ضروری این تعدی خان‌ومان برانداز و مسخ‌کننده را مؤسس اسلام و یارانش با ترفندهای نادانفریب خود در پرداختن دسایس چاره‌ساز برای تکوین «دین مبین» تمهید کرده‌اند و بدینگونه سرنوشت آتی ما را، که خود در ظلمت و جهل دینی غوطه می‌زدیم، نیز محتوم و مهمور ساخته‌اند. یکی از همین دسایس در همان آغاز تکوین اسلام غرایز و سواقت بدوی‌ترین قوم سامی را در لحظات مساعد و حساس تاریخی زمانه به مؤثرترین وجه تحریض و تقلیب می‌کند و آنها را در تباری نوانگیخته از پیشینه‌ای کهن؛

که حق عنصری‌اش از آن یهود و نصارا بوده، به حداکثر رفعت ممکن می‌رساند. نام معروف این تبار از گور برخاسته، اسلام ابراهیمی است که شالوده‌اش، چنانکه خواهیم دید، از مسروقات فرهنگی بیگانه، یعنی از منابع و روایات یهودی-مسیحی گرفته و ریخته شده است. در این «تبار نوین مبین» است که نخست محمد و سپس عمر با قاطعیت هرچه تمامتر اعراب را متحد، متشکل و سرانجام متجاوز می‌سازند.

خودباوری رسولانه محمد که میان همه پیامبران مشترک است، و شم تیز وی در پی‌بردن به اهمیت دینامیسم نفاق، در صورتی که نفاق با انگیزه و هدفی نو به اتحاد مبدل گردد و از این راه تکیه‌گاه جدیدی برای بقای طوایف و قبایل عرب شود، و نیز زیرکی و کاردانی عمر، دستیار محمد و بنیانگذار واقعی حکومت اسلامی، در شناسایی ارزش سیاسی این اتحاد و استفاده از این ارزش بعنوان رجحان عرب بر بیگانگان، پایه و ضامن درونی برای بومیت جهانگیرشونده اسلام بوده است. عرب هستی خود را از اسلام دارد و بدون آن هرگز نمی‌توانسته است پا به صحنه تاریخ گذارد. نخست محمد اعراب عشیره‌یی را در امت اسلامی همسان و همدست می‌کند و سپس عمر برضد بیگانگان به این همسانی و همدستی تفوق تازی می‌دهد. بدینسان عمر در پیروزی اسلام، از طریق محدودیتهای حقوق و اجتماعی برای اقوام مغلوب، امری که در آغاز می‌توانسته نقش کنترل را نیز در سرزمین اشغالی داشته باشد، حس برتری نژادی را در عرب بیدار و تقویت می‌کند، و امویان با تشدید آن محدودیتها و تبعیضها رسماً و علناً برتری نژاد عرب را یکی از پایه‌های نظام سیاسی خود قرار می‌دهند. اینجاست که شعوبیت به معنای واکنش مؤثر در برابر سیادت عرب، یا از منشأ قرآنی برمی‌خیزد یا بدان متوسل می‌گردد. برابری اسلامی که در اصل از ضدیت با تفاخر به اصل و نسب، یعنی از ضدیت با تفرقه و نزاع قبیله‌یی حاکم میان اعراب و مخل اتحاد آنها، سرچشمه می‌گیرد و ارزش تقوای اسلامی را جانشین معیارهای انسانی عرب و مآلاً تفاوتهای قومی و «ملی» می‌نماید،^{۹۰} چنانکه دیدیم، دامی نهایی برای اسلامیان غیرتازی بویژه ایرانیان می‌شود، دامی که اینان به‌دست خویش با طعمه برابری اسلامی برای خود می‌گسترند. همه انواع و اقسام «اسلامهای راستین» بش‌البدالهای این منشأ شعوبی‌اند. در

۹۰. سورة حُجُرَات، آیه ۱۳. در مورد این آیه و پیوند آن با نقش مهم اصل و نسب میان اعراب نگ: به گزارش تحلیلی و مبسوط گلدتسهر در: Goldzieher: *Mohammedanische Studien*, 1899, I, 40-72.

همه صور بعدی که بتوان از این منشأ سراغ کرد، «عدل اسلامی» محور گردش و ترازوی سنجش امور می‌شود. سنگ این بنای تاریخی، همانطور که نشان دادیم، درست یک قرن پس از سیطره اسلام بر ایران نهاده شده، زمانی که اسلامیان غیرتازی با پشت گرمی تازیان ضداموری و به تشویق و تقنین آنها خواستند رجحان عربیت را بعنوان عامل مخل همسانی اسلامی در جامعه وقت از میان بردارند و برداشتند: به بهای سقوط درونی‌شان در اسلام. و خصوصاً ما ایرانیان بودیم که اسلام را از رنگ بومی‌اش که توسط امویان در قبال غیرعرب حفظ می‌شد، با شعوبیت، یعنی «تسویه اسلامی»، زدودیم تا ما را در کام از آنیس همگانی‌شده‌اش فرو بلعد و در آمیزش تدریخی‌اش با دینیت مطلقه ایرانی همزاد جاودان ما گردد. به همین سبب تصادفی نیست که «ما خواص و روشنفکران» دینباره که همه یکسره شعوبی، یعنی مسلمان، غیرعرب و ایرانی و ضدعرب هستیم، در خیل انقلابی همسنخان عوامان از نو به پیشواز مسیحای اسلام رفته بودیم که آزادی و استقلال برایمان به ارمغان می‌آورد! و اکنون که انقلاب دینی ما ملت یا ما ملت دینی همه‌چیزمان را در نور دیده است، باید بیگناهی خودمان را به خودمان ثابت کنیم، ما بیگناهان مادرزاد! این است که دیگری را موجب و مسئول جهالت‌های کهنه و نو خود می‌شناسیم، یعنی «حمله دوم عرب» را که مأموری بیگانه و سابقه‌دار است!

۳۲ اسلام‌شناسی ایرانی و ایران‌شناسی اسلامی ما

در نمونه‌هایی می‌توان نشان داد که چگونه دشمنی با عرب ما را نسبت به اسلام عجین‌شده در ما کور کرده. یا طور دیگر بگویم: چگونه می‌خواهیم اضمحلال در اسلام را در دشمنی با عرب جبران نماییم، در حالیکه سلطه عرب را در همان صدر اسلام با حکومت‌های ایرانی طاهریان، صفاریان و سامانیان درهم می‌شکنیم، اما هرگز دیگر از اسارت درونی اسلام نمی‌رهیم؟ آنچه واقعیت تاریخی و منطق رویداد آن باید به ما بیاموزد این است که قیام‌های ایرانی برضد اسلام، یا برضد عرب، یا برضد هر دو، بمنزله واکنشی از فرهنگ دینی ما، فرهنگی در چهارصد سال دوره ساسانی‌اش عنصر دینی با اطلاقی پیش از آن بی‌سابقه تبلور سیاسی-دولتی یافته بوده، نمی‌توانسته‌اند دینی نبوده باشند. شواهد بزرگ و بارز آن قیام دینی مقنع و قیام دینی-ملی بلبک. به همین اندازه مسلم اما مهم‌تر از آن این است که نیرومندترین و خطرناکترین مقاومت‌های ایرانی بر ضد

دین و قوم تازی را فاتحان عرب به دست و دستیاری عناصر ایرانی سرکوفته‌اند، از جمله جنبش بابک خرم‌دین به دست افشین و قیام مازیار با تسلیم وی توسط برادرش کوهیار به عمال معتصم خلیفه عباسی. اینگونه پدیده‌ها را تاریخ‌نویسان معاصر ما، که بنابر اسلامیت ایرانی یا شعوبیت افراطی‌شان تا دلمان بخواهد عرق ملی ضدعرب دارند و نه چشمی بینا و جویا در یافتن و دیدن رگ و ریشه‌های تجاوز، تعدی و بدآموزی دین آن قومی که به او خصومت می‌ورزند، با معاذیری موجه می‌نمایند که با محکوم کردن عرب به برائت «قهرمانان ملی» و اغماض در مورد ضدیتها و خیانت‌های اینان نسبت به هم می‌انجامند. شگردی که این تاریخ‌نویسان در این موارد به کار می‌برند این است که برای خدشه‌دار شدن «شرف نژادی» و توجیه «تلون ملی» ایرانی باعث و موجبی «تازی» بیابند و از این مجرا «ما ایرانیان» را در سرشتمان معصوم و اتهام‌ناپذیر سازند.

برای اینکه از ایرانیان همداستان با مازیار در شکستشان از اعراب کلاً سلب مسئولیت شود و به اندازه کافی جا برای ستایش کفایتها و شایستگیهای منحصر به ایرانیان باقی بماند، مجتبی مینوی می‌نویسد: «از زمان ونداد هرمزد تا زمان مازیار دوسه پشت عوض شده و در نتیجه آمیزش با عرب خون مردم طبرستان فاسد شده بود، و کثافت‌های سامی جای خود را میان ایشان باز کرده بود». پاسخ این پرسش که منظور از «کثافت‌های سامی» چیست و ایرانیانی که از آنپس همچنان مسلمان‌تر و لاقل به این معنا سامی‌تر می‌گردند کجا و چگونه توانسته‌اند این «کثافتها» را از تن و روان «پاک‌نژاد» خود بشویند، پیشکشمان و البته پیشکش مدعی و گوینده این سخن. اما مجتبی مینوی با این پیشدرآمد از یکسو عرب را مقصر اصلی ضعف‌های ما ایرانیان اسلام‌آورده یا متظاهر به اسلام می‌شناساند و از سوی دیگر اصالت غیرملی‌مان را به خودمان ثابت می‌کند و ما را از این حیث سرافراز نگه می‌دارد: «تاریخ و سرگذشت مردان نامی ایران مانند ابومسلم خراسانی و برمکیان و بابک و افشین و مازیار و غیره هریک جداگانه داستان دلچسب و فصل مهمی از تاریخ ایران است که از رشادت، استقامت و زیرکی و کاردانی ایرانیان تا دو قرن پس از استیلای عرب حکایت می‌کند و نشان می‌دهد که هنوز ایرانیان برای استقلال خود می‌کوشیدند و فر و شکوه دوره ساسانی و برتری نژادی و فکری خود را بکلی فراموش نکرده بودند».^{۹۱}

۹۱ صادق هدایت، مازیار، چاپ سوم ۱۳۴۲، تاریخ زندگانی و اعمال او از مجتبی مینوی، ۱۲۰۱.

این «هنوز... بکلی فراموش نکرده بودند» ضرورتاً متضمن این معنا و واقعیت نیز هست که «زمانی فراموش می‌کنند!» اما هیچ مورخی تاکنون از محتوا و نتیجتاً معنای این فراموشی هزار و دویست‌ساله که «ایران اسلامی» نام دارد و بمنزله سقوط تاریخی ایران باستان باید پدیده‌ای منفی باشد، نپرسیده است. به‌هرسان با اینگونه شوریدگیهای ایران‌پرستانه‌اش مجتبی مینوی خود و ما خوانندگان را برای گفتن و شنیدن داستانهایی از قهرمانان ملی ایرانیان در صدر اسلام، بویژه از مازیار آماده می‌کند، که بی‌منطقی مقاصد و اغراض از یکسو و نامعقولی اقدامات و وقایع از سوی دیگر مرکز ثقل آنها هستند و به‌همین سبب برای طبع هیجانی ما حکامه‌ای در بدنهادی و نابخردی عرب و پاک‌سرشتی، دلیری و هوشمندی «نژاد برتر ایرانی»!

نمونه دیگر از سعید نفیسی‌ست: «اگر با نظر دقیق و منصفانه بر تاریخ دوره‌ای که ایرانیان در برابر تازیان ایستاده‌اند بنگریم، گویی همه مردم ایران از مرز شام تا اقصای کاشغر، همدستان و یک‌کلمه بودند و همه با یکدیگر پیمان بسته بودند از هر راهی که بتوانند این گروه سوسمارخوار بی‌خط و دانش را نگذارند بر جان و دل ایشان فرمانروایی کند و زبان و اندیشه و فرهنگ و تمدنشان را براندازد. تا جایی که توانستند در میدانهای جنگ جان‌سایی کردند و [...] از راه دیگر رخنه در بارگاه خلافت افکندند: گروهی گرد خاندان عباس برآمدند و شهر بغداد را در گوشواره ایران بر یثرب و بطحا برانگیختند و شکوه دربار ساسانیان را بار دیگر تازه کردند. گروهی دیگر در گوشه و کنار مردم را بقیام خواندند و معتزلی و خارجی و شعوبی و صوفی و اسماعیلی و قرمطی و زیدی و جعفری هر یک تازی بر گرد تازیان تیدند و هر یک شکافی در آن سد آهنین که عمر پسر خطاب می‌پنداشت بر گرد دیار مردم خویش کشیده است افکندند. در میان کسانی که علمداران این جنبشهای ملی بوده‌اند چند تن را باید زنده نگاه‌دارنده ایران شمرد و جای آن دارد که ایرانیان ایشان را پهلوانان داستان و تاریخ خود و جانشیان شایسته دستان و زال و رستم و بهمن و اسفندیار روین‌تن بدانند و حماسه‌های بزرگ وقف سران این مردم بزرگ مانند ماه‌آفرید و سنباد و مقنع و ابومسلم و استاذسیس [...] و مازیار و افشین و بابک [...] کنند».^{۹۲} نتیجه قطعی چنین دید و

۹۲ سعید نفیسی، بابک خرم‌دین، ۱۳۴۲، ص ۷ و بعد.

لحنی ایجاد غرور کاذب در ما ایرانیان بوده است که همیشه حاضریم بینواییهای خود را با اسطوره‌سازی از پهلوانیهای نیاکانمان پوشانیم و مفخم سازیم. و این در واقع یعنی به مؤثرترین وجه راه خود را به حقایق تاریخی پستن. سوای شعوبیان غیرعرب و بویژه ایرانی، که هدفشان استیفای حقوق برابر با مسلمانان عرب بوده و گروه‌هایی از ایرانیانشان خود را در نژاد و تبار از عرب برتر می‌دانستند، نحلها، جنبشها و فرقه‌های ناهمسانی چون معتزله، خوارج، صوفیه و اسماعیلی و غیره، که سعید نفیسی برشمرده، لاقلاً به‌هیچ‌رو ضد تازی نبوده‌اند تا پیوندی که او از آنها به خواننده القا می‌کند بتواند «تاری بر گرد تازیان» تنیده باشد. به همین گونه نیز مجاز نیستیم نامهایی چون به‌آفرید، سنباد، مقنع، ابومسلم، استاذسیس، مازیار، افشین و بابک را به‌سادگی پشت هم ردیف کنیم، گویی که اینان در دشمنی با عرب، در ناسازگاری یا ضدیت با اسلام روال و غرضی یگانه داشته‌اند و این نمایانگر یکپارچگی هویت آنان بوده است. شواهد ناهمگونی و تنافر عنصری اینگونه همسان‌نماییها را هم امروز در گروه‌های از درون متضاد و متباین اپوزیسیونی می‌توان دید که جز ضدیت با جمهوری اسلامی کمترین سنجیتی با هم ندارند. تردید در پُردانی فرهنگی و تاریخی سعید نفیسی به‌همان اندازه ناروا می‌بود که در ایرانیت و ایران‌دوستی‌اش. به همین جهت از جمله درصدد «اصلاح» دانسته‌های تاریخی او برآمدن و مثلاً علل دشمنیهای آشکار و نهان عباسیان مستقر در بغداد با مدعیان بالقوه و بالفعل خلافت در مدینه را به او آموزاندن زاید می‌بود، اگر گستاخی محسوب نمی‌شد. اما مسئله اصلاً این نیست. مسئله این است که صرفاً داشتن معلومات تاریخی و فرهنگی و افزون بر آن دلبستگی به ایران ضمانت نمی‌کند که مناسبات و روابط عملی تاریخی به‌خوبی کاویده و سنجیده شوند. مگر حافظ که خود را مستظهر به قرآن و ملهم از آن می‌دانسته و بوده و احاطه فنی‌اش را برآن مسلم باید گرفت، با هنر لفظاً و معناً زربفت شعری‌اش جهان و انسانی نیافریده که فقط در پندار و گفتار او ممکن شده است؟ انگیزه دعای بی‌اساس سعید نفیسی با این تشخیصها در مورد «ایرانیت» ایرانیان صدر اسلام مکانیسم خاص و پیچیده‌ای دارد. به‌چگونگی این مکانیسم در صورتی می‌توان پی‌برد که گویندگی و نویسندگی تاریخی کسانی چون او را نمودار رفتاری ناشی از ماهیت مجعول ایرانی بدانیم. این ماهیت مجعول همان منش و کنش فرهنگی ماست که چون بافتهای اندامی‌اش اسلامی‌اند و حفظ آنها برایش ضرورتی حیاتی‌ست، تازیان را بمنزله حاملان مصالح آن بافتها نفی می‌کند، یعنی بمنزله مهاجمانی

که پیوند امتی و مالاً وجود و حضور تاریخی خود را به همان اندازه مدیون مصالح و بافتهای اسلامی بوده‌اند که در چنین تعین و محکومیتی حامل آنها.

۳۳ معنا و نتیجه عباسی شدن حکومت اسلامی پس از دوره اموی آن

بدینگونه سعید نفیسی انتقام تحلیل رفتن ملیت ایرانی در اسلام را، امری که بمنزله ماهیت مجعول ما برای او نیز ناشناخته می‌ماند، از حاملان و راهگشایان تازی اسلام می‌گیرد که در این نقش تاریخی خود نخستین معلولان و معلولین اسلام بوده‌اند. در پس چنین سنگری که او از پیش برای دفاع از یکپارچگی و یگانگی ایرانیان بر ضد سلطه عرب ساخته و به اهمیت عامل درونزی شده اسلام در ایرانیان از دور هم پی‌نبرده، همچنانکه عرب در حقیقت متجاوز گشته از انگیزه‌های اسلامی را رأساً و مستقلاً علت تجاوز می‌پندارد، طبعاً نیز نمی‌تواند علل ناقض دعاوی خود را ببیند و بشناسد. اینگونه علل را مثلاً در چنین پرسشهایی می‌توان یافت: آیا گردآمدن ایرانیان معین و مشار عباسیان در دستگاه خلافت بغداد نتیجه قهری تحولاتی نبوده است که دعوات عباسی ضداموی را در عراق سامی‌نژاد و سرپس مسلمان‌شده به قدرت می‌رساند؟ آیا رخنه کردن در مرکز قدرت خلفا را می‌توان الزاماً دال بر نیت و مقاصد ایران‌خواهانه برخی از شخصیت‌های ایرانی دانست، آنهم در زمانی که بنیاد دولتی و اجتماعی ملیت ایرانی به دست اسلام در پهنه‌های وسیعی از درون برانداخته شده بوده، جامعه مخلوط‌شده بیش از پیش جذب دین مبین می‌گشته و ایرانیانی که هنوز قابلیت‌های سیاسی برای ورود و اقدام در چنین میدانی از خود نشان می‌دهند، جز پاره‌خاندانهایی بازمانده و در واقع سست‌ریشه در جامعه اسلامی شونده نبوده‌اند؟ آیا احتمال قویتر این نیست که اینگونه نقب‌زدنها و راه‌گشودنها به دستگاه خلافت ناشی از انگیزه‌های بسیار شخصی ایرانیان مسلمان‌شده‌ای بوده باشد که با توجه به امتیازات وضع موجود برای اغراض خود، مشارکت در حکومت را در میان و کنار اعراب حق مسلم خویش می‌دانستند و با اطمینان به کاردانی و نفوذشان مانعی رفع‌ناشدنی برای رسیدن به این هدف بر سر راه خود نمی‌دیدند که هیچ، شرایط دستیابی به آن را در دستگاه و زمانه عباسیان کاملاً مهیا می‌یافتند؟ چگونه ممکن است بتوان مثلاً ونداد هرمزد را که با نقشه و فرمانش اعراب ساکن تبرستان و اسلام‌آوردگان این ناحیه قتل‌عام می‌شوند از یکسو و برمکیان را که محرم، ندیم، کاتب

و وزیر خلفای عباسی بوده‌اند از سوی دیگر به یک معنا «ایرانی» دانست؟ چگونه است که در همان زمان شورش و نداد هرمزد، خالد برمکی، عامل هارون، در تبرستان بوده و هموست که خبر این شورش و کشتار را به خلیفه می‌رساند؟ نه از اینرو که خالد برمکی، معتمد و کارگزار خلیفه، گزارش شورش را لااقل وظیفه خود می‌داند و در نتیجه خواسته و ناخواسته موجب فرونشاندن هرچه سریعتر آن می‌گردد؟ چگونه می‌توان این خدمت و دوستی و آن دشمنی در برابر عرب و اسلام را همساز و همنا دید و هر دو را «ایرانی» دانست؟ چگونه بوده که به‌آفرید با تمام پیروانش به فرمان ابومسلم، «سردار ملی ایران» به قتل می‌رسد؟ چرا حقیقت این نباشد که ابومسلم، مأمور و مدافع آل‌عباسی، به منظور ایجاد حاکمیت سراسری آنان به سرداری و صدارت خودش عاملان هر اغتشاش جدید و مزاحم از هر مسلک و مشرب را از میان برمی‌داشته، چنانکه با همان سختی و قاطعیت قیام ضدعباسی شیعیان علوی بخارا را نیز در هم می‌شکند؟ همه اینها،^{۹۳} اگر نتیجه جنبش ابومسلم را کوتاه‌کردن تدریجی دست تازیان از ایران تحلیل‌رونده در اسلام و از این حیث بی‌نیازشونده از قیمومت عرب بمنزله حامل و مروج دین مبین بدانیم، طبعاً تعارضی با این تشخیص درست غلامحسین یوسفی ندارد که «به هر صورت ابومسلم هر کیش و مذهب و هر تمایل و مقصودی داشته، تأثیر فراوان اقدام بزرگ او در فراهم‌آوردن مقدمات استقلال ایران پس از حمله عرب آشکار است».^{۹۴} اگر مقاومت در برابر عرب و اسلام هر دو توأماً شرط میهن‌پرستی به این معنا

۹۳. نرشخی تاریخ بخارا ۱۷۳ و ۱۷۷؛ تاریخ یعقوبی، ج. دوم، ۳۵۴، به نقل از غلامحسین یوسفی، ابومسلم، سردار خراسان، ۲۵۳۶، ص ۴۳. جز این نگ: فصل سوم از همین کتاب آخری و نیز صص ۱۵۸-۱۶۴ آن.
۹۴. همان، ۱۶۴. در کتاب ابومسلم، سردار خراسان که نویسنده‌اش غلامحسین یوسفی با ارزیابی فرضها، حدسها، ظنها و تشخیصهای مستند در مآخذ تاریخی و تحقیقی مربوط به ابومسلم می‌کوشد جنبه‌های مختلف این شخصیت تاریخی را روشن کند، به چهره‌های محتمل گوناگونی از او برمی‌خوریم که اهمیت اصلی‌شان به این جنبه‌هاست: نقش مؤثر و مسلم وی در برانداختن خلافت امویان، فرونشاندن آشوبهای سیاسی و دینی منطقه‌ای، تأسیس خلافت عباسیان و مآلاً بازکردن راه برای ایجاد حکومت‌های ایرانی که به‌نوبه خود موجب احیای فرهنگ رو به زوال و نیستی سرزمین ما می‌شوند. غرض کتاب و گونه ملاحظات ما درباره ابومسلم ارتباطی به هم ندارند. با وجود این میل دارم موکداً به این نکته توجه دهم: غلامحسین یوسفی با پژوهندگی خستگی‌ناپذیرش در یافتن پاسخهای ممکن برای پرسشهایی که نگاه کاونده‌اش می‌کند، و این معرف حقیقت‌جویی او از جمله در انتسابات عقیدتی اسلامی یا ایرانی به ابومسلم نیز هست، نظرهای گوناگون مربوط به این امر را دقیقاً برمی‌رسد و اعتبار یا عدم اعتبار آنها را

بوده باشد که مقاومت در برابر اولی حکومت بیگانه را نفی می کرده است و مقاومت در برابر دومی انگیزه و باعث حکومت او را، نه قبول نقش صرفاً مهم جنبش ابومسلم در

روشن می سازد. یا جایی که چنین تمیزی مقدور نیست کمی و بیشی احتمال آنها را با تکیه بر شواهد متفاوت و گاه متضاد تاریخی تعیین می نماید. با این شیوه پژوهشی وی در موضعی بسیار اساسی به این نتیجه می رسد: «شاید سردار ایرانی به آیین قدیم ایران نیز مانند دیگر مظاهر مربوط به مرز و بوم خویش علاقه داشته است. مأموریت او در دعوت بنی عباس نیز مانع این تصور نیست. چنانکه کسانی مانند برمکیان، ابن مقفع و آتشین هم با وجود ارتباط با دستگاه خلفا و اسلام آوردن، به علاقه به کیش قدیم منسوب شده اند. آیا در باب ابومسلم هم نمیتوان چنین گمان کرد؟» (همان، ۱۶۳). گرچه چندپهلویی و ابهام این گفته مانع بزرگی در پی بردن به منظور آن است از جمله به سبب تأکیدش بر امر «منسوب شدن» که نه صدق و نه کذب انتساب را می رساند. تا این اندازه باید قطعی باشد که محتوای آن نمی خواهد و نمی تواند مسلمان بودن ذهنی و روحی ابومسلم را نفی کند و یا اعتباری به ایرانیت ضداسلامی او بدهد. استناد به تهمتها و نسبتهایی که به شخصتهای بسیار متفاوت چون برمکیان، ابن مقفع، و خصوصاً آتشین مجهول الحال زده و داده می شوند، نمی تواند مبنایی مجاز برای قیاسی بی عیب در تأیید ایرانیت ضداسلامی ابومسلم قرار گیرد. اینکه خلفای عرب همیشه به سرداران و امرای ایرانی نهایتاً ظنین بوده اند، یا سرانجام شده اند، هم طبیعی است و هم واقعیت. لااقل به سبب بیعی که از نیرومند شدن آنها داشته اند. گرچه هر «انتسابی» الزاماً نمی تواند بی اساس باشد. اما در سیاست بویژه و به آسانی می توان از «انتساب» حربه ای کاری برضد مقربانی ساخت که گذرا یا سرانجام مظنون و مغضوب واقع می شوند. به همین جهت صرف انتساب هرگز نمی تواند دلیلی برای حقیقت آن باشد. خاصه جایی که استفاده از هر وسیله «مؤثر» در زدن «دشمن» نه فقط عادی بلکه روا به شمار آید. در همین زمانه ما، نه فقط هیچکس از نزدیکان به جلال آل احمد پس از مرگش هم علناً و رسماً نگفت و شرمسار نگشت از اینکه می دانسته و نگفته بوده که داستان دروغ «قتل» صمد بهرنگی را جلال آل احمد پرداخته، بلکه هنوز هم قاطبه مردم نمی دانند که امیرعباس هویدا بهایی نبوده و منصور روحانی حتا «ضدبهایی» تمام عیار بوده است. از دید من ابومسلم نه هرگز از اینرو مسلمان است که در خدمت عباسیان فرمانبرداری و فرمانروایی می کرده، بلکه درست بعکس، چون مسلمان هم بوده کمر به خدمت عباسیان می بندد و به فرمانروایی می رسد. به همانگونه نیز دشمنی اش با امویان می توانسته از ضدیت با داعیه برتری نژاد عرب برضد «تسویه اسلامی» و مآلاً ستم آنها بر موالی ناشی شده باشد، و این را می شود مؤیدی تجربی در اثبات گونه ای شعوبی خوئی اسلامی او دانست، گرایشی که عباسیان ضد اموی به شم و درایت سیاسی شان در تبلیغ آن سخت می کوشیدند. خواه ابومسلم زمینه ای مساعد برای «تسویه اسلامی» عملاً نزد عباسیان یافته باشد، خواه طرفداری از این برابری را حق آنان و دال بر حقانیتشان دانسته باشد، که خود اهل بیت بوده اند و با شعار «الرضا من آل محمد» از عرب و عجم بیعت می گرفته اند، هر دو مورد تردید در اسلامیت او را متزلزل می کند. کتاب ابومسلم، سردار خراسان از هر جهت نه فقط بهترین اثری است که درباره این شخصیت بعنوان پدیده مهم دوره بحرانی و در عین حال نهایی اسلامی شدن ایران نوشته شده، بلکه به سبب داتایی و توانایی پژوهشی نویسنده اش گامی کاملاً نو و استثنایی است که در تحقیقات تاریخ اسلامی ما برداشته شده است.

فراهم آوردن زمینه مساعد برای رهایی ایران از سیادت عرب و نه به خودی خود مسلم گرفتن تبار ایرانی او، هیچیک نمی تواند ضامن نسبت های میهن پرستانه ای باشد که ما به او می دهیم. دلایلی که طرفداران نظریه میهن پرستی یا «ایران پرستی» ابومسلم می آوردند، اینها هستند: ابومسلم خلافت امویان ضدعجم را برمی اندازد، نخستین سردار ایرانی در قلمروی وسیع قدرتش پس از شکست ایران از اعراب است، در پی جنبش او بعدها حکومت های ایرانی در مناطق مختلف روی کار می آیند و مانع نیستی فرهنگ رو به زوال ایرانی در سلطه عرب می شوند، و سرانجام اینکه ابومسلم با دسیسه منصور، خلیفه عباسی، کشته می شود. برای آنکه به زبان امروزی بگویم: مخالفت و مبارزه هراندازه سرسختانه با یک قدرت و ایدئولوژی آن الزاماً به معنای خدمت به آن امری نیست که آماج ایدئولوژی آن قدرت قرار گرفته است. یک نمودار این مناسبت را در این می توان دید که هیچ جا کمونیستها با فاشیستها به این خاطر درنیافته اند که دموکراسی به وجود آید. معنای چنین واقعیتی فقط این است که کمونیسم دشمن فاشیست است، اما نه به این سبب دوست دموکراسی.

بنابراین، دلایل یادشده نه نامسلمانی ابومسلم را می رسانند و نه میهن پرستی ایرانی او و اغراض ناشی از آن را. بلکه حاکی از آنند که ابومسلم، او که از قدرتش منصور پیش از رسیدن به خلافت هراسناک بوده و همیشه قصد جانش را داشته، بعنوان مسلمان غیرعرب و چه بسا ایرانی چون ایرانیان هسته قومی و مرکز ثقل اجتماعی آسیب دیدگان را در کشور تشکیل می دهند. موفق می شود با قابلیت های پرگوناگونش در آن دوره بحرانی به کمک بنی عباس کانونهای شورش و قیام مسلمانان غیرعرب و اعراب ضداموی را گرد هم آورد و از آنها، با محور سیاسی-اجتماعی تساوی اسلامی که به بهترین و مؤثرترین وجه نوید دفع ستم می داده، نهایتاً جنبشی واحد بسازد. اگر براساس آنچه تاکنون در این ملاحظات آمده بپذیریم که ملیت ایرانی نه در عرب بلکه در اسلام مستحیل می شده، برانداختن سرسخت ترین و جبارترین حکومت تازی سرشت اسلامی، یعنی امویان، و روی کار آمدن بنی عباس به کمک ابومسلم خراسانی همراه با اعمال سیاست «تسویه اسلامی» میان مسلمانان ملل مختلف برضد سیاست بنی امیه، به هیچ رو نمی توانسته برای ایرانیان، نه در انگیزه و نه در قصد و نتیجه، حکم بازیابی ملیتشان را داشته باشد، بلکه عیناً و فقط حکم تعویض نهایی آن با جواز پذیرش به آغوش اسلام را داشته است که برای نخستین بار پناه دهنده می شود. معنای تغییر

حاکمیت اسلامی از بنی‌امیه به بنی‌عباس برای موجودیت عرب در ایران این است که عرب از نیروی اشغالی «اسلام» ستمگر و ناموجه به نیروی «اسلام» دادگر و موجه تبدیل می‌شود. برای غیرعرب و بویژه ایرانیان معنایش این است که از آپس یا دیگر مورد تبعیض قرار نمی‌گیرند یا به مراتب کمتر، و در پیامدش به سبب کیش اسلامی‌شان و فقط به همین سبب می‌توانند در همپایگی با تازیان همکیش خود از امکانات سیاسی و اجتماعی تا آن زمان مختص به مسلمانان عرب و خاصه اموی مآبانشان در سرزمین خود برخوردار گردند و در آینده از این نظر بر آنان پیشی جویند. ابومسلم «ایرانی» در واقع گشاینده این راه در یکسانی حاکمیت اسلامی بر عرب و عجم مسلمان بوده است. بنابراین، مسلمانی او را از یکسو برای قریش نزد بنی‌عباس و از سوی دیگر برای کامیابی‌اش در جامعه وقت باید شرطی ضروری شناخت، و این طبیعتاً می‌بایستی با روال میهن‌پرستانه ایرانی، به معنایی که گفتیم، منافات داشته باشد. در حقیقت ابومسلم واجد شرایط به معنای مسلمان و غیرعربی که صفات لازم دیگر را نیز برای درافتادن با امویان داشته، توانسته است به خدمت بنی‌عباس درآید که به سبب شبکه وسیع نفوذ اسلامی‌شان در ایران تنها حریف نیرومند امویان و مآلاً ضامن تحقق مقاصد اسلامی-سیاسی او بوده‌اند. کاملاً منطقی می‌نماید که همین شرایط او را از پشتیبانی هم‌میهنان مسلمانانش، و چه بسا حتا نامسلمانانش نیز، برخوردار کرده باشد. نهضت ابومسلم با برانداختن حکومت اموی عملاً و قهراً امتیاز سیاسی و اجتماعی تازی را از اسلام - که دیدیم عمر مبتکر آن و امویان رسماً عاملان نظام سیاسی آن بوده‌اند - می‌گیرد و در این زمینه نو موهبت الهی اسلام را به گونه‌ای شامل حال همه می‌سازد که به تدریج اقوام گوناگون در آن یکپارچه و نامتفاوت می‌شوند.

۳۴ دستبرد ابراهیمی مسیحیت به یهودیت و اسلام به هر دو

اکنون ببینیم اسلام چگونه ابراهیمی می‌شود. بی‌آنکه این تبار دینی را از یهود و نصارا به ارث برده باشد. چنین امری صورت گرفته است و این یکی از شاهکارهای محمد در زمینه کشف «حقایق مکنون» است. حقایق مکنون آنهایی هستند که در ادیان گذشته «مختفی» می‌مانند تا ادیان بعدی آنها را از «اختفا» به درآورند! یک نمونه آن به نص قرآن مثلاً این است که «عیسی بن مریم گفت ای بنی‌اسرائیل من پیامبر خداوند به سوی شما

هستم [...] و بشارتگر به پیامبری که پس از من می‌آید و نامش احمد [یعنی محمد] است.^{۹۵} داعیه کشف این گونه «حقایق»، که دستاویز و تکیه‌گاه ذاتی برای هر پیامبر جدید است که بر طبق شرایط الزامی می‌خواهد و باید ارکان دینی خود را در شاهرگهای ادیان پیشین استوار نماید تا حقانیتش محرزتر گردد، در تاریخ ادیان خویشتاوند یا خویشتاوندنما همانقدر قدیم است که تسلسل قدسی آنها. مسیح و مانی نیز نمونه‌های با استعداد این نوع کاشفان هستند. با توجه به زادبوم از نظر فرهنگی بدوی اسلام و با توجه به اینکه نه هرچه محمد از یهودیان و مسیحیان دربارهٔ دینشان شنیده بوده، همیشه درست می‌فهمیده یا می‌خواسته درست بفهمد، چیزی که در پی‌ریزی دین اسلام اهمیتی اساسی دارد، باید اذعان کرد که او، با وجود یا به سبب این سطح فرهنگی پایین و درک نه به ندرت مخلوشش از برخی واقعیتهای دو دین مربوط، تیزهوشیهای درخوری به خرج داده و برحسب ضرورت‌های دینش واقعیتهایی را به سود آن انکار کرده است. از جملهٔ این آخریها یکی نفی کشته‌شدن مسیح به این علت است که ناپود کردن «رسول» خداوند «قدیر» توسط بشر با پنداشت اسلامی محمد از قدرت الاهی منافات داشته و در تصور او نمی‌گنجیده است.^{۹۶} با این و شیوه‌های دیگر محمد توانسته هرچا لازم یا پرهیزناپذیر بوده، در دعاوی یهودی و مسیحی دست برد و آنها را چنان تغییر دهد که با پنداشتهای اسلامی او بخوانند. یکی دیگر از این موارد مسئلهٔ ابراهیم و خاستگاه دینی اوست. محمد با اطلاع از جدل یهودیان و مسیحیان بر سر «نیای» ابراهیمی‌شان، که هر یک دعوی انحصار آن را داشتند، نخست بنا را بر واقعیت تاریخی ابراهیم می‌گذارد. سپس، بی‌آنکه معنای واقعی آن اختلاف برایش شناخته یا مطرح باشد، همچون مدعی

۹۵ سورة صف، ۶، قرآن کریم، ترجمه فارسی همراه با توضیحات و واژه‌نامه از بهاء‌الدین خرمشاهی، ۱۳۷۴.

پانویس ۶ همین آیه را در مآخذ یادشده بخوانید تا ببینید مترجم و مفسر، برای آنکه تکلیف شاق ایمانی‌اش را در اثبات این دعوی قرآنی انجام دهد و «حقیقت مکنون» آن را نورافشان سازد، چگونه، با آکروباسی استدلال‌هایش در پیچشهای زیبایی و تاریخی «اناجیل» و استندهایش به کارشناسان معروف بی‌نام، به هر ترتیبی بوده خود را کمرشکن کرده است.

۹۶ این نکته مهم و توضیح آن از گوستاو منشینگ G. Mensching، یکی از پایه‌گذاران دین‌شناسی تطبیقی است. متأسفانه نتوانستم مآخذ آن را در آثار او بازیابم و در اینجا به‌دست دهم. اما موضع مربوط قرآنی این است: «و ادعاشان که ما عیسی بن مریم پیامبر خدا را کشته‌ایم، حال آنکه نه او را کشتند و نه بر دار کردند، بلکه [حقیقت امر] بر آنان مشتهب شده» (نساء، ۱۵۷، قرآن کریم، خرمشاهی، یادشده).

سوم در این جدل وارد می‌شود، با استدلالی بسیار ساده و در عین حال زیرکانه ابراهیم را «مُسْلِم» اعلام می‌کند. با این عمل، چنانکه خواهیم دید، نسبت نیایی ابراهیم را از یهودیت و مسیحیت می‌گیرد و به اسلام می‌دهد. موفقیت محمد در «مُسْلِم» کردن ابراهیم از یکسو مدیون این پنداشت نادرست اوست که تورات و انجیل، مانند قرآن که بر وی نازل گشته، کتابهای نازل شده بر موسی و عیسی هستند،^{۹۷} و از سوی دیگر نتیجه و معنای اعمی که او از «اسلام» مراد می‌کرده و مآلاً با شدت هرچه تمامتر شامل شریعت خود او به نام اسلام نیز می‌شده است.

اینکه محمد تورات را کتاب موسی و انجیل را کتاب مسیح می‌پنداشته، و این نباید برای زمان و محیط فرهنگی او غیرعادی بوده باشد، به همان اندازه که نادرست است اهمیت اساسی و ویژه دارد. چه از این طریق او روی این بدیهی که «پیروان» دو دین مورد نظر بر مؤسسان آن دو طبعاً متأخرند و به این سبب موسوی و عیسوی بوده‌اند انگشت می‌گذارد، تا تقدم خاستگاه «اسلامی» ابراهیم را بر موسی و عیسی محرز نماید. چه «اسلام» یا توجه به اختصاصش از دیدگاه قومی-دینی محمد به یکتاپرستی سامی-یعنی تسلیم محض خداوند یگانه‌شدن و بنده و فرمانبردار بی‌چون و چرای او بودن، و این به معنایی که محمد از «اسلام» مراد می‌کند طبعاً شامل ابراهیم نیز می‌شود. این معنای اعم، که نمودار فرجامینش در شریعت محمد تبلور می‌یابد، عمدتاً به دو گونه در قرآن آمده است. یا در شکل مفهومی آن که مطلقاً دین خداوند یکتا باشد، یا در شکل مصداقی آن بصورت «مُسْلِم» نامیدن پیروان موسی و عیسی،^{۹۸} همچون مصداقهای

۹۷ «یاد کنید که به موسی کتاب آسمانی و فرقان دادیم تا به راه آید» (بقره، ۵۳، همان). کتاب آسمانی و فرقان در عطف متقابل هر دو یکی است و منظور از آن تورات است (نگ: یادشده، پانویس ۵۳). همچنین: «خداوند را چنانکه سزاوار ارج اوست ارج نگذاشتند، چرا که گفتند خداوند هیچ چیز بر هیچ بشری نازل نکرده است؛ بگو کتابی را که موسی آورد و روشنگر و رهنمودی برای مردم بود که آن را بر کاغذها نوشته بودید [...] چه کسی نازل کرده است؟» (انعام، ۹۱، یادشده). و در این باره که انجیل کتاب مسیح است: «و به دنبال ایشان عیسی بن مریم را فرستادیم [...] و به او انجیل دادیم که در آن رهنمود و نوری هست و همخوان با تورات است که پیشاپیش آن نازل شده است.» (مائده، ۴۶، یادشده).

۹۸ گواه بر وجه مفهومی: «همانا نزد خدا دین فقط اسلام [تسلیم محض اراده خداوند بودن] است.» (آل عمران، ۱۹)؛ یا «هرکس دینی غیر از اسلام برگزید از او پذیرفته نمی‌شود و او در آخرت از زیانکاران است.» (آل عمران، ۵۸، ترجمه خرمشاهی، یادشده)، و نیز نگ: دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، ۱۳۷۷. مدخل «اسلام و ایمان». و ما می‌دانیم که بهرسان دین اهل کتاب را نص

پیشامحمدی آن.^{۹۹} بدین ترتیب محمد با تکیه بر این که یهودیان و مسیحیان «پی-رؤان» و به این معنا «پسینیان» موسی و عیسی هستند، یهودیت و مسیحیت را به خاستگاهشان، زمان نزول دو کتاب تورات و انجیل، باز می گرداند و همچنانکه طبعاً به تقدم مفهومی «اسلام» چون دین خدا بر زمان ابراهیم هم نظر دارد، وی را نیز یکی از مصداقهای «اسلام= فرمانبرداری» از خدا می شناساند. تمام این هوشمندی بسیط و بدوی را محمد در سه آیه زیر منعکس ساخته و منظوری را که گفتیم برآورده است: «بگو ای اهل کتاب بیایید تا بر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچگونه شریکی نیاوریم و هیچ کس از ما دیگری را به جای خداوند به خدایی برنگیرد، و اگر رویگردان شدند، بگوئید شاهد باشید که ما فرمانبرداریم [بِأَنَّا مُسْلِمُونَ]». «ای اهل کتاب چرا در حق ابراهیم محاجه می کنید، حال آنکه تورات و انجیل پس از او نازل شده است؛ آیا اندیشه نمی کنید؟» «ابراهیم نه یهودی بود و نه مسیحی، بلکه پاکدین فرمانبردار بود [حَنِيفًا مُسْلِمًا] و نه از مشرکان.» (آل عمران، ۶۴، ۶۵، ۶۷، یادشده). بدینسان محمد با برداشتن یهودیت و مسیحیت چون مصداق از میان اسلام مفهومی و مصداق ابراهیمی آن، ابراهیم را در «تسلیم ایمانی» اش از پیش مسلمان می کند و اسلام خود را در منشأش ابراهیمی!

۳۵ ابتکار پولس در بنیانگذاری مسیحیت

با همه اهمیت این امر و شاید خصوصاً به همین سبب باید دانست که الگوی اصلی چنین شیوه‌ای از محمد نبوده است. حتا قرن‌ها پیش از وی معجزه‌ای غریبتر از اسلامی کردن ابراهیم و ابراهیمی کردن اسلام در زمینه کشف «حقایق مکون» از یوستین، یکی از نخستین آباء مسیحی، سر می زند، بدین معنا که وی سقراط را، به عللی که ذکرشان در

قرآن با شرایطی که مقرر داشته مجاز می شمارد. گواه برای وجه مصداقی: «موسی گفت ای قوم من، اگر به خداوند ایمان آورده‌اید و اگر اهل تسلیم هستید [إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ] پس بر او توکل کنید» (یونس، ۸۴، یادشده)؛ و ناظر بر عیسی از جانب خدا «و آنگاه به حواریون الهام کردم که به من و پیامبر ایمان آورید؛ گفتند ایمان آوردیم و گواه باش که فرمانبرداریم [بِأَنَّا مُسْلِمُونَ]» (مائده، ۱۱۱، یادشده) به همین گونه در شماری از آیه‌ها یهودیان و مسیحیان «مُسلِم» [= فرمانبردار خداوند یکتا] خوانده می شوند.
 ۹۹ نگ: پانویس ۱۹ درباره آیه ۱۹ از سوره آل عمران (ترجمه خرماهی، یادشده).

اینجا میسر و ضروری نمی‌بود، حواری پیشین مسیح قلمداد می‌نماید!^{۱۰۰} اما مبتکر این شیوه محیرالعقول در انتساب اشخاص قبلی به ادیان بعدی یا بعکس، یک مسیحی زیرک و سمج و معاصر عیسی معروف به پولس است. پولس که خود از یهود و نخست از دشمنان سرسخت مسیح و مسیحیان بوده و بعد از مصلوب شدن مسیح، به او می‌گردد و نیز بعداً به تشخیص درست نیچه سازنده و پایه‌گذار مسیحیت می‌گردد، طبعاً پس از مسیحی شدن، با یهود درمی‌افتد. از جمله برضد یهودیان که اعطای شرایع از جانب خدا به ابراهیم را نشانه و ضامن عدل الهی می‌دانستند، وی تقویض ایمان را از جانب خدا به ابراهیم عدالت الهی می‌شمارد. با این عمل و بدین وجه پولس حقیقت ایمانی یهودیان را، که بر شرایع متکی بوده، نفی می‌نماید و انتساب «حقیقی ابراهیمی» آنها را باطل می‌شمارد! به جای آنها مسیحیان را فرزندان حقیقی یعنی «فرزندان ایمانی» ابراهیم می‌کند و از این مجرا آنها را یکراست به «اصل ابراهیمی‌شان» می‌رساند!^{۱۰۱} بدین منظور و معنا پولس در رد اعتقاد یهودیان و تأیید و اثبات ابراهیمیت انحصاری مسیحیان می‌گوید: «چنانکه ابراهیم به خدا ایمان آورد و این [ایمان به خدا] برای او عدالت محسوب شد. پس آگاهید که اهل ایمان [یعنی مسیحیان] فرزندان ابراهیم هستند.» (انجیل، رساله پولس به غلاطیان، باب سوم، ۷ و ۸). شاید گشودن این نکته در اینجا بجای باشد که ابراهیمیت اسلام را بهائیت به شیوه دیگری از نو خشتی می‌سازد. بهائیت که از زمین اسلام ایرانی و شیعی رسته و به حربه «کشف حقایق مکنون» طبعاً مجهز است، با روشی شاید در نوع خود تازه، اسلام را نه فقط دوباره به جایگاه محض تاریخی‌اش باز می‌گرداند، بلکه آن را، به تبع باب، در این بازگردانی منسوخ نیز می‌سازد. این آخری همان کاری است که اسلام با مسیحیت و مسیحیت با یهودیت می‌کند. بهائیت در وهله اول اسلام را خصوصاً در شاخه شیعی آن از انتظار ظهور مهدی در هیأت باب درمی‌آورد و با پیچشی که به معنای این ظهور می‌دهد اسلام را طبعاً پس از یهودیت و مسیحیت، بار دیگر با اتکای به باب، مختوم اعلام می‌کند. در این پیچش معنایی، مهدی ظهور کرده دیگر دنباله‌ای از اسلام نیست، بلکه پیشدرآمد یا مبشر و «باب» برای ظهور پیامبر تازه‌ای است که خود را بهاءالله می‌نامد و بهائیت را بنیاد می‌نهد. و بهائیت برای

100 E. Gilson, *La Philosophie au moyen age*, deuxième édition, 1962, P. 19.

۱۰۱ نگ: آرامش دوستدار، درخشتهای تیره پاریس، چاپ دوم ۱۳۷۷، ص ۱۱۳-۱۷۷.

بهائیان چیست؟ ظهور تاکنون کلی الاهی. کلیتی که یهودیت، مسیحیت و اسلام فقط شاخه‌های سامی آن هستند. چه بهائیت بر این شاخه سامی لااقل دو شاخه آریایی نیز می‌افزاید. این دو شاخه زرتشتیت و بودائیتند. بدین ترتیب بهاءالله که از ایران شیعی برمی‌خیزد و در عین حال متکی به پیشینه دینی ایرانی است، با وارد کردن زرتشت و بودا در زمره پیامبران، و با وجود مماشات و حتا مجامله‌اش با «حقایق اسلام شیعی»، در واقع خط مستقیم و انحصاری دینیت سامی را در ترتب ظهور انبیا که به سبب ایرانی‌بودنش خواه‌ناخواه می‌شکسته بی‌اعتبار می‌سازد. با چنین ابتکاری از جانب بهاءالله منشأیت ابراهیمی در هر سه تعبیر یهودی، مسیحی و اسلامی‌اش موضوعیت خود را برای بهائیت از دست می‌دهد. چه به جای این خط یکرهه سامی گردونه‌ای می‌آید که رشته سامی فقط یکی از نصف‌النهارهای سازنده آن است.

IV پرسایی و رهنمود- دشمنان مادرزاد یکدیگر

۳۶ نیروی خارجی و شاخص آن

یقیناً پرسایی به این نیست که چیزی را میان زمین و آسمان ناپرسیده نگذاریم و بدون «چرا؟» نفس نکشیم. در پیدایش تجربی‌اش پرسایی چون جویندگی، یک پدیده حیاتی‌ست، فرهنگی که شد، فقط در شرایط مساعد می‌تواند پرورش رفتاری بیابد و پویا بماند. اما حضور الگوهای مسلط فرهنگی، که چه بسا هر چه نادیدنی‌تر باشند درونی‌تر و همه‌جاگیرتر مانع پدیداری شرایط مساعد برای ایجاد آگاهی می‌شوند، مایه پرسایی را در فرد و جمع به سرحد نیستی می‌کاهاند و با دست‌آموز بارآوردن ذهن و درونی‌کردن چنین اسارتی پرسایی را به شبه پرسایی تبدیل می‌کند. شبه پرسایی یعنی جستن و یافتن علت برای تأیید پنداشت‌های شلوده‌ی، و مآلاً برای موجه ساختن خودمان که پرورده آن پنداشت‌هایم. در واقع شبه پرسایی وظیفه‌ای جز این ندارد که این منظور مضاعف را به هر قیمتی برآورد. بدینسان پرسش می‌شود دستاویز برای بازگویی و بازشنوی پاسخهایی که یقینهای دیرپا و سخت‌جان فرهنگی را در تسخیر ذهن ما پابرجاتر می‌سازند. نتیجه‌اش این است که «ما»ی معتادشده‌مان به زمزمه یا هیاهوی آنها در برابر هر سخن پرسش‌انگیز و هر رویداد ناسازگار با کاهلی و تناسایی ما همچنان منگ‌تر و کرخ‌تر می‌شود. این است که ما هیچگاه از جمله نتوانسته‌ایم به جد و با کنجکاوی خستگی‌ناپذیر بیرسیم چرا و چگونه مسلمان شده‌ایم و در مسلمانی فرهنگی‌مان اسیر مانده‌ایم.

محور دیرین باورهای مسلط در فرهنگ دینی برای مردمش نیروی خلّاجی است که در پنداشت ناظر بر فراتاریخی بودن آن عموماً خدا یا خدایان نامیده شده‌اند. منظور آن پنداشتی‌ست که به نیرویی سری، مطلق و عامل در پس و آنسوی رویدادها باور دارد و به این معنا و سبب آن را «خارجی» می‌انگارد. چنین نیرویی بی‌تفاوت است که در پیشاوردهای اجتماعی و تعبیرهای فرهنگی آن خدا بماند یا چیز دیگر در شرایط

زمانه جایگزین آن شود. آدمی را به سبب ایفانی که به احاطه مطلق آن دارد می‌افساید. افسایش آدمی پیش و بیش از هر چیز یعنی او را دیگره‌نجار و ناخودین کردن، او را وابسته به قانون دیگری ساختن؛ با این شیوه او را ناخویشمند و مآلاً ناپرسا و نیندیشا بار آوردن. خودپندگی در واقع آن مرکز ثقل احساسی، فکری و خواستی است که مانع وابستگی آدمها به همدیگر می‌شود، به آنها تشخیص می‌دهد، از آنها «کسی خوده‌نجار» می‌سازد نه «هرکس دیگره‌نجار». خوده‌نجاری، این گرانیگاه دورن ساخت و خویشاگاه، راه احساس، فکر و خواست آدمها را به همان گونه و اندازه به هم می‌گشاید که در ناوابسته نگهداشتن آنها به هم راه هرگونه تجاوز متقابل و قیمومت یکی بر دیگری را از هر دو سو می‌بندد. از اینرو، یعنی به سبب همین خوده‌نجاری گوناگون‌خواه، خودپندگی یکسان تجاوزناپذیر و ناهتجاوز است. پیداست که خودپندگی، گرچه در پهنه و پیوند اجتماعی عمدتاً تحقق نسبی می‌یابد، به معنای واقعی‌اش منحصرراً در فرهنگ پرسنده گوناگون‌زا و گوناگون‌خواه پدیدار می‌گردد. نیروی خلاجی از آغاز تا فرجام بویژه پرسیدن و اندیشیدن را رُسته از این راه می‌پژمراند که چگونگی روند و مرز رویش آن را تعیین می‌نماید. به این شاخص مطلق همواره نیروی خلاجی را می‌توان شناخت. نیروی وقتی و به این معنا خلاجی‌ست که هنجارهایش از آن ما نیستند اما بر ما احاطه دارند. ما در ناآگاهی‌مان پیوسته در آن محاط می‌مانیم، اما نمی‌توانیم بگوییم چرا. در جنبه قدرت‌ش اما بیشتر درست آنجا نمی‌توانیم بجنیم که همواره به ایما و اشاره آن در جنب‌وجوش بوده‌ایم و هستیم، و این را آزادی خود می‌انگاریم.

نیروی خلاجی آن است که عنان اختیار ما را چنان در دست دارد و ما را در فکر و خواست و حس و آرزو و خیالمان چنان پرورانده است که ما خود را از آن بازنمی‌شناسیم. و تا وقتی که به خود نیامده‌ایم، و از آن نرهیده‌ایم، خودپندگی هم نداریم. تا وقتی که آن را عامل و حاکم در «پیروزیها» و «شکستها»ی خود شناسیم و از اینها، به این سبب که خود را دستاورد مثبت و منفی آفرینندگیهای ما می‌نمایانند، رو برنتابیم، طبیعتاً سطوت و سیطره‌اش را در ما حفظ می‌کند. نیروی خلاجی آن است که به کردار، رفتار، گفتار و شفتار ما شکل و جهت می‌دهد، بویژه به زیست درونی ما در همه وجوهش وحدت، توازن و معنا می‌بخشد؛ نمی‌گذارد در ما، در گروههای ما و در جامعه ما تعارض، تمایز و پرگونگی پدید آید، یا کشش و گرایش طبیعی و نامشروط در خودمان و از خودمان بجوشد. نیروی خلاجی آن است که هر راهی را با این هدف

پیش پای ما می‌گذارد که از ما راه‌پیمایانش وسیله‌ای برای بقای سلطه خویش بسازد. همین نیروی خداجی تاریخاً دینی همراه با ناجورترین بنس‌البدلهای کهنه و نو آن نزد ماست که اکنون در نوشکوفایی حیات اخیرش اسلامیان ما را با هم و برابر هم در دو گروه «قشری» و «عمقی» یا بنیادگرا و اصلاح‌طلب برای پیشبرد یک امر، همان نیروی خداجی، بسیج کرده است. گروه اول اسلام را منزّه، ناب و مطلق می‌شناسد و طبیعتاً در چنین کمالی بی‌نیاز از اصلاح. گروه دوم «برضد» گروه اول عیناً همین را می‌گوید، با این تفاوت که فهم اسلامی مسلمانان را نیازمند اصلاح می‌داند، تا اسلام منزّه، ناب و مطلق و طبیعتاً در چنین کمالی بی‌نیاز از اصلاح را مسلمانان با نسیت انسانی خود و هنجارهایش نیالایند (یا بیالایند؟). به این سبب و با این منظور گروه دوم روز روشن دنبال مارتین لوتر اسلامی می‌گردد و او را فانوس به‌دست در انتظار خود می‌یابد. لوتر اسلامی جریزه‌اش را در وهله اول با کشیدن خطی سرخ بر گرد مقام منبع نیروی خداجی و دور کردن هرچه بیشتر او از حوزه زیست اجتماعی ناقابل انسانی نشان می‌دهد، تا اسلام در انطباق با زمانه‌اش درست فهمیده شود. متها اشکال کار در این است که نه اسلام کمترین سنخیتی با مسیحیت دارد، و نه روحانیت آن اعم از اکثریت سنی و اقلیت شیعی‌اش. کمترین شباهتی به روحانیت سازمانی مسیحی و نه سرانجام مارتین لوتر تخم گیاهی‌ست که همه‌گاه و همه‌جا بشود کاشت، تا بگیرد و بروید. اما نیروی خداجی نه تنها از هر مانعی که در برابرش سربرآورد به آسانی می‌گذرد، بلکه با همان مانع بر استواری خود می‌افزاید و از آن به‌دست وابستگان سر به‌فرمانش راهی نو برای پیشبرد سیطره‌اش می‌گشاید. یک نمونه‌اش: نیروی خداجی تاکنون با تشابهات و محکماش هزار و چهارصد سال مسلمانان را در ایمان تزلزل ناپذیرشان می‌خکوب کرده بود. اکنون لوتر ایران اسلامی، عبدالکریم سروش، کتباً به ثبت رسانده که به اقتضا و ضرورت «درک زمانه» می‌توان تشابهات را محکماش فهمید و برعکس، گردی هم بر دامن کبریایی اسلام نخواهد نشست! متها چنین حرفی که تعبیراً از خود مواضع قرآنی برگرفته شده، مواضعی که یکجا سراسر قرآن را محکماش، یکجا تشابهات و یکجا مشتمل بر محکماش و تشابهات خوانده‌اند،^{۱۰۲} هم در سنت و هم در عمل شوخی‌تر از

۱۰۲ شریعت سنگلجی، کلید فهم قرآن، چاپ پنجم، بدون تاریخ انتشار، مؤسسه انتشارات دانش، ص ۹۸-۷۵.

آن است که جدی گرفته شده باشد. تازه این که چیزی نیست. همین متفکر کنونی اسلام توانسته برای تقویت بنیه دین مبین و به منظور مجلسی کردنش در گفتگوهای جامعه‌سازانه روز از تئوریهای جامعه‌شناختی ادیان ابتدایی، مثلاً از آن دورکیم و مالدینوسکی و حتا از تئوری کارل پوپر در علم، که دین کمترین جایی در حوزه تحقیقی و فکری‌اش ندارد، با چنان امید و اعتماد به نفسی استفاده کند که گویی الله اکبر و لوح محفوظ به ترتیب ورد زبان آماج نگاه نامبردگان بوده‌اند. اما همه این اعمال شاق چیز دیگری را ثابت می‌کنند: تسلط و احاطه آن یزیدی خلاصی را بر مارتین لوتر ایرانی که به‌زعم خودش با تئوریهای جامعه‌شناختی دین دورکیم و مالدینوسکی و تئوری علمی پوپر «فهم بهتر» دین را میسر می‌سازد، بی‌آنکه این تئوریهای ناظر بر شناساندن پدیده دین چون نیروی اجتماعی و بویژه در ریختهای بنیادینش نزد اقوام ابتدایی حتا در پوسته کالبد اسلامی او ذره‌ای نفوذ کرده باشند.^{۱۰۳}

۱۰۳ برای امیل دورکیم پنداشتها و کنشهای دین نه ناشی از وهم و خیالند و نه بازتابی از جهانی دیگر، بلکه جلوه‌ها و تبلورهای اساطیری از واقعیت اجتماعی و نیروی جمعی انسانی‌اند. نیروی جمعی انسانی است که در دین و آدایش تحقق می‌یابد، و این آداب دینی‌اند که اجرایشان نیروی اجتماعی را هربار از نو اثربخش می‌کند. برخلاف رودلف اتو که در دین بازتابی از جلال و جبروت امری فراتاریخی و فرااجتماعی به نام قدسی (das Heilige) می‌بیند و این طبعاً باز نمود پنداشت و احساسی‌ست که آدم دینی، بویژه نوع سامی و ایرانی‌اش، از دین دارد، امیل دورکیم دین را در هر دو جلوه «قدسی» و «عرفی»‌اش، برخلاف پنداشت و احساسی که آدم دینی از آن دارد، پیکرگیری نیروهای اجتماعی می‌داند، نیروهایی که شاخص بنیادینشان به یک اندازه آرمانسازی از الگوی واقعیت است که الگوسازی آرمانی برای واقعیت. به همین جهت دورکیم در دین که برای او تجلی نیرو و آفرینندگی جمعی باشد هیچ چیز اسرارآمیزی نمی‌بیند. (نگ: پائویس ۱۶۷)

بنابراین وقتی «سروشها» به این دلیل که دین را الهی و اخروی می‌دانند به این تشخیص البته پس از ویرانسازی ایران به دست دین خود رسیده‌اند می‌کوشند گردانندگی جامعه را از قلمروی فرمانروایی متعالی دین به‌گونه‌ای دور سازند و جامعه را آنچنانکه در خورش است به‌دست کهن و دنیوی آدمی بسپارند و به این منظور به دورکیم و ماندهایش متوسل می‌شوند، یا تقلب می‌کنند یا آنها را درست نمی‌فهمند. در وضع کنونی، افاضات «پاکره» عبدالکریم سروش کتابخوانها را به‌هیچان می‌آورد. سی‌چهل‌سال پیش همین اثر را سخنان نادانپسند جلال آل‌احمد داشتند. عبدالکریم سروش می‌خواهد دین را علمی کند، یعنی جامعه استدلالی نو بر تن اوهام سختجان موروثی بدوزد. جلال آل‌احمد می‌خواست علم را دینی کند، یعنی علم را در شوریدگیهای سیاسی-ایمانی‌اش تا حد دانسته‌ها و خردمندیهای اکابری واکاواند. وجه مشترکشان این بود و هست که هر دو، در چنگ دین گرفتار و بیگانه با علم، پی‌نمی‌بردند و نمی‌برند که نه دین علمی می‌شود و نه علم دینی. لابد سی‌سال طول

۳۷ چرا شناخت هنجاری می‌شود

این رویین تنی دینی در برابر پرسیدن و اندیشیدن اثری ست از احاطه مطلق آن یزودی خلاجی بر ما. یزودی خلاجی همه جا و از همه سو ما را در بر می‌گیرد، یا درست‌تر: از همان آغاز چنان ما را از خودش می‌انبارد که ما یکسره خالی از خویش و ناخود هنجار می‌زیسیم و می‌پروریم. عارفان ما نمونه‌های ناب و برجسته از ناخود بینگیهای مالا مال از آن یزودی خلاجی‌اند و، به همین یک سبب هم شده، بی‌نیاز از همه کس و همه چیز. حتا زمانی میانشان یکی - که بقیه به بنخت بلند او غبطه‌ها خورده‌اند - چنان از خودش تهی و از یزودی خلاجی لبریز می‌گردد که تاب نمی‌آورد نگوید «خودش» دیگر «او» شده است. پاسداران یزودی خلاجی طبیعتاً این گستاخی و انحصار طلبی را بی‌کیفر نگذاشتند، چون مدعی با چنین سخنی عملاً محاط بودن در یزودی خلاجی را حمل بر یکی شدن با آن و انحصار آن به خویش کرده بود. و این یعنی آن یزود را، که فقط در خلاجی و فزائیزی بودنش در برگرفته و سرپرست همه است، به انحصار خود درآوردن و باقی خود ناساخته‌ها را در خلأ درونی‌شان بی‌سرپرست کردن. یزودی خلاجی که خود را چشمه و سنجۀ حقیقت می‌نامد از چه طریق این ویژگی‌اش را به آحاد گروه‌ها و جامعه می‌باوراند؟ از طریق تعیین کردن تکلیف و مرز برای آنها. فرماندهی یزودی خلاجی با تعیین تکلیف و تعیین مرز آغاز می‌گردد. چه وسیله‌ای

خواهد کشید تا ما بفهمیم حرفهای عبدالکریم سروش به همان اندازه از نظر علمی پرت و از نظر دینی بی‌سامان است که حرفهای جلال آل‌احمد بوده، و این کشف آخری را ما تازه بیست سال پس از آزمون اسلامی انقلاب داریم می‌کنیم. در گفتگویی با دانشجویان دوتبریز، جلال آل‌احمد در پاسخ این پرسش که پیدایش آدمی را آدم و حوایی بپذیریم یا داروینی، می‌گوید: «هر کدام را که دلتان خواست [...] اما یک نکته را من یادآوری می‌کنم بهتان [...] من از مسایل مربوط به تکامل و اصل انواع در همین حدود اطلاع دارم که شماها، شاید هم کمتر. یعنی چهار تا کتاب خوانده‌ام. کتاب‌های ترجمه‌شده [...] اما از تمام مطالب آقای داروین و لامارک و دیگران دستگیرم شده که اینها تئوری است رئیس. فرضیه است، نه حتا یک نظریه. و آن دیگری افسانه است. آدم و حوا را می‌گویم. و من بین این دوتا، یعنی بین یک فرضیه یا نظریه و یک افسانه، افسانه را دوست دارم. چرا که شعر است [...] و خطاب به پرسش‌کننده: «تو خودت می‌دانی، هر کدام را دلت می‌خواهد قبول کن. می‌خواهی بگویی از نسل میمون؟ باش. اما من از نسل آدمم که از خاک به دنیا آمد و خدا در او دمید تا پا شد و ایستاد.» (جلال آل‌احمد، مکالمات پژوهش و ویرایش مصطفی زمانی‌نیا، تهران ۱۳۷۴، چاپ یکم، ص ۱۷۳ و بعد). این سخنان بیش از آن لودهنده مایه فکری گوینده‌اش هستند که هر توضیحی را زاید نسازند.

نیروی خداجی برای این کار دارد؟ ساختن، پرداختن یا گزینش ارزشها. از یکسو ارزشهای درست و شایسته و از سوی دیگر ارزشهای نادرست و ناشایسته. ارزشها از هر سرچشمه و تباری باشند اعتبار فرجامیشان همواره باید به گواه نیروی خداجی برسد. آماج آغازین و فرجامین به معنای آماج همه‌گامی و همه‌جایی ارزشها ممانعت از زادن و بالیدن طبیعی پرسی است. فقط برای چنین زهر مهلکی است که اگر پدید آید و بیاید، نیروی خداجی پادزهر ندارد. اما چون پرسی در آدمی حیاتی‌ست، نیروی خداجی باید پرسیدن را چنان ضدطبیعی و مآلاً افلیح کند که پاسخهایش ایجاب می‌نمایند. به این منظور، نیروی خداجی بیش از هر چیز رهنمون آدمی در پرسی می‌شود، تا سرانجام در چنین ممارستی پرسیدن نیز مانند باقی کردارهای آدمی به شاخه‌ای از پرستیدن مبدل گردد. نه تنها هیچ پرستیده‌ای نیست که پرسیدن از او متضمن پرستیدن او و در واقع مسبوق بر آن نباشد، بلکه اصلاً هیچ گفتار، رفتار و کردار عاطف بر نیروی خداجی نیست که بیرون از پرستش او تحقق پذیرد.

۳۸ چگونه شناخت هنجاری می‌شود

یک معنای بنیادین «تو باید آدمی شایسته باشی» به زبان نیروی خداجی این می‌شود که «تو باید چنین پرسی». این هنجار در منظور همنهاد و منفی‌اش می‌گوید «تو نباید آدمی ناشایسته باشی» و معنایش این می‌شود که «تو نباید ناشایسته پرسی». هیچ دینی نیست که شایسته و ناشایسته یا روا و ناروا، اعم از گفتاری یا کرداری، در آن ضروری نباشد. این توضیح البته نه ناظر بر واگرداندن دین به اخلاق، بلکه ناظر بر ابزاری کردن اخلاق توسط دین است. و از آنجا که پرسش چون تنها نیروی دمنده شناخت می‌تواند نیروی خارجی را، که شالوده‌اش پرسش‌ناپذیری است، از ریشه برآورد، نیروی خداجی برای از پیش ختنی کردن این سوءقصد بالقوه، کاوندگی و جویندگی را در پرسش می‌میراند و آن را با ناخودهنجارکردنش به راهنمایی خویش استخباری می‌سازد. بنابراین خودهنجاری را از پرسش گرفتن و آن را دیگرهنجارکردن یعنی سرشت جویندگی راه، که پیشتر دیدیم در آدمی حیاتی‌ست، در او کشتن و پرسیدن را به خبرگرفتن مبدل ساختن. بدینگونه حوزه نرماتو یا هنجاری، و در واقع اینجا یعنی دیگرهنجاری، از همان آغاز خود را از طریق استخباری کردن پرسش در حوزه شناخت

نافذ می‌سازد و در دایره نفوذ خود فقط آنگونه رفتار را «پرسا» و «اندیشا» می‌شمرد که از قوانین آن پیروی کند. متنها این حق و اخلاق نیستند که در ناوابستگی‌شان به یزودی خلاجی هنجارها را به دست می‌دهند، بلکه این یزودی خلاجی است که با تعیین و تصویب هنجارهای حقوقی و اخلاقی بمنزله ابزار ضروری کارش حساً و منطقاً شناخت را به فرمان خود درمی‌آورد. در واقع یزودی خلاجی که خود را برای خرد و احساس ما ادراک‌ناپذیر می‌سازد و می‌نماید، در عمل نیز برای پیشگیری از هرگونه دست‌اندازی شناخته‌شده به دژ مطلق و شناسایی‌ناپذیرش سپاهی جاودان از هنجارهای حقوقی و اخلاقی می‌گزیند و می‌آراید. بدینسان گسترده سلطه هنجاری بر حوزه شناخت به همان اندازه تصادفی نیست که فرعی. هر یزودی خلاجی، اگر بخواهد بیاید، گریزی از به‌کاربردن چنین شیوه‌ای ندارد و باید پیش از هرچیز راه پرسش را نخست به سوی و روی خود ببندد، یعنی به کمک رهنمودهایش کمترین جایی برای چون‌وچرا در برابر فرماندهی‌اش باقی نگذارد. این تعبیر را نباید چنان فهمید که انگار در فرهنگ دینی زور و فشاری به ما وارد می‌آید که نمی‌پرسیم. ناپرسایی چنان قرن‌ها در ما درونگین و نیرومند شده که رفتاری طبیعی‌تر از آن نمی‌شناسیم. از اینرو پرسش است که ما آن را منحل و غیرطبیعی احساس می‌کنیم و بیش از هر چیز دیگر می‌توانست «کمر فکری» ما را بشکند و نفس ذهنی‌مان را ببرد. ما در ناپرسایی دیده‌ایم، شنیده‌ایم، گفته‌ایم و بویژه حتا «پرسیده‌ایم». این مخرج مشترک، زادگاه و زیستگاه حیاتی در رویداد تاریخی ما بوده و مانده است. ما در این زاد و زیست تاریخی فرهنگی همسان و یکسان پدیدار گشته‌ایم و خود را در وسیع‌ترین پهنه ممکن پراکنده‌ایم. هر استثنایی را باید سندی در تأیید و تثبیت این واقعیت تاریخی فرهنگی دانست، واقعیتی که از بس نزدیک به ماست، در ماست و خود ماست، نگرستن و شناختنش عملاً برای ما غیرممکن شده است.

۲۹ چیرگی رهنمود و ناپرسایی فلسفی-این سینا

هراندازه چیرگی یزودی خلاجی چون سرچشمه یا عامل تعیین‌کننده شناخت در فرهنگها پیشین‌تر و درونی‌تر باشد، آگاهی فرهنگی جامعه به تجاوز این سلاح نرماتیو در حوزه شناخت دشوارتر خواهد شد، تا جایی که این تجاوز همچون سرشتی همزاد

و مکمل «آفرینش» جلوه خواهد کرد. گواه فلسفی آن از جمله ابن‌سینا که سلطهٔ هنجاری این قیومت را در قرآن منعکس می‌یابد و این سرپرستی یا ناخودهنجاری را رهنمود الاهی برای آفریده می‌داند:

«واجب‌الوجود آن است که هستی همه چیزها از وی است و همه چیزها را هم فریضة هستی [وظیفه و تکلیف هست شدن] وی داده است و هم آنچه بیرون از فریضة [یعنی آنچه بر فریضة هست شدن افزون می‌گردد]. چنان که ما اندر این باب کتابی خواهیم کردن اگر زمانه مهلت دهد، و این معنا اندر قرآن به چند جایگاه گفته است. یکی آنجا که گوید: رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى^{۱۰۴} [خدای ما اوست که هر چیزی را آفرینش بخشنیده و سپس رهنموده است]. و نیز آنجا که گوید الَّذِي قَدَرَ فَهَدَى^{۱۰۵} [او که هر چیز را بسنجیده و سپس رهنموده است]. و نیز آنجا که گوید الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ^{۱۰۶} [او که مرا بیافریده و رهنموده است].^{۱۰۷}

ناگسستایی آفریده از رهنمود و شناخت از هنجار، برای ابن‌سینای «فیلسوف» - که پرسش و شناخت ناوابسته می‌بایستی برایش بنیادی و کانونی می‌بود- یعنی این که پرسش و شناخت با آفرینندگی واجب‌الوجود، با آفرینندگی هستی‌بخش و رهنمونی او می‌آغازد، و بیش و پیش از هر چیز در گرو رهنمود آفریدگار می‌ماند. آیا معنای ناگشوده مانده یا حتا عادی و طبیعی گرفته شده این پنداشت مستولی بر سراسر رویداد فرهنگی ما جز این می‌تواند باشد که آدمی منحصرأ در وابستگی به این رهنمود مجاز بوده است بپرسد؟ یا اینکه مسلمان «رهنموده» برطبق آیات کلام‌الله می‌توانسته در سرپیچی از این رهنمود هم بپرسد و بشناسد؟! تازه همین «فیلسوفان» فرمانبردار و نیمه عارف را عارفان تمام عیار ما به این سبب دشمن می‌داشتند که با وجود رهنمودهای الاهی پرت می‌پرسیده‌اند و پرت‌تر پاسخ می‌داده‌اند. چگونه؟ بدینگونه که با وجود چشمهایی خیره در رهنمود واجب‌الوجود، تازه در نقبی از فلسفه یونانی سرگردان شده بودند. بنابر چنین تعارضی معلوم است که با آن رهنمود آسمانی در این نقب زمینی به هیچ‌جا نه در

۱۰۴ طه، ۵۰.

۱۰۵ الأعلی، ۳.

۱۰۶ الشُّعْرَاء، ۷۸.

۱۰۷ دانشنامه علائی، مقدمه و حواشی از محمد معین، ۱۳۵۳، بخش الهیات، ص ۱۰۱.

آسمان می‌توان رسید و نه در زمین. این را عارفان ما، که به جای تکاپوی خرد در سرشان قلب می‌تپیده، البته فهمیده بودند، اما نه فیلسوفان ما که خردشان در قلبشان می‌زده است.

۴۰ «پرسایی» عرفانی: مولوی

در واقع رهنمود گرانیبیه الهی با گوشزد و تهدید فلج‌کننده آدمی هم شده، بویژه در پرسیدن، امکان هرگونه «لغزش و گمراهی» را از او می‌گرفته است. در نمایاندن و زدن کوس چنین رهنمود یا هنجاری مولوی برای آنکه چشمهای هراندازه کور بینا و گوشهای هراندازه کر شنوا شوند، هیچ فرصتی را از دست نداده است. سخن از وابستن پرسیدن به رهنمود یعنی هنجاری کردن آن است:

گفت موسی ای خداوند حساب	نقش کردن باز چون کردی خراب؟
نر و ماده نقش کردی جان فرا	وانگهان ویران کنی این را چرا؟
گفت حق دانم که این پرسش ترا	نیست از انکار و غفلت وز هوا
ور نه تأدیب و عتابت کردم	بهر این پرسش ترا آزردمی
لیک می‌خواهی که در افعال ما	بازجویی حکمت و سر بقا
تا از آن واقف کنی مر عام را	پخته گردانی بدین هم خام را
قاصدا مایل شدی در کاشفی	بر عوام، ارچه که تو زان واقفی
مستفید اعجمی ^{۱۰۸} شد آن کلیم	تا عجمیان را کند زین سر علیم
ما هم از وی اعجمی سازیم خویش	پاسخش آریم چون بیگانه پیش
موسی سپس به فرمان خدا می‌کارد و می‌دروود، دانه را از کاه می‌سترد، سره را از ناسره باز می‌گیرد، تا چیزی را که پیشتر هم می‌دانسته از نو بیازماید و با این شگرد به خلاق بیاموزاند: این را که پروردن و درویدن خدا نیز از همین گونه است. ^{۱۰۹} آنچه	

۱۰۸ گنگ، بیگانه، ناآشنا، بی‌خبر و نادان. «مستفید اعجمی» شدن یعنی خود را به بی‌خبری و نادانی زدن و چنین نقشی را برای سود رساندن و داناگرداندن بازی کردن.

۱۰۹ پس بفرمودش خدا ای ذولباب
موسیا تخمی بکار اندر زمین
چونک موسی کشت و شد کشتش تمام
چون پرسیدی بیا بشنو جواب
تا تو خود هم وادهی انصاف این
خوشه‌هایش یافت خوبی و نظام

بدینسان مولوی می‌گوید، یقیناً به عقل همپایگانش هم می‌رسیده، منتها می‌شود تصور کرد که آنان ابراز آن را حاکی از هوشی سرشار ندانسته باشند. هراندازه این «پرسایی»، نوآزمایی و دانایی مولوی عارف این‌بار هم ابتدایی و کودن‌پسند باشد، و نمونه‌های امروزی‌اش را در پدیده‌های جمهوری اسلامی فراوان بتوان یافت، باز نوعاً با پرسایی و دانایی ابن‌سینای «فیلسوف» از این نظر خویشاوند می‌ماند که این دومی نیز، چنانکه پیش از این دیدیم، چشم و گوش به رهنمود کلام‌الله دارد. اینکه خدا موسی را، اگر موسی حقیقتاً می‌پرسید و چون و چرا می‌کرد، گوشمالی می‌داد، هرگونه تردیدی را در دو مورد از میان می‌برد. یکی آنکه خودهنجارین، یعنی بدون رهنمود او پرسیدن، در فرهنگ دینی اکیداً ممنوع است. یه‌یاد بیاوریم که فرهنگ دینی یعنی فرهنگ ناپرسا. و دیگر آنکه شناخت در وابستگی‌اش به دانایی فراتاریخی الهی الزاماً بخش کرداری را نیز در زندگی زمینی متعین می‌کند. این تعین در پاسخ خدا به موسی ناظر بر ساختن و فروپاشاندن جهان^{۱۱۰} به منظور بقای آن، گرچه پوشیده، اما قاطعانه بدینگونه آمده است

داس بگرفت و مر آن را می‌برد	پس ندا از غیب در گوشش رسید
که چرا کشتی کنی و پروری	چون کمالی یافت آنرا می‌بری؟
گفت یارب زان کنم ویران و پست	که در اینجا دانه است و کاه هست
دانه لایق نیست در انبار کاه	کاه در انبار گندم هم تباه
نیست حکمت این دو را آمیختن	فرق واجب می‌کند در بیختن
گفت این دانش تو از کی یافتی؟	که به دانش بیدری [خرمنی] پر ساختی؟
گفت تمیزم تو دادی ای خدا	گفت پس تمیز چون نبود مرا!
در خلایق روحهای پاک هست	روحهای تیره و گلناک هست
این صدفها نیست در یک مرتبه	در یکی در است و در دیگر شبه [ینجل]
واجب است اظهار این نیک از تباه	همچنانک اظهار گندمها ز کاه

(مثنوی، دفتر چهارم، ۳۰۱۵، ۳۰۲۷)

۱۱۰ اگر شبیه‌یابان و شبیه‌سازان در این روند ویرانگر و سازنده‌ی الهی «دیالکتیک» ببینند، معنایش فقط این است که نمی‌دانند دیالکتیک در همه‌ی نوعهای مهمش (افلاطون، هگل و مارکس) پیشرفت ساده به پیچیده، نشیب به فراز، درون به برون، نقض به کمال است، و این با آفرینش که کار خداست و کمال محض منافات می‌داشت. تازه این باور مبتنی بر این پنداشت می‌بود که شناخت شهودی یا عقل فقیهانه مولوی به دیالکتیک هم می‌رسیده. «مارکسیسم ایرانی» متأخر که به‌نوبه خود در سرچشمه‌یابی اندیشه‌های غربی نزد قدمای ما پیشاهنگ و استاد نامارکسیستی چون محمدعلی فروغی داشته، به اندازه کافی دستخوش این توهم شده است. محمدعلی فروغی در فروردین ۱۳۱۸ می‌نویسد: «بسیاری از تحقیقاتی که در این کتاب [سیر حکمت در اروپا] مطالعه می‌شود حکما و عرفای ما به وجوهی دانسته‌اند و گفته‌اند [...] محققان

که دو پایه کردار متنافی و هدفسو، یعنی ساختن و ویراندن به منظور پایدار نگهداشتن، کردارهای مشمول آنها را نیز ارزشمند و موجه می‌سازند. وقتی چنین باشد، وقتی ارزشهای متنافی و هدفسو، آنچنانکه خدای اسلامی په موسای مولوی می‌آموزاند، صرفاً وسیله بقای جهان می‌شوند و بازتاب الگویی این بقا بصورت هنجارهای حقوقی و اخلاقی در زندگی ما تحقق می‌یابند، وقتی شناخت مکنون فراتاریخی الهی با هنجارهایش مثل همیشه «راه تمثیلی» تمیز درست از نادرست، «پاکی» از «گِلناکی»، «دانه» از «کاه» را پیش ما پای ما می‌گذارد و بدینگونه واقعیت را قلب می‌نماید، دیگر ناگفته پیداست که به قاعده وابستگی این تابع زمینی به آن متغیر آسمانی، هر هنجاری در زندگی اخلاقی و اجتماعی ما می‌تواند به سود دین و فرهنگ مسلط آن بار مثبت و منفی یابد، تغییر کاریست دهد و حتا ارزشی دوبهلو شود.

اینکه اسلام از یکسو قتل مسلمان را به سختی در خور مجازات می‌داند و از سوی دیگر قتل کافر سرکش را با قساوت هرچه بیشتر واجب می‌شمارد (مانند ۳۲، ۳۱)، فقط نمونه‌ای از وابستگی هنجارهای اجتماعی به سیرت فراتاریخی شناخت در سرچشمه الهی آنهاست. چه چیز از آستان آفریدگار اسلامی بر بام آدمی برنافته و آن را چنین دوهوایی کرده است؟ این شناخت که آدمی در «فضیلت اسلامی» اش فضیلت می‌یابد و رجحان او بر آدمی «بالقوه» به درجه‌ای می‌رسد که عملی «ناشیاست» در حق «مسلمان» در مورد «نامسلمان» یا «ضدمسلمان» «شایسته و بایسته» می‌گردد. «ای کریمی که از خزانه غیب/ گبر و ترسا وظیفه خور داری»، «دوستان را کجا کنی محروم/ تو که با دشمنان نظر داری». سعدی، یکی از زشت‌ترین خوشنمائیهای اسلامی او، کرامت بیکران الهی را از جمله در این می‌بیند که شامل حال آدمهای «نیمه‌کاره یا فضیلت نام نیافته»، یعنی گبران و ترسایان، هم می‌شود! در برابر سرکوبی و تحمیق فرهنگی از طریق دین و رهنمود آن انگشت‌شماری در تاریخ ما بانگ اعتراض برآورده‌اند. اما اینگونه بانگها را غریو سپاه سازمان‌یافته و پشت گرم به همه‌گونه اختیارات و امکانات

اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند و در آنچه هم با گفته‌های دانشمندان ما توافق کرده‌اند غالباً بر سبیل توارد بوده است و از این گذشته آن تحقیقات را در قالبی مخصوص ریخته و به‌صورتی بدیع درآورده‌اند.
(سیر حکمت در اویلا: ناشر: کتاب فروشی زوار، بدون تاریخ انتشار، ج دوم، مقدمه چاپ اول، ۴)

تنیبت‌شده فرهنگ مسلط چنان در گلو خفه کرده‌اند که گویی هرگز از آن بیرون نیامده‌اند، یا اگر آمده‌اند، در آهنگشان زمزمه حسرتی آمیخته به تسلیم و تسلی می‌چربیده است. و این به جای آنکه ما را بیازارد، تکان دهد و پرسایی^۱ را در ما برانگیزد، تناسایی تاریخاً ناپرسای ما را برایمان طبیعی‌تر و موجه‌تر کرده است.

۴۱ نخستین پرسنده در فرهنگ دینی ما- عبدالله روزبه

در تاریخ اسلامی ما نخستین بانگ اعتراض ناشی از پرسش در «باب برزوی پزشک» یا «باب برزویه طیب» (کلیله و دمنه) منعکس گشته است. این «باب» را، به عللی که بعداً خواهیم شناخت و آنهایی نیستند که من «ایراد ناشی از پرسش» خواندم، ابوریحان بیرونی از عبدالله روزبه (ابن مقفع) دانسته است. پس از آشنا کردن خواننده با این «ایراد»، می‌کوشم نشان دهم چرا روزبه حرف خود را از زبان برزوی زده، یا چرا اینگونه سخنان در باب مربوط باید از تصرفهای روزبه بوده باشند. از برزوی پزشک و عبدالله روزبه چون نویسنده «باب» متقابلاً به جای هم نامبردن برای این است که مسئله انتساب «باب» به هردو، تا مستدل ساختن نقش انحصاری و مهم روزبه در نگارش برخی سخنان «باب» یا تصرفهای او در آن، در مد نظرمان بماند. دیدیم مولوی به چشم و گوش و زبان موسی می‌بیند، می‌شنود، می‌گوید و از نو می‌آزماید تا بیاموزاند که تضاد ساختن و ویراندن جهان در حقیقت سر بقای آن به حکمت الهی است. اعتراض روزبه به این جهان پاینده از تضاد بویژه متوجه این تناقض است که هر دینی خود را پیک و ضامن انحصاری حقیقت در چنین جهانی می‌خواند. در واقع او باید از خود پرسیده باشد: در چه چیزی از این جهان پر از تضاد می‌توان حقیقی یافت، و بدتر از آن، چگونه دینها می‌توانند در تنافی همدیگر، که خود نمودی از تضاد همین جهان است، مدعی حقیقت آن باشند؟ در جستجوی پاسخی برای مشکل این جهان، آنطور که در «باب» یادشده آمده، برزوی پرسنده و جوینده به پیروان دینها روی می‌آورد و می‌بیند: «اختلاف میان ایشان در معرفت خالق و ابتدای خلق و انتهای کار بی‌نهایت [است] و رأی هر یک بر این مقرر که من مصیبت و خصم مخطی».

سپس برزوی با «علمای هر صنف» گفت‌وگو می‌کند: «این اجتهاد نیز به جای آوردم [...] هر طایفه‌ای را دیدم که در ترجیح دین و تفضیل مذهب خویش سخنی

می‌گفتند و گرد تقبیح ملت خصم و نفی مخالفان می‌گشتند. به هیچ تأویل درد خویش را درمان نیافتم و روشن شد که پای سخن ایشان بر هوا بود.^{۱۱۱} به این سخن پس از نشان‌دادن زمینه و دستاویز مطرح کردن آن در «باب» مربوط از نو بازخواهیم گشت تا انتساب آن را به روزبه مستدل نماییم. فعلاً بنا را بر درستی این انتساب می‌گذاریم. جای دارد که در اینجا به نکته‌ای توجه دهیم. در همین موضع از «باب برزوی» از جانب نویسنده آن به این تأکید برمی‌خوریم که طرف پرسش وی هم «اصحاب ملتها» بوده‌اند و هم «علمای هر صنف»، یعنی مهتران و کهتران دینی. آنگاه او به نتیجه‌ای می‌رسد که در بالا دیدیم. سخن مذکور از نویسنده «باب» یک معنای آشکار دارد و یک معنای پنهان در آن. معنای آشکارش این است که مخاطبان پرسش او در باره چندوچونی دعوی دینها پیروان و پیشروان دین بوده‌اند. معنای نهفته در این معنای آشکار یا مرتب بر آن این است که به‌زعم او توده‌ها و بزرگان هر دین در واقع همخو و همسانند. و تفاوت میان این دو دسته الزاماً جز این نمی‌تواند باشد که اولی رهرو و پیرو و دومی راهگشا و راهبر جهل است. روزبه، که بنابر فرض ما باید نویسنده این جمله‌ها باشد، برای آنکه راه را بر هر تعبیر تاریک‌کننده سخن روشن خود ببندد، منظور خود را بی‌درنگ در تمثیلی نیز ملموس و متبلور می‌نماید. در آن تمثیل روزبه جدی‌گرفتن دینها را به باور آن دزد «غافل و نادان» تشبیه می‌کند که فریب صاحبخانه را می‌خورد و با طعمه «شولم شولم» او خود را از فراز بام به زیر می‌اندازد.^{۱۱۲} از کسی که بیشتر در

۱۱۱ مفاد این سخن (کلیله و دمنه، ترجمه نصرالله منشی، به تصحیح مجتبی مینوی، ۲۵۳۶، چاپ پنجم، ص ۴۸). در ترجمه روان و بی‌پیرایه بخاری (داستانهای یزدی، کلیله و دمنه به تصحیح پرویز ناتل خانلری و محمد روشن، ۱۳۶۱، ص ۶۱) می‌شود: «تدبیر خویش به‌جز آن ندیدم که گفتم یا مهتران هر ملتی [دینی] صحبت کنم و خدمت ایشان بر دست گیرم [...] هر چند رنج بیش بردم و طلب بیش کردم از هیچکس جز ستایش مذهب خویش و نکوهش مذهب خصم نشنیدم، و معلوم شد که هرکسی جز تعصب نمی‌ورزد و جز زیادت آمد نمی‌خواهد و هیچ کس به‌راستی سخن نمی‌گوید.» و با ترجمه نلدکه از عربی به آلمانی نیز کاملاً می‌خواند:

(Th. Noldeke, *Burzoos Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna*, 1912, S.15.)

درباره وضع نسخه‌های عربی کلیله و دمنه، برگردان روزبه از پهلوی، نگ: یادشده، از نلدکه، و مقدمه کلیله و دمنه، ترجمه محمدبن عبدالله البخاری، یادشده.

۱۱۲ کلیله و دمنه، ترجمه نصرالله منشی، یادشده، ۴۹، برابرش در ترجمه بخاری در ص ۶۲ و در ترجمه نلدکه در ص ۱۵-۱۶ آمده است.

بطلان دینها با آن قاطعیت استدلال کرده، ذکر این بدیهی که همدین شدن با پدران یعنی تقلید از آنها و در نتیجه یعنی «نابکاری» به معنای بیهوده کاری،^{۱۱۳} می تواند زایدی از نوع محکم کاری تلقی شود. اما از جمله به همین دلیل نیز باورکردنی نیست که چنین حرفی را پزشک یا سرپزشک زرتشتی دربار انوشیروان اساساً می توانسته زده باشد. سپس می خوانیم که برزوی پزشک، نویسنده رسمی و اسمی «باب»، تصمیم می گیرد در انجام آنچه همه دینها نیک شمرده اند بکوشد و از آنچه همه دینها به اتفاق نکوهیده اند پرهیزد.^{۱۱۴} این تعارض را نیز بعداً روشن خواهیم کرد.

جای تردید است که چنین مخرج مشترکی میان دینها، که اسلام در زمان روزبه بر آنها افزوده می شود، بتوان یافت. اما از این بیشتر در خور تأمل تازه فهرست نمونه هایی است که برزوی یا روزبه در این مخرج مشترک گرد آورده اند.^{۱۱۵} از این مخرج مشترک پاره هایی همچون راستی، دوستی، درستی، پرهیز از دروغ، دورویی، دزدی و دشمنی...، خواه ناخواه جزو تجربه همزیستانه و عمومی در جوامع انسانی اند و بمنزله طبیعت ثانوی شده در مناسبات اجتماعی. بیش از آنکه از دینها برآمده باشند تقریباً در همه آنها از این تجربه عمومی انسانی به گونه ای رخنه کرده اند. و این را خردمندانی لااقل بی نیاز از اینگونه رهنمودهای دینی، خواه برزوی یا روزبه، بایستی می دانستند. پاره هایی نیز به این دین یا به آن بینش عمومی و مختص به یک قوم تعلق دارند، همچون آزار نرساندن به جانوران و نکشتن آنها و رویگرداندن از جهان و یا ریاضت کشیدن. زادگاه و پرورشگاه دیرین همه اینها هند است. آنوقت جایی در این فهرست اعمال نیک و بد چنین آمده: «در معنا بعثت و قیامت و ثواب و عقاب بر سبیل افترا چیزی نگفتم»^{۱۱۶}

پاره سخن «بر سبیل افترا چیزی نگفتم» بیش از آن که دال بر تأیید حقیقت این آمیزه

۱۱۳ یادشده، ترجمه نصرالله منشی، ۵۰؛ ترجمه بخاری، ۶۱؛ ترجمه نلدکه، ۱۷.

۱۱۴ یادشده، ترجمه نصرالله منشی، ۵۰، در ترجمه بخاری، به جای دینها «هرگروهی» آمده، ۶۳؛ ترجمه نلدکه، ۱۸.

۱۱۵ یادشده، ترجمه نصرالله منشی، ۵۰، ۵۱؛ ترجمه بخاری، ۶۴؛ ترجمه نلدکه، ۱۸-۱۹.

۱۱۶ یادشده، ترجمه نصرالله منشی، این معنا در ترجمه بخاری گنگ و ناروا آمده، ۶۳؛ ترجمه نلدکه، ۱۷.

از پنداشتهای زرتشتی، یهودی-مسیحی،^{۱۱۷} و سپس اسلامی شده، باشد در واقع این را می‌رساند که راوی به هر علتی از دروغ شمردن اینگونه پنداشتها خودداری کرده است. بنابراین از این گفته نمی‌توان نتیجه گرفت که راوی به حقیقت این پنداشتهای مشترک اعتقاد داشته، و بسیار کمتر از آن به این نتیجه می‌توان رسید که او چون پزشک زرتشتی کیش دربار ساسانی خود را علناً برگزیننده رهنمودهای همه دینها اعلام نماید. و سرانجام نامعقول‌تر از همه اینها قبول درستی انتساب بز بطلان همه دینها به چنین کسی با چنین کیشی و در چنین سمتی می‌بود. چه، باطل خواندن همه دینها مآلاً شامل دین زرتشتی نیز می‌شود. اینها را باید روشن ساخت، و نشان داد که چرا و چگونه همه دیدگاههای نامبرده را باید از تصرفهای روزیه شمرد.

۴۲ نظر بیرونی درباره روزیه و نظر کریستن سن درباره نظر بیرونی

در مورد درستی انتساب «باب برزوی» به این پزشک نخست با دو نظر کاملاً مخالف هم روبه‌رو می‌شویم. اولی نظر بیرونی است که این «باب» را یکجا از آن روزیه می‌داند،^{۱۱۸} و دومی نظر نلدکه و دیگر پژوهشگران نوین که تردیدی در درستی انتساب «باب» به پزشک ساسانی ندارند. در عین حال رگه‌هایی در این باب هستند که به تشخیص نلدکه و در پی او به تشخیص پژوهشگران دیگر، همچون گابریلی، پال کراس، عباس اقبال، کریستن سن، ویدن گرن و دوشن گیومن باید از آن روزیه باشند.^{۱۱۹} هدف مشترک بیرونی از یکسو و گروه نامبرده از سوی دیگر تشخیص درستی یا نادرستی انتساب «باب» به برزوی پزشک بوده است. این ارتباطی به هدف ما، که

۱۱۷ برای شناختن تفاوت‌های سرچشمه‌یی و فرجامین دینها که نویسنده «باب برزوی» نخست خود را بر آنها واقف نشان می‌دهد و سپس آنها را در پنداشتهای «بعثت و قیامت و ثواب و عقاب» همگانه می‌بیند، نگ: مقاله‌های مربوط به این مقوله‌ها از بخشهای دین یهودی-مسیحی و دینهای ایرانی در: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. Kurt Kalling) 3. Aufl. 1986.

۱۱۸ سخن مربوط به این نظر از کتاب تحقیق ماللند بیرونی (ص ۱۲۳، طبع هند) در پانویس ص ۱۱۲ کتاب التفهیم او (به کوشش جلال همایی، چاپ دوم ۱۳۶۲) که مأخذ ما در اینجاست آورده شده. آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چاپ چهارم، ۱۳۵۱، پانویس ۳ از ص ۴۴۵.

۱۱۹ یادشده.

شناساندن روزبه چون نخستین پرسنده و اندیشنده در فرهنگ دینی ما باشد ندارد، اما مبنای آن قرار می‌گیرد. به عقیده نلدکه در وهله اول برگردان «باب برزوی پزشک» نه ترجمه صرف بلکه بازنگاشته روزبه از متن پهلوی به عربی است. نلدکه تأکید می‌کند که روزبه در بازنگاری متن در آن دست برده. از جمله و بویژه وانمایاندن تز بطلان ادیان همچون تز برزوی کاری ست سنجیده و حسابشده از جانب روزبه، با آوردن این تز به نام خویش او در واقع حکم قتل خویش را امضا می‌کرده، در حالیکه نسبت دادن آن به یک ایرانی زمان ساسانی خطری برای او نداشته است. نلدکه ادامه می‌دهد که حتا اگر تردید در مورد دینها را از آن برزوی نیز فرض کنیم، اظهارش را از جانب او در مقام سرپزشک دربار ساسانی نمی‌توان ممکن شمرد.^{۱۲۰} کریستن سن در عین آنکه نظر بیرونی را در انتساب «باب» به روزبه نقل می‌کند، با تکیه به معنای اعم واژه‌ای که بیرونی در این ارتباط به کار می‌برد سخن او را چنان می‌فهمد که گویی بیرونی نیز، چون او و دیگر پژوهشگران نوین، برزوی پزشک را نویسنده «باب» می‌شناخته!

کوششی که من می‌خواهم و باید بکنم این است که نشان دهم هم کریستن سن با شیوہ‌اش در تعبیر سخن بیرونی آن را بد فهمیده و هم دیلی بیرونی در درستی انتساب «باب» به روزبه نادرست است. کریستن سن که در واقع از گفته خود بیرونی برضد او اتخاذ سند می‌کند می‌نویسد: «بیرونی در کتاب الهند [...] می‌گوید ابن المقفع در ترجمه کتاب (کلیله و دمنه) فصل برزویه را افزوده است تا در اذهان اشخاص که ایمان آنها ضعیف است تولید شک کند. پس آنگاه آنها را به مذهب مانی دعوت نماید. در مقدمه [منظور باب برزویه طیب است] سخنی از مذهب مانی در میان نیست، اما از طرف دیگر [...] دور از تمایل به آن مذهب نیست. چیزی که حائز اهمیت است، این است که بیرونی می‌گوید، ابن المقفع مقدمه را افزوده و به عبارت دیگر می‌خواهد بگوید مقدمه در اصل پهلوی [در ترجمه برزویه] موجود نبوده است. ولی بیرونی نمی‌گوید که مقدمه را ابن المقفع جعل کرده است. در واقع آثار عهد خسرو به‌طوری در این قسمت [باب برزویه طیب] دیده می‌شود و به قدری اشارات راجع به آن زمان دربردارد، که یک نفر مصنف قرن هشتم [قرن دوم هجری] ممکن نیست آن را ساخته باشد، [...] ابن المقفع

شرح حال برزویه را به قلم خود او، که به عنوان کتاب مستقلی وجود داشت - ترجمه کرده و در ترجمه کلیله و دمنه خود [به عربی] داخل نموده است. ممکن است همانطور که نلدکه (مترجم «مقدمه برزویه» از متن [عربی] ابن المقفع به زبان آلمانی) و گابریلی فرض کرده‌اند، ابن المقفع آزادانه در شرح برزویه [باب برزویه طیب] تصرفاتی کرده باشد. اما مفاد فصلی که ابن المقفع در ابتدای کلیله و دمنه [باب یادشده] قرار داده حتماً به قلم برزویه نوشته شده است.^{۱۲۱} آنچه کریستن‌سن را بر تشخیص خود راسخ می‌سازد این است که بیرونی واژه «افزوده» را به کار برده نه «جعل کردن» را.

۴۳ معنای نظر بیرونی از دید کریستن‌سن

«افزودن» یعنی پایه تعبیر کریستن‌سن از سخن بیرونی، وقتی به نوشته‌ای الحاقی به دست بردن بیگانه در متنی اطلاق شود طبیعتاً گونه‌ای جعل کردن است، بویژه اگر آگاهانه و عامدانه صورت گیرد. اما چون «افزودن» حتا در چنین کاربستی نه شمول معنایی «جعل کردن» را دارد و نه از نظر لغوی به آن معنا است، به کاربردش توسط بیرونی کریستن‌سن را به این نتیجه رسانده که مراد بیرونی از «افزودن»، معنایی مغایر با معنای «جعل کردن» بوده است. آنچه این میان از نظر کریستن‌سن پنهان می‌ماند، تعلیل بیرونی در انتساب «باب برزویه طیب» به روزبه لااقل در مورد همین سخنی‌ست که کریستن‌سن از بیرونی نقل و به آن استناد می‌کند. بینشهای مانوی‌نما در «باب برزویه» را - چون با وجود دین و مقام برزوی نمی‌توانسته‌اند از آن او باشند - باید از تصرفهای روزبه شمرد، و این، همانطور که کریستن‌سن می‌بیند، درستی انتساب کلی «باب» را به برزوی نقض نمی‌کند. اما آنچه کریستن‌سن از بیرونی نقل کرده، چنانکه دیدیم و بار دیگر می‌بینیم، بیش از این و جز این است: «بیرونی در کتاب الهند [...] می‌گوید ابن المقفع در ترجمه (کلیله و دمنه) فصل برزویه را افزوده است تا در اذهان اشخاص که ایمان آنها ضعیف است تولید شک کند، پس آنگاه آنها را به مذهب مانی دعوت نماید». اگر این نظر بیرونی را آنچنان بفهمیم که کریستن‌سن فهمیده، یعنی روزبه را آورنده آن «باب» از اثری دیگر از برزوی در آغاز کلیله و دمنه بدانیم نه نویسنده آن،

۱۲۱ آرتور کریستن‌سن، یادشده.

معنایش این می‌شود که، یکم: سخنان مربوط را، هرچه بوده باشند، برزویه گفته و بنابراین، دوم: برزویه مانوی بوده و سرانجام سوم: روزیه خواسته است با برگرفتن سخنان برزوی از یک کتاب دیگر او و «افزودن» آنها به کلیله و دمنه، سست‌ایمانان را به کیش مانوی خود بگرواند! اینهمه کژ و کاستی و آشفته‌اندیشی را از بیرونی پنداشتن، یعنی تندرستی ذهنی او را مشکوک نمودن. ناچار مراد بیرونی از «افزودن» باید همان «از خود افزودن»، «از خود ساختن» به معنای «جعل کردن» توسط روزیه بوده باشد، و علت آن را هم بیرونی ذکر کرده است: روزیه می‌خواسته مردمان سست‌ایمان را نسبت به دین ظنین سازد و آنان را به دین خودش مانویت جذب نماید. اما تعلیل بیرونی هم فقط ظاهراً منطقی به نظر می‌رسد. این تعلیل به نوبه خود دو مشکل پوشیده‌مانده و برطرف‌نشده دارد. اولی آن است که بیرونی موضع دینی خود، یعنی اسلام را، مطلقاً بدون مطرح کردنش، حقیقت و اصل می‌گیرد، و با این القای بدیهی پنداشته، مانویت را که چون موضع دینی به روزیه نسبت می‌دهد باطل می‌نمایاند. مشکل دوم در پی این اولی همانا تناقض مانوی بودن روزیه و تبلیغ این دین توسط او با اندیشه بنیادین «باب برزویه» در بطلان همه دینهاست. بابی که سرامش به زعم بیرونی باید از روزیه باشد. وقتی بیرونی هدف روزیه را گرواندن سست‌دینان به «کیش مانوی او» می‌خواند، در واقع بنا را طبعاً بر ایمان خویش به حقیقت اسلام می‌گذارد. فقط در چنین صورتی بیرونی می‌توانسته از مرکزی که برای او حقیقتی بدیهی بوده، یخوانید «حقیقت اسلامی». به پیرامون دیناً بی‌حقیقت آن بنگرد و در آن از جمله به مانویت و «سخنگویش» روزیه برخورد. این یعنی موضع خود را چون سنجه در موضع نسبت داده شده به روزیه - یعنی مانوی بودن او - خلاصدن و از این راه موضع روزیه را مخدوش ساختن. به زبان موضوعی این نوشته یعنی، بیرونی در مقام داورمناشاهش عامل و معمول در فرهنگ اسلام دینی بوده و با دستاویزهایش هر پرسش و تردید «روزبانه» ناظر بر شالوده‌های چنین فرهنگی را مظنون و بی‌اعتبار ساخته است. بدینسان نخستین اشکال نتیجه‌ای است که، بر پایه یقین بیرونی به حقیقت اسلامی، از فرض یا باور او در مورد مانوی بودن روزیه پدید می‌آید. بطلان این پنداشت یا داوری را پرسش زیر ثابت خواهد کرد: چگونه روزیه می‌خواسته و می‌توانسته از یکسو با «مانویتش» به آتش شکهای دینی دامن بزند و از سوی دیگر همان «مانویتش» را که دین است همچون یقین جایگزین دینهای مشکوک نماید؟ مشکل دوم یقین بنیادین «باب

برزویه» در نفی همهٔ دینها و مآلاً مانویت است که به‌زعم بیرونی می‌بایستی دین روزیه بوده باشد. با وجود این، چون با توجه به سمت و مقام رسمی برزوی نمی‌توان جا و امکاتی برای نفی دین در موضع او یافت، باید آن را، همچنانکه نلذکه دریافته، تصرف روزیه شمرد و پذیرفت که این نفی قهراً شامل مشکل اول، یعنی مانوی بودن روزیه نیز می‌شده است.

۱۴ نگاهی به مانویت

بدیستان می‌بینیم از اینسو کریستن‌سن، سوای بدفهمیدن منظور بیرونی از «افزودن»، یعنی تصرف پراهمیت و پرمعنای روزیه در «باب برزویه» را، ندیده و از آنسو بیرونی در بینشهای مانوی‌سان یا مانوی‌نمای آن تصرف گواه مانوی بودن روزیه را بازشناخته است. یعنی نخواست به ایمان غنوده در یقین اسلامی‌اش جلوی نادینی مستدل کسی چون روزیه بایستد و ناگزیر شود با او در استدلالش درافتد، کاری که یقیناً آسان نمی‌بوده است. تا این اندازه باید روشن باشد که معتقدان به دینهای متفاوت با پشت‌گرمی مشترکشان به آن «نیروی خارجی» میان خودشان همخوی و همخاستگاهند، و در این حد طبعاً بیدینان را بیگانه می‌انگارند و دشمن می‌دارند. چنانکه گواهِش را در بیرونی می‌بینیم، استدلال دینداران «فرهیخته» به اصطلاح مدشدهٔ امروزی در برابر بیدینان با فرهنگِ اگر تکفیر و تحریم نبوده، به سطح هوشمندی متناسب و خالی از غرض نیز نمی‌رسیده است. واقعاً با چه دلیل و برهانی بیرونی می‌توانسته در برابر انتقادات مستدل روزیه به حقانیت دینها بایستد. آیا بیرونی که با دانش و برهان سروکار داشته می‌توانسته مثلاً در حقیقت «اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ» که قانون طبیعت را می‌شکند، کمترین تردیدی به خود راه دهد؟ در حالیکه همو جای دیگر گفته است: «مطالبی که مانی در هستی و هیأت جهان گفته با براهین مخالف است.»^{۱۲۲} با وجود این، بیرونی در این ادعا که باب مربوط را روزیه، چون مانوی بوده، از خود افزوده است، تا سست‌دینان را به تلهٔ دین خویش بیندازد، درنگ نکرده است. این را که در مانویت، که برای اسلام اصلاً دین نیست، بیرونی مسلمان با ذره‌بین استدلال و برهان می‌نگرد و در اعتقاد به تصورات

۱۲۲ فیوریحان بیرونی، آثار الباقیه، ترجمهٔ اکبر داناسرشت، ۱۳۵۲، ص ۲۶۸.

خودش به آدمی عالمی می‌ماند، می‌شود «فهمید»، اما این را به آن بیرونی که می‌خواهد اهل دانش و مآلاً پایبند استدلال و برهان باشد طبیعتاً نمی‌توان بخشید.

از جهان‌شناسی مانوی در «باب برزویه» سخنی به میان نیامده است. در دین مانوی، دینی که دوگانگی ویژه دینهای ایرانی در آن تسلط دارد و در واقع از نقاط این دوگانگی عنصری و تأثرات مانی از مسیحیت ساخته شده،^{۱۲۳} رگه‌های هندی و گنوستیک نیز وارد شده‌اند. رگه گنوستیک آن را در دوگانگی روح و جسم و گرفتارآمدن آن اولی در چنگ این دومی باز می‌توان شناخت. اما همین دوگانگی گوهری در نمودهای دیگرش چون دوگانگی روشنایی و تاریکی، نیک و بد، راست و دروغ در مانویت نیز به پیروزی روشنایی بر تاریکی و نیک بر بد... می‌انجامد.^{۱۲۴} چنین بینشی، در عین منعکس ساختن رویدادهای زیستی و اجتماعی و تاریخی از دید ایرانیان کهن، به سبب پیچیدگی فرجامین نیک بر بد طبیعتاً و بالقوه می‌توانسته کاملاً مؤید سیاست هر دولت ایرانی و مورد تأیید آن دولت باشد. بنابراین تصادفی نبوده که شاپور یکم از مانی و نشر دینش دینی که با گردآوردن آموزه‌هایی از بینشهای شرقی (هندی) و غربی (مسیحی) در خود زمینه دربرگیرنده‌تری برای گستره کشوری و نظامی سیاسی ساسانیان فراهم آورده بوده.^{۱۲۵} با وجود نفوذ دو فرقه بزرگ زرتشتی (مغان در ماد و هیربدان در فارس)^{۱۲۶} حمایت می‌کند و مانی سالها و عملاً تا پایان زندگی شاپور یکم در جرگه نزدیکان و همراهان او باقی می‌ماند.^{۱۲۷} غرض اینکه بدون عناصر عمدتاً از نظر اجتماعی و سیاسی مثبت در دین مانوی، حمایت از مانی نه ممکن بوده و نه می‌توانسته معنایی داشته باشد. مجسم کنیم در نظرمان شاپور یکم را که با فرونشاندن آشوبهای منطقه‌ای و با جنگها و کشورگشاییهای قلمروی دولت ساسانی را در شرق تا سمرقند و در غرب تا سراسر بین‌النهرین می‌گستراند و خود را «شاهنشاه ایران و انیران»

123 G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, 1961, S. 38ff.

124 Op. cit., 48- 83. Ders. *Die Religionen Irans*, 1965, S. 299- 308.

۱۲۵ به گفته ویدن‌گرن توجه شاپور به اعمال سیاست دینی در کشورهای همسایه مورد نظرش، بویژه آسیای صغیره قطعی می‌کند که او در برنامه ایرانیزده کردن آنها سیاست دینی، یکی از پایه‌های دیرین نظام سیاسی دولتهای ایرانی، را بسیار مهم می‌شمرده است. (op.cit.)

126 G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, op. cit., S. 39f.

127 Op. cit.

می‌خواند،^{۱۲۸} در اینصورت چگونه می‌توان حمایت او را از دینی که فرایض و تکالیفش با مقاصد اجتماعی-سیاسی او مبنایت می‌داشتند و بدینسان در داخل جامعه ایرانی از توده پیروانش عواملی مخمل در تحقق آن مقاصد می‌ساختند، معقول و عملی پنداشت، آنهم با وجود دو فرقه یادشده زرتشتی، رقبای نیرومند و سرسخت آن دین؟ هر اندازه در اهمیت این امر تأکید شود بجاست. چه در سی سال حکومت شاپور یکم، هیچ دینی در اشاعه و گسترش مانند مانویت از پشتیبانی او برخوردار نبوده است.^{۱۲۹} داده‌های یادشده حتا این پرسش را در ویدن‌گرن برمی‌انگیزد که چه چیز شاهنشاه ایران را از دولتی کردن دین مانوی بازداشته است.^{۱۳۰} اما داده‌های یادشده و جز آنها این را نیز نشان می‌دهند که تا چه اندازه دین مانی در عین آمیختگی‌اش به عناصر زروانی، گنوسی، مسیحی و بودایی- پیکری دیگر از پنداشت کهن ایرانی و بویژه از گونه زرتشتی‌اش بوده است. و نیز خود او با چه شم پیامبرانه‌ای گوناگونی پنداشتهای دینی حاکم در ایران را در دین خود ملحوظ می‌داشته و تا چه اندازه می‌بایستی به شرایط لازم برای دوام و پیروزی دینش در ایران از جمله بصورت ایستادگی در برابر مغان با نوآوریهایش- آگاه بوده باشد.^{۱۳۱}

دیدن فرایض ناسازگار با پویش اجتماعی و ناسازگار با پیشبرد هدفهای سیاسی میان ستوده‌ها و نکوهیده‌های مانوی دشوار نیست. از آن جمله‌اند رویگردانی از «ثروت و آسایش مادی»، قناعت به «غذای یک روز و لباس یک سال»، «بی‌زنی»، «گردش در اقطار جهان».^{۱۳۲} اما همه اینها منحصر به طبقه برگزیدگان «مانوی» می‌شدند، نه شامل توده این کیش، یا به اصطلاح مانوی «ئیوشگان»، تا از نظر ایدئولوژی و اجتماعی با سیاست گسترش دولت ایران و تحکیم پایه‌های آن در قلمروی فرمانروایی‌اش منافات یابند.^{۱۳۳} و جالب این است که بیرونی کلاً هم به چندوچون و هم به حصر و شمول

۱۲۸ کریستن‌سن، یادشده، ۲۴۶؛ دوشن‌گیمن در تاریخ ایران، از سلیکان تا فریاضی دولت ساسانیان، (جلد سوم، قسمت دوم) ۱۳۷۷، گردآورنده احسان یارشاطر، برگرداننده حسن انوشه، ۳۰۵.

129 Widengren, op. cit.

130 Op.cit.

۱۳۱ ویدن‌گرن، در تاریخ ایران، یادشده، صص ۴۲۶.

۱۳۲ کریستن‌سن، یادشده، صص ۲۱۷؛ ویدن‌گرن، یادشده، ۴۴۱.

۱۳۳ کریستن‌سن، ویدن‌گرن، یادشده.

این فرایض مانوی یا مانوی‌سان وقوف داشته است.^{۱۳۴}

۴۵. رابطه پزشکی و دین. سخن روزیه به نام برزوی پزشک

کلیله و دمنه دو مقدمه دارد. یکی از عبدالله روزیه و دیگری همان «باب برزویه طبیب» و به هرسان رسماً از برزوی پزشک. مقدمه روزیه موجز و روشن است. از عقل می‌گوید که ویژه و امتیاز آدمی میان جانوران است و کلید خوشبختی در این جهان و رستگاری در جهان دیگر. از انوشیروان دانا و جهانگیر می‌گوید، و از کتابی که به زبان جانوران در هند است و پادشاهان را نیز در سیاست به‌کار آید. از این می‌گوید که خسرو انوشیروان دستور می‌دهد کتاب را بیاورند و ترجمه کنند: برای این مهم «مردی باید که زبان پارسی و هندی بداند و اجتهاد او در علم شایع باشد.» (کلیله و دمنه ترجمه نصرالله منشی، یادشده، ۳۰).

برزوی که سرآمد بوده، بنابر گزارش روزیه، به هند می‌رود، کتاب را می‌آورد و به پارسی برمی‌گرداند. انوشیروان او را می‌نوازد و از آرزویش می‌پرسد تا هرچه باشد برآورد. آرزوی برزوی جز این نبوده که بزرگمهر بر ترجمه کتاب بابی در شرح حال او بیفزاید. اهمیت این خواهش برای ما در این است که برزوی خود، بنابر گزارش روزیه، می‌گوید محتوای باب چه باشد: «... ملک بزرگمهر را مثال دهد تا بابی مفرد در این کتاب بنام من بنده مشتمل بر صفت حال من پردازد، و در آن کیفیت صناعت و نسب و مذهب من مُشیع مقرر گرداند (یاد شده، ۳۶). همینجا موکداً باید گفت که غیرممکن است کتابی در آن شرایط تاریخی و اجتماعی همراه با شرحی درحسب حال مترجم

^{۱۳۴} مانی «قواعد و نوامیسی وضع کرده که صدیقون که ابرار و زهاد مانویه‌اند بر خود فرض و واجب می‌دانند و این نوامیس و قوانین از این قبیل است: اینار درویشی، قلع و قمع حرص و شهوت، کناره‌گیری از دنیا، زهد در جهان، اتصال روزه به روزه دیگر، صدقه در حدود توانایی، جز قوت یک روز نگذاشتن [برخود روانداختن]، پس‌انداختن چیزی حرام است [آندوختن دارایی]، ترک مجامعت، پیوسته درطرف جهان گردیدن [غرض منسیونرشدن است که به تشخیص ویدن‌گرن از مسیحیت گرفته شده] و، سوم دیگری که بر سماعین (بسیار شنوا= نیوشا= نبوشگان) یعنی اتباع و پیروان خود واجب کرده است، از قبیل تصدق به یک ده دارایی، روزه هفت یک عمر، اقتصاد بر یک زن، مواسات با ازهاد و ابرار و رفع پریشانی و بیچارگی آنان.» (ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه، ترجمه فارسی از اکبر داناسرشت، ۱۳۵۲، ص ۲۶۸).

کتاب به نگارش وزیر وقت یا حتا به نگارش خود مترجم انتشار یابد و آن حسب حال کمترین مغایرتی با سیاست دینی و کشوری دولت مربوط داشته باشد.

با وجود این، به سه دلیل که در این پاساژ از «مقدمه» روزیه آمده‌اند، باب «برزوی» را می‌بایستی بزرگمهر نوشته باشد(!) نه خود برزوی. از چنین انتسابی نصراله منشی، مترجم کلیله و دمنه به فارسی، نیز در «دیباچه» اش سخن می‌گوید (ص ۲۵). آن سه دلیل عبارتند از: یکم) آرزوی برزوی ناظر بر اینکه بزرگمهر شرح حالی از او بر کتاب بیفزاید؛ دوم) دستور شاه به بزرگمهر که این کار را انجام دهد و بزرگمهر چنین می‌کند، بی‌آنکه نهمی از روزیه ببرد و سوم) گذشته از قرائن دیگر، سپاسگزاری برزوی به نشانه برآورده شدن آرزویش پس از شنیدن گزارش بزرگمهر در انجمن مربوط. چنانکه می‌بینیم، وضع و تکالیف «باب» برزوی مغشوش‌تر از آن است که در نگاه اول به نظر می‌رسد. اینکه کریستن سن اصلاً ذکر از این وضع نمی‌کند، برای هدف موضوعی ما اهمیتی ندارد. اما چون سکوت بیرونی در این باره برای ما مهم است، نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. چرا بیرونی، با وجود دلایلی که آوردیم، در این باره سکوت کرده، با توجه به اینکه این دلایل قطعاً نمی‌توانستند از نظر تیز کسی چون او پنهان مانده باشند؟ پاسخ سنجیده‌تر این پرسش به نظر من این باید باشد که این دانش‌پژوه جدی و ورزیده، او که به سبب کنجکاوی و حرفه‌اش ناگزیر برندگی و کارایی استدلال را خوب می‌شناخته، ترجیح داده است در روزیه چون «جاعل» باب «برزویه طیب» به هر قیمتی یک مانوی بداندیش ببیند، تا یک ضد‌دین تیزنگر که استدلال برنده، منطقی و روشنگرانه‌اش تا هم امروز به آسانی می‌تواند عقل هر دینورز کارکشته‌ای را به زانو درآورد. در برابر چنین آدمی مشکل می‌توان ایستاد. باید از راهی دیگر، از پشت، به او حمله کرد، یعنی از راه افترا. و این، چنانکه خواهیم دید، عیناً کاریست که ابوریحان با روزیه کرده. در این باره که پس چرا در «باب برزویه طیب» اگر بزرگمهر چون سوم شخص آن را نوشته و این را ساختار زبانی عنوان هم عادتاً القا می‌کنند. برزوی چون اول شخص رأساً سرگذشت خود را می‌گوید، فقط به حدس و گمان می‌توان متوسل شد.

نسبت به مقدمه روزیه و نیز به خود کتاب کلیله و دمنه، چه در ترجمه نصرالله منشی و چه در ترجمه بخاری، مقدمه دوم، باب «برزویه طیب» یا «برزوی پزشک»، بابیست از نظر ساختار و بنا کلاً پریشان و سردرگم، و به این سبب گیج‌کننده. برزوی، چنین آغاز می‌کند که پدرش «لشکری» و مادرش «از خانه علمای دین زرتشت» بوده

است. از پرورش و خردسالی خود و از آموزش پزشکی و شهرتش در این رشته می‌گوید. آنگاه بیدرنگ سخن را چنین می‌گرداند که یکی از هدفهای چهارگانه -گردآوری مال، لذت دم، ناموری و رستگاری- را باید برگزیند. از آنپس تا پایان به همان اندازه از همواری و ناهمواری، از سود و زیان هدفها، از آزمندی و فریبکاری مردمان، از خوشیهای بدفرجام و نیک‌فرجامیهای بی‌خوشی از نو سخن به میان می‌آورد که از سرگردانی‌اش در گزینش و رفتن راهی که او را پشیمان نکند، یا به ورطه‌ای نیفتد. این همه آشوبزدگی و دودلی را، که نه زرتشتی‌اند و نه مانوی، از آدمی هوشمند و دانا نمی‌توان پذیرفت. هیچ دلیلی نمی‌تواند تعلق این متن پریشان و بی‌سامان را به برزوی پزشک یا به بزرگمهر تصویرپذیر و موجه نماید. اما این حدس که روزه در نابسامانی منعکس شده در این متن دستاویزی برای ابراز منظور خود، بطلان دیوها یافته، یا، اگر شبهه را قوی بگیرم، چنین دستاویزی را در این متن با «کمی بیشتر» مسامحه و تحریف پدید آورده، منطقاً پذیرفتنی است.

با و در چنین زمینه‌ای که به‌دست آوردیم، وقتی نویسنده «باب برزویه» روزی در آزموده‌ها و آموخته‌هایش می‌نگرد و حساب «آثار و نتایج» پزشکی را به خودش پس می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که «هیچ علاجی [...] که موجب صحت اصلی گردد نمی‌توان یافت».^{۱۳۵} صحت اصلی کدام است؟ آن که مانع بازگشت درد شود و «امنی کلی» فراهم آورد.^{۱۳۶} چنین درمانی پزشک ما برای درد جسمی نمی‌شناسد. اما امیدش به این است که درد گناه را که روحی است بتوان با کار نیک و ساختن توشه آخرت کاملاً درمان کرد.^{۱۳۷} چگونه و از کجا یکپو چنین پرشی از جسم به روح؟ برخلاف تصور گنوستیک ناظر بر بیگانگی مطلق میان تن اسیرکننده و روان اسیرشده، تن و روان در پنداشت زرتشتی بخشهای مکمل همد و در این کلیت یگانه می‌زیبند. جهان روشنایی و تاریکی، راست و دروغ یا نیک و بد ضدهای معنوی و مادی یا روحی و جسمی هم نیستند، بلکه هر یک از آن دو در شمول بر مادیت و معنویت، یا بر جسم و روح، در برابر دیگری قرار می‌گیرد. این همبودی و همزیستی مکمل که طبیعتاً منافاتی

۱۳۵ کلله و دمنه، ترجمه نصرالله منشی، یادشده، ۴۷.

۱۳۶ یادشده.

۱۳۷ یادشده.

با برتری روان بر تن یا خرد بر حس ندارد، بهبودی جسم را نهایتاً از طریق روح میسر می‌نماید. نمودارش را در مناسبت پزشکی و دین در جهانبینی زرتشتی می‌توان دید. کریستن‌سن با دادن این تذکر که پزشکی ایرانی همواره از پزشکی یونانی تأثیر پذیرفته،^{۱۳۸} تأکید می‌کند که «اصول طب ایران کاملاً زرتشتی و مبتنی بر روایات اوستایی بوده» است.^{۱۳۹} وندیداد و دینکرد، هر دو، درمان‌هایی را «کلام مقدس» ذکر کرده‌اند: «این وسیله آخر مؤثرتر از سایرین به‌شمار می‌رفته است».^{۱۴۰}

بدیسان مناسبت میان تن و روان با سلطه نهایی آخری بر اولی این امکان را می‌داده که پزشکی و دین به ترتیب شفادهنده تن و روان با کمی و بیشی برد و اعتبارشان دیدگاه‌هایی دوگانه اما تعویض‌پذیر برای سنجش، شناخت و رستگاری شوند. چنین زمینه یا دستاویزی موجه می‌کند که «نویسنده باب برزویه» از درد بیماری به درد گناه پل زند، از پزشکی به دین رو آورد که آشکارا دیدگاهی مهمتر و محیط‌تر برای نگریستن و سنجیدن چیزها و گشودن گره‌ها بوده است. به این دلیل همین‌جا بلافاصله می‌خوانیم: «به حکم این مقدمات از علم طب تبری نمودم و همت و نهمت به طلب دین مصروف گردانید».^{۱۴۱} اما آنچه او می‌بیند، چنانکه پیشتر دیدیم،^{۱۴۲} تضاد دینها و ضدیت پیروان آنها با همدیگر است: «اختلاف میان ایشان در معرفت خالق و ابتدای خلق و انتهای کار بی‌نهایت، و رای هر یک بر این مقرر که من مصیبم و خصم مخطی». به این ترتیب راهجوی ما که از پزشکی روی برتافته و به دین روی آورده بود، می‌فهمد و می‌فهماند که از چاله به چاه افتاده است. و برای آنکه آب را در سرچشمه بنوشد و راه را از راه‌شناس بپرسد، چنانکه پیشتر آمد، به دانایان دینها روی می‌آورد: «این اجتهاد هم

۱۳۸ کریستن‌سن، یادشده، ۴۴۲، ۴۴۴.

۱۳۹ یادشده.

۱۴۰ کریستن‌سن، یادشده، ۴۴۲، ۴۴۴.

۱۴۱ کلیل و دهنه، یادشده، ۴۷.

۱۴۲ یادشده، ۴۸. همین معنا و منظور یادشده به زبانی نرم‌تر از برگردان نصرالله منشی در ترجمه بخاری (ص ۶۱) و به صراحت و ایجاز در ترجمه تلده که (ص ۱۵) آمده است. اینکه گوینده سخنان بالا باورکردن ادعاهای پوچ ادیان را به‌کار آن دزد «غافل و نادان» تشبیه می‌کند که از خوشباوری سفیهانه‌اش در دام صاحبخانه می‌جهد و این داستان بی‌کاستی و فزونی در هر سه ترجمه می‌آید. فقط می‌تواند مؤید تر نویسنده آن در بطلان دینها باشد.

به‌جا آوردم و شرایط بحث اندر آن تقدیم نمود. و هر طایفه‌ای را دیدم که در ترجیح دین و تفضیل مذهب خویش سخن می‌گفتند و گرد تقبیح ملت [دین] خصم و نفی مخالفان می‌گشتند. بهیچ تأویل درد خویش را درمان نیافتم و روشن شد که پای سخن ایشان بر هوا بود، و هیچ چیز نگشاد که ضمیر اهل خرد آن را قبول کردی.^{۱۴۳} این سخنان جای هیچ تفسیر و تأویلی باقی نمی‌گذارند. با فوت و فن هیچ هرمنوتیکی که تازگی حلال مشکلات فرهنگی مان شده، و در واقع بهانه تازه‌ساز و از خداخواسته‌ای برای حفظ حقایق مومیایی‌شده‌مان به‌دست ما داده، نیز نمی‌توان گویایی آنها را گنگ کرد و معنای آنها را در تفسیری به‌اصطلاح مبتنی بر پیشفهمهای نوساز و نوپرداز برپیچاند. تضاد که راز جهان را برای ذهن ناپرسا و تمثیلی مولوی در وابستگی به رهنمود خدای پرسش‌ستیزش می‌گشاید، برای «پزشک» پرستنده و سبب‌جوی ما بطلان دینها را ثابت می‌کند.

۴۶ نتیجه‌گیری نابودکننده برای دین

اینکه کریستن‌سن به ما می‌آموزاند که انوشیروان قدرت طبقه روحانیان و اشراف را محدود کرده بوده، «در مسایل مذهبی جمود و تعصب نداشته و نسبت به عقاید مختلف دینی و مذاهب فلسفی وسعت مشربی نشان می‌داده است».^{۱۴۴} و در زمان او پولس پرسیای عیسوی نیز مانند معاصرش برزویه از تضاد دینها سخن گفته،^{۱۴۵} در واقع ارتباط با نتیجه‌ای ندارد که «پزشک ما» از این تضادها گرفته و برای دین قاطع و معدوم‌کننده بوده است. در کنجکاوی انوشیروان و توجه زمامدارانه او نسبت به تضادهای اعتقادی می‌توان از یکسو رفتار شخصی و از سوی دیگر کاردانی سیاسی وی را منعکس دید،

۱۴۳ کیکله و دهنه، یادشده، ۴۸.

۱۴۴ کریستن‌سن، یادشده، ۴۴۷.

۱۴۵ «یک نفر عیسوی موسوم به پولس پرسا [...] مختصری از منطق ارسطو را برای شاه بزبان سریانی (۱) ترجمه کرده و عقاید مختلفی را، که راجع به خدا و عالم هست، بطریق ذیل بیان نموده است: بعضی به‌یک خدا قائلند، و برخی به‌خدایان بسیار عقیده دارند. جماعتی می‌گویند خدا صفات متضاد دارد، و برخی منکر آن صفات در خدا هستند. جمعی معتقدند که خدا بر همه چیز قادر است، و گروهی انکار می‌کنند که بر همه چیز قادر باشد. جماعتی گویند دنیا و مافیها را او آفریده، و بعضی انکار می‌کنند که او خالق همه چیزها باشد. برخی معتقد به حدود، و گروهی معتقد به قدم عالمند...» یادشده، ۴۴۹. تازه این گزارش محض برای شاه ایران به زبان سریانی است نه به زبان پهلوی!

اما در عین حال باید مرزهای هر دو جنبه را نیز برحسب الزامهای کشورداری او در نظر گرفت. سخن گفتن صرف از تضادها به گونه پولس پرسای عیسوی به راحتی می تواند گزارشی محض باشد و نه الزاماً متضمن بطلان متضادها. تازه این پولس پرسا نه در سمتی مانند سمت روزبه بوده و نه می توانسته شهرت رسمی او را داشته باشد. از آغاز پایگیری فکر فلسفی در یونان تضاد لافل یکی از نبضهای حیاتی فلسفه ها بوده، بی آنکه فیلسوفان و تراژیکهای یونانی برای توضیح یا حتا رفع تضادها و کلاً درک پدیده های بغرنج به «نیروی خارجی» در آنسوی تضادها متوسل شوند.^{۱۴۶} اما نزد ما فقط مولوی و همانندهای فراوان او نیستند که با ذهن تمثیلی-قیاسی بیگانه شان در تضادها حکمت الهی می بینند. هم امروز نیز ذهن هر بهائی، با اینکه در مدرن ترین دین پروده است، نهایتاً مولوی وار کار می کند، یا گناه را به گردن آدمی «کوردل» نسبت به «حقیقت» می اندازد، که تازه اینهم نامولوی سان نیست. این میان نباید در تاریخ ما نبوغ ضدفکری کسی چون غزالی را دست کم گرفت که در تضاد فلسفه ها بانگ بطلان فلسفه را به گوش خود می شنود، اما در دینبارگی اسلامی اش نسبت به نعره تضاد و تناقض دینهای که می شناخته و اسلام یکی از آنها بوده کر می ماند. به هرسان تا این اندازه مسلم است که در فرهنگ ما فلسفه ناقص الخلقه را غزالی ذبح می کند و روزبه را «آخرین و کاملترین» دین می کشد. اما آن ذهنی که از زبان «برزویه طبیب» حکم بطلان دینها را بدون استثنا صادر کرده، می بایستی به گونه ای بی سابقه در فرهنگ دینی ما نسبت به تضاد دینها حساس بوده باشد. هر «دین جهانی» از این می زبید که حقیقت را منحصر به خود می داند، در حالیکه هر فلسفه ای با چنین ادعایی فاتحه اندیشه ها و الزاماً خود را دیر یا زود خوانده است.

۴۷ حقیقت و دینهای جهانی

بروز تضاد، در پی آگاه گشتن به آن میان دینها، پدیده ای ست همزاد با دینهای جهانی

146 F. Heinimann, Nomos und Physis, 1945; B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 6 Aufl. 1986, S. 117ff.

J. Schmidt, Sophokles, König Odipus, in: J. Schmidt (hrsg.) Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, 1989, S. 36ff.

می‌زده است. انتساب تز بطلان دینها به برزوی فقط این معنا را می‌داشت که یکی از داناتان دربار و ستوده و مورد اعتماد پادشاه یادشاهی که از روحانیت سازمانی مغان لقب «نوشیروان» (نامیراروان) می‌گیرد^{۱۵۰} و مزدکیان را برای آسیب‌زدایی از پایه و وحدت کشوری دین مزدایی سر می‌گوید. با شهرتی که یقیناً کمتر کسی داشته چنین آشکارا و علنی خنجر به سینه سیاست دینی-اجتماعی او بزند و بهانه‌اش این انگیزه پرت از نظام سیاسی و متافی یا مصالح کشوری باشد که علم پزشکی را قادر به ایجاد هن ککی نمی‌دیده، از اینرو پیشه خود را رها کرده تا آن هن ککی را در دین بیابد، متها برخلاف امید و انتظارش سرچشمه نابسامانیها و بی‌پایگیها را در همه دنیا یافته است!

به همه این دلایله برزوی پزشک را نمی‌توان مصدر آن سنجش و داوری منهدم‌کننده درباره دین دانست، اما روزیه را به قویترین احتمال. فعالیت فرهنگی روزیه، احاطه او بر بخشهای گوناگون آن، زبردستی علمی چه بسا بی‌مانندش از یکسو، و سامانگیری نسبی او بر اوضاع زمانه با روی کار آمدن عباسیان از سوی دیگر، در پی گذشته‌ای هنوز در زیر و زیر شدن جامعه و فرهنگ کاملاً جان نداده، فروپاشی نظام تمدنی و سیاسی ایران، که دین آشکارا عامل اصلی و رسمی آن بوده، همه و همه مساعدترین زمینه و قویترین انگیزه برای جویایی کسی چون او بوده‌اند؛ او که پرسش و کاوش راحتش نمی‌گذاشته و تنها راه اظهارنظر طبیعتاً خطرناک خود را به سبب اسلام در این می‌دیده که رأی خود را به یکی از بزرگان دوره سپری‌شده «کفر» یعنی به برزوی پزشک، نسبت دهد و کشانده‌شدن کنجکاوانه این پزشک به دین و نتیجه سهمناکش را با این انگیزه به‌ظاهر معقول از دیدگاه زرتشتی موجه نماید که پزشکی به گونه‌ای بس‌البدل دین بوده و دین به گونه‌ای برترین مرتبه پزشکی به معنای راه شفا و رستگاری کامل.

۴۸ ارزش تز روزیه، و کارایی ما پاسداران کنونی فرهنگ ناپرسا

تز روزیه در بطلان دین، چون پس از زایشش هماندم می‌میرد یا در واقع به زهر فرهنگ دینی ما کشته می‌شود، فقط ارزش تاریخی دارد. یعنی در «تاریخ» ما به معنای رویداد فرهنگی‌مان مطلقاً فاقد اثر بوده است. چه قهرماً توانسته در فرهنگ ایران اسلامی

است که بگوییم: آب خشک است: تناقض را آشکارا می‌توان در آن

دید.

تناقض پنهان

تناقض ممکن است پنهان باشد. به اینصورت در توضیحات و استدلالهای روزمره فراوان به‌کار برده می‌شود. با تناقضگویی پنهان، خواه آگاهانه خواه ناآگاهانه، به‌آسانی می‌توان آدمی متعارف را مجاب ساخت. مثلاً با این شعر: پای استدلالیان چوبین بود/ پای چوبین سخت بی‌تمکین بود.

نمونه‌های تناقض

در شعر مولوی

این شعر معروف مولوی، که همه آن را می‌شناسیم، از تناقضگویی ساخته شده، از تناقضگویی پوشیده، چون این شعر که در واقع گزاره‌ای شعری است، برای نشان‌دادن بی‌ارزشی استدلال به استدلال متوسل می‌شود. نخست اینکه سرخود نسبتی نادرست به استدلالیان می‌دهد، با این تشبیه که آنان مجازاً کندرو یا ناتوان از حرکت و جنبش می‌خوانند، و براساس این این استاد نادرست و ناروای در مصراع دوم همانگویی می‌کند، یعنی آنچه را که در مصراع نخست آورده تکرار می‌کند: نافرمانی پای چوبین همان نافرمانی پای کندرو و ناتوان بودن در حرکت است. اما تناقضگویی پوشیده این گزاره شعری را چنین می‌توان آشکار ساخت: کافی‌ست کسی بگوید، و عیناً مانند خود مولوی برضد او ادعا کند که سخن مولوی نابخردانه است و سخن نابخردانه بی‌اعتبار، مولوی در برابر دو راه دارد: یا در سخن خود تجدید نظر می‌کند و عکس آن را می‌گوید، یعنی ناگفته اعتراف می‌کند که تناقض گفته است، یا بر سر حرف خود می‌ماند و می‌کوشد درستی گفته خود را ثابت نماید. اما این کار دوم را فقط از طریق استدلال می‌توان کرد. پس در اینصورت نیز مولوی تناقض می‌گوید. بنابراین فقط آن گزاره‌ای درست است، صادق است که خالی از تناقض باشد. نام این «خالی از تناقض بودن» را گذاشته‌اند: اصل امتناع تناقض. «اصل» از آنرو که هر اثباتی بر آن استوار است، در نتیجه خودش اثبات‌پذیر نیست (اوسطو). برخی آن راه، چون منظور دو واقع ساختن گزاره‌های درست با چنین ملاکی‌ست، اصل بی‌تناقضی هم می‌نامند. اصل امتناع تناقض می‌گوید: محال است سخن متناقض بتواند صادق باشد، حقیقت داشته باشد یا رویدادی بتواند در تناقض صورت گیرد. و اکنون

ساختار این

تناقض

دور در تناقض

اصل امتناع

تناقض

به پس باز می‌گردیم و رشته سخن را از همانجایی که قطع کرده بودیم دنبال می‌کنیم؛ اینبار با در مد نظر داشتن محتای فنی هتئخ به‌گونه‌ای که توضیح شد.

در عنوان کتاب پس از «امتناع» واژه نقد آمد است. مراد از نقد تفکر همان اندیشیدن است که به سبب هیمنه لفظی‌اش عموماً ذهن ما را از حال عادی خارج، یعنی نسبت به خود ناهشیار یا ناهشیارتر می‌سازد و ما را از منظورمان در اینجا پرت می‌کند، چیزی جز اندیشیدن نیست. اندیشیدن، که شکل و آهنگش برای چشم و گوش مأنوس‌تر است، برعکس «تفکر» از اندک و نزدیک آغاز می‌کند و با هشیاری فزاینده‌اش به پهنه و ژرفای دوردست می‌رسد. واژه نقد در تداول ما ابهتی کاذب دارد. به همانگونه که فروتنی فکری نزد ما ایرانیان چندان نمی‌توان یافت و جایش را همواره از پیش شکسته‌نفسی پر کرده است. چیزی که مناسبتش نه موضوعی بلکه شخصی و صرفاً اجتماعی در برابر اقبال و ستایش دیگران است، و نه به‌ندرت حتا در برابر اقبال خودمان از خودمان بدون حضور دیگران! و به‌همانگونه که خوش‌زبانی‌ها مان ما را در مناسبات اجتماعی آراسته جلوه می‌دهند و درون ما را می‌پوشانند، ضرب واژه «تفکر» ما را از زمین به آسمان می‌پراند، تعادل فکری روزمره مان را برهم می‌زند و ما را دچار تصویری می‌کند که همه‌چیز هستند جز تفکر به معنای مورد نظر ما. پیش‌بجا و مقدر در اینجا این می‌تواند باشد که چرا در عنوان کتاب به جای «اندیشیدن» واژه نقد به کار برده‌ام، واژه‌ای که خودم آن را هیا هیمنه و «برابته» خواندم و به همین سبب منخل به منظوری که من در اینجا دارم. علتش ساده است اما نیازمند به اندکی توضیح: «امتناع اندیشیدن» برای احساس زبانی من کمتر موزون و خوش‌آهنگ می‌نمود تا «امتناع تفکر». در عین حال، باز برای لمس زبانی من، واژه «تفکر» در عنوان کتاب بی‌واسطه‌تر می‌توانست بُرد مسایلی را که موضوع آن هستند برساند. از چنین دیدگاهی که بنگریم، تحرک خواننده در افقی که این کتاب برای طرح و تحلیل مسایل می‌گشاید طبیعی‌تر می‌تواند صورت گیرد. اما کار عنوان به اینجا تمام نمی‌شد. یعنی می‌بایستی در صورت

معنای گمراه‌کننده
«تفکر» در تداول
زبانی

سبب انتخاب
عنوان به
گونه‌ای که هست

۷ خودگینی اندیشیدن و وابستگی ذهنی

۴۹ رازی در فرهنگی دینی

وقتی فرهنگ ما دینی باشد، و فرهنگ دینی را به ناپرسایی و نیندیشایی اش شناختیم؛ وقتی فرهنگ ما به این سبب در پیروی از رهنمود «نیروی خارجی» می‌زیبد و می‌پرورد، و این زیست و پرورش را دین به نمایندگی آن «نیروی خارجی» می‌انگیزد؛ وقتی آبشخور پایه‌گذاران و نیروهای سازنده فرهنگ ما دین بوده، باید بتوان با درنظرگرفتن ساختار و کنایش عصری چنین فرهنگی که اینهمه ابزار پرسش‌ستیز و اندیشه‌کش از همان آغاز پدید آورده، پیوسته بازساخته و همچنان تولید می‌کند، به علت بی‌تأثیر و حتماً اصلاً سخن کوتاه، گویا و برنده روزیه پی‌برد، و حدس زد که چه تأثیر و اهمیت دگرگون‌کننده‌ای این سخن می‌توانسته در شرایط مناسب فرهنگی داشته باشد. به همین گونه نیز باید بتوان فهمید که بر اثر آوارهای پیاپی «اخباری» از سوی آن «نیروی خارجی» و «استخباری»^{۱۵۱} از سوی ما، طبیعتاً پاسداران حکومت این فرهنگ زورگو و

۱۵۱ چنانکه در بالا اشاره کردم و در ملاحظات فنی مشروحاً به آن پرداخته‌ام، اخبار به معنای خبر با پیام‌دادن و استخبار به معنای خبر یا پیام خواستن، به جای پرسایی و پاسخ‌جویی اندیشنده، شاخص مثبت برای فرهنگ دینی و زاینده و پرورنده آن است. نمودارهای استخبار و اخبار یا آگاهی خواستن و آگاهانیدن بصورت پرسشهای زرتشت از اهورامزدا، به معنای «نیروی خارجی» و پاسخهای او به زرتشت روشن و چشمگیر در گاهان هست. آمده‌اند محتوای یسنة، هات ۴۴ و یسنة، هات ۴۵ را می‌سازند (نگ: اوستا، گنجین سردهای یونانی، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ چهارم ۱۳۷۷، صص ۴۴-۴۵). مأخذی دیگر این آگاهی خواستن و آگاهانیدن را در ترتب بی‌واسطه‌شان بر همدیگر بدینگونه آورده است: ۱) زرتشت از اورمزد می‌پرسد: «در جهان جسمانی برترین چیزها نخست کدام است، دوم کدام و سوم کدام؟» ۲) اورمزد پاسخ می‌دهد: «نخستین برتری اندیشه نیک، دوم گفتار نیک و سوم کردار نیک است.» ۳) زرتشت می‌پرسد: «خوب کدام است؟ بهتر کدام است؟ بهترین کدام است؟» ۴) اورمزد پاسخ می‌دهد: «نام امشاسپندان خوب، دیدارشان بهتر و فراموش‌داری از

خرفت‌پرور به بهترین وجه موفق شده‌اند ما را به‌حدی از درون خوار و بیمقدار نمایند و از ما بندگان چنان چشم و گوش به‌فرمان بسازند که یکی از شاخصه‌های خود را، برخلاف تصور معمول، در پرمدعایی و بی‌چشم و رویی ذهنی نشان می‌دهد. پرمدعایی و بی‌چشم و رویی ذهنی از اینرو منطقاً یکی از نتایج نوکرمایی آن ذهنی‌ست که خود را بر والاترین مرجع مطلق و پرسش‌ناپذیر متکی می‌داند. در چنین فضایی‌ست که به پدیده شگفتی چون عبدالله روزبه برمی‌خوریم. اما منظور من در اینجا از پاسداران «نیروی خارجی»، نماینده جماعتی‌اش روحانیت نیست. منظورم فرهنگسازان ما هستند، یعنی همه کسانی که با سخنسراییه‌اشان سرمایه و پشتوانه ذهنی یا به‌اصطلاح «معنوی» ما را پدید آورده‌اند. نگاهمان را بر چنین زمینه‌ای که بدوزیم و از آن بی‌اغازیم، باید شگفتی ما دوچندان شود وقتی می‌بینیم یک سده و نیم پس از روزبه کسی دیگر، که رازی باشد، باز یکنه می‌کوشد این تنگنا را از هم بدر و پرسیدن و اندیشیدن را بزیانند. آنچه او از یونانیان، با وجود چیرگی انگیزشهای فرهنگساز اسلام و سلطه همه‌جاگیر شده آنها، آموخته، نه «از برگردن فلسفه یونانی» بلکه پرسیدن و اندیشیدن بی‌جویانه بوده است. و این طبیعتاً با رهیدن از بند رهنمود «نیروی خارجی» که نماینده‌اش دین باشد میسر می‌گردد. به این سبب و معنا او در سراسر تاریخ فرهنگ ما آنکسی‌ست که یا ترش و دلیلهایی که برای اثبات آن می‌آورد، چنانکه خواهیم دید، بلکه ضرورتاً کمر دین را بالقوه می‌شکند. اما این کوشش برای پایه‌گذاری اندیشیدن زیر پیکرریزی و پیکرگیری فرهنگ دینورز ما بالفعل/مدفون می‌گردد.

برای آنکه به شگرفی اندیشه رازی در تضاد با فرهنگ دینی بهتر پی ببریم، نخست نمونه‌هایی از فکرش و استدلال ابوریحان بیرونی، ابن‌خلدون، و به تفصیلی جداگانه از ابن‌سینا، که هر سه زاده و سازنده فرهنگ دینی‌اند، و در تیزی و ارتباطیابی، و نیز راه‌جویی به پاسخهای تجربی و تجربیدی ممتاز بوده‌اند، می‌آوریم، تا در مقایسه با آنها دیگرسانی روال اندیشنده رازی و برد تز او در روشن‌ساختن تاریکیهایی که لنگرگاه فرهنگ ماست بهتر چشمگیر شود، لنگرگاهی که به گواه گفته‌های بیرونی و ابن‌خلدون «چشمه روشنایی» برای ذهن دین‌پروده آنها بوده است.

ایشان از همه بهتر است.» (زآله آموزگار، احمد تفضلی، جمهوری‌زندگی، دشت، چاپ سوم، بازید شده، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷).

۵. نمودارهای دینمنشی در نگارش ابوریحان بیرونی

این را پیشتر آوردیم، و هر مسلمان مطلع نیز می‌داند، که به گفته قرآنی محمد، عیسی به ظهور او بشارت داده است (سوره صف، ۶). جز این، قرآن کنایه‌هایی مبهم به ظهور محمد در تورات منعکس می‌بیند، و القا می‌کند که این ابهام از خدشه‌ایست که یهودیان در آن موضعه‌ها وارد آورده‌اند، تا بتوانند بشارت کتاب خود به ظهور پیامبر اسلام را انکار نمایند.^{۱۵۲} بیرونی در *اتکال‌الایقین*^{۱۵۳} به مسئله اختلاف یهودیان و مسیحیان به ترتیب ناظر بر نفی و اثبات حقانیت عیسی ناصری می‌پردازد، تا نشان دهد با روش واحد «غیرقابل اعتمادی» که آن دو گروه به دو گونه متفاوت به‌کار می‌برند اصلاً نمی‌توان هیچ حقانیتی را ثابت کرد. این روش واحد که محاسبه با مابه‌ازاهای عددی حروف ایجاد باشد حساب *جُمَل* نام دارد. درخور توجه این است که طبیعتاً خواهیم دید چرا «طبیعتاً» بیرونی مسیحیان را برحق می‌داند، اما روش مذکور را که آنان نیز به گونه خود برای اثبات دعوی‌شان به‌کار می‌برند از بنیاد باطل می‌شمارد. به‌زعم بیرونی یهودیان با استفاده از حساب *جُمَل* برای پی‌بردن به معنای برخی از پنداشتهای توراتی به سال ۱۳۳۵ اسکندری می‌رسند و آن را سال ظهور مسیح می‌دانند. در واقع این را جعل می‌کنند تا با زمانی که انبیاء به ولایت عیسی از ببول عذرا مزدگانی داده‌اند مخالف شود. دلیل مسیحیان در برابر دعوی یهودیان این است که هیچ لزومی ندارد که اعداد *جُمَل* فلان سخن تورات نمودار سال باشند و نه مثلاً روز. خودشان چه می‌کنند؟ به متنی سریانی از دانیال نبی استناد می‌کنند و برحسب اعداد آن که باز همان هزار و سیصدوسی و پنج می‌شود به این مفاد که «عیسی مسیح نجات‌دهنده اعظم» است می‌رسند استناد می‌کنند و می‌گویند منظور دانیال نبی بشارت به ظهور عیسی بوده، نه تعیین زمان ظهور او. مسیحیان در واقع شیوه به‌کاربردن محاسبه *جُمَل* را وارونه می‌کنند. در متن مورد استناد آنان، به‌زعم خودشان، اعداد *جُمَل* آمده‌اند، نه مابه‌ازاهای حرفی آن. مسیحیان برابرهای حرفی را به‌جای اعداد می‌گذارند و جمله‌ای را که دیدیم به‌دست می‌آورند.

۱۵۲ نگ: تورات در قرآن و فرهنگ شیعه، در: بهاء‌الدین خرمشاهی، قرآن پژوهی، مفاتح بحث و تحقیق قرآنی، چاپ سوم ۱۳۶۷، ص ۸۰۳-۸۱۳
 ۱۵۳ *اتکال‌الایقین*، ترجمه اکبر دانش‌رشت، ۱۳۵۲، صص ۳۳-۲۵

۵۱ گره‌گشایی از جدال یهود و نصارا به سود اسلام

آشکارا می‌توان دید که تفاوت گونه به‌کار بردن روش یکی از جمله برابر عددی آن را به‌دست می‌آورد و آن را حمل بر زمان ظهور می‌کند و دیگری از عدد سخنی بشارتی به‌دست می‌آورد. نیست که یهودیان و مسیحیان را به نتایج مختلف می‌رساند، بلکه اختلاف و دعوی دو گروه دینی است که آنها را دانی‌داد تا دوشهایی تابع هر دعوی و به گونهای همخوان با آن به‌کار بوند. روشی چنین ساختگی و تابع به هرسان نمی‌تواند در واگشت به متبوع خود دلیل واقعیت یا حقیقت آن شود و کمتر از آن یکی از دو دعوی را مرجح سازد. اینها از نظر تیز بیرونی پنهان نمی‌مانند؛ «از کلیه مطالبی که ذکر شد هر یک از دو دسته ادعایی دارند که به صحت آن نمی‌توان اعتماد نمود، که [چه] آن را راه تأویلات از حساب جُمَل بیرون آورده‌اند [...] اگر شخص مثامل بخواهد یک دعوی دیگر را که غیر از این دو باشد با این حساب اثبات کند و همه دلایل را که بر این مدعی ذکر کرده‌اند رد نماید، کاری‌ست که سخت دشوار نخواهد بود.» این را بیرونی با آوردن سه سخن گزاره‌یی مستقل که عدد جُمَلی هریک از آنها باز همان هزار و سیصد و سی و پنج می‌شود، به آسانی ثابت می‌کند. برگردان جمله‌ها به فارسی چنین می‌شود: نجات مردمان از کفر توسط محمد صورت می‌گیرد؛ موسی به ظهور محمد، و مسیح به ظهور احمد بشارت داد؛ یبابان فلان به نور محمد تلبناک گشت. با این مثالها بیرونی نشان می‌دهد که با برابرهایی حرفی هزار و سیصد و سی و پنج یا هر مقدار عددی دیگر از حساب جُمَل می‌توان از بیشماري مهنا بیشماري سخن ساخت. بنابراین هیچ سخنی یا هیچ معنایی نمی‌تواند صدق خود را با به‌کار بردن روش حساب جُمَل به اثبات برساند.

۵۲ سر رشته نهفته در هر سه مثال بیرونی

نظر بیرونی را مثالهایش کاملاً مستدل می‌نمایانند. اما این نظر او گیری لودهنده دارد که در خلال مثالها به آسانی از نظر پنهان می‌ماند: هر سه مثال، با اینکه دلخواهی بودن محاسبه جُمَلی را ثابت می‌کنند، به سود و در تأیید محمد ساخته شده‌اند. و این، هراندازه هم ناآگاهانه صورت گرفته باشد، تصادفی نیست. از مثال آخری شروع می‌کنیم. فاران، یبابان و کوهی در نزدیکی مکه، به قاعده پیوند همسایگی شامل مکه نیز می‌شود. بیرونی

در پی مثال آخری با اشاره به قول اشعای نبی دربارهٔ یک خرسوار و یک شترسوار به این شرح که یکی از آن دو فریاد برمی‌آورد: «بابل بهم ریخت و بتهای تراشیده شدهٔ آن درهم شکست»، تأکید می‌کند که غرض از خرسوار عیسی و غرض از شترسوار محمد است که در پی «ظهورش بابل»^{۱۵۴} درهم ریخت و بتهایش درهم شکست» و می‌افزاید: «باز در کتاب اشعای نبی از بشارت به محمد سخنان مرموز و نزدیک به تأویل واضح بسیار است و اینست که [یهودیان] اصرار بر باطل کنند [...] که مراد از شترسوار موسی است نه محمد». آنگاه بیدرنگ بر یهودیان می‌تازد که «موسی و پیروانش را با بابل چه کار و آیا برای موسی و قوم او آنچه برای محمد و پیروانش ظاهر گردیده هیچ حاصل شده؟ و چند سطر بعد: «آیا باز آنچه در این سفر (تنبیه) است به محمد ص شهادت نمی‌دهد و این ترجمهٔ آن است (خداوند از طور سینا آمد و از ساعیر به ما اشراق فرمود و از کوه فاران آشکار شد». سپس توضیح می‌دهد که این «کلمات رموز است» و «منظور ظاهرگشتن خود خداوند نیست»، بلکه «مراد از آمدن حق از طور سینا این است که موسی را در آنجا مناجات کرد و درخشیدن او از ساعیر [= سعیر در جنوب فلسطین] ظهور عیسی است و آشکارگشتن او از فاران که محل زیست و رشد اسماعیل است [...] ظهور محمد است که بر تمام اصحاب ادیان با جنودی از پاکان که از آسمان به امداد او آمدند هویدا و آشکار گشت». یا بیرونی توجه نکرده که حوادث مربوط به پدران قوم اسرائیل بر طبق گزارشهای تورات در شبه‌جزیرهٔ سینایی روی داده، یا نمی‌دانسته در شمال شرقی از پهنهٔ مرکزی این شبه جزیره صحرایی به نام فاران یا پاران^{۱۵۵} صحنهٔ برخی از این نوع حوادث بوده. از جمله بر طبق روایات تورات، اسماعیل در این فاران زاده می‌شود و در کودکی‌اش از آنجا با مادرش هاجر به مصر

۱۵۴. بابل نامی است که در دورهٔ اسلامی نیز به بخش جنوب غربی ایران ساسانی اطلاق می‌شده. این بخش که پایتخت و مرکز دیوانی دولت ساسانی را دربرمی‌گرفته و آن را در زمان ساسانیان سورستان می‌خواندند پس از جنگ جهانی اول عراق نام می‌گیرد. نگ: غلامحسین مصاحب، «دولة الساسانیة»، ۱۳۵۶، مدخل: عراق، دژ: ۱۸؛ و نیز محمد محمدی ملایری، «تاریخ و فرهنگ ایران»، ۱۳۷۵، ج دوم، بخش اول، ۴۷-۴۹.

۱۵۵. در دایرةالمعارف فارسی، یادشده، زیر واژه فاران چنین آمده است: «بیابانی در قسمت شرقی شبه‌جزیرهٔ سینا [...] بنابر عهد عتیق، اسماعیل در اینجا ساکن شد؛ نگ: «اسماعیل» در قاموس کتاب مقدس، ترجمه و تألیف هاکس، بیروت ۱۹۲۸.

می‌رود،^{۱۵۶} نه در فاران مکه که تخمیناً باید دو تا سه هزار کیلومتر از فاران سینایی دور باشد. بعداً خواهیم دید که گره کار بیرونی در چیست. مثال دوم می‌گوید موسی به ظهور محمد، و عیسی به ظهور احمد بشارت داده است، نیمه دوم این سخن، چنانکه پیشتر دیدیم، عیناً از آیه ۶ در سوره صف گرفته شده. نیمه اولش باوری استثنایی از برخی آیات قرآنی در القای سنت‌شده این امر است که تورات به ظهور محمد بشارت داده، اما یهودیان در موضعهای مربوط دست برده‌اند، یا بخشهایی از آن کتاب را پنهان کرده‌اند، تا این حقیقت مخدوش شود یا آشکار نگردد.^{۱۵۷} سرانجام باید دانست که مثال اول -رهاندن مردم از کفر توسط محمد- با پرده‌نگی مفهومی‌اش آنچنان آیه‌های بیشمار و گوناگون قرآنی را درباره کفر به همه معانی آن^{۱۵۸} در تضاد با دین محمد بازمی‌تاباند که گویی بیرونی موفق شده تمام این معانی را در آن مثال بگنجانند.

حالا بد نیست این را هم بدانیم که بیرونی خودش، پیش از سه مثالی که در بالا از او به دست داده شدند، در حل اختلاف میان یهودیان و مسیحیان با حروف جمل محاسبه‌ای آزمایشی بدینگونه می‌کند که نقطه عطف را زمان خروج بنی‌اسرائیل از مصر می‌گیرد، چون این مبدأ تاریخی به‌زعم او «سزاوارتر است». استدلال بیرونی بر این پایه او را به نتیجه دلخواه مسیحیان می‌رساند: «مدتی [...] که میان خروج یهود از مصر تا قیام اسکندر بوده بنابر قول خودشان [یهودیان] هزار سال است و عیسی بن مریم در سال ۳۰۴ اسکندری متولد شد و خداوند هم او را در سنه ۳۳۶ بسوی خود بالا برد. پس عده سالهای این مدت ۱۳۳۵ خواهد شد و این مدت بقای شریعت موسی بن عمران است تا زمانی که عیسی آن را تکمیل کرده، اما، همین محاسبه آزمایشی هم، که بیرونی کرده تا در واقع دلیخواهی بودن محاسبه جملی را نشان دهد، نمی‌تواند تصادفی باشد. چرایش را در پیامد آنچه تاکنون گفتیم خواهیم دید. سرانجام بیرونی در رد دعوی یهودیان این آیه قرآنی را می‌آورد: «اگر دری بر آنان به آسمان می‌گشودیم تا آنان

۱۵۶ عهد عتیق، سفر پیدایش، باب شانزدهم، و باب بیست و یکم ۱۴-۲۲؛ و نیز: *Atlas zur Bibel*, hg. Von H.H Rowley, 8 Aufl. 1980, Karte 3.

۱۵۷ نگ: پاتویس ۱۴۹.

۱۵۸ نگ: واژه «کفر» در: حبیب تفلیس، دجوه فؤاد به کوشش مهدی محقق، ۱۳۹۶ هجری [۱۳۵۴ خورشیدی].

پیوسته بدان عروج کنند، باز می‌گفتند دیدگان ما را با چشم‌پندی تار کرده‌اند، و در واقع ما قومی جادو شده هستیم» (آیه ۱۴ و ۱۵ از سوره حجر)، و این مبحث را با این سخن به پایان می‌رساند: «یهود از دیدن حق کور هستند و ما از خداوند تأیید و عصمت سداد را خواستاریم».^{۱۵۹}

۵۳ پیامد ملحوظ در پیشنهاد «اصلاحی» بیرونی

از آنچه تاکنون با استناد به سخنان بیرونی دریافتیم باید کمابیش روشن شده باشد که گره پژوهندگی او در این زمینه چیست: وابستگی ایمانی به محمد و کتابش نمی‌گذاشته پژوهشگر با استعدادی چون بیرونی نیز در تشخیص‌هایی که می‌دهد و دلایل‌هایی که می‌آورد دست از پا خطا کند. این وابستگی به شدت‌یست که دست او را، چنانکه دیدیم، در گزینش مثال‌هایش می‌بندد. هر سه مثال را او، گرچه برای اثبات دلخواهی بودن کاربرد حساب جُمَل، در تأیید محمد و دین او و مآلاً در تأیید اعتقادات دینی خودش می‌آورد. فقط این نیست که بر پایه حساب جُمَل در محاسبه آزمایش‌اش برای حل اختلاف یهودیان و مسیحیان به نفع این آخریها نقطه عطف را، برخلاف سنت یهودیان، خروج بنی‌اسرائیل به هدایت موسی از مصر می‌گیرد. چه بسا به قیاس هجرت محمد از مکه و این «اصلاح» را بدینگونه موجه می‌نماید که به‌زعم خود یهودیان نیز این خروج یک هزاره پیش از اسکندر روی داده است! مهم‌تر و اساسی‌تر، که بدون آن محاسبه او عملاً پا در هوا می‌ماند، نتیجه‌ای است که به وانمود بیرونی بر «اصلاح» آن نقطه عطف مترتب می‌گردد: تثبیت زمان زیست عیسی در سده سوم پس از اسکندر. در حالیکه از آن مقدمه به چنین نتیجه‌ای نمی‌توان رسید. نتیجه این که یهودیان قبول دارند موسی یک‌هزاره پیش از اسکندر می‌زیسته هرگز برای آنان این نمی‌شود که مسیح سه قرن بعد از اسکندر بیاید، آنهم به این دلیل ساده و صریح و نقل‌شده توسط خود بیرونی: «یهود بطور قطع منتظرند تا سال ۱۳۳۵ اسکندری به انجام رسد و مسیح موعود ظهور نماید».^{۱۶۰} یعنی چهارصد سال پس از محمد! تکلیف ظهور

۱۵۹ آنچه لفظاً و معناً تاکنون از بیرونی آوردیم، در صص ۲۳۰-۲۳۱ از آثار الباقیه، یادشده، آمده است.
۱۶۰ همان، ۲۶. «مسیح موعودی که عیسویان می‌گیرند در واقع «پادشاه موعود»، یهود از سلاله داود

پیغمبر اسلام در اینصورت چه می‌شد؟ تأثیر تصادفی و جانبی تثبیت زمان ظهور مسیح موعود توسط یهودیان که برایشان دیگر ظهور هیچ پیامبری اصلاً مطرح نمی‌توانسته باشد از پیش در حکم نفی ظهوری نیز هست که محمد برای خود قابل شده و کتابهای یهودیان و مسیحیان را مبشر آن اعلام کرده است. از اینرو بیرونی نه تصادفی نقطه عطف را خروج بنی اسرائیل از مصر گرفته و نه تصادفاً زمان زندگی عیسی در سده سوم اسکندری را به نادرستی نتیجه‌ای مترتب بر آن نقطه عطف پنداشته است. اما ماجرا به همین‌جا ختم نمی‌شود. فقط این نیست که مسیحیان به هیچ‌رو نمی‌توانند انتظار ظهور هیچ پیامبری را بکشند و طبیعتاً کتابشان را حاوی اشاره به چنین پدیده‌ای نمی‌دانند، بلکه همین کتاب را که به ادعای محمد به ظهور او بشارت می‌دهد، تازه یهودیان دروغ می‌خوانند. معنای بی‌واسطه‌اش در مورد اسلام از دید یهودیان این می‌شود که ادعای محمد دال بر بشارت به ظهور او [احمد] در کتاب مسیحیان، یعنی انجیل یا اناجیل، دروغی است افزوده بر دروغ مسیحی. همه اینها گره ناگشوده‌مانده در پژوهندگی بیرونی‌اند. بنابراین آنچه او با محاسبه جُمْلی در پایان سخنش آورده (= پس عده سالهای این مدت ۱۳۳۵ سال خواهد شد و این مدت بقای شریعت موسی بن عمران است تا زمانی که عیسی آن را تکمیل کرد.) و نتیجه‌گیری او از توصیه به هرسان ناموجه‌اش در این مورد که خروج بنی اسرائیل از مصر را یهودیان نقطه عطف تاریخ خود بپذیرند، چه چیز را لو می‌دهد؟ اعتقاد اسلامیان او را به ظهور عیسی چون «مسیح موعود» یهودیان و اعتقاد او را به بشارتهایی که کتابهای دو دین یهودی و مسیحی، به ادعای قرآن، به ظهور پیامبر اسلام داده‌اند.

به این سبب ظهور عیسی چون «مسیح موعود» یهود برای بیرونی باید پیش از ظهور محمد و حدوداً در همان زمانی باشد که مسیحیان می‌گویند، تا دعاوی قرآنی تأیید شوند. و چون نه مسیحیان بلکه یهودیان را محمد به مخدوش کردن کتابشان متهم می‌نماید، به خاطر بیرونی، پژوهشگر سرسپرده به حقایق اسلام، خطور هم نمی‌کند که ممکن است ادعاهای محمد نادرست باشد، چه در اینصورت او دیگر نمی‌توانست مسلمان بماند. از اینرو در میانه فصل ۵۰ گفتیم بیرونی «طبیعتاً» مسیحیان را تأیید می‌نماید.

است. او را مسیحیان «پسر خدا» و مسلمانان «پیغمبر خدا» می‌شناسند و بدینگونه برای خود غضب می‌نمایند.

موضع اسلامی ابن خلدون، او که، اگر به زبان امروزی بگوییم، به اندازه بیرونی انتلکنتول نمی‌نماید، پیچیده نیست و آسانتر فهمیده می‌شود. تشخیص ناظر بر «انتلکنتول» نبودن ابن خلدون را آوردن سخنانی چند از او که متناسب با شهرت و اعتبار مستوفی‌اش در «تاریخشناسی» به بررسی درازتری نیاز دارند. تأیید خواهند کرد: «باید دانست که خدا، سبحانه، از میان نوع بشر کسانی را برگزید و آنانرا مشمول خطاب خویش ساخت و بدین‌وسیله بر دیگران برتری داد و خداشناسی را در نهاد ایشان بیافزید و آنان را میان خود و بندگانش واسطه قرار داد تا مردم را به مصلحتشان آشنا کنند و براه راست برانگیزند و آنان را از آتش (جهنم) برکنار دارند و بشاهراه رستگاری رهبری کنند (مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنبدی، ۱۳۳۶، ج اول، ۱۷۳). در این پاره سخن رگه‌های کانونی جهانشناسی ابن خلدون به گونه‌ای فشرده آمده‌اند. آنهایی که برای ما در اینجا اهمیت دارند عبارتند از: برگزیدن کسانی میان آدمیان، خطاب کردن به آنها که نام قرآنی‌اش «وحی» است، برتر و رهنمون ساختن آنان میان دیگران، تا مردم را از آتش جهنم بوهانند و رستگار سازند همه اینها به این سبب برای برگزیدگان ضروری می‌شود و توسط آنان تحقق می‌یابد که خداشناسی در آنان آفریده شده و آنان را وحی‌پذیر ساخته است. جهانشناسی‌اش را ابن خلدون بر پایه‌ای سه مرتبه‌ای بنا می‌نهد. این مرتبه‌ها به ترتیب عبارتند از مرتبه کانی، مرتبه گیاهی و مرتبه جانوری. کل این مجموعه طبیعتی را او نیز «موالیه» می‌نامد. در سه‌گونگی مرتبه‌ی‌شان موالید طبیعتاً از هم گسته‌اند. اما هر مرتبه‌ای، که سربسروش را ابن خلدون «افق» می‌خواند، به نوبه خود یک مرز آغازین و یک مرز پایانی دارد که پیوندپذیرند. نام این دو مرز را به ترتیب می‌توان «آستانه» و «پایانه» گذاشت. از این مرتبه‌ها هر یک در آستانه خود به پایانه مرتبه پیشین و در پایانه خود به آستانه مرتبه سپسین می‌پیوندند. از آنچه ابن خلدون در این باره می‌گوید می‌شود نتیجه گرفت که او نه تنها به استحاله صرف بلکه به نوعی تکامل معتقد بوده است. (پادشده، صص ۱۸۱). مانند آن سه‌گونگی مرتبه‌ی، این تکامل نیز که از دیگر گشتن قوه به فعل حاصل می‌گردد در اصل الگویی‌اش ارسطویی است. آستانه و پایانه به معنای ابن خلدونی آن از یکسو دو مرز کهن و مهین یک مرتبه‌اند که درجات فرودین و فرازین این دو نهایت را دربرمی‌گیرد و از سوی دیگر پیوندگاه‌های مرزی

یک مرتبه به ترتیب با مرتبه پیشین و مرتبه پسین آن: «چنانکه پایان افق کانه‌ها به آغاز افق گیاهان پستی که تخم ندارند پیوسته است و پایان افق گیاهان مانند درخت خرما و تاک به آغاز افق جانوران مانند حلزون و صدف متصل است» (همان، ۱۸۲). «این جهان با همه آفریدگانی که در آن هست [...] بر شکلی از ترتیب و استواری و وابستگی علل به معلولات و پیوستگی کائنات و هستیها به یکدیگر و تبدیل و استحاله بعضی موجودات به برخی دیگر است» (همان، ۱۸۱). طبیعتاً اینگونه استحاله تکاملی برای او نیز از نیروی نفس ناشی می‌شود که خود نه از دنیای جسمی موالید بلکه از دنیایی روحانی و مالم محرک دنیای موالید است. این نیروی روحانی، که هرگاه به عالیت‌ترین درجه جانوری یعنی به انسان پیوندد، او را متحرک و مدرک می‌سازد، خود ذاتاً «ادراک صرف و تعقل محض» است و در این درجه فرازینش مختص به «جهان فرشتگان» (همان، ۱۸۲). «از اینرو نفس باید دارای استعداد تجرد و انسلاخ از بشریت و ارتقای به جهان فرشتگی باشد تا در لحظه‌ای خاص از لحظات، بالفعل از جنس فرشتگان شود. و این هنگامی است که ذات روحانی آن بالفعل کمال» می‌یابد. [...] «از اینرو نفس را در اتصال دو جهت است: یکی برین و یکی فرودین. از جهت فرودین به بدن پیوسته است و بدان مدرکات حسی کسب می‌کند که بوسیله آنها برای تعقل بالفعل مستعد میشود و از جهت برین به افق فرشتگان پیوسته میباشد و بدان مدرکات علمی و غیبی را کسب میکند» (همان).

۵۵ گروه‌بندی ابن‌خلدون آدمیان

آدمیان را بسته به توانشی که در بهره‌گیری از نفس دارند ابن‌خلدون باز به سه گروه از فرودین تا فرازین تقسیم می‌کند. گروه فرودین «از رسیدن به ادراک روحانی عاجز» است. یعنی درک او به «حس و خیال» محدود می‌ماند. عالیت‌ترین درجه این «ادراک جسمانی» به «دریافته‌ها و مشاعر دانشمندان منتهی می‌شود» (همان، ۱۸۴). درباره این اصطلاحات فنی مانند «حس» و «خیال» کافی‌ست بدانیم که اینها ابزار ادراک جسمانی‌اند. گروه میانی به سوی «عقل روحانی» می‌گراید که به «ابزار بدن نیازمند نیست [...] و این مخصوص مشاعر ادراکات اولیا است». اولیا عموماً به عازمان بزرگ اطلاق می‌گردد که در مرتبه از پیامبران فروترند و عوالم غیب را به کشف و شهود درمی‌یابند. بدین معنا

شناخت اولیا بی واسطه صورت می‌گیرد، نه از طریق حواس. با اشاره به این توانست است که ابن‌خلدون می‌گوید: «این گونه مشاهدات سراسر ادراک و وجدان است و حدود و ثغوری ندارد و آغاز و پایان آن نامعلوم است» (همان، ۱۸۵). به زبان امروزی که بگوییم چنین می‌شود: گروه اول از طریق حواسش می‌شناسد و مآلاً به آنچه به حواس در نمی‌آید هرگز نمی‌رسد، و گروه دوم، چون به شناخت نه از طریق حواس بلکه بی‌واسطه می‌رسد، پس بی‌واسطه درمی‌یابد. در اینجا «ادراک» و «وجدان» به ترتیب یعنی بی‌واسطه شدن و بی‌واسطه یافتن. به این سبب شناختش تماماً ادراک و وجدان است. بدینسان طبیعی است که شناخت روحانی، چون به حواس نیازی ندارد، نمی‌تواند آغاز و پایانی داشته باشد. گروه سوم «فطره بر تجرد و انسلاخ از همه امور جسمانی و روحانی بشری آفریده شده» و «به‌سوی فرشتگان افق برین ارتقاء می‌یابد» در اینجا ابن‌خلدون انصافی را که برای نفس به‌کار برده بود و پیشتر دیدیم برای گروه سوم می‌آورد. «تا در لحظه خاصی بالفعل نیز در شمار فرشتگان» درآید و بدینگونه برایش دیدن «ملاً اعلیٰ» [...] و شنیدن سخن نفسانی و خطاب الهی در آن لحظه خاص حاصل شود. این گروه «پیامبرانند [...] که خدا تجرد و انسلاخ از بشریت را در آن لحظه خاص که همان حالت روحی است از روی فطرت به آنان ارزانی داشته» و «آنان را بر آن سرشت بیافریده است [...] اینست که پیامبران با این نوع تجرد و انسلاخ هروقت بخواهند بدان افق متوجه میشوند و این بیاری فطرتی است که برآن آفریده شده‌اند نه بوسیله اکتساب» (همان).

۵۶ فرشتگی پیامبران و نشانه آن در محمد

با وجود اهمیت تئوری «عصبیت» (یادشده، پانویس ۱ از ص ۶۵) که ابن‌خلدون آن را در تعلیل پیدایش و پایایی جوامع و دولتها براساس شواهد مربوط به زمان خود و زمانهای پیشین پرداخته و در عین آنکه به نظر می‌رسد این تئوری در نهایت بُردش جنبه‌ای از تئوری «بهره‌مندی‌مشترک»^{۱۶۱} به‌کلیترین و عامترین معنای آن باشد، باید

۱۶۱ در برابر توزع اشتراک منافع که متضمن حقوق دو جانبه یا پیشجانبه ذینفعان است و در دایره‌اش مانند تعیین هدفها تمهید وسایل نیز برای دستیابی به آنها نیز آگاهانه صورت می‌گیرد، توزع بهره‌مندی

اذعان نمود که سخنان نقل شده از او درباره گروه‌بندی آدمیان چیزی جز شکل خواص‌پسند پنداشتهای همگانی نیستند.^{۱۶۲} قطع‌نظر از اینکه هتک و ستم این بیست‌ساله توی ذوق اسلامی ما زده و میلغان دیروزین اسلام را با وجود رونق کتونی بازارشان در اصلاح دین مبین یا رفع «سوء تفاهم» در مورد آن در هچلی انداخته که برای حفظ خود و اسلام یا اسلام و خود؟ به هر وسیله ای متوسل یا متشبث می‌شوند، خواه پروتستان‌تیسیم باشد، خواه هرمنوتیک و حتا زیان‌شناسی، ما لاییکهای متجدد هم که قطنیمای اسلامی‌مان در نتیجه آشوب‌زدگیهای این دو دهه از کار افتاده، آدمها را در همان سه گروه ابن‌خلدونیی از هم تمایز می‌یافتیم، متنها مستقیماً تحت تأثیر عارفان دمخور با «سروش عالم غیب» که در تمایزشان از گروه اول به گروه سوم نزدیک می‌شوند، بی‌آنکه به آن برسند، و ابن‌سینای «فیلسوف» نیز به مقام متعشان مقرر آمده است.^{۱۶۳} دم خروس ابن‌ماجرای پاینده «لسان‌الغیب» است که همین گواهینامه فرهنگی تقدیمی ما مقام او را به عرش رسانده و هر انکاری از جانب ما در این نوع ارزیابی را نقش بر آب می‌کند. برای ما «لاییکهایی» که حالا پس از این «واقعه» بی‌نظیر و همچنان پایدار اسلامی ترجیح می‌دهیم

مشترک با جنبه آرمانی مسلطش که از طبیعتهای ثانوی شده برمی‌خیزد، انگیزه‌های ناخوشاگاهانه دارد و سودمندی‌اش در اصل «بواسطه» و یکی از پدیده‌های ضمنی آن است، «بهره‌مندی مشترک» از جمله در دوره‌های آغازین این یا آن «دین» و پدیداری «میهن‌دوستی» یا هر گونه پیوندی جوانه می‌زند که ناشی از مصالح ملموس و حساب‌شده نباشد. بدینسان ناخوشاگاهی را باید یکی از شاخصهای «بهره‌مندی مشترک» شمرد و نتیجه گرفت که اگر، آنطور که آنچه و فروید می‌بیند، خوشاگاهی آدمی را ناخوشاگاهی‌اش متعین می‌کند، «عصیبت» باید یکی از صورتهای ابتدایی «بهره‌مندی مشترک» باشد. از اینرو عصیبت هرچه ابتدایی‌تر باشد، با تشکل تمدنها بیشتر در پیوندها و پیکرگیرهای گسترده‌تر «بهره‌مندی مشترک» تحلیل می‌رود. مثلاً خانواده در قبیله، قبیله در قوم و قوم در ملت. عیناً در یکی از فراگیرترین پدیده‌های «بهره‌مندی مشترک» است که دین قومی را، چنانکه رویداد تاریخی نشان می‌دهد، دین جهانی از ریشه برمی‌آورد و می‌بلعد.

۱۶۲ آرامش دوستدار، «روح‌شنی یی»، پادشده، ۲۲۰-۲۲۵.

۱۶۳ «عارفان در زندگی دنیوی، دارای مقامات و درجاتی هستند که مخصوص آنان است و در غیر آنان یافت نمی‌شود، گویی عارفان در حالتی درون پوشش تنهایی خویش قرار دارند، آنها را از خود کنده و به عالم قدس و تجرد قدم نهاده‌اند. عارفان از اموری که در نزد آنان سری و نهان است و از اموری که از آنان ظاهر و پدیدار می‌گردد، برخوردارند. آن‌کس که ناآشنا و منکر این امور است، بدانها وقعی نمی‌نهد. و آن‌کس که واقف و آشنای این امور است، آنها را بزرگ می‌شمارد» (ابن‌سینا، «الاسیاس»، «الذیالات و تنبیهات» ترجمه و شرح از حسن ملک‌شاهی، ۱۳۶۳، ج اول، ۴۴۰).

سوابق درخشان اسلامبارگی مان را به یاد نیاوریم، یا خودمان را نسبت به این گذشته نه چندان دورمان به کری، کوری و لالی بزنیم، طبقه‌بندی سه‌گانه ابن‌خلدون کاملاً معتبر بوده است. بدینسان ابن‌خلدون که هفتصدسال پیش می‌زیسته، در گروه‌بندی آدمیان با ما ایرانیان لاییک امروزی هم‌نظر بوده است یا ما با او! درجات عالی گروه اول به «فرهنگ‌گان»، دانشوران و متفکران، مآلاً از جمله به کسانی چون ابن‌سینا و خود ابن‌خلدون، اختصاص داشته، مراتب برتر گروه دوم به عارفان بزرگ، یعنی به اولیا و گروه سوم به پیامبران که فرد اعلی و آخرینشان پیامبر اسلام بوده است.

آنچه به‌زعم ابن‌خلدون پیامبران را فطرتاً از آدمیان متمایز می‌کند، در وهله اول، برکنده‌شدن گاه و بیگاه آنان از جهان خاکی و پیوستن به جهان فرشتگان برای دریافتن وحی است. این وحی قابلیت است که خدا در سرشت پیامبران آفریده. نیوشایی وحی آثار و احوالی دارد که ابن‌خلدون بدینگونه توصیف می‌کند: «در حال وحی نوعی غیبت از حاضران همراه حالتی مانند بانگ شخص خوابیده بآنان [پیامبران] دست می‌دهد. چنانکه بیننده ظاهر می‌پندارد دچار غشی یا اغما هستند. در صورتی که هیچیک از این حالات نیست بلکه در حقیقت به نیروی ادراکی که در خور ایشان است مستغرق دیدار پادشاه روحانی می‌شوند و چنین ادراکی بیرون از مشاعر بشر است و سپس باز به ادراکات بشر فرود می‌آیند.» (ابن‌خلدون، یادشده، ۱۷۳) از توصیف ابن‌خلدون پیداست که این حالت به هراسان به ادراک ناظر خارجی درمی‌آید. حالت دیگر که به ادراک ناظر خارجی در نمی‌آید و از اینرو یک پیامبر خود باید آن را برای دیگران تعریف کرده باشد و آن است که پیامبران بانگی می‌شنوند و «از آن بانگ مطالب را درمی‌یابند یا چهره مشخصی در نظر ایشان تجسم می‌یابد یا آن چهره آنانرا یا آنچه از نزد خدا نازل میشود مخاطب می‌سازد.» (یادشده). پس از زایل شدن این حالت «پیامبران آنچه را برایشان القا شده در حالی که بر خود مسلط‌اند و بهوش هستند درمی‌یابند.» (همان). در مورد این شاخص دوم، ابن‌خلدون گفته خود پیامبر را بر آن گواه می‌آورد: «گاهی آوازی چون انعکاس بانگ جرس بگوشم می‌رسد و این شدیدترین حالتی است که بر من عارض میگردد. آنگاه آن حالت قطع میشود، درحالی که آنچه را گفته است فهمیده‌ام، و گاهی فرشته بصورت مردمی در نظرم تجسم می‌یابد و با من سخن می‌گوید و من آنچه را می‌گویم می‌فهمم.» (همان). در صدق مورد اول، یعنی بانگی که هنگام دریافتن وحی از پیامبر مسموع می‌شود، ابن‌خلدون به گفته‌های منسوب به عایشه و خدیجه استناد

می‌نماید: «عایشه گفته است که در روز بسیار سردی وحی بر او نازل می‌گردید (همان، ص ۱۷۴، و پانویس ۱ همان صفحه) و خدای تعالی گفته است: زود باشد بر تو سخنی گران نازل خواهم کرد.» (همان، ۱۷۴). این گفته آخری بازآورده آیه ۵ از سوره المزمّل است (همان پانویس ۲ از صفحه ۱۷۴) یعنی دعوی و گواه هر دو یکی هستند. خدیجه به سبب تجربه و پختگی‌اش سخت‌گیرتر است. نخستین‌بار که وحی بر پیامبر نازل می‌گردد و او خدیجه را از آن آگاه می‌نماید، خدیجه می‌خواهد او را بیازماید. «از اینرو گفت مرا در میان خود و جامعات قرار ده ولی همینکه این را انجام داد آن حالت از وی برفت. خدیجه گفت: او فرشته‌ایست نه شیطانی. یعنی وی بزنان نزدیک نمی‌شود.» (همان).

۵۷ روش ابن‌خلدون پژوهش: مرگ برای دیگری

چنانکه می‌بینیم ابن‌خلدون می‌خواهد با تکیه بر گواهی این گواهان، از خود پیامبر گرفته تا زنانش، صدق فرشتگی بالقوه و در اوقاتی بالفعل‌شونده پیغمبر اسلام را ثابت کند. با این کار یا در واقع با این «شاهکارش» ابن‌خلدون، او که در پنجاه صفحه آغازین مقدمه با به‌دست دادن نمونه‌های بسیار و جورواجور از تشخیصها و ادعاهای ناظر بر امور و وقایع تاریخی مختلف و نیز نشان‌دادن راه یافتن خطاهای آن تشخیصها و ادعاها از طریق سنجش عقلی و به‌کار بردن معیارهای تمیز درست از نادرست به پرداختن روش تاریختناسی علمی دست زده، پا که در طاس لغزنده ایمانش به پیامبری به‌طور اعم و به وحی منزل بر پیامبر اسلام به‌طور اخص می‌گذارد، درمی‌غلتد. درست است که پیامبر چون میانجی میان خدا و بندگانش برای ابن‌خلدون، اگر به زبان ریاضی بگوییم، به گونه‌ای حکم اصول متعارف را دارد، و نیز درست است که او صدق تز «عصبیت» خود و نظر «فیلسوفان» در اثبات منطقی «نبوت» را با انگشت‌نهادن بر «فقدان نبوت» در واقعیت تاریخی جوامع متمدن دیرین و دولتهای کهن مستند می‌سازد و در پی‌اش این تز «فیلسوفان» اسلامی را مردود می‌شمارد که «بشر باید زیر فرمان حاکمی باشد» و آن «حاکم باید دارای شریعتی مفروض از جانب خدا باشد و این شریعت را یکی از افراد بشر از جانب خدا می‌آورد و آن فرد باید [...] از دیگران متمایز باشد تا مردم بوی تسلیم شوند و شریعت او را بپذیرند» (همان، ۸۰). و سرانجام درست است که تناقض میان واقعیت تاریخی تمدنهایی که «کتاب آسمانی ندارند» ابن‌خلدون آنها را در

تداول اندلسی‌اش «مجوس» می‌خواند.^{۱۶۴} و نظر یادشده حکما به این گفته او می‌انجامد که «بدینسان عدم صحت نظریه حکما در وجوب نبوتها آشکار می‌گردد و معلوم می‌شود که این مسئله به امور منطقی و عقلی مربوط نیست بلکه از راه شرع باید به ثبوت رسد، چنانکه روش گذشتگان ملت اسلام نیز چنین بوده است» (همان، ۸۱). اما به همین جهت هم نادرست است اگر بخواهیم این آرای او را برضد او حربه کنیم و بگوییم پس «وجوب نبوت» خود باید برای او مشکوک شود و این امر ناگزیر یقین او به وحی و مآلاً استشهادش به خدیجه و عایشه درباره صدق احوال و مبانی پیغمبر را سست کند. معنای سخنان نقل شده از او درست برعکس این است. آنچه «واقعیه‌های تاریخی» که نتیجه‌گیری تحلیلی و عقلی از آنها حرفه پژوهندگی و تاریخ‌شناسی ابن‌خلدون نیز هست. به‌زعم او عملاً نفی می‌کنند، «نظریه حکما» درباره «وجوب نبوت» است نه خود وجوب نبوت. زیرا چه اثبات و چه نفی «وجوب نبوت» هر دو به‌زعم او از مرز شناخت حکما درمی‌گذرند و آنها نه فقط تخصصاً در حقیقت شناخت «حکما» که آنان نیز چون ابن‌خلدون به عالترین مرتبه از «اولین گروه بشری» تعلق دارند و در نتیجه فطرتاً از رسیدن به ادراک روحانی عاجزند. در «دایره ادراک جسمانی بشریت» محدود می‌ماند (همان، ۱۸۴). به این سبب و مناسبت که ابن‌خلدون می‌گوید: «این مسئله [= نبوت] به امور منطقی و عقلی مربوط نیست بلکه از راه شرع باید به ثبوت رسد» (همان، ۸۱).

با چنین موضعی که ابن‌خلدون در مورد شناخت دارد و با استناد به گفته‌های خود او در این باره پیش از هر چیز درمی‌یابیم چگونه وی خود در دامی می‌افتد که خودش برای پژوهندگان گسترده کرده است. ابن‌خلدون با شناختن نشان می‌دهد که چه چیزها راه ورود خطا، نادرست و دروغ را به پژوهش می‌گشایند و باید از آنها پرهیز کرد: «راه یافتن دروغ به خبر از امور طبیعی» است و آن را «موجبات و مقتضیاتی است»، از جمله «پیروی از آرا و معتقدات مذاهب». «اگر روح آدمی در پذیرفتن خبر بر حالت اعتدال باشد، از لحاظ تهذیب و دقت نظر حق آن را ادا می‌کند تا صدق آن از کذب آشکار شود. لیکن اگر خاطر او به پیروی از یک عقیده یا مذهبی شیفته باشد، بیدرنگ و

۱۶۴ نگ: مدخل «مجوس» در دائرةالمعارف فارس، زیر نظر غلامحسین مصاحب، ۱۳۷۴، ج سوم.

در نخستین وهله هر خبری را که موافق عقیده خویش بیاید می‌پذیرد. و این تمایل و هوی‌خواهی بمنزله پرده‌ای است که روی دیده بصیرت وی را می‌پوشد و او را از انتقاد و منقح کردن خبر باز می‌دارد و در نتیجه در ورطه پذیرفتن دروغ می‌افتد. دیگر از موجبات و مقتضیات پذیرفتن اخبار دروغ اعتماد و وثوق به راویان آن است. «موجب دیگر غفلت و بیخبری از مقاصد است، چه بسیاری از راویان اخبار مقصود از آنچه را که مشاهده کرده یا شنیده‌اند نمی‌دانند و خبر را بر وفق حدسیات و تخمینهای خود نقل می‌کنند و در پرتگاه دروغ سقوط می‌کنند.» (همان، ۶۴، ۶۵).

۵۸ این‌خلدون در تله پژوهشی خودش

چرا به هیچیک از این رهنمودهای مستلش که می‌بایستی برای پژوهشگر حکم‌القبای کار را داشته باشند و او را از فریب‌خوردن در تشخیص مسایل، در برآورد ارزش گواهیها یا اعتبار روانشناختی خود گواهان و مآلاً از کژفهمی و بدفهمی معنای رویدادها مصون دارند، خود این‌خلدون هنگام بررسی پدیده‌هایی که به بنیادهای اعتقادی او مربوط می‌شوند کمترین وقعی نمی‌نهد؟ گویی چنین چیزهایی را نه او نوشته و نه اصلاً می‌شناخته است. ساده‌ترین و نادرست‌ترین پاسخ این می‌بود که او را واعظ غیرمتعظ در علم می‌خواندیم. در اینصورت فقط ثابت می‌کردیم چقدر از مکانیسم دین و کنایش خردزای آن پرت و بیخبریم. جز این، واعظ غیرمتعظ، از هر نوعش، به اینکه خود روی اصولی پا می‌نهد که به دیگران توصیه می‌کند آگاه است و در فن پوشاندن یا توجیه تناقض مربوط گاه مهارتی چنان حرفه‌یی می‌یابد که نه تنها خود او بلکه افسون‌زدگانش نیز آن را فضیلت ویژه او می‌شمردند. طبیعتاً متهم‌ساختن این‌خلدون به این «صنعت و مهارت» یاوه محض می‌بود، چه او، به‌رغم اسلام‌خویی‌اش، توانایی در جهان اسلام کم‌مانند خویش را در یافتن و توضیح ارتباطها از طریق تحلیل علی جنبه معینی از رویدادهای تاریخی و اجتماعی نشان داده و عیناً براساس اینگونه جست‌وجو توانسته تئوری «خصیبت»، «عمران» و «فرایند ادواری» دولتها را پردازد. با وجود این، مشکل ناآگاهی این‌خلدون به این تناقض متدیک، یا درست‌تر بگویم، مشکل تناقض‌ندیدن او در محدود ساختن «کاربرد» روشش در تحقیق به قوت خود باقی می‌ماند و فقط با توضیح کنایش درون‌ساز دین آشکار و فهمیده می‌شود. منظور از «کنایش درون‌ساز» همانا گونه پرورش حسی،

تصوری و ادراکی هر آدم دینی در مواجهه با چیزها و پرداختن به آنهاست، که بررسی علمی نیز همینکه با شالوده‌های دینی تعارض یابد، از آسیب آن در امان نمی‌ماند. نشانه آن را حتی نزد کسی چون ابوریحان بیرونی پیش از این دیدیم.

درست که بنگریم گروه‌بندی آدمیان توسط ابن‌خلدون با نوعهای شناخت که او ذاتی آدمی می‌داند و فقط برحسب نوع اولش به‌زعم وی پژوهش علمی ممکن می‌شود، کاملاً می‌خواند. در واقع «وسیله شناختن» است که وی آن را پایه این گروه‌بندی قرار می‌دهد: گروه اول با «حسن، خیال و فکر» یعنی با تنها وسیله «پژوهش علمی» می‌شناسد. برترین مرتبه بالقوه گروه دوم «عقل روحانی» است که در کشف و شهود یعنی در شناخت بی‌واسطه به فعل درمی‌آید. گروه سوم که از ادراک جسمانی و روحانی ویژه دو گروه اول و دوم مطلقاً منزّه آفریده می‌شود، منحصرأ پیامبران را دربرمی‌گیرد و بوسیله وحی‌پذیری‌اش که نوع شناخت پیامبری باشد به عالم فرشتگان درمی‌آید. اما این تقسیم‌بندی سه‌گانه طبعاً چنین صورت نگرفته که ابن‌خلدون، دانشور دین‌منش ما، با روش تعلیلی‌اش گروه سوم را از دو گروه نخستین جدا و آن را پس از تحلیلش ضرورتاً از برد قواعد تحقیقی گروه اول و از دسترس شناخت گروه دوم خارج یافته باشد. بلکه برعکس. حسن، تصور و ادراک دین‌پروده او و کنایش ناشی از این پرورش است که نخست نوع شناختها و سپس برحسب آنها آدمیان را چنان تقسیم‌بندی می‌نماید که گروه سوم در پیشینگی و فراپردی شناختش نسبت به شناخت دو گروه دیگر آگاه است و دستیابی به شناخت آن برای هر نوع شناخت دیگر، بخوانید از آن گروه دوم و اول، به نسبت عکس ناممکن. ذهنی که پرورده دین یا هر «مرجع دیگر» باشد، هرگز نمی‌تواند پرورنده خود را بشناسد. چنین است که شیوه‌های پژوهشی ابن‌خلدون در واقع فقط برای پدیده‌های مربوط به گروه اول و در حد برد شناخت آن معتبر می‌ماند، یعنی نتیجتاً در زمینه مربوط به «کشفیات» اولیه، یا برترین مرتبه گروه دوم، نیز کاربردش را از دست می‌دهد، در حوزه گروه سوم که منحصر به پیامبران باشد دیگر جای خود دارد. به این جهت عادت زاید نیست که او در بخش وسیعی از آغاز مقدمه‌اش، و نیز به اندازه کافی در جاهای دیگر این اثر، هرگاه می‌خواهد جای کمترین شکی در مورد درستی اینگونه تشخیص‌های خود باقی نگذارد یا هر تردید محتمل را در مورد آنها در نطفه نابود سازد، به آیه‌های فراوان قرآنی با این گونه مفاد متوسل می‌گردد که خدا داناتر است، هر که را بخواهد رهنمون می‌شود، و هر

که را بخواهد گمراه می‌سازد! و این واقعاً درست همانکاریست که خدای اسلامی با بندگانش می‌کند.

۵۹ چگونه ایمان پایه شناخت می‌شود

موارد زیر درحد نمونه نشان می‌دهند که چگونه راه پرسشها و کاوشها، برحسب اینکه اینها در تعارض با شالوده اسلام درنیایند یا درآیند، بر این خلدون باز می‌شود یا ناگشوده می‌ماند. به‌منظور اثبات نو بودن روش و هدف تحقیق خود در تاریخشناسی‌اش، این خلدون درباره اندک بودن مدارک به‌جا مانده نسبت به انبوه دانشی که از پیشینیان به ما رسیده و با اظهار شگفتی از اینکه پیش از او ظاهراً کسی به این عدم تناسب توجه نکرده، از جمله چنین می‌گوید: «کو آنهمه دانش ایرانیان که عمر هنگام گشودن ایران به ناپود کردن آنها فرمان داد؟» (همان، ۷۰) اینکه به‌زعم او عمر شخصاً دستور ناپود کردن آثار مکتوب در ایران را داده، یا دستنشانده‌های او به ابتکار خود چنین کرده‌اند، در ارتباط با منظوری که ما دنبال می‌کنیم کاملاً بی‌اهمیت است. در اینجا حتا این نظر نیز کمترین اهمیتی ندارد که تحت تأثیر مسلمان دواآتش و مثلاً «محقق» چون مرتضی مطهری یا در هم‌منظری با او گروه بزرگ یا کوچکی کتابسوزیهای عرب مسلمان در ایران را داستانسازی بیندارد. انگار عمر با وجود وظیفه و هدف مطلقش، به پیروزی رساندن اسلام، اساساً می‌توانسته آن فهم متمدنان و شعور سیاسی را داشته باشد که دستور منع ویرانگری برای امت اسلام صادر کند، امتی که سهم یردن از غنائم و ویرانسازی مرتبط با آن یکی از انگیزه‌های علنی مشارکتش در جنگ با «کافران» بوده است. یادمان رفته دوده پیش همین امت در افسارگسیختگی رنسانس اسلامی‌اش از کتابها خمیر کاغذ می‌ساخت، یا عرب همواره مانوس به ستیز و راهزنی و سپس پرورده‌شده برای قتل و غارت اسلامی در خاک بیگانه از آتش‌زدن چیزهای «به دردخور» دشمن بدش می‌آمده، یا اصلاً از کتاب بیش از این سردمی‌آورده که دفتری کاغذی و نوشته‌شده از چیزهایی است که چون او نمی‌فهمد، باید مشکوک باشد، اما به هرسان ماده‌ای‌ست که می‌سوزد، پس می‌شود آن را، بویژه چون از آن دشمن است، به قاعده هم فال و تماشا آتش زد؛ عربی که آدمکشان و غارتگرانی چون خالد بن ولید، همان «سیف‌الله» پیغمبر اسلام، و مثنی بن حارثه از برجسته‌ترین و کارکشته‌ترین

فرماندهانش در تجاوزات اسلامی بوده‌اند، و این دومی، کارشناس و شبیخونزن بنام در نواحی مرزی ایران،^{۱۶۵} مهمترین و موثق‌ترین منبع اطلاعات درباره نابسامانی وضع داخلی ایران برای ابوبکر و عمر به‌شمار می‌آمده است.^{۱۶۶}

سخن نقل شده از ابن‌خلدون نه تنها به وضوح می‌رساند که او روایت آتش‌زدن کتابها به دستور عمر را می‌شناخته، بلکه از آن فراتر این را که او، به هر دلیلی، در صحت این خبر کمترین تردیدی نداشته است. ورنه به نقل کوتاه و سریع آن که شاید به گونه‌ای لوده‌نده دینمنشی اسلامی او نیز باشد اکتفا نمی‌کرد. تنها چیزی که ضرورتاً می‌بایستی به تردید ابن‌خلدون در صحت آن خبر درباره عمر و بناباوری او به آن می‌انجامید، مبنای یافتن دستور نسبت داده شده به عمر با شالوده اسلامی می‌بود. چنین مبنایی طبیعتاً وجود نداشته، اما در عوض قطعی‌ست که عمر، عامل منحصر به فرد در تحقق جهانی اسلام، هرچه کرده به پیروی و در خدمت این شالوده برای واقعیت بخشیدن به آن کرده است. وحی تنها وسیله مطلع ساختن محمد از آن شالوده و مکلف نمودن او به جیره گرداندن است. از اینرو، همین ابن‌خلدون وقتی به‌طور اعم به وحی و به‌طور اخص به وحی‌پذیری محمد می‌رسد، می‌کوشد از این تنها وسیله شناساندن شالوده یا شالوده‌های اسلامی این وسیله از همان زمان بهشت جزو اطلاعات عمومی مسلمانان شده بوده است. با استدلالها و تعبیرهایش یقین مسلم بسازد. استدلال و تعبیر ابن‌خلدون در مورد نشانه‌های وحی کلاً و وحی‌پذیری محمد جزاً با استناد او در این مورد آخر به گواهی عایشه و خدیجه در بالا به دست داده شدند. درباره «حال و حیاتی» گفته دیگری از او در زیر می‌آوریم که دگرگونی حال محمد را معلول «وحی» و دلیل حقیقت آن می‌شناساند.

۱۶۵ عمر تا سه روز پس از مرگ ابوبکر که مردم برای بیعت کردن نزد او می‌آیند موفق نمی‌شود آنان را به سرکردگی مثنی' به سوی «پارسیان» فرستد. روز چهارم دوتن داوطلب می‌شوند. آنگاه مثنی بن حارثه پیش می‌آید و می‌گوید: ای مردم این جبهه را سخت ملتفتید که ما روستای پارسیان را گرفته‌ایم و بر بهترین نیمه مواد تسلط یافته‌ایم و به آنها دست‌اندازی کرده‌ایم (تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۱۳۱۲، چاپ دوم، ص ۱۵۸ و بعد، ج چهارم).

۱۶۶ درباره نقش خالد بن ولید و مثنی بن حارثه همچون مشاوران ابوبکر و عمر در تجاوزات اسلامی شان به ایران، نک: عباس اقبال آشتیانی، تاریخ ایران، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ۴۷، ۴۹ و نیز عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ۱۳۴۳، ص ۳۳۹.

به دلالت گفته این خلدون نسبت مصروع یا غشی بودن به محمد دادن برای زمانه او و خود او بیگانه نبوده است: «به خاطر این حالت مشرکان انبیا را به جنون متهم می ساختند و می گفتند او را تابعی از جن یا راهنمایی از آنهاست. و آنها از مشاهده ظاهر آن احوال به اشتباه فرو رفته بودند.» و بلافاصله در تأیید نظر خود و رد ادعای مشرکان این آیه قرآنی را می آورد: «هرآنکه را خدای گمراه سازد او را راهنمایی نیست». و مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ [سوره الرعد، ۳۳] (همان، ۱۷۴)، و نیز بانیس ۱. نکته عادی نما و از اینرو آسانگریز از ذهن هنگام خواندن این سخن این خلدون این است که او، لابد بی آنکه حتما آگاه باشد، می گوید مشرکان به خاطر این احوال غیرعادی که در «انبیا» مشاهده می کردند، آنان را به دیوانگی متهم می ساختند. چرا این خلدون واژه «انبیا» جمع «نبی» را به کار می برد، با اینکه او یقیناً هیچ مورد دوم و تاریخی دیگری از اینگونه «حال و حیاتی» نمی شناخته و نمی توانسته به دست دهد؟ پاسخ روانشناختی-آدمشناختی به این پرسش فقط این می تواند باشد که ذهن او به سبب ایمان چون و چرا ناپذیرش برای گشودن اینگونه بن بست، همینکه در آن گام نهاد و در تله آن افتاد، در فرهنگ تمثیلی ما گریزی از آن ندارد که مانند ذهن متعارف کار کند. ذهن متعارف منتقای ذهن خواص و عوام است، آنجایی که این دو گروه درهم می آمیزند. در این تلافیگاه همواره می توان خویشاوندی عمقی ذهن خواص و عوام را بازشناخت. کنایش ذهن متعارف این است که در تأیید نظر خودش هر تجربه جزئی را تعمیم دهد و از آن نوعی کلی بسازد، یا آنچه را که در عرف فرهنگی اش سیطره یافته و مآلاً بدیهی تلقی شده، نموداری از تعمیم نوعی آن بپندارد و به این خاطر علتی برای آن بجوید. چنین فرهنگی را می توان «فرهنگ تمثیلی» نامید. ذهن متعارف در «جامعه تمثیلی» در وهله اول به این شناخته می شود که به هر بهایی تابع تشخیصها، هنجارها و ارزشهای همگانی و پایدارمانده و نتیجتاً نگهبان آنها باشد. در این حد و به این معنا هر آدم دینی، خواه از خواص باشد خواه از عوام، ذهناً متعارف است. با چنین ذهنی است که این خلدون، یکی از برجستگان انگشت شمار فرهنگ اسلامی، خود را از یکسو با مسئله وحی و از سوی دیگر با آن حال غیرعادی روبه رو می بیند که به محمد دست می داده و از همان آغاز توسط او حالت و حیاتی تعبیر شده بوده است. این دو پدیده را این خلدون می بایستی

بتواند در ارتباط متقابلشان تعلیل نماید تا بفهمد، یا درست‌تر بگویم، ابن‌خلدون می‌بایستی ارتباط متقابل میان این دو پدیده را چنان بیابد و بفهمد که متضمن بطلان غشی‌بودن پیغمبر اسلام شود. برای این منظور طبعاً کافی نمی‌بود که او ارتباطی منحصر به محمد میان دو پدیده نامبرده کشف می‌کرد، چیزی که اعتبارش از مرز امری شخصی و تصادفی در نمی‌گذشت، بلکه می‌بایستی چرایی این ارتباط را چنان متعین می‌ساخت که متضمن ضرورت کلی آن می‌شد.

چنین ضرورتی فقط از طریق شمول این ارتباط بر همه افراد گروه پیامبران به اثبات می‌رسید. و این عیناً همان مناسبتی‌ست که او میان دو پدیده وحی و نشانه‌هایش از یکسو، و پیامبران از سوی دیگر می‌بیند. در واقع چنین است که ابن‌خلدون با کنایش ذهن متعارفش در پرداختن به «حقایق دینی» بنا را بر وجود جهان فرشتگان می‌گذارد، چیزی که اعتقاد دینی اوست، و تحقق وحی‌پذیری را در برکنده‌شدن روحانی گروه پیامبران از جهان خاکی به سوی جهان فرشتگی می‌بیند و اثر این برکنده‌شدن را در دگرگون گشتن حال یکی از افراد گروه، که پیغمبر اسلام باشد، بازمی‌شناسد و نشان می‌دهد. امکانات چنین تعبیری را محمد با سخنانش درباره دگرگونی حال خود تماماً فراهم آورده بوده است. و ابن‌خلدون که با کنجکاوی سرشار از اعتقادش داوطلبانه به عمق حال و حیاتی محمد فرو رفته، موفق می‌شود با درآویختن به سخنان خود او و به کمک ذهن متعارف نمثیلی‌اش خود را از آن بیرون کشد. هرآینه اگر او نمی‌توانست ناآگاهانه این مورد جزئی را تعمیم دهد، ایمان اسلامی‌اش بر باد رفته بود. اینکه از سوی دیگر ابن‌خلدون در توضیح روی‌دادن وحی و تأثیر آن، چنانکه هم‌اکنون خواهیم دید، به وضوح تمام تناقض می‌گوید، به این سبب محض نیست که او آدمی دینی است، بلکه علتش باید این باشد که او چون آدم دینی می‌کوشد شالوده‌های دینی را که محیط بر ذهن او و سازنده آن هستند، تعلیل و مستدل نماید، و در شور رسیدن به این هدف چنان غرق است که هشیاری و حساسیتش در مورد تناقض‌گویی تا صفر می‌کاهد. تناقضی که وحدت معنایی سخن ابن‌خلدون را در توضیح و تعلیل رویداد وحی منفجر می‌سازد از جمله این است که از یکسو، چنانکه در بالا دیدیم، با استشهادهش به گفته خدیجه درباره آزمون محمد هنگام غلبه وحی بر او معلوم می‌کند که چنین آزمونی نمی‌توانسته برق‌آسا صورت گرفته باشد، بلکه می‌بایستی به سبب چگونگی‌اش، یعنی کوشش ناکامیاب خدیجه در تحریک محمد به منظور برانگیختنش به عمل جنسی با او،

لااقل دقایقی چند طول می کشید، و از سوی دیگر موکداً می گوید که برکنده شدن و حیاتی «از یک چشم برهم زدن هم کمتر است.» و حتا در تحکیم این ادعای خود به معنای لغوی «وحی» در واقع به یکی از معانی لغوی آن استناد می کند: «زیرا وحی در لغت به معنا سرعت کردن [شتافتن] است.» (همان، ۱۸۶). اما به رغم همین تأکیدش در مورد «شتاب» به معنای لغوی وحی، ابن خلدون تناقضگویی را در توصیف یکی از موارد غلبه حال و حیاتی بر محمد به جای می رساند که می نویسد: «پیغمبر به مهمانی عروسی [...] دعوت شد، ولی در سراسر مهمانی تا سپیده دم به حالت خواب و بیهوشی دچار گردید و از وضع ایشان [= سرور و شادمانی عروسی] به هیچرو آگاه نشد و در جشن حضور نیافت» (همان، ۱۷۵). این تناقضگویی چشمگیر از «از ذهن ورزیده‌ای» چون ابن خلدون در طول کمتر از ده صفحه سر می زند.

۶۱ سستی‌پایگی تئوری عصییت

فقط ناواقعیتانه می شد از ابن خلدون این انتظار بیجا را داشت که با آوردن لااقل یک گواه شناخته شده دیگر از «حال و حیاتی» میان پیامبران، بکوشد تعمیم این حال را به اثبات رساند. برای او پنداشت، بکنده شدن از جهان خاکی و درافتن به جهان فرشتگی یقینی است که می توانسته دگرگونیهای عارض شونده بر محمد و مالا به اطلاق تام تحقق وحی و حال معلول آن را قابل فهم سازد (همان، ج دوم، صص ۸۶۹). و چون برای ذهن دینی و از این نظر متعصب ابن خلدون کمترین کاری که از شاهدی چنین عظیم الشان مانند پیغمبر اسلام برمی آید این است که نفس مجسم در تعمیم احوال و حیاتی بر پیامبران باشد، اصلاً فکر نشان دادن گواهی دیگر و مشکل یافتن آن به خاطر او خطور هم نمی کند. این است که او در این ارتباط با به کار بردن واژه «انبیاء» که همگی این تیره را دربرمی گیرد، بنابر احساس و پنداشت خودش شمول حقیقت و ضرورتی از پیش بدیهی و قطعی را فقط بازمی گوید. چیرگی احساس دینی و عملاً اسلامی بر ذهن ابن خلدون چندان است که او حتا تئوری عصییت در تشکیل دولت و جامعه را نمایشی از خواست و تأیید آفریدگار در پی افکندن دینش به طور اعم و دین اکمل و پایانی اش اسلام به طور اخص می داند و گواه آن را در پیروزی اعراب مسلمان بر ایرانیان می بیند (همان، ج اول، ۳۶۰). از سوی دیگر همین پایه نگهدار عصییت، یعنی

خواست و تأیید آفریدگار را با انگشت نهادن بر واقعیت دولتهای «مجوس» به معنای بیدین (نگ: پانویس ۱۶۴) که بر دینهای الهی قدمت زمانی داشته‌اند از زیر آن می‌کشد: «تشکیل دادن کشورها تنها از راه قدرت و غلبه امکان‌پذیر است و غلبه و نیرو به وسیلهٔ عصیت به دست می‌آید و یکدلی و همراهی مردم برای به دست آوردن خواسته‌ها تنها به یاری خدا حاصل می‌شود تا دین او را مستقر سازند و در جهان انتشار دهند. خدای تعالی می‌فرماید: «اگر همهٔ آنچه را که در روی زمین است صرف می‌کردی، میان دل‌های ایشان الفت نمی‌افکندی.» (همان، ۳۰۹: سوره انفال، آیه ۶۳). به مراتب بیش از مسیحیت در جهانگیر شدن تحمیلی‌اش، استیلای قهرآمیز اسلام است که بی‌اساسی ادعای ابن‌خلدون را در مورد عجین بودن «الفت» و «عصیت» برای پیروزی امر الهی ثابت می‌کند. هیچ‌جا و هیچگاه نبوده است که اسلام حرف خود را در اصل بدون توسل به زور و فشار به کرسی نشاندہ باشد. و طبعی‌ست که خوی گرفتن به دین مبین همراه با برخورداری از مزایای آن نزد گروندگان عرب و نومؤمنان عجم به مرور زمان به الفت تبدیل گردد.^{۱۶۷}

۱۶۷ در این ارتباط یادآوری سودمند این است که پژوهشهای نو (Cf. N. Luhmann, Funktion der Religion, 1977, Fußnote 3). کتایش همگرایاندهٔ دین در تئوری جامعه‌شناسی امیل دورکیم، پایه‌گذار جامعه‌شناسی تجربی را با این اشکال روبه‌رو می‌بینند که جنبهٔ از همگرایاندهٔ اجتماعی در کتایش دینی، آنچه هوارسال پیش رازی دیده بوده و ما آن را بعداً نشان خواهیم داد، از نظر او پنهان می‌ماند. اما برای آنکه در همین‌جا بدفهمیدن و بدفهماندن تئوری جامعه‌شناسی دینی دورکیم و سوءاستفاده از آن در تأیید «فرانسائیداس» اسلام توسط «دینشناسی وطنی» کاملاً آشکار گردد، نظر جامعه‌شناسی دینی او را با سخن روشن و صریح خود او در اینجا به تفصیل می‌آوریم. با استدلالی که واقعیت مطلقاً اجتماعی دین را نشان می‌دهد دورکیم بنیادها و انگیزشهای به اصطلاح «آسمانی» آن را نفی می‌کند. در تأیید ویلیام جیمس می‌نویسد: «اما نیز چنین می‌اندیشیم که «درخت را به میوه‌اش باید شناخت». باروری آن مهمترین دلیل برای ارزشی‌ست که ریشه‌هایش دارند. اما از اینکه «تجربهٔ دینی» وجود دارد و از اینکه این تجربه دارای بنیادی هست. آیا تجربه‌ای وجود دارد که بی‌بنیاد باشد؟ به هیچ‌رو نمی‌توان نتیجه گرفت که واقعیت بنیادگذار آن با پنداشتی که معتقدان از آن برای خود می‌سازند مطابقت عینی داشته باشد. پنداشت ناظر بر این واقعیت برحسب زمانها پنهانیت تغییر می‌کند. گوناگونی این پنداشت ثابت می‌کند که هیچ‌یک از این گونه‌ها همانند آن واقعیت نیست. وقتی دانش بنا را بر این اصل می‌گذارد که حس کردن گرما و روشنایی توسط آدم به گونه‌ای بر علت این حس کردن دلالت دارد، نتیجه نمی‌گیرد که این علت عینی چنان است که به حواس درمی‌آید. به همین گونه اگر می‌گوییم تأثراتی که به مؤمنان دست می‌دهد خیالی نیستند، معنایش این نیست که شناخت ایمانی ناشی از آنها بر دیگر شناختها رجحان دارد. هیچ دلیلی نمی‌تواند بقبولاند که درک مؤمنان از دین بیشتر ماهیت آن را به ما می‌شناساند تا آنچه درک حسی عام دربارهٔ اجسام و صفات آنها به ما می‌آموزاند. برای پی بردن به این که ادراک دینی بر چه چیز می‌تواند استوار باشد، باید

با وجود چنین یقینی به کنایش دین در ایجاد الفت و با آوردن نص صریح قرآنی

ادراک دینی را با همان روشی بررسید که تصور علمی و مفهومی از جهان را جایگزین تصور حسی آن کرده است. این عیناً همان کاری است که ما کوشیده‌ایم بکنیم. و دیدیم واقعیتی که خود را در شکلهای اسطوره‌ای بسیار متفاوت بازمی‌تابد و همچون علت عینی، جهانی و جاودان این درک نوعاً منحصر به خودش موجب زیست دینی می‌شود. همانا جامعه است [...] زیرا آنچه انسان را می‌سازد، همین مجموعه داراییهای معنویست که فرهنگ را به‌وجود می‌آورد، و به این معنا فرهنگ باید فراورد جامعه باشد. [...] گفته خواهد شد: جامعه چیست که بدینسان شالوده حیات دینی را می‌ریزد؟ آیا منظور همین جامعه موجود با سازمانهای اخلاقی و حقوقیست که کارکردش را می‌بینیم، همین چیزی که با تلاش بسیار در جریان تبلیغ پیکر گرفته است؟ لیکن چنین جامعه‌ای پر از کزی و کاستیست، بدی و نیکی در آن همراهند و غالباً پیدای در آن فرمان می‌راند، در هر لحظه‌اش حقیقت را نادرستی در تاریکی خود می‌پوشاند. چگونه واقعیتی به این ناپکاری می‌توانست حس مهر، شوق سوزان و روح از خودگذشتگی را که همه دنیا از پیروانشان انتظار دارند برانگیزد؟ خدایان که وجودهایی چنین کاملند هرگز نمی‌توانند صفات خود را از واقعیتی چنین پیش‌بالافته و چه بسا فرومایه گرفته باشند. یا اینکه برعکس، منظور همانا جامعه کلل است که در آن دادگری و حقیقت می‌بایستی حاکم شوند و بدی در همه شکلهایش از آن رخت بریندد؟ در اینصورت مانعی ندارد یک چنین جامعه‌ای با احساس دینی رابطه‌ای نزدیک داشته باشد. چه در واقع هدف دنیا تحقق بخشیدن به این آرمان است. در پاسخ باید گفت: تنها چنین جامعه‌ای یک داده تجربی، تعین‌یافته و مشاهده‌پذیر نیست؛ وهم است. رؤیاییست که آدمها دردهای خود را در گهواره‌اش تسکین داده‌اند، بی‌آنکه هیچگاه آن وهم و رؤیا را در واقعیت زیسته باشند. [...] به این ترتیب جامعه آرمانی می‌تواند دین را انعکاسی از خود فرض کند، بی‌آنکه موفق به گشودن بفرنج دین شود. تازه دین را منحصر از جنبه ایده‌آلیستی‌اش دیدن در وهله اول یعنی چیزها را انتزاعاً ساده‌کردن، در حالیکه دین به‌گونه خودش رئالیست است. هیچ شناخت جسمی و روحی، هیچ عیبی و هیچ بدی نیست که یزدانی نشده باشد. از دیرباز خدای دزدی، تزویر و شهوت، [خوالتد اسلامی کالی‌مت «مطامعت»، «شیطان»، و «ابلیس» و این دو آخری به ترتیب معرب واژه‌های یونانی satanas و diabolos هستند. به‌یاد یاورد. اینها طبعاً در اسلام خدا نیستند، اما همچون مظهر همه خصوصیات منفی رویاروی خدا قرار می‌گیرند و از همیترو نیز خدا در قرآن با آنها دائماً درگیری دارد.] خدای جنگ و بیماری را مرگ وجود داشته است. خود مسیحیت، با همه جلالتی که برای خودش از الاهیت می‌سازد، مجبور بوده در میتولوژی‌اش جایی به روح شر بدهد. ساتان (satan = شیطان) پاره‌ای اساسی از دستگاه مسیحیست، و با اینکه پدید است، موجودی عرفی نیست. پادیزدان نیز یزدان است. طبیعتاً یزدانی فرودین و دنیایه، با وجود این قدرتی گسترده دارد. حتا برایش مناسک اجرا می‌کنند. لافل مناسک منفی، بنابرین، دین کاملاً برخلاف اینکه از جامعه واقعی چیزی نداشت و چشم خود را به روی آن نبیند، تصویر آن است و تمام جنبه‌های آن را بازمی‌تابد، حتا پست‌ترین و تنفرانگیزترین آنها را. همه چیز در دین می‌توان یافت، و اگر در غالب موارد می‌بینیم که در آن نیکی بر بدی، زندگی بر مرگ، نیروهای روشنائی بر نیروهای تاریکی چیره می‌گردند، به این سبب است که در واقعیت نیز جز این نیست» (Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1994, p.s. 596- 601)

یادآوری مجدد: منظور از آوردن این سخنان گویا از تئوری جامعه‌شناختی دروکیم ناظر بر توضیح دین چون آیینی از جامعه، فقط این بود که توسل متقابلنه یا جاهلانۀ «دینشناسان» اسلامی به تئوری او برای نشان‌دادن برکات «الاهی» و مآلاً فراجامعی اسلام برملا گردد و بس.

اصالت‌هایی هم داشته‌اند که در ما به دشواری می‌توان یافت. به‌جای قصور بزرگ نیاموختن اندیشیدن، قدمای ما ابزار فنی را برای تنظیم و ترتیب مصالح جهانی‌بینی خود از آنها گرفته‌اند و به کار برده‌اند. گرچه شندر نفوذ و احاطه فکر دینی در شرق را به خوبی دیده و بدان موکلاً اشاره کرده، اما با آنچه در این مورد فقط به اشاره مؤکد می‌گوید اساس را ناکفته می‌گذارد. اساسی گفته بود خورد بینش دینی اسلام با الهود است که نه فقط اندیشیدن را غیر ممکن می‌سازد بلکه به همین سبب نیز ابزار فنی را می‌گیرد و آن را جایگزین آنچه نمی‌تواند بیاموزد می‌کند: جایگزین اندیشیدن هیچ موجبی هم وجود ندارد که جز این کند. بلکه بعکس: برای اینکه نمی‌توان بنیاد خانه‌ای را به منظور تحکیم و نگهداری آن خانه به دست خود برداشت، برای اینکه نمی‌توان به قصد تحکیم و نگهداری خانه شیوه‌ای آموخت و به کار برد که خانه را از پای بست براندازد، مثلاً خانه بینش دینی را! اندیشیدن به معنای یونانی آن این کار را با بینش دینی می‌کند، چنانکه با مسیحیت کرده و آن را در پایگاه وارثان خود خصوصاً در اروپای غربی به امری شخصی و خانگی تقلیل داده است. اندیشیدن به معنای یونانی آن اگر در فرهنگ ما نافذ و راسخ می‌شد چنین کاری را به شدت بیشتر با اسلام می‌کرد، برای اینکه اسلام از هر دینی انعطاف‌ناپذیرتر و مألوس‌شکستنی‌تر است. آنوقت ما ایرانیان دیگر اسلامی نمی‌بودیم! اما شق دوگانه در بینش اسلامی این است: یا قرآن هست یا جز قرآن. درست‌تر بگوییم: یا قرآن هست یا نافرآن. با چنین تشخیص قرآنی درستی که از اصالت پندار اسلامی برمی‌آید عمر توانسته است سوزاندن کتابهای نافرآنی و بیگانه را روا بداند. مبنای این شق متناقض دوگانه این است: نه قرآن می‌توان «ضمناً» باشد، و نه هیچ امر نافرآنی می‌تواند «ضمناً» در کنار قرآن باشد. کسی که این امر و اهمیت آن را نمی‌داند، نه می‌داند قرآن چیست و نه اسلام، گرچه قرآن را بارها خوانده و حتا از حفظ کرده باشد. قدمای ما این را خوب می‌دانستند، چون در منش دینی خود اصرار و صمیمی بودند. قرآن کتابی چون تورات و انجیل نیست. این دو کتاب برای یهودیان و مسیحیان در واقع جنگی از روایات و نوشته‌های قدیسین یهودی و مسیحی است، نه کلام خدا. فقط قرآن مطلقاً کلام شخص خدا است و بس. هیچ مسلمانی، محمد طبعاً در رأس، در خدایی بودن کلام قرآنی در خواب هم بر خود تردید راه نمی‌داده و نمی‌دهد. برای اثبات این واقعیت حقانی، چنانکه نشان دادیم، بارها محمد مدعیانش را به مسابقه «قرآن گویی» دعوت کرده، و جالب این است یک نفر در این مسابقه، یا

نخواستہ یا نمی‌توانسته شرکت کند.^{۴۵۱} یک نشانه و فقط یک نشانه بی‌همتایی قرآن بنابر اعتقاد مسلمانان، تقلیدناپذیر بودن زبان و ساختار این کتاب است. و اگر کسی گذرا بگوید وای بر ادبیات آن مردمی که شاهکارش این کتاب باشد، چون ممکن است بسیاری از دقتایان و ادیبان اسلامی برنچند، من از گفتن چنین سخنی در اینجا می‌پرهیزم.

اما به هر حال قرآن آنطور که محمد خود به صراحت و به کرات می‌گوید و مسلمان مؤمن می‌داند کلام خود خداست. یا لاقول رونوشت مصدق از اصل لوح محفوظ در جایی از آسمان. در این امر احدی جرأت شک کردن ندارد. حتا آنان که ممکن است دل به دریا بزنند و شاهنامه یا گلستان را سخن فردوسی و سعدی ندانند! کلامیت خدایی قرآن به حدی است که در باور محمد خدای بی‌کلام به معنای بی‌کتاب تصورناپذیر بوده است. به همین علت و نیز به سبب بی‌اطلاعی موجهش از چگونگی پیدایش کتابهای مقدس یهود و نصارا، محمد تورات و انجیل را، چنانکه پیشتر توضیح دادیم، وحی متول بر موسی و عیسی می‌دانسته و پیروان آنان را به این سبب الهی کتاب خوانده است. به همین علل ذکر شده هینز هاینریش شیدر با آنچه نمی‌گوید این بغرنج را نادیده می‌گیرد: چگونه اصلاً در آغاز فرهنگ ایران اسلامی یا فرهنگ اسلامی به‌طور اعم اسلامیان می‌توانستند اندیشیدن را از یونانیان بیاموزند و مسلمان بمانند؟ و پس از آنکه در آن آغاز نیاموختند دیگر چگونه می‌توانستند در درون اینهمه تار و پود تنیده و بافته از اراجیف دینی اصلاً خود و خارج خود را به واقع ببینند و درک کنند، تا وحشتشان بگیرد و از فرط این وحشت قادر به جبران مافات شوند؟ «آموختن» را از نو آغاز نمایند، و تازه چون گذشته با وجود قرآن که کلام خداست و معارض ناپذیر؟ بدین ترتیب گفته شد که ما در آموختن اندیشیدن یونانی قصور ورزیده‌ایم و آن را جبران نکرده‌ایم در عین درستی‌اش در مورد آنچه به صورت یک واقعیت تاریخی روی داده، مشکل ما را از یکسو حل نمی‌کند و از سوی دیگر، اگر بد فهمیده شود،

۴۵۱ در عین حال می‌دانیم که نصرین الحارث، سخنور عرب در زمان پیغمبر اسلام، به شیوه خود با او مسابقه می‌گذاشته و از او می‌برده است. این نصرین الحارث در تکیه یا باز، نه چندان دور از محمد، داستان رستم و اسفندیار می‌گفته، و مردم به گرد او جمع می‌شده‌اند. و به این ترتیب کار پیغمبر اسلام را کساد می‌کرده، و البته سوزش را هم می‌بیند. نگ: پانویس ۲۲.

می‌نماید: «خدای پیامبری را بر نیکیخت مگر آنکه در میان قوم خود ارجمند و بلندپایه بود.» (یادشده). و این را، با توجه به شیوه تجرّبی او در تاریخ‌شناسی و دسترسی‌اش به مآخذ سرچشمه‌یی اسلام اگر جعل معصومانه نخوانیم چه بخوانیم؟ مگر نه این است که این حکم، حتّا اگر صرفاً به‌منظور اثبات بلندپایگی محمد هم وضع نشده باشد، فقط در حدّی که او را نیز در شمول خود بگیرد می‌تواند کلی و صادق شود؟ تازه فرض دسترسی نداشتن ابن‌خلدون به مآخذ کلیدی درباره تاریخ اسلام آنچه طبیعتاً بیخبری او را موجه می‌ساخت. گرهی بر کار او می‌افزود به‌جای اینکه از آن بگشاید: چگونه ابن‌خلدون تاریخ‌شناس می‌توانسته بدون آن مآخذ از «بلندپایگی» محمد آگاه گردد تا حکم کلی و ضروری او صدق نماید؟

چنانکه گواه آن را هم‌اکنون در زیر خواهیم دید، تئوری تاریخ‌شناسی ابن‌خلدون هنگام نشان‌دادن لزوم «عصیت» برای موفقیت پیامبران و برای توضیح علت موفقیتشان، همینکه او «عصیت» را در «بلندپایگی» آنان میان قوم خودشان بازمی‌شناسد و این حکم کلی را ضرورتاً شامل محمد نیز می‌سازد، فرو می‌ریزد. چرا؟ زیرا به‌هرسان محمد را دلّای چنین امتیازی دانستن در واقع یک توهم یا اختراع است، واقعیت تاریخی ندارد، ساخته و پرداخته ذهن دینی‌اسلامی ابن‌خلدون و پیشینیان و پسینیان هم‌دهن اوست. در گزارش مآخذ کلیدی تاریخ اسلام این آثار شناخته‌تر از آنند که ذکر نام و نشان‌شان هر اینجا لزومی‌نیابد. از رویداد مکی اسلام و احوال محمد در آن دوره همه چیز هست جز نشانه‌ای از «بلندپایگی» او نزد قریش. در یک دوره سیزده‌ساله، از آغاز بعثت، درگیری او و اشراف قریش همچنان سخت‌تر می‌شود. زمانی فرامی‌رسد که شکایتهای مکرر از محمد به ابوطالب، عموی محمد و مسئول خاندانی او، و کوششهای این مسئول خاندانی، او که سالها خشم بزرگان قریش را با وساطتها و وعده‌هایش فرو می‌نشاند، به بن‌بست می‌رسند. سرانجام اهانت‌های مکرر، صریح‌تر و علنی‌تر شوند. محمد به خدایان آنان، قریشیان را به چارماندیشی جدی‌تر و مؤثرتری وا می‌دارد. در آغاز سال چهاردهم بعثت، محمد از قصد و نقشه آنان برضد خودش مطلع می‌گردد و شبانه از مکه می‌گریزد. اینکه این فرار از ترس جان را سنت و تاریخ اسلام «هجرت» نامیده، نباید شگفت‌آور باشد. با احاطه بر متن‌های کلیدی تاریخ اسلام و امانتداری تام در استفاده از آنها، علی‌اکبر فیاض براساس آن مآخذ کتابی نوشته است فشرده و روشن در

گزارش رویداد اسلام از پیشدرآمد پیدایشش تا برافتادن خلافت عباسی به دست مغولان.^{۱۶۸} در زیر ما عمدتاً از این کتاب برای آشنایی با وضع محمد نزد قبیله‌اش در مکه استفاده می‌کنیم. «حسب و اصالت» محمد، وضع خاندان بنی‌هاشم از چند نسل پیش از زایش او، دوره شیرخوارگی، کودکی، نوجوانی، جوانی، موقعیت و وضع او در این خاندان و از این طریق میان قریش، تغییر رفتار او در دوره بعثت، و واکنش تدریجاً و در طی سالها فشارآورنده بزرگان قریش در برابر تجاوزات آیینی او به آنها، که در سنت دینی قوم عرب، مانند همه دینهای قومی، تا آن زمان ناشناخته و مألوف ناستوده بوده، همه و همه اینها در نیمه اول این کتاب که با گزارش مرگ محمد پایان می‌یابد بازآورده شده‌اند.

همینکه «بلندپایگی» محمد میان قریشها و حتا نزد خاندانش بنی‌هاشم در مآخذ سرچشمه‌یی نفی شود و چنانکه خواهیم دید می‌شود و این‌خلدون نمی‌توانسته این مآخذ را بی‌اهمیت یا مخدوش بگیرد و چنین نیز نکرده، چون بدون اینگونه منابع به‌هرسان نمی‌توانسته در جهان اسلام پایه‌گذار تاریخشناسی تعلیلی شود.^{۱۶۹} توری

۱۶۸ علی‌اکبر فیاض، تالیز اسلام، چاپ سوم ۱۳۳۹. طبعاً از این کتاب نمی‌توان انتظار داشت جستاری دانشورانه باشد. کتابهای کلیدی این اهمیت را دارند که تنها گزارشهای سرچشمه‌یی اسلامند و جز این نویسندگانشان آنچه را که شنیده یا خوانده‌اند موبهمو گزارش کرده‌اند. زیرا زشت‌ترین مواردش را از راهزنی گرفته تا قتل و غارت، بمنزله «اعمال اسلامی» برای پیروزی بحق بر باطل ستوده می‌شمردند. همه این خطوط را علی‌اکبر فیاض، او که در شیوه پژوهش و نگارش خود بیطرف و مسلمانی عرفی می‌نماید، در کتابش بازتابانده است. خواننده باید قادر باشد با یافتن ارتباطهای این خطوط، به‌رغم چهره عمومی و مسئولی اسلام، به چهره دیگری از آن دست یابد. یکی از بررسیهای علمی بسیار خوب درباره پیدایش اسلام کتاب زیر است:

W. Montgomery Watt, Alford T. Welch: *Der Islam*, Bd. 1, 1980.

جلد اول این کتاب از صفحه ۴۷ تا ۹۳ به زندگانی محمد، پیرامون اجتماعی و اقداماتش در تأسیس دین اسلام پرداخته است. در این مورد علاقمندانی که فقط با زبان انگلیسی آشنا هستند می‌توانند به کتاب زیر مراجعه نمایند:

W. Montgomery Watt, Alford T. Welch: *Mohammed at Mecca*, 1953.

۱۶۹ این‌خلدون به مبتکر بودن خود در این زمینه کاملاً آگاه بوده است: «و چون کتب جماعتهای مختلف را مطالعه کردم و حقیقت اکنون و گذشته را بیامودم [...] کتابی در تاریخ ساختم که در آن از روی احوال نژادها و نسلهای تازه پرده برداشتم و آن را از حیث اخبار و نظریات به ابواب و فصولی تقسیم کردم و علل و موجبات آغاز تشکیل دولتها و تمدنها را در آن آشکار ساختم و [...] در ترتیب و فصل‌بندی آن

«عصیبت» او ترک برمی‌دارد. برای نجات تئوری‌اش ابن‌خلدون می‌بایستی روی «بلندپایگی» پیامبران، و مآلاً محمد، میان قومشان انگشت نمی‌گذاشت و نمی‌کوشید این گروه را مشمول کاربرد «عصیبت» نماید. بلکه به‌جایش به وحی، فرشته‌خویی یا فرشته‌گونی پیامبران، یعنی منحصرأ به خواست خدا، که باور ایمانی خودش بوده، بسنده می‌کرد. البته آنگاه برای تاریخ‌شناسی تعلیلی و استدلالی او واقعیت‌های گزارش شده از سراسر پهنای درازای تاریخ‌اسلام موضوعاً متفی می‌شدند. حالا بنگریم به مقام و مرتبه محمد نزد قریش و خاندانش بنی‌هاشم. قریش در زمان هاشم و به ریاست او قدرت را در مکه به‌دست می‌آورد. پس از هاشم مناصبش به مَطْلَب برادرزاده او می‌رسد. از همان آغاز اختلاف‌های خویشاوندی و رقابت‌های مربوط میان شاخه‌های خاندانی قریش وجود داشته، از جمله میان هاشمیان و امویان.^{۱۷۰} مناصب مَطْلَب پس از او به برادرزاده‌اش عبدالمطلب می‌رسد که از «مردان بزرگ قریش» و نیای محمد بوده است.

۶۳ مصونیت فرد در پوشش قومی

قریش در زمان عبدالمطلب از طریق بازرگانی ثروتمند و صاحب‌نفوذ می‌گردد.^{۱۷۱} شاخه اموی این قوم پس از عبدالمطلب ریاست را از بنی‌هاشم به خود منتقل می‌سازد و دیگر هیچگاه آن را از دست نمی‌دهد. پدر محمد پیش از زایش او درمی‌گذرد. مادرش نیز در شش‌سالگی او می‌میرد. عبدالمطلب نیز که سرپرستی او را به‌عهده داشته دوسال بعد درمی‌گذرد. از آنپس ابوطالب، عموی محمد، که با عبدالله پدر محمد از یک مادر بوده، سرپرست او می‌شود.^{۱۷۲} در زمان ابوطالب که «فقیر و پرعائله بوده» قدرت

راهی شگفت پیمودم و از میان مقاصد گوناگون برای آن روشی بدیع و اسلوب و شیوه‌ای ابتکارآمیز اختراع کردم» (ابن‌خلدون، یادشده، ۶۱). در این هنگام اگر در خصوص کیفیاتی که در اجتماع روی می‌دهد چیزی بشنویم، آنچه پذیرفتنی‌ست از اخبار ناسره بازخواهیم شناخت و این شیوه برای ما معیاری خواهد بود که مورخان خواهند توانست در نقل کردن مطلب راه راست و درستی را بچینند» (یادشده، ۶۹).

۱۷۰ علی‌اکبر فیاض، یادشده، ۶۰.

۱۷۱ یادشده، ۶۱.

۱۷۲ یادشده، ۶۴.

بنی‌هاشم نیز به سختی کلاهش می‌یابد.^{۱۷۳} خدیجه، بازرگان و از اشراف‌زادگان قریش^{۱۷۴} محمد را که برایش کار می‌کرده به شوهری اختیار می‌کند.^{۱۷۵} در آن زمان محمد بیست و پنج‌سال و خدیجه چهل، چهل و پنج‌سال داشته است. برای مساعدت به ابوطالب عمویش که مردی تنگ‌دست بوده محمد و عباس، عموی دیگر محمد، به‌ترتیب سرپرستی علی و جعفر، پسران خردسال ابوطالب را به‌عهده می‌گیرند.^{۱۷۶} در همین زمان زید نامی که محمد او را به پسرخواندگی پذیرفته بوده و به این سبب بر طبق سنت قبیله‌یی زیدبن محمد خوانده می‌شده در خانه او می‌زیسته است.^{۱۷۷} نخستین وحی در چهل‌سالگی محمد به صورت آیة‌های قرآنی «اقرأ» و «یا ایها المدثر» بر او نازل می‌شود.^{۱۷۸} در کیفیت نزول نوشته‌اند که گاهی چنان بوده است که حالتی شبیه به اغما بر پیغمبر عارض می‌شده است.^{۱۷۹} «دعوت در آغاز سری و محدود به اهل خانه» است.^{۱۸۰} خدیجه، علی، زید و سپس ابوبکر به‌ترتیب نخستین کسانی‌اند که به او ایمان می‌آورند. چهارنفر از رجال قریش، که سعدبن ابی‌وقاص یکی از آنان بوده به دعوت ابوبکر اسلام می‌آورند.^{۱۸۱} این گروه پنج‌نفری که «سابقین» خوانده می‌شود پنهانی برای نمازگزاردن به دره‌های مکه می‌رفته است.^{۱۸۲} دوره دعوت سری سه‌سال طول می‌کشد. سپس روزی محمد بر تپه صفا، که هنگام بروز خطر از فراز آن ندا می‌داده‌اند، بالا می‌رود و مردم را می‌خواند. مردم قریش که جمع می‌شوند، محمد آنان را هشدار

۱۷۳ یادشده.

۱۷۴ صرف بازرگان بودن خدیجه، او که، به زبان امروزی بگوییم، تجارتخانه و کارمندی داشته و آنان را برای خرید کالا به شام می‌فرستاده درواقع بطلان این ادعای مضحک را ثابت می‌کند که زنان عرب در دوره «جاهلیت» بی‌حقوق بوده‌اند و نخست به موهبت اسلام به حقوق خود دست یافته‌اند. در حقیقت درست عکس این روی‌داده است. هراندازه اسلام سالخورده‌تر می‌شود و کلام قرآن محمد درباره وظایف و حقوق فردی و اجتماعی آمدها نفوذ و نفاذ بیشتری می‌یابد، حقوق زنان محدودتر می‌گردد.

۱۷۵ علی‌اکبر فیاض، یادشده، ۶۶.

۱۷۶ یادشده، ۶۸. در این هنگام علی شش‌سال و محمد سی و پنج سال داشته است. همان، ۶۷.

۱۷۷ یادشده.

۱۷۸ یادشده، ۶۹.

۱۷۹ یادشده، ۷۰.

۱۸۰ یادشده، ۷۱.

۱۸۱ یادشده.

۱۸۲ یادشده.

می‌دهد» [وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ = نزدیکان قومی‌ات را هشدار ده] (شعراء، ۲۱۴). ابولهب، پسر عبدالمطلب و یکی دیگر از عموهای محمد، خطاب به او می‌گوید «تَاللَّهِ» [= ناپود شوی] و «مردم متفرق» می‌شوند.^{۱۸۳} روزی محمد «خویشاوندان خود، بنی عبدالمطلب را به خانه دعوت» می‌کند و پس از طعام آنان را به اسلام می‌خواند، ولی جز علی کسی این دعوت را اجابت نمی‌کند.^{۱۸۴} عملاً این بار دوم است که علی اسلام می‌آورد. «بدین طریق دعوت اسلامی را اشراف مکه» رد می‌کنند. فقط چندتن از «بندگان و بردگان مکه» و نیز «عده‌ای از کنیزان» به «سابقین» می‌پیوندند.^{۱۸۵} محمد از هیچ کوششی برای گرواندن ریسان قریش به دین خود فروگذار نمی‌کند.^{۱۸۶} قریشیان در آغاز با ملایمت و بی‌اعتنایی او را از سر خود وامی‌کنند. اما وقتی او به ناسزا بتان و پدران آنان می‌گوید، یا او دشمن می‌شوند و از او به ابوطالب شکایت می‌برند: «برادرزاده تو خدایان ما را بد می‌گوید و دین ما را عیب می‌کند، ما را سفیه و پدران ما را گمراه می‌شمارد.»^{۱۸۷} واکنش ریسان قریش به‌خوبی نشان می‌دهد که جامعه بدوی عرب در آن زمان سرشتی کاملاً قومی داشته است. جامعه قومی آن است که قوم یا هر واحد کوچکتر جمعیتش حامی اعضا و مسئول تخلفهای اعضای خود است. در چنین جامعه‌ای فرد به معنای یکانه‌ای انسانی که در ناوابستگی به قوم یا واحدهای کوچکتر از آن مسئول شناخته شود و مورد مؤاخذه قرار گیرد وجود ندارد. «سرپرستی قومی» آنچنان جامعه را دربرمی‌گیرد که گویی یکانه‌های انسانی صغیرند و سر آنها، چنانکه نمونه محمد در چهل و پنج سالگی‌اش نشان می‌دهد، مانع برخورداری از این سرپرستی قوم نمی‌شود. مسئول، مؤاخذه‌کننده و پاسخگو همواره قوم، قبیله، طایفه، خاندان و عملاً بزرگان قوم هستند. به این سبب اشراف مکه محمد را وامی‌گذارند و به «بزرگ» او ابوطالب شکایت می‌برند: «از ابوطالب درخواستند که با برادرزاده را نهد یا دست آنها را بر او بازگذارد.»^{۱۸۸} یعنی بر ابوطالب است که در سمت ریاست

^{۱۸۳} یادشده، ۷۱ و بعد.

^{۱۸۴} یادشده، ۷۲.

^{۱۸۵} یادشده.

^{۱۸۶} یادشده.

^{۱۸۷} یادشده، ۷۲ و بعد.

^{۱۸۸} یادشده، ۷۳.

خاندانی، یا محمد را به رعایت هنجارهای قومی وادارد، یا حمایت خاندانی را از او بگیرد. در اینصورت طبیعی است که کلیه حقوق خاندانی و مآلاً قومی از محمد سلب می‌شد و راه مجازات او بازمی‌گشت. پس از آنکه ابوطالب قریشیان را آرام می‌کند و بازمی‌گرداند، و محمد همچنان دست از دعوت برنمی‌دارد، بار دیگر ریسان قریش نزد ابوطالب می‌روند و بار دیگر از او می‌خواهند مانع ناسزاگوییها و اهانت‌های برادرزاده‌اش به خدایان آنها شود. ابوطالب در حضور قریشیان شکایت‌های آنان را به محمد بازمی‌گوید، اما او از سازگاری با آنان سرپا می‌زند. ریسان قریش با وجود وعده چاره‌جویی ابوطالب طبیعتاً ناراضی برمی‌گردند.^{۱۸۹} تمام اینها نشان می‌دهد که پیوندهای خاندانی و قومی و وظایف و مسئولیتهای ملحوظ در آنها، یا «عصیت» که ابن‌خلدون به آن معنای مفهومی می‌دهد، چه اهمیتی داشته‌اند که محمد را در حمایت عمویش از تعرض مستقیم قریش مصون می‌دارند. اینکه ابوطالب محمد را فرا می‌خواند و شکایت بزرگان قریش را به او بازمی‌گوید و می‌کوشد شاکیان را آرام کند، می‌رساند که او از رفتار محمد ناخشنود بوده، در عین‌حال سایه حمایت خاندانی را، که تکلیفی قومی است، از سر او برنمی‌داشته. در این ارتباط طبیعی‌ست که هم میان او و بزرگان قریش تشنج بروز نماید و هم او بکوشد در سمت «سرپرستی»اش محمد را به‌راه آورد و او را از تعرض بازدارد.^{۱۹۰} جز این کاملاً تصویرپذیر و قابل فهم است که نگهداری علی

۱۸۹ یادشده.

۱۹۰ قریش «جماعتی از مهران قوم» را نزد ابوطالب می‌فرستند تا ایشان «التماس کنند که وی تعصب سید، علیه‌السلام، نکند». ایشان به ابوطالب می‌گویند: «تو ماهر ما و بزرگ و پیشوای قومی، ما در جمله احوال رضای تو می‌خواهیم و نمی‌خواهیم چیزی کنیم که خاطر تو از آن برنجد؛ اما این برادرزاده تو محمد دین آبا و اجداد رها کرده [...] خدایان ما را دشنام می‌دهد [...] اکنون یا تو او را نصیحت کن تا از سر این کار برود [...] و اگر نه ما را دستوری ده تا ما نسق کار خود بنهیم و او را از خود به هر طریق که باشد دفع کنیم. ابوطالب ایشان را سخن سخت گفت و به وجهی جمیل از بر خود ایشان را گسیل کرد. و لکن هیچ حال رضا نداد که ایشان سید، علیه‌السلام، یازارند. اما محمد همچنان مردم را به اسلام دعوت می‌کند و بنان قریش را دشنام می‌دهد: «قریش آن را می‌شنیدند و کینه سید، علیه‌السلام، در دل می‌گرفتند». به این ترتیب بزرگان قریش همچنان می‌کوشند این گره را در سطح سرپرستی و پوشش قومی بکشایند: «اگر محمد دست از خدایان ما بدارد و در دین ما طعن نیارد و نسبت کفر و ضلالت بر ما نهد، ما را با وی کاری نیست، و او داند و دین خود و ما دانیم و دین خود» گوشتد مکرر ابوطالب به محمد که «قریش را هیچ سخت‌تر نمی‌آید که [...] خدایان ایشان را دشنام دادی و عیب دین ایشان کردی» و این که محمد به شنیدن این سخنان از ابوطالب «چنان ظن برد که مگر ابوطالب دست از تعصب وی

توسط محمد پیش از حد متعارف ابوطالب را به حمایت از او متعهد کرده باشد. اهمیت پوشش قبیله‌یی را در این می‌توان دید که وقتی بزرگان قریش درمی‌یابند شکایت‌های آنها به ابوطالب و به دنبالش واسطه‌های او نتیجه‌ای نمی‌دهند، می‌کوشند با به‌کار بردن شیوه معمول قومی یا در واقع به ریسان قبیله‌هایی که از میانشان افرادی به محمد گرویده بودند شکایت برند، تا قبیله‌های مربوط افراد مسلمان‌شده خود را تحت فشار قرار دهند و محمد تنها بماند. با چنین قصدی بویژه کسانی را هدف می‌گیرند که بی‌تبار و بی‌قبیله بوده‌اند: «سنگینی تعرض بیشتر بر بردگان و بیگانگان، یعنی اشخاص بی‌حامی وارد می‌آید. بسیاری از مکه رفتند، بعضی تقیه کردند. فقط عده کمی ماندند. تنها خود پیغمبر در حمایت ابوطالب ایمن می‌زیست. بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب، سوای ابولهب، جانب ابوطالب را داشتند».^{۱۹۱} در پایان سال ششم بعثت، پس از اسلام آوردن دو قریشی صاحب نفوذ حمزه و عمر، بزرگان قریش پیمان می‌بنند که «از این پس با خانواده بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب ازدواج و خرید و فروش نکنند».^{۱۹۲} به زبان امروزی، این دو خانواده «بایکوت» می‌شوند و ناگزیر می‌گردند برای حفظ خود از طریق دور شدن از مرکز برخورد و پرهیز از درگیری با قریش، به سرپرستی ابوطالب به دره‌ای که در مکه از آن بنی‌عبدالمطلب بوده روند و دو تا سه سال در آن سکونت گزینند. جز این تدبیر به منظور اجتناب از تماس یافتن با قریش، مشکل بتوان علتی برای این عقب‌نشینی و انزوای جمعی یافت؛^{۱۹۳} مثلاً آن را، به گونه‌ای که زبان نگارشی علی‌اکبر فیاض به هرسان القا می‌کند، به محاصره دو خانواده نامبرده توسط قریش حمل نمود:

[حمایت خاندانی از او] بخواهد داشت، هم سیطره دینیت قومی را می‌رساند و هم آگاهی طبیعی محمد را به این سیطره و به تعهد و مسئولیتی که عمویش ابوطالب در قبال او داشته است. مأخذ گفته‌هایی که در گیومه آمده‌اند: ابن هشام، سیرت رسول الله، ترجمه و انشای رفیع‌الدین اسحق بن محمد همدانی، به تصحیح اصغر مهدوی، چاپ دوم، ۱۳۶۱، ج اول، ۲۳۴-۲۳۷. ۱۹۱ علی‌اکبر فیاض، یادشده.

۱۹۲ یادشده، ۷۴.

۱۹۳ چنانکه تاکنون دیدیم، قریش می‌کوشیده این ماجرا بدون توسل به قهر فیصله یابد. شواهد آن را به اندازه کافی آوردیم. یکی دیگر نیز این است: «آنکه چون قریش بدانستند که بنی‌هاشم و بنی‌عبدالمطلب خصم ایشانند، نیازستند که خصمی سیل علیه‌السلام، کردند و او را برنجانیدند، پیوسته در بند آن شدند که چه تدبیر کنند و به حیل خطی در کار وی آوردند و هر روز کیدی و مکاری در پیش همی‌گرفتند و تدبیر دیگر اندیشه می‌کردند» (سیرت رسول الله، یاد شده، ۲۴۰).

زمان انزوا بر دو خانواده بسیار سخت می‌گذرد، «بطوریکه چند تن از مخالفان به رحم آمدند و در مسجدالحرام از محنت بنی‌هاشم سخن به‌میان آوردند و صحیفه [= پیمان‌نامه پرهیز از خرید و فروش و ازدواج] را از کعبه برداشتند [...] و محاصره موقوف شد.^{۱۹۴} به این ترتیب دو خانواده از انزوا درمی‌آیند و از دره به جایگاه خود باز می‌گردند.

با مرگ ابوطالب، که یک‌ماه پس از پایان دوره انزوا روی می‌دهد، سایه رحمت او از سر محمد برداشته می‌شود و فشار قریش برای خاتمه‌دادن به این غائله شدت می‌یابد. اصرار محمد در اینکه ابوطالب در دم واپسین شهادتین را بر زبان آورد بی‌نتیجه می‌ماند و ابوطالب نامسلمان می‌میرد.^{۱۹۵} علی‌اکبر فیاض، پس از اشاراتی به وضع محمد پس از

۱۹۴ علی‌اکبر فیاض، یادشده، ۷۵.

۱۹۵ آنچه در این واپسین دم میان بزرگان قریش و ابوطالب از یکسو، و سپس میان او و برادرزاده‌اش محمد از سوی دیگر می‌گذرد بویژه نشانه سلطه هنوز پابای قومی و اعتبار هنجارها و قوانین آن در لحظاتی‌ست که این سلطه دارد از تکضرمه‌های دیرپای محمد آسیب می‌بیند و این را بزرگان قریش دریافته‌اند (سیرت رسول‌الله، یادشده، ۱۱۴). از اینرو بزرگان قریش آخرین کوشش را برای حل به اصطلاح «کدخدانشانه» این مسئله می‌کنند. آنچنانکه پنداشت دینیت قومی ایجاب می‌نماید، اینبار نیز مانند بازهای پیشین چیزی جز این نمی‌خواهند که جو کس و چی خود باشد و به دین دیگری تنگد نکند، با این آگاهی که نفوذ محمد به خارج مکه راه باز کرده و در مکه کسانی چون حمزه، عموی محمد، و عمر به او گرویده‌اند و از او پشتیبانی خواهند کرد (یادشده)، ویسان قریش نزد ابوطالب می‌روند، او را بزرگ قوم خود می‌دانند و از او می‌خواهند در این واپسین دم گره از کار آنها با محمد بگشاید: «اکتون محمد را پیش خود خوان و میان ما و آن وی عهد بکن تا بعد از تو او را با دین ما کاری نباشد و ما را با دین وی کاری نباشد (یادشده، ۱۱۵). ابوطالب محمد را می‌خواند و می‌گوید: «ای برادرزاده من، مهتران و معروفان قوم تو حاضرند و ایشان را یک التماس هست و باقی هرچه از تو ایشان التماس کنی، ایشان آن را می‌پذول دارند. [...] سید گفت شاید، بگوی. آنکه ابوطالب گفت [...] تو التماس خود بیشتر بگوی تا چیست. [...] گفت التماس من از ایشان بیش از یک کلمه نیست. [...] ابوجهل گفت ای محمد، بجای یک کلمه پاسخ بگویم. بگوی تا آن چیست. [...] سید گفت: آن یک کلمه آنست که بگویند: «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ. (همان، ۱۱۵ و بعد). طبیعی‌ست که توحید محمد برای بزرگان قریش در قبال بیش‌خداایی قومی‌شان نوعی کاهش و کاستی بنماید و از این حرف او به شگفت آیند: «ای محمد، تو می‌خواهی خدایان ما از هزار با یکی آوری؟» (یادشده). سپس برمی‌خیزند و می‌روند. حالا ابوطالب می‌ماند و محمد، و عباس یکی دیگر از عموهای او. شاید برای آنکه در این دم واپسین محمد را نرنجاند، شاید برای آنکه عرق، یا در اصطلاح ابن‌خلدون «عصیت» او ایجاب می‌کند، شاید چون قومی او را سرانجام ترک کرده بودند و او نمی‌خواست یا نمی‌توانسته در چنین لحظاتی این تنها پیوند، یعنی پیوند با محمد را نیز ببرد و تنها از دنیا برود، و شاید به همه این علل با هم، یا به هر علت ممکن دیگر، اما به جز باور او به دین برادرزاده‌اش، به محمد می‌گوید: «ای برادرزاده من، التماس دور از کار نکردی از قوم

و با چشمداشت به زمینه مساعدی که در خارج مکه وجود داشته، از جمله دین توحیدی یهود و نصارا، و وساطتهای موفقیت‌آمیزش برای رفع اختلافها میان دو قوم اؤس و خزرج، شبانه به کمک دوسه‌تن از پیروانش از زادگاه خود می‌گریزد. در این رویداد، از آغاز بعثت تا ترک مکه، همدیگر در زندگانی محمد هست جز «بلندیایی» او میان قومش. یعنی درست چیزی که دیدیم ابن‌خلدون به او نسبت می‌دهد تا در این واقعیت موهوم اما حیاتی برای سگرمش ایمانی‌اش تحقق بتوری «عصیت» خود را به اثبات رسانند اینکه چنین «جعلی»، طبعاً نه تعمداً، ممکن بوده و همچنان هست به‌خوبی سلطه ساختاری فرهنگ دینی را نشان می‌دهد.

در چنین فرهنگی فقط متکلمان و عارفان، یا ملغمه‌ای از هر دو مانند غزالی، نیستند که از دو سوی مختلف با تیغ کلام و عرفان به‌جان فلسفه می‌افتند، آنهم به فلسفه‌ای که نطفه‌اش در زهدان دینی بسته شده، در دامن دین پرورده؛ فلسفه‌ای که هوش از سرش می‌برد وقتی به عرفان می‌رسد.^{۱۹۷} ابن‌خلدون که دیدیم چه مقامی برای اولیا قایل است، همین تنها تاریخ‌شناس تجربی-تحلیلی در سراسر تاریخ فرهنگ اسلامی، بر اثر سرسپردگی دینی‌اش در تکفیر فلسفه تازه اسلام‌بار ما، نه از متکلمان عقب می‌ماند و نه از عرفایی چون سنائی، عطار، مولوی و دیگران. هم اوست که می‌گوید فلسفه «زیان عظیمی به دین می‌رساند».^{۱۹۸} نه صرفاً انتقاد به فلسفه که به گونه یونانی‌اش با پدیداری سوفیستها آغاز می‌گردد و اهمیت بسیار دارد. بلکه اعتقاد به ابن‌خلدون به فلسفه، چون از وابستگی دینی ناشی می‌شود، کمترین ارزشی ندارد. پس از آنکه از موضع حلقه به‌گوشی دینی مفضلاً به رد نظر فیلسوفان، از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا آموزگارشان ارسطو او که چون هر آموزگار دیگر نمی‌تواند الزاماً مسئولیت «شاگردانش» را به‌عهده بگیرد. می‌پردازد.^{۱۹۹} ابن‌خلدون تکررات خود را درباره فلسفه چنین خاتمه می‌دهد: «چنانکه دانستیم دانش فلسفه تنها دارای یک ثمر است که عبارت است از تشجیل ذهن در

۱۹۷ ابن‌سینا، چنانکه پیشتر (پائوس ۱۶۳) دیدیم، میان فیلسوفان اسلامی یکی از مهمترین دلباختگان عرفان است. (نگ: ابن‌سینا، الحاشیات و تنبیها، ترجمه و شرح از حسن ملک‌شاهی، ۱۳۳۳، ج اول، ص ۴۳۹، ۴۶۱). زور عرفان در فرهنگ ما آنچنان است که حتا متکلم مادرزاد، دهاتی‌منش و طبعاً متحجری چون غزالی را نیز سرانجام در پایان عمرش به زانو درمی‌آورد.

۱۹۸ ابن‌خلدون، یادشده، ج دوم، ص ۱۰۸۷.

۱۹۹ یادشده، فصل ۲۵، «در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست کنند»، ص ۱۰۸۷-۱۰۹۷.

خود^{۲۰۱} به زبان شعری مجنونانه‌ای که از این نظر روی تثرش را سفید کرده، در حلقه به‌گوشی دین ساخته‌اند. استثناهایی چون این مقفع، رازی، و به‌گونه خودش، چنانکه خواهیم دید، فردوسی لودهنده این تباری همگانی و فطری شده در فرهنگ «شاعرمنش» ما برضد اندیشیلقد و تأثیر و برد کلاً مسخ‌کننده آن را می‌نمایانند. یک شعر توفنده از ناصر خسرو، زلزلنده از عطار، سینه‌چاک از مولوی، پندآگین از سعدی و فسونگر از حافظ کافی‌ست ما افلیج‌های فرهنگی را چنان از درون مسدود نماید که دیگر هیچ روزنه و درزی برای رخنه اندیشه رازی در ذهن ما باز نماند، اندیشه‌ای که در مابین هزارساله‌اش با جریان مسلط فرهنگی ما تا همین امروز برای ما بیگانه مانده و همین بیگانگی به تنهایی فهمیدن و پیگیری آن را در فرهنگ ما توفرسا ساخته است. در برابر پروردگان ناپرسایی و وابستگی و در برابر سدها و کیل خاتمه‌زاد دینی که این دو مانده را چنان یکپنده به ما بازخورانده‌اند که مجال بالا آوردن آن را نیابیم، در واقع اندیشه رازی تنها پرتگاه فرهنگی برای دین بوده است و خود او مآلاً تنها کسی که می‌بایست در فرهنگ ایران اسلامی به اندیشیدن متهم و به اتهام این جرم محاکمه و محکوم می‌شد. و عملاً هم شده است: محکوم به اینکه «فیلسوفان» ما در محدودیت ذهن دینی‌شان جایی برای روبه‌رو شدن با اندیشه او نیابند، محکوم به اینکه برخی به سبب سخنانش در نفی دین، به او ناسزا گویند و برخی دیگر به دفاع از او گفته‌های «ناشایست و نابایست» متنسب به او^{۲۰۲} و جعل تزویر بدخواهانش بدانند، یعنی خیرخواهانه در اعاده حیثیت به او اندیشه‌اش را که خودی‌نگی و ناوابستگی شاخص آن است هتک نمایند، و سرانجام محکوم به اینکه ما امروزیان نوجو و نویاب برای او هزاره بگیریم، اما اندیشه‌های او را که با روند سلسلری فرهنگ ما ناسازگارند و آن را نفی می‌کنند نبینیم، نفهمیم و مآلاً نتوانیم با او بیفیشیم. تازه اگر دل به دریا می‌زدیم و به‌خاطر او از دین «قهر» می‌کردیم، لنگر فرهنگی‌مان را از دست می‌دادیم و نمی‌توانستیم جای خالی شده این پشت و پناه عنصری و دیوئی را با پاره کالایی که از فرهنگ غرب تا سرزمینمان می‌کشانیم پر سازیم، بی‌آنکه ساخته‌های ذهنی‌مان که از فرط قالب‌خوردگی‌های پکنواخت فرهنگی

۲۰۱ یکی از سلف‌تومونه‌اش این شعر از حافظ، که هر عارف‌پیشه یا شبه‌عارفی در بین‌ایهای هپروتی‌اش زبان حال خود را هر آن منعکس می‌یابد:

مبین حقیر گدایان عشق را کین قوم شهان بی‌کمر و خسروان بی‌کلند

خشکیده‌اند، بترکند و از هم بپاشند. در یافتن اندیشهٔ رازی پیشدرآمدی می‌خواهد که چارچوبش در زیر گونهٔ جهان‌نگری یونانی و نگرش «فلسفهٔ اسلامی» را دربرمی‌گیرد. از اینرو نخست باید با این دو آشنا شویم و در حدی که به حوزهٔ موضوعی ما مربوط می‌شود، برخی از رگه‌های شاخص آنها را بشناسیم.

VI خدای یونانی و ارسطویی، و واجب‌الوجود اسلامی

۶۵ اسلام و فلسفه

فرهنگ یونانی، از این نظر که هم هنر داشته، هم تراژدی، هم کمدی، هم دانش به معنای تجربیدی-اصولی آن و هم فلسفه، میان فرهنگ‌های منحصربه‌فرد است اگر تصادفی نباشد. یونانیان طبیعتاً دانش را از اقوام پیشتر نیز آموخته‌اند. اما در آموختن، آنطور که نیچه می‌گوید، بارآور بوده‌اند. بارآوری در آموختن در اینجا یعنی آموخته‌های جزئی را به یک منخرج کلی و اصولی رساندن و به آنها شمول بیشتری دادن. از این پنج زمینه، یعنی هنر، تراژدی، کمدی، دانش و فلسفه هیچیک نسبت به دیگری اصل یا فرع نبوده است. همه آنها با هم، در کنار هم و حیثاً در تضاد با هم کلیت فرهنگ یونانی را می‌ساخته‌اند. از دوره هومانیسم و رنسانس به بعد در همه این زمینه‌ها فقط اروپاییان شاگردان واقعی یونانیان بوده‌اند. فقط آنان کوشیده‌اند و توانسته‌اند با آموختن از یونانیان روی پای خود بایستند، زمینه‌های نامبرده را گوناگون‌تر کنند و دامنه آنها را بگسترانند و در آنها به همان ژرفی بنگرند که زمانی آموزگارانشان می‌نگریستند. به همین سبب نیز اروپاییان که تنها شاگردان واقعی یونانیان بوده‌اند، شاگرد آنان نمانده‌اند. باید بشود حدس زد که «بارور آموختن و شاگرد نماندن» با توجه به تنها مورد استثنایی آن غرب (اروپا و آمریکا) در رویداد فرهنگ‌ها، چندان آسان و عادی نمی‌تواند باشد. هنر، تراژدی و کمدی برای فرهنگ اسلامی ما تا همین امروز بیگانه مانده‌اند. و به دشواری می‌توان فرهنگی را جدی گرفت که دستش در این سه زمینه خالی و پرمدها هم باشد. تراژدیهای شاهنامه، که با تراژدی یونانی خویشاوندی ندارند، استثنایی ایرانی‌اند و نمی‌توانند کمترین رابطه‌ای با اسلام برقرار کنند. به همین جهت ما تاب و استعداد آموختن و پروردن نوع تراژدی شاهنامه را هم در فرهنگ اسلامی‌مان نداشته‌ایم. شخصیت‌های شاهنامه فردوسی با خویشیهای کاملاً متمایز و خوداستوارش با این شدت و حدت فقط در شاهنامه زاده و زیسته‌اند. آنچه بعدها می‌آید دیگر شخصیت مستقل ندارد و هرچه بوده باشد در آتش بی‌خویشی عرفان ما سوخته و دود شده است. با این تجربه

درونفرهنگی انکارناپذیر هیچ معلوم نیست که فرهنگ اسلامی ما اگر در هنر، تراژدی و کمدی هم از یونانیان تقلید می‌کرد، چیزی بهتر از این می‌شد که با «فلسفه» اش به تنهایی شده است: هنر، تراژدی و کمدی از یکسو و اسلام از سوی دیگر! ترکیبی از این ناجورتر و مضحکتر هم می‌شد تصور کرد؟ اما برخلاف چنین ناموزونی و تنافری، فرهنگ اسلامی ما نیاز مبرم داشته که فلسفه یونانی را در قالب پنداشتهای دینی‌اش بریزد، تا هم سر و صورتی «سنجیده» به دینش بدهد و هم در برابر دینهای کهنی چون زرتشتی، یهودی و مسیحی خود را به دلیل و برهان مجهز نماید.

۶۶ دستورده اسلامی «فلسفه» در مکان و زمان ارسطویی

«فلسفه» اسلامی بدون حدوث و قدم بی‌بنیاد است. و از این دو بدون پرداختن به دو مفهوم مکان و زمان نمی‌توان سخن گفت. از اینرو نخست به این دو مفهوم می‌پردازیم. «فیلسوفان» اسلامی در این دو مورد آخر به شدت از اندیشه ارسطو در این باره^{۲۰۲} متأثر هستند. علتش این نیز هست که اندیشه ارسطو درباره مکان و زمان بی‌آنکه اندیشه مربوط ارسطویی کمترین ربطی به اغراض و مقاصد «فیلسوفان» اسلامی داشته باشد. می‌گذارد از آن استفاده یا سوءاستفاده اسلامی شود. «فیلسوفان» سرسپرده به کلام الله گریزی ندارند از اینکه به ابداع یا صنع هر دو را کلاً به معنای آفرینش از نیستی بگیریم. پذیرش فلسفی دهته، یا درست‌تر بگوییم: پشتوانه‌ای «فلسفی» بر پشتوانه دینی آن بیافزایند.

هستنده به معنای آنچه هست و در حدی که مادی باشد، برای «فلسفه» اسلامی که از الگوی هستانی ارسطو استفاده می‌کند، مکانی و زمانی است. اینکه مکان و ماده ارسطویی پیوندی ناگسستگی دارند. یا به زبان ابن سینا بساویده و بساونده یکدیگرند، چون آب در کوزه و سطح درونی کوزه بر گرد آن (پاتوس ۲۱۴). طبیعتاً راه سوءاستفاده از الگوی ارسطویی را برای «فلسفه» اسلامی در توجیه و توضیح هدف دینی‌اش ابداع یا آفرینش از نیستی نسبتاً آسان می‌گشایند، در حالیکه جدایی مکان و ماده ازهم، یافتن چنین راهی

۲۰۲ ارسطو: فی منطق طبیعی (فیزیک)، ترجمه از محمد حسن لطفی، ۱۳۷۸، صص ۱۴۴-۱۸۲، ۱۸۶-۲۱۱، خواننده را با مسئله مکان و زمان آشنا می‌کند.

را لااقل دشوار می‌ساخت. چه مکان مستقل از جسم و به‌عکس یقیناً بر مشکل آفرینش از نیستی می‌افزود. وقتی الگوی ارسطویی با یک تیر دو نشان می‌زند، یعنی مسئله جسم و مکان هر دو را در رد تئوریهای پارمینیدس، زنون، دموکریت و افلاطون یکجا با هم حل می‌کند، «فلسفه» غنیمت‌دان اسلامی نیز به جای دو مشکل، ماده و مکان در امر آفرینش از نیستی، خود را با یک مشکل روبه‌رو می‌بیند.

با اینهمه، پشت‌گرمی ابن‌سینا به ارسطو و تأیید او از نظر مناسبت ناگسستنی ماده با مکان فقط ظاهراً آراسته و خالی از اشکال می‌نماید. در واقع اصلاً چنین نیست. تئوری هستانی ارسطو، که «فلسوفان» مشائی ما پوست و استخوانشان را مدیون آنند، با این آغاز نمی‌گردد و به این پایان نمی‌یابد که در رویداد هستنده‌های طبیعی یا ساختگی نه خلأ وجود دارد، نه مکان بدون ماده و نه ماده بدون مکان، چه رسد به اینکه چنین رویدادی از کتم عدم سربرآورد. همپودی جاودانه ماده و مکان، به‌زعم ارسطو، خلأ را غیرممکن و پیوستگی در رویداد پدیده‌های منفرد طبیعی و ساختگی، مثلاً رویش گیاه یا تبدیل گل به آجر را ممکن و توضیح‌پذیر می‌سازد. به این معنا همپودی مادی و مکانی در رویداد هستنده‌ها ایجاب می‌نماید که رویداد برای ارسطو همواره پیوسته باشد و مآلاً خلأ غیرممکن شود، طبعاً بی‌آنکه او با وجود وقوف به اشتراک بعدهای سه‌گانه (درازا، پهنا و ژرفا) میان مکان و ماده، مکان را ماده بدانند. اگر جز این نمی‌بود، یعنی مکان و ماده همانه^{۲۰۳} بودند، تغییر مکان برای ماده غیرممکن می‌شد.^{۲۰۴} به همین گونه ارسطو مکان را از علل چهارگانه (فاعلی، مادی، صوری و غایی) نیز متمایز می‌شمرد.^{۲۰۵} اینکه

۲۰۳ صفت «همانه» (از «همان» + «ای» اخصاف نسبی) را به معنای خودبودگی در برابر جزخودبودگی یک چیز، یا یکی بودن ظاهری دو چیز یا چیزهای بسیار آورده‌ام. صورت اسمی آن می‌شود «همانگی»، و صورت منفی آن دو طبعاً «ناهمانه» و «ناهمانگی». مثلاً این ملاد همانه است یعنی این ملاد خودش است، نه مدادی دیگر. یا خدا و یزدان، یا سقراط و آموزگار افلاطون هماناند، یعنی خدا و یزدان یکی هستند، به همین گونه نیز سقراط و آموزگار افلاطون.

۲۰۴ به محض آنکه تغییر «جایگاه» را در نظر بگیریم، دیگر امکانی برای تردید در وجود «جای» باقی نمی‌ماند. «جایی» که اکنون آب هست، با خالی شدنش از آن، سپس هوا خواهد آمد. بار دیگر همان «جای» را جسم دیگری خواهد گرفت. بنابراین چنین می‌نماید که «جای» از هر چیزی که در آن قرار می‌گیرد و از هر چیز که سپس از نو آن را اشغال می‌کند باید متفاوت باشد! (Physikvorlesung, op. cit., 208 b) نکد: جن: مسیح، طبعی، یادشده، ص ۱۳۷.

۲۰۵ یادشده، ۱۴۰.

مکان نمی‌تواند علت فاعلی یا غایی باشد به اندازه کافی روشن می‌نماید. با وجود این ارسطو با دقت و حوصله علمی‌اش نخست این را توضیح می‌دهد و سپس مشروحتر به این می‌پردازد که چرا مکان از یکسو و ماده و صورت از سوی دیگر همانه نیستند. دلیلی که ارسطو برای این ناهم‌انگي می‌آورد تنها این نیست که هیچگاه ماده و صورت در واقعیت از هم جدا نیستند، چون صورت برای ماده حکم پیکر را دارد و ناگسستی از آن است. افزون بر این، همانگی مکان با ماده و صورت ضرورتاً رویداد هستنده‌های طبیعی را، چه در درونی و چه در برون‌پویی‌شان، غیرممکن می‌کرد. برخلاف «فیلسوفان» ما که چون ما شاگردان کاهل و خلفشان همواره اندیشیدن را با زیرکردن عوضی گرفته‌اند و در سهل‌بینیها و سهل‌نگریهایشان مکان و ماده را به‌خاطر حل «ابداً» با هم خلط نموده‌اند یا نادیده گرفته‌اند، مکان برای ارسطو، «معلم» اول اینان، بفرنجی بزرگ بوده است.²⁰⁶

بدینسان تغییر مکان چون نمودار و شرط پوشش ماده مطلقاً ضرورت دارد، خواه چنین پوششی درونی و کیفی باشد بصورت فعلیت یافتن قوه، خواه برونی باشد مثلاً مانند حرکت ماهی در آب یا هواپیما در آسمان. این واقعیت که هیچ هستنده مادی بدون مکان یافت نمی‌شود، مکان را برای ارسطو شرط پوشش رویدادهای مادی می‌کند. اما برای او این یک شرط نه کافی می‌نماید و نه به تنهایی وجود دارد. شرط دیگر که بدون آن هرگونه پوشش ماده، چنانکه سپس در زیر خواهیم دید، برای ارسطو بی‌معنا و غیرممکن می‌گردد زمان است.

وقتی همبودی ماده و مکان ارسطویی در ذهن این‌سینا به هم‌دنگی آن دو تبدیل می‌شود، و بدینگونه او با رفع تفاوت ماده و مکان نیمی از مسئله ابداع را حل شده می‌پندارد، برایش فقط نیمه دوم مسئله ابداع، یعنی، همبودی ماده و زمان باقی می‌ماند که گره آن را نیز باید به گونه‌ای بگشاید. برای این منظور این‌سینا شیوه عکس آن دومی را به‌کار می‌برد. اینبار او چاره‌ای جز این ندارد که پیوند ناگسستی ماده و زمان را در

206 Op. cit., S. 534 ff. 83-84.

در صفحات نشان‌شده و شماره‌های سپین آنها از اثر بالا، هانس واکتر، مترجم آن به زبان آلمانی (Akademil Verlag 1979)، وجوه گوناگون این بفرنج را به گونه‌ای فهرست کرده و توضیح داده است که از روی شماره‌های ترتیب در صفحات به‌دست داده شده می‌توان مواضع مربوط را در متن خود اثر باز یافت.

تناقض با منشأ ارسطویی آن بگسلاند و از این راه آنها را ناهمبود سازد. ناهمبودی دو چیز یعنی پیشتربودگی یکی نسبت به دیگری. معنایش این می‌شود که این‌سینا از یکسو مکان و ماده را همانه می‌کند و از سوی دیگر با چیداساختن زمان و ماده از هم، به آن اولی نسبت به این دومی استقلال و قدمت می‌دهد تا ابداع اسلامی را فلسفی نیز بسازد، یا فلسفی نیز حل نماید. اما گشودن این دو مشکل، بویژه جنبه زمانی آن در هستنده طبیعتی گریه دارد که گشودن اسلامی آن، حتا با مهارتی که این‌سینا در مبادرت به آن از خود نشان می‌دهد، چنانکه خواهیم دید، به نقض و نفی صورت مسئله می‌انجامد.

تاکنون دیدیم که ارسطو مکان را بدانگونه جایگاه برای جسم و جسم را بدانگونه جایگیر در آن می‌داند که جایگاه و جایگیر چون محیط و محاط، بر و در همدیگر هستند، و در همبودی مطلقاً پیوسته به همدیگر امکانی برای وجود خلاً باقی نمی‌گذارند. جایگاه در تئوری ارسطویی پوشش و مرز جسم است.^{۲۰۷} یعنی جایگاه از همه نظر و به هر معنا چنان جایگیر را تماماً در برمی‌گیرد که جایگیر با گنجیدن در جایگاه، آن را تماماً پر می‌کند. این پیوستگی و در عین حال ناهمانگی را، چنانکه پیشتر آمد، من اصطلاحاً همبودی نامیده‌ام. همبودی آن است که دو یا چند چیز از نظر هستانی ناهمانه باشند اما نه گسست‌پذیر و مآلاً نه نسبت به همدیگر پیشین و پسین، اکنون می‌افزاییم که زمان همانا روندی‌ست که در سپری‌شدنش پویش ماده در مکان یا جایگاه صورت می‌گیرد.

۲۰۷. به همین جهت مکان نوعی سطح تصور می‌شود و همانند ظرفی پنداشته می‌شود که حاوی شیء ممکن است. بعلاوه، مکان با ممکن منطبق است، زیرا نهایت با آنچه از طریق نهایت محدود می‌شود منطبق است. (ارسطو، یاد شده، ۱۵۴). شاید منظور ارسطو را ترجمه زیر بهتر برساند: «از همیترو نیز جایگاه نوعی سطح است، چیزی مانند ظرف که مظروفی دارد. چه سرانجام، جایگاه همواره آنجا است که شیء در آن است. زیرا در واقع مرزها پیوسته آنجا هستند که چیزی را دربرمی‌گیرند.»

(Aristoteles: *Physikvorlesung*, übersetzt von H. Wagner, 3 Aufl. 1979; 212 a, 5.93)

عین همان معنا را با استناد به ارسطو در سخنی از این سینا بدینگونه بازمی‌یابیم: «جایگاه جسم نه هیولی است، و نه صورت، و نه بُعد، و نه خلاء؛ و لیکن جایگاه جسم کثاره آن جسم بود، که به وی محیط بود و اندر گرد وی بود. نه هر کثارهای، بلکه آن کثاره که اندرون سود بود، به وی پیسود این جسم مر آن جسم را، چنانکه سطح اندرونین کوزه که کوزه آب را به وی پیسود (یعنی: از کوزه آن سطح اندرون‌اش که به آب می‌ساید) [...] و این مذهب درست‌ترین است و مذهب حکیم بزرگ ارسطاطالیس است، و سپس وی هم [= همه] بر این اتفاق کردند» (دانشنامه‌علاقه، به کوشش محمد مشکوة، ۱۳۵۳، بخش طبیعیات، ۲۶ و بعد).

این شرط دوم، یعنی زمان، نیز برای فعلیت یافتن قوه یا جابه‌جا شدن ماده طبعاً فقط در پیوستگی‌اش با مکان معنا دارد، چنانکه مکان نیز هرگز نمی‌تواند جدا از آن تصویرپذیر شود. و چون دیدیم برای یونانی نه هست نیست می‌شود و نه نیست هستی می‌یابد، مکان و زمان ارسطویی نیز در ناگسستگی بودنشان از همدیگر و از هستنده‌های طبیعی نه تنها اشکالی در تئوری ناظر بر طبیعت همیشه‌بوده ایجاد نمی‌کنند، بلکه آن را برعکس از نظر هستانی توضیح می‌نمایند. اما وقتی مکان یا جایگاه و زمان را از تئوری هستانی ارسطویی به این معنا بگیریم که آن دو استقلال یابند، هستنده را، که همواره رویداد به معنای پویش است، نیست کرده‌ایم؛ از یکسو به این سبب که مرز مکانی هم هستنده‌های طبیعی را از یکدیگر متمایز و هم به یکدیگر متصل می‌نماید و هم ملاً خلأ را غیرممکن می‌سازد، و از سوی دیگر به این سبب که هستنده‌های طبیعی متمایز و متصل عملاً برای جابه‌جا شدن، یکی از شکلهای حرکت، متقابلاً نه تنها در مرزهای تغییرپذیرشان در گذشت زمان روی می‌دهند، بلکه پویش درونی آنها بصورت دگرگونی یا از قوه به فعل درآمدن، که شکل دیگری از حرکت باشد، نیز در دوند یا زمان تحقق می‌یابد.

اما اشکال برای صورت اسلامی‌شده تئوری هستانی ارسطو پیش می‌آید، یعنی برای صورتی که خود را ارسطویی می‌انگارد و می‌خواهد به «آفرینش» اعتبار فلسفی دهد! این کار یا «شاهکار» که از بنیاد ضد یونانی‌ست و از پیش محکوم به شکست، با تصرف و تخریب در تئوری ارسطویی توسط مشائیان اسلامی، از جمله در رأشان با ابن سینا انجام می‌گیرد. بدینگونه که مکان گسست‌ناپذیر از هستنده را نخست چنان نادیده می‌گیرند که گویی نیست یا خود هستنده است. آنهم به این علت که چون بنا را بر ابداع می‌گذارند، مسئله هستنده و مکان را یکجا حل‌شده می‌پندارند. انگار اگر مکان زایده‌ای از هستنده نباشد، پس خود هستنده است. در حالیکه دیدیم ابن سینا می‌داند و با ارجاع به ارسطو شهادت می‌دهد که چنین نیست (نگه: آخرین پاراگراف از پانویس ۲۱۴). مشائیان اسلامی سپس به زمان ناگسستگی از هستنده طبیعی، با گسلاندن از آن، واقعیتهای «فراستانی» یا «فراطبیعی» بدانگونه می‌بخشند که گویی زمان برای خودش و در خودش هست، پیش از آنکه هستنده‌های طبیعی باشند. بدینسان مشائیان ما بار دیگر از نو هستنده را نابود می‌کنند. بار اول، برخلاف ارسطو، از طریق برق‌آسا گذشتن از جنبه مکانی یا جایگاهی هستنده طبیعی و بار دوم با گسلاندن زمان از آن و بخشیدن

۶۷ چشمبندی «فلسفه» اسلامی

این دستبردن اصولی دوگانه در تئوری هستانی ارسطویی که صورت گرفت، مکان ناگسستی از جسم و قبلاً «حذف‌شده» ناگهان از نو بازگردانده می‌شود، تا به همین‌سان در نسبت با زمان گسلانده از جسم و «فراطبیعی» شده قرار گیرد و بدینگونه تکلیف هستانی‌اش تازه روشن گردد. اینک «فلسفه» اسلامی با خیال راحت می‌گوید پدیداری مکانی جهان به دو گونه تصویرپذیر است: پیش از زمان و پس از زمان! و آن را در شق اول «قدیم» و در شق دوم «حادث» می‌نامد. البته نه به این سادگی. بلکه اضطراراً این دو پنداشت را چندان از مفهومیهای متعارض، متناظر و متناقض می‌انبارد که در کلاف گوریده و سردرگم زبانی‌اش کوچکترین جایی برای هیچ معنایی باقی نمی‌ماند. تمام بنیاد «فلسفه» اسلامی شده و مراقبه بیمارگون و پایان‌ناپذیر آن اصالتاً در گرو دو مفهوم جعلی و معیوب «قدیم» و «حادث» اند که از شکم ابداع و آفرینش نه سقط می‌شوند و نه به دنیا می‌آیند. به همین دلیل: هرگاه جهان در کلیت طبیعتی‌اش حادث باشد، ابداع جان به در می‌برد. تازه ظاهراً، زیرا همبودی یا ناهمبودی زمان و خدا هم می‌توانست مطرح گردد و رشته‌ها را پنبه کند. اما در عوض تئوری هستانی ارسطو و در واقع سراسر فلسفه یونانی که بناست جهانبینی اسلامی را توضیح کند بی‌بنیاد می‌شود. هرگاه جهان قدیم باشد، تئوری ارسطویی و فلسفه یونانی به گونه‌ای برجای و برپا می‌ماند. در اینصورت جهان در قدیم بودنش طبعاً با زمان همبود می‌شود، اگر قرار نباشد «قدیم» معنایش را از دست دهد. اما در عوض ابداع سر به نیست می‌گردد و اسلام فلسفی شده بی‌بندر و لنگر می‌ماند. چیزی که ما نباید در این ارتباط از نظر دور بداریم این است که سخن گفتن از «پیشینگی» یا «پسینگی» جسم مکان نسبت به زمان مطلقاً ضد ارسطویی و تصرفی اسلامی است. در حقیقت آنچه ابن‌سینا و «فلسفه» مشایی اسلامی «جسم» می‌خوانند، یعنی آنچه با حذف مکان مآلاً خودش نیز حذف گشته تا زمان گسلانده از آن توانسته وجود فی‌نفسه بیابد، شبیحی صرفاً ابزاری است در خدمت ابداع برای ساختن مفاهیمی مطلقاً خالی از معنا و بدون مابه‌ازای هستانی با نامهایی صرفاً زبانی چون «قدیم» و «حادث».

این نابهنجاریها هیچگاه مشکلی در فرهنگ ما پیش نیاورده و نمی‌آورد، اگر کسی بخواهد «فلسفه» مثالی را بدینگونه بیاموزد که همواره چشمش به کتابهای مربوط و گوشش به تعلیم سستی آن باشد، نوع دیگرش را ما نه داشته‌ایم و نه می‌شناسیم. راهی ندارد جز آنکه به این نوع آموزش «فلسفی» معتاد شود، در شگردهای تخریب‌کننده آن تواناییهای «سنت تدریس» را ببیند و در آثار «فیلسوفان» ما نیرومندی اندیشیدن آنها را! به چنین کسی در مواجهه با مفهومیهای جورواجوری که اینان برای «فهمیدن» و «فهماندن» ابداع در ارتباط با مکان و زمان تمهید کرده‌اند نخست گنج می‌شود، سپس رفته رفته در ممارست یادگیری آنها مجذوب می‌گردد و در این پیوند روحی سرانجام به خود می‌بالد که در دستیافتن به این «گوهرهای فلسفی» چه قابلیت از خود نشان داده است. ذهن چنین شاگردی را در عوض نیروهای هدررفته‌اش «محفوظات فلسفی» خواهند انباشت و او به نوبه خود با همینها، هنگامی که استاد شد، مشاعر شاگردانش را مختل خواهد ساخت. از این راه در واقع دینی را که به استادش داشته به شاگردانش ادعا می‌کند. این روال مسلط همواره در فرهنگ ما روال عادی بوده. یعنی بی‌آنکه نیازی به فشار و زور داشته باشد مانع از این گشته که پرسشهای حیاتی در مورد فرد و جامعه زاده شوند و بیروند. ممکن است پرسیده شود: به چه مناسبت مفهومی چون «حیات» و حادث را از مقوله حیاتی بدانیم؟ اما چنین پرسشی یا به روی خودش نمی‌آورد یا متوجه نیست که خودش نخست براساس پرسش ناکرده یا نادیده مانده دیگری ممکن می‌گردد: به چه مناسبت مفهوم «ادعا» یا «صنع» باید برای فرد و جامعه حیاتی باشد، و اگر حیاتی نیست، پس چرا «فیلسوفان» ما دست از آن برنداشته‌اند، حتا به این قیمت که فلسفه ارسطویی طبیعت را قلب نمایند؟

۶۸ سخن ابن سینا درباره «واجب‌الوجود» و آفرینش

اکنون در زمینه‌ای که در بالا بدان اشاره کردیم به سخن ابن سینا می‌پردازیم و آن را عمدتاً با نگارشی توضیحی همراه می‌آوریم تا منظور او آسانتر فهمیده شود. «تذریه» معتزلی، چنانکه پیشتر اشاره کردیم متضمن آفرینش از نیستی است.^{۲۰۸} معنای کانونی

۲۰۸ کندی (قرن سوم هجری)، که او نیز از پروردگان معتزلی باشد، نخستین «فیلسوف» اسلامی است که

اصطلاح «تنزیه» به سخن ابن سینا می‌شود: «واجب‌الوجود به هیچ چیز پیوند ذاتی ندارد».^{۲۹}

ابن سینا تأکید می‌کند: «واجب‌الوجود» یعنی «واجب‌الوجود به‌خود». چنین هستند؛ ای سبب وجودی ندارد. منشأ تعریف ابن سینایی «واجب‌الوجود» آشکارا تعریف ارسطو از

میان فلسفه و مفاد قرآنی منافاتی نمی‌یابد و آفرینش را قبول دارد، او که می‌نویسد: «به جان خودم سوگند که گفتار پیغمبر راستگو محمد، صلوات‌الله علیه، و هرچه از جانب عزّ و جلّ آورده چون به مقیاس عقل سنجیده شود در خور پذیرش است، و جرّ کسانی که از نعمت عقل بی‌بهره باشند به دفع و انکار آن برنخیزند، کلاً تناقض میان آیات قرآنی و اندیشه فلسفی را ظاهری می‌یابد و راهیابی به‌منظور مشترک آنها را در تأویل معانی «حقیقی» قرآن به معنایی «مجازی» آن می‌بیند. استدلال او در حدوث عالم این است که چون زمان در واقع سیری گشتن یا گذراندن ماده است، این نظر تا اینجایش ارسطوییست. پس ماده و زمان هم‌بودند و سبق هستانی بر یکدیگر ندارند. و چون ماده متناهی است، زمان نیز نمی‌تواند نامتناهی باشد: «پس جرم و حرکت و زمان متناهی‌اند و دارای آغاز، و چیزی که آغاز داشته باشد حادث بود» (حالات‌فاخوری، خلیل البحر، تلخیص فلسفه در ۱۸ ج، ترجمه عبدالحمید آیتی، چاپ اول ۱۳۷۹، ص ۳۷۹، ۴۸۳).

۲۰۹ عنوان فصل ۱۹ در دانشنامهٔ علایی، یادشده، بخش الهیات، ۶۷. ترکیب «واجب‌الوجود» را از قرار فارابی ساخته و در فلسفه اسلامی بدینگونه توضیح و وارد کرده که وجود ذاتی آن است و «فرض عدم وجود او محال باشد. و وجود او به غیر نباشد و او سبب اول است برای وجود اشیاء باشد. ترکیب مفهومی «واجب‌الوجود» را چه فارابی خود ساخته و چه از متکلمان گرفته باشد، به‌هرسان در توضیح استدلالی آن یک خطای مضاعف بزرگ می‌کند. یک وجه آن خطا این است که فارابی می‌گوید: واجب‌الوجود آن است که «فرض عدم او محال باشد» در حالیکه «محال» ناظر بر ناپودگی یک واقعیت ادعایی یا تجربی است، نه بر «فرض» آن. مثلاً محال است هیچ چیز وجود نداشته باشد، اما فرض آن، چنانکه دکارت در فلسفه‌اش کرده محال نیست، متناهی‌اشکالی که در فرض دکارت دیده‌اند نتایجیست که او از این فرض می‌گیرد. یا محال است که جاننداری نامیرا باشد، اما فرض آن محال نیست. اصطلاح «فرض محال محال نیست» این را می‌رساند که «فرض» یک امر محال جز خود امر محال است، یعنی آن اولی مشمول این آخری نمی‌شود. این جنبهٔ اول از خطای مضاعف فارابی از این ناشی می‌گردد که او چون یک دیندار اسلامی نه مجاز و نه قادر است ناپودگی خدا را حتا فرض نماید. طبیعتاً چنین پنداشتی به بدفهمیدن ارسطو توسط فارابی می‌انجامد. اما این بدفهمی نه شخصی بلکه نتیجهٔ پرهیزناپذیر منش اسلامی است که از آن او نیز هست. وجه دیگر خطای مضاعف فارابی این است که در این گفته‌اش «محال» یا «ممتنع» را ضداًتحصاری «واجب» می‌پندارد. این پنداشت نیز از تحریف اسلامی فلسفهٔ ارسطو برومی‌خیزد. برای اینکه «محال» در اندیشهٔ ارسطو به همان اندازه ضد «ممکن» نیز هست: هرچه ممکن نیست محال است. چنانکه می‌بینیم، هر دو وجه خطای توضیحی یا توصیفی فارابی این خصوصیت مشترک را دارند که خدا را در انحصار هستانی‌اش از جز او مطلقاً می‌گسلند و به این معنا «تنزیه» متزلی را متعکس می‌نمایند.

جوهر است. نتایجی که او از این خودسببی وجودی می‌گیرد و آنها را دلیلهای سپین برای واقعیت هستانی واجب‌الوجود می‌نماید، بواقع در تعریف مفهومی «واجب‌الوجود به‌خود» از پیش گنجانده شده‌اند. چنین است که ابن‌سینا آنچه را که در این تعریف نهاده شده در دو جمله ایجابی، که با معنایی واحد صورتاً وارونه یکدیگرند، سپس برای اثبات معرف بیرون می‌آورد: «اگر بی‌سببی هستی وی واجب نبوده، او واجب‌الوجود نبود به‌خود».^{۲۱۰} یعنی اگر هستی وی بی‌سبب واجب نمی‌بود، او واجب‌الوجود نمی‌بود. با چنین جمله‌ای ابن‌سینا معنا می‌گوید: چیزی که بی‌سبب هست، ضرورت وجودی دارد. از سوی دیگر و در عین حال هم او بیشتر «ضروری» یا «واجب» را به «آن چیزی اطلاق کرده بود که سببی جز خود نداشته باشد! این یعنی همان‌گویی و دور پنهان با هم، که در صورت اول زاید است و هیچ نمی‌گوید، چون معانی را فقط تکرار می‌کند و در صورت دوم باطل و چون مبتنی بر دور است. وقتی ابن‌سینا در این ارتباط از «بی‌سببی هستی» چیزی می‌گوید، ناگفته و از پیش هستی را ذاتی آن چیز اعلام کرده است. بنابراین، بیان عکس یا ضد آن، یعنی بیان چیزی که هستی‌اش ذاتی نیست این می‌شود که وجود آن چیز وجوباً از خودش و به خودش نباشد! آنگاه ابن‌سینا ارتباط دیگری که آشکارا متضمن دور باشد میان واجب‌الوجود و جز خودش فرض می‌گیرد، تا باز، اینبار از طریق بطلان دور (۱)، ثابت نماید که واجب‌الوجود به خودش و از خودش وجود دارد: «نشاید که واجب‌الوجود را پیوند بود به چیزی که آن چیز را پیوند بود به وی، یک به دیگر. زیرا که اگر یک مردیگر را سبب بوند، هر یکی بدانکه سبب دیگر است پیش از وی بود [..] پس هستی وی هم پیش بود و هم سپس. و هستی ورا شرط بود [آن] هستی که نبود الا سپس هستی وی. پس هستی وی هرگز نبود».^{۲۱۱} یعنی اگر هستی A موکول به هستی B باشد و هستی B موکول به هستی A، در واقع نه A هست و نه B.

بدینسان به حکم بطلان دور نیز هستی واجب‌الوجود باید به خودش باشد، نه از پیوند به چیزی. به همین نتیجه ابن‌سینا از راهی سوم نیز می‌رسد. اینبار او از دو هستنده‌ای می‌گوید که با هم پیوندی همزمان دارند. همزمانی در اینجا یعنی این که هیچیک از دو هستنده در و بر اثر این پیوند نسبت به دیگری پیشین یا پسین نیست. مصادق مفهومی

۲۱۰ دانشنامه‌ی علّی، یادشده، بخش اول، ۶۷.

۲۱۱ یادشده.

این هستنده‌ها را ابن‌سینا در «برادر و برادر» نشان می‌دهد.^{۲۱۲} برادرها همزمان برادر همدیگرند، نه یکی زودتر و دیگری دیرتر. ابن‌سینا نه درباره لزوم کلی پیوند میان دو هستنده توضیحی می‌دهد، نه درباره گزینش این نوع خاص آن. اما بتایر قرآنی از زمینه سخن او دلیل این پیوند کلی و گزینش این نوع خاص آن باید این باشد که وی برای پرداختن منظور خود مسئله وجوب ذاتی و امکان ذاتی. میبایستی دو یا چند هستنده در نظر می‌گرفت که نه با هم کاملاً بی‌مناسبت باشند و نه مناسبت علت و معلولی با هم داشته باشند. چنین وضعی را این پیوند همزمان به‌وجود می‌آورد. چه اگر هر مناسبتی میان دو هستنده غیرممکن می‌گشت، جایی برای طرح مسئله امکان ذاتی نیز باقی نمی‌ماند. پس‌بودن در مثال ابن‌سینا برای برادرشدن امکان ذاتی است، چنانکه امکان ذاتی برای خواهرشدن دختر بودن می‌شد. و اگر مناسبتشان از نوع علت و معلولی می‌بود و در نتیجه یک مناسبت نخست و دیگری در پی آن می‌آمد، وجوب ذاتی به معنای ابن‌سینایی آن از هر دو سلب می‌شد. از دومی به این سبب که وجودش را از وابستگی به اولی می‌داشت، و از اولی به این سبب که علت وجودی برای دومی می‌گشت و با نقض تنزیه مآلاً وجود ذاتی را نیز از خود نفی می‌کرد. در «فلسفه اسلامی فقط هستنده‌ای واجب‌الوجود است که وجودش، در گسستگی مطلق از جز خودش، منحصرأ به خودش و از خودش باشد و بماند. چنین هستنده‌ای جز خدا نیست. ابن‌سینا مناسبت میان «برادر و برادر» را مجازاً و مفهوماً به این قصد می‌آورد که در ارتباط با آن بتواند مسئله امکان ذاتی و وجوب ذاتی را نشان دهد و شرایطش را مستدل نماید. سپس ابن‌سینا درباره راه سوم چنین می‌نویسد: «پس هر یکی را از این دو سببی باید از هستی جز از یار وی که با وی برابر است [و] نه پیش است. که او به سبب [آن] واجب بود و به خود ناواجب بود.»^{۲۱۳} یعنی تحقق برادری باید سببی جز از هر یک از دو برادر که همزمان همتای یکدیگرند داشته باشد. برادری را هر یک از دو برادر نه متقابلاً از همدیگر و نه از خود بلکه از سببی دیگر دارند. پیداست که این سبب دیگر نمی‌تواند جز پدر و مادر مشترک آنان باشد. بدینسان ابن‌سینا نشان می‌دهد که برادری از سببی دیگر هستی می‌یابد، از قوه به فعل درمی‌آید. و چون سخن از «واجب‌الوجود» است و

^{۲۱۲} یادشده.

^{۲۱۳} یادشده، ۷۸.

کار از محکمکاری عیب نمی‌کند، ابن‌سینا یکبار دیگر بطلان رابطه علت و معلولی را در مورد خدا و هرچه جز او هست نشان می‌دهد. یعنی آنچه را که در آغاز بخش مربوط در تعریف «واجب‌الوجود به‌خود» نخست گنجانده و سپس برون آورده بود از نو در پایان بخش مربوط می‌آورد. اینبار صریحاً از رابطه علت و معلول می‌گوید که طبیعتاً با «واجب‌الوجود به‌خود» منافات دارد: «اگر یکی علت بود چنانکه گفتیم پس واجب‌الوجود را به هیچ چیز پیوند ذاتی نیست».^{۲۱۴} تکلیف خدای اسلامی کمابیش به همین سادگی روشن می‌شود، یا در واقع این موضوع مطلق او، چون مبنای پنداشت دینی مربوط است، می‌بایستی از آغاز روشن بوده باشد. به‌آسانی می‌توان دید که خطایی که «واجب‌الوجود به‌خود» است و جهان را در تنزیه خود از نیستی به هستی درمی‌آورد، نه سببی دارد و نه بدان معنا مسبب است که «جزء و بهره» داشته باشد.

با این قاطعیتی که ابن‌سینا خدا را از جهان جدا می‌کند، طبیعی‌ست که هرچه او، از جمله در اشارات و تنبیهات^{۲۱۵} بیشتر در برقراری گونه‌ای رابطه میان «واجب‌الوجود به‌خود» و «ممکن ذاتی» به‌معنای جهان آنچنان که هست و می‌شود، می‌کوشد، ناکامتر می‌ماند. سخنانش همچنانکه در مفاهیم مشتق‌شده از هم، یا منسوب به هم، یا در قیاس با همدیگر می‌آیند و در اینگونه پیوندها می‌تند، طبیعتاً قادر نیستند به‌خودی خود این اجزا را که سازنده سخنان هستند توضیح کنند و قابل فهم سازند. اما همین سخنان کنایش دیگری نیز دارند. آن کنایش این است که خواننده را، اگر جرأت کند آنها را مهمل و نامفهوم بخواند، به بی‌دانشی و بی‌خبری از فلسفه متهم نمایند. شگفت نیست که درآویختن ابن‌سینا با مفاهیمی چون هستی، نیستی، پیشی، پسی، زمان، یعنی با مفاهیمی که در آن واحد در موضوع بررسی او هم توضیح‌شونده و هم توضیح‌دهنده‌اند، خواننده را گیج نماید و سرانجام او را به حفظ‌کردن این مفاهیم در سخنانی مشابه سخنان او وادارد. سبب تمام این آکروباسی لفظی و اندیشه‌سوز وابستگی «فلسفی» او به اعتقاد دینی‌اش است. این وابستگی او را وامی‌دارد هم بنا را بر تنزیه بگذارد و هم صراحتاً اذعان نکند که خدای قادر مطلق، چون قادر مطلق است، هستی را از نیستی برآورده است. همین و بس. مگر «فیلسوف» می‌تواند درباره امری چنین مهم به این

^{۲۱۴} یادشده.

^{۲۱۵} اشارات و تنبیهات، یادشده، (۲۸۱، ۲۹۰).

صراحت سخن گوید؟! در واقع از ابن‌سینا بدون ارسطو هیچ باقی نمی‌ماند تا آکروسیاهای یادشده تحقق یابند. اما ابن‌سینا ارسطویی است و می‌داند که ارسطو نیز از خدا گفته و او را محرک نامتحرک یا به‌فارسی بگویم، پویانده نابویا نامیده است. ابن‌سینا فقط خیال نمی‌کند که کسی چون ارسطو می‌تواند «موجد» نباشد، بلکه وظیفه فکری خود را چون «فیلسوفی» ارسطویی در این می‌بیند که مشکل آفرینش را «فلسفی» نیز بگشاید.

خدایان یونانی بیش از آن میان پدیده‌های دینی مختص به‌خودند که بتوان خصوصیات از آنان را در تفاوت با خصوصیات «واجب‌الوجود» اسلامی فهرست کرد و از این راه آنان را با این یکی سنجش‌پذیر ساخت. اما می‌شود این سنجش‌ناپذیری را نخست براساس چند بعد ناگستنی از «واجب‌الوجود» به‌جز برآوردن هستی از نیستی که مطلقاً نمی‌توانسته نزد خدایان یونانی مابه‌ازایی داشته باشد، نشان داد. گرچه توانایی اصلی و شگفت‌انگیز «واجب‌الوجود» در بُعد یادشده آشکار می‌گردد، هستند بعدها که رابطه خدا را با آدمی اسلامی نخست ممکن می‌کنند، لافل در این حد که بدون آنها رابطه «واجب‌الوجود» با جمع بندگانش ناپنداشتنی می‌شد. این بعدها عبارتند از وحی، رسالت و شریعت.

با اینکه این سه بعد در سه دین سامی و در دین آریایی زرتشتی نه همانندند و نه یکسان به همه آنها تعلق می‌گیرند،^{۲۱۶} پرستش را هر چهار دین فقط از طریق این بعدها رابط و میانجی منحصرأ سزاوار خدای خود می‌دانند، تا جایی که برای کسانی که از پرستش او سر باز می‌زنند مجازات در نظر می‌گیرند. اهورامزدا، سرور دانا، که خدای زرتشتی است، آدمی را برای برقراری نظام راستین در رویداد جهان یار خود می‌سازد و به این یاری متعهد می‌نماید. یهوه، خدای یهود، اسرائیلیان را چون قوم خود برمی‌گزیند و با آنان عهد می‌بندد که فقط او را پرستند، تا او در عوض رفاه و امنیت آنان را تأمین کند. خدای مسیحی پدری‌ست که آدمی را چون فرزند در دامن عطف و بخشایشش

۲۱۶ مثلاً به‌جای شریعت موسی آنچنانکه در یهودیت هست پدری‌پسری خداوند و عیسی در مسیحیت می‌آید. خدا در پرش تجسید و ظاهر، یعنی عملاً آدم و سپس مصلوب می‌شود تا گناه وجودی آدمی بخشوده گردد. به‌زای این حادثه مسیحی، تجسید خدا در آدمی، در اسلام وحی وجود دارد که گونه نبوتانند کلام خدا به رسولش و رساندن آن از طریق او به امتش باشد.

رستگار می‌نماید. خدای اسلامی رب است و آدمی بندهٔ بیکس او با همهٔ پیامدهای این مناسبت. در چنین مناسبتی خدای اسلامی از بنده‌اش انتظار فرمانبرداری بی‌چون و چرا دارد و با «وعد» و «وعید» به فرمانبرداری و سرپیچی او پاسخ می‌دهد. با وجود این تفاوتها وجه مشترک این خدایان این است که همهٔ تشخص «داند و مرید هستند. آدمی در میدان فراگیر این تشخص و ارادهٔ عملاً و نظراً کانون اشتغال آنان است. همین خدای متشخص و مرید است که ابن‌سینا، دیگر «فیلسوفان» و متکلمان «واجب‌الوجود» می‌نامند.

۶۹ خدای اسلامی و ضرورت ارسطویی

«واجب‌الوجود» و «ممکن» یا «ممکن‌الوجود» را ابن‌سینا، مانند دیگر فیلسوفان اسلامی، به‌ازای «ضروری» و «ممکن» ارسطو گرفته است، بی‌آنکه واجب‌الوجود اسلامی در بُعد و معنا با «ضروری» ارسطویی همگون باشند. این حکم در مورد «ممکن» در فلسفهٔ اسلامی و «ممکن» در اندیشهٔ ارسطو، به سبب مناسبتی که از یکسو میان «واجب» و «ممکن» اسلامی و از سوی دیگر میان «ضروری» و «ممکن» ارسطویی هست، نیز صدق می‌کند. این ناهمسانی از رگهٔ دینی در اینجا بخوانید. «اسلامی» ذهن ابن‌سینا سرچشمه می‌گیرد. بُعد سراسری این رگه در وهلهٔ اول پوستیدنی بودن و پوستنی «واجب‌الوجود» است، چیزی که ذهن هر آدم دیندار و مآلاً ذهن ابن‌سینا را، چه او بدان آگاه بوده باشد و چه نبوده باشد، نه تنها همواره در تسخیر خود داشته، بلکه آن را آغاز ساخته و پیکرریزی کرده است.

در پیشبرد این جستار خواهیم دید که چگونه در «فلسفهٔ اسلامی» و مآلاً از جمله نزد ابن‌سینا «ضرورت» ارسطویی به «واجب‌الوجود» تبدیل می‌شود، «واجب‌الوجود»ی که رب است و آدمی را به‌وسیلهٔ میانجهایی چون «وحی»، «رسالت» و «شریعت» به عبد بودنش می‌آگاهانند. «ضرورت» یا «ضروری» و «امکان» یا «ممکن» در فلسفهٔ ارسطو دو مفهوم بنیادی به ترتیب برای توضیح دو نوع واقعیتند، یکی ناپویایی و دیگری پویایی. از این آخری ارسطو روی‌دادن و شدن را مراد می‌کند، آنچه از حرکت و در حرکت به همهٔ معانی‌اش پدید می‌آید. حرکت به همان اندازه به تغییر مکان اطلاق می‌گردد که به دیگرگشتی. برای ارسطو حرکت در واقع گونه‌ای است که چیزها در هستی نشان می‌شوند. در این حد، «ضروری»، و «ممکن» ارسطویی برای ما فقط به معنای هستانی آن در اینجا

مطرح می‌گردند.^{۲۱۷} مراد از «هستانی»، که تاکنون آن را چندبار به‌کار برده‌ام، صفت و قید است برای هستی. بنابراین کاربرد «هستانی» چون حالت یا گونه ناظر بر چیزی یا امریست از این نظر که هست یا می‌تواند باشد. وقتی «هستانی» را صفتاً یا قیداً به هستی به معنای بنیاد هستنده‌ها اطلاق نماییم، می‌توانیم برطبق این قاعدهٔ اختیاری، و نه هرگز دستوری یا منطقی «هستینی» را چون حالت یا گونه برای هستنده در نظر بگیریم.

«ممکن» نزد قدمای ما برابریست برای dynamis ارسطویی. اما dynamis که دگرگشتن و روی‌دادن چیزها را به گونه‌ای که هستند میسر می‌نماید. به زبان ارسطویی یعنی قوه، نیرو، توانش.^{۲۱۸} هر چیزی در طبیعت برای ارسطو از توانشی که دارد، یا در غیر اینصورت به قهر، چنان است که هست. توانشی که چیزها برای دگرگشتن حرکت و تغییر به همهٔ معانی آن دارند، برای ارسطو خود را در پویایی چیزها نمودار می‌سازد. براساس این تجربه است که ارسطو ایستایی را غیرممکن می‌داند.^{۲۱۹} باید، چنانکه پیشتر دیدیم، دائماً در مدنظر داشت که طبیعت در کل و جزئش از دید ارسطو به این معنا زمانی و مکانی است که چیزها با سپری‌گشتن زمان و در مکان که جایگاه یا پوشش مرزی آنهاست می‌شوند آنچه هستند. بدنسان، هیچ چیز در طبیعت نمی‌تواند به‌سبب و برحسب توانشی که دارد در رویداد یا پویایی هستانی‌اش زمانی و مکانی و نتیجتاً متصلی از اجزای نامتناهی نباشد، گرچه فعلیت‌یافتن یا تحقق‌پذیری توانش به‌خودی‌خود هرگز ضروری نیست.^{۲۲۰}

۲۱۷ «ضروری» و «ممکن» را ارسطو در مورد جمله‌های اخباری، یعنی جمله‌هایی که در صورت منطقی‌شان برای شناخت عملی محل صدق یا کذب هستند، نیز به‌کار می‌برد:

Historisches Worterbuch der Philosophie, Darmstadt, 1984, Sp. 947; Sp. 79-80.

۲۱۸ توانش را میرشمس‌الدین ادیب سلطانی در سنجش غرد ناب برای قوه‌های ذهنی به معنای کانتی آن به‌کار برده است.

۲۱۹ «ولی موجود نبودن حرکت امری ممکن است» مصلح جلیلی (فیزیک)، ترجمهٔ محمدحسین لطفی، ۱۳۷۸، ۲۵۶B، ص ۵۲؛ نیز نگ: فصل اول از کتاب ششم، همین اثر ارسطو، یاد شده. این را که نبود حرکت ممکن است و در جهان طبیعت روی می‌دهد و در پویایی پایدار هست ارسطو می‌کوشد مشروحاً از سه طریق ثابت نماید: از طریق تجربه همراه با به‌دست دادن شواهد، از طریق استدلال منطقی و از طریق بازگویی نظر برخی از پیشقراطیان که به‌زعم او این واقعیت را دیده و گفته بوده‌اند. نگ: فصل اول تا پنجم، ۲۵۰B، ۵۶، از کتاب هشتم مصلح جلیلی (فیزیک)، یاد شده.

۲۲۰ «زیرا آنچه توانش بودن دارد لزومی ندارد باشد»:

نزد ارسطو ضروری اساساً به آن اطلاق می‌شود که جز آن هست و به گونه‌ای که هست نتواند باشد.^{۲۲۱} ارسطو، که متافیزیک برایش در وهله اول شناخت نخستین علت یا نخستین عللها است، می‌خواهد پی برد که طبیعت یا هستنده‌های طبیعی را چه علت یا علت‌هایی می‌پویانند، جهان هستی را چه موجبی در رویداد نگه می‌دارد. به‌زعم او یک فرض این است که محرک از حرکت خودش هستنده‌ها را به‌حرکت آورد، آنها را متحرک سازد، اما حرکت محرک نه ضروری بلکه اضافی (عرضی) باشد. در اینصورت هنگامی که محرک از حرکت بازایستد، عملاً همه هستنده‌ها نیز از حرکت بازمی‌ایستند. لیکن برای ارسطو قطعی است که نبود تحرک یا نبود رویداد در واقعیت ممتنع است.^{۲۲۲} ضرورت پویایی یا روی‌دهندگی واقعیت را ارسطو، چنانکه او خود در این ارتباط و در همین موضع گوشزد می‌نماید.^{۲۲۳} پیشتر ثابت کرده است.^{۲۲۴} بدینسان ارسطو به بطلان فرض اول می‌رسد.

فرض دوم این است که تحرک محرک نه اضافی و نه از خودش اما ضروری باشد. در اینصورت آنطور که ارسطو می‌بیند با دو شق روبه‌رو هستیم. یکی آنکه تحرک در محرک از همان گونه‌ای است که او به هستنده‌ها می‌دهد. دیگر آنکه تحرک محرک از گونه‌ای دیگر است. در شق اول از فرض دوم، محرک مثلاً هنگامی که هستنده‌ای (چیزی) را گرم می‌کند خودش نیز گرم می‌شود. بطلان این همگونگی تأثیر و تأثر را ارسطو با این تحلیل تمثیلی ثابت می‌نماید که آموزاننده نمی‌تواند آنچه را که می‌آموزاند خودش نیز بیاموزد. آنچه آموزنده یاد می‌گیرد هنوز نمی‌داند، حال آنکه آموزاننده از پیش می‌داند آنچه را که یاد می‌دهد. شق دوم از فرض دوم این است که تحرک در خود محرک و تحرکی که او در هستنده‌ای دیگر به‌وجود می‌آورد ناهمگون باشند. مثلاً

Metaphysik, 1071 b, in der Übersetzung von H. Bonitz, neu bearbeitet und hg. von H. Seidl, 1980.

۲۲۱ این تعریف که در فصل پنجم از کتب پنجم متافیزیک آمده برای ضرورت ارسطویی کفونی است.

۲۲۲ نک: پاتویس ۲۲۱.

223 *Aristoteles: Physikvorlesung*, in d. Übersetzung von H. Wagner 3 Aufl. 1979, Buch VIII, 256 b, S. 234.

224 Op. cit., 250 b-256 b, S. 215-234.

نسبت به این بخش از ترجمه هانس واگنر، که یکی از مآخذ برای ترجمه فارسی محمدحسن لطفی از *فیزیک* ارسطو بوده، بخش مربوط در ترجمه فارسی او افتادگیها یا ناهمخوانیهایی دارد.

محرك هنگامی که چیزی را جابه‌جا می‌کند خودش تغییر حجم دهد، یا به اقتضایی آنچه موجب تغییر حجم محرك می‌شود خودش به نوبه خود توسط محركی دیگر تغییری کیفی یابد. برای ارسطو جای تردید نیست که این سلسله نوعی حرکتی نیز هنگامی به پایان می‌رسد، چون شکل‌های نوعی محرك به‌هرسان محدودند.²²⁵ هیچ چیز ایجاد نمی‌کند که حرکت پیاپی ادامه یابد. به تشخیص ارسطو این شکل از حرکت در کاملترین صورتش تدویری می‌شود. تدویری آن رویدادی‌ست که حرکت‌های ناهمگون در آن متناوباً در پی هم بیایند تا حرکت آخری هنگامی به حرکت اولی باز رسد و دایره حرکت در این تواتر متناوب بسته شود. اما حرکت تدویری، یا مستدیر به اصطلاح قدما، نیز در واقع صورتی‌ست از همگونگی حرکت میان محرك و متحرك، و ملاً²²⁶ ممنوع.²²⁷ توضیحش را بدینگونه می‌توان متصور ساخت. اگر در حرکتی تدویری چنین است که A به B می‌آموزاند و B به C و C به D و سرانجام هنگامی D از نو به A معنایش این است می‌شود که آموزاننده، چنانکه ارسطو بار دیگر توجه می‌دهد، نهایتاً آنچه را که می‌آموزاند از خودش نیز بیاموزد.²²⁸

فرض سوم، برخلاف فرض دوم، این است که حرکت محرك طبعاً ضروری و از خودش باشد نه از محركی دیگر، «هرآینه»، چنانکه ارسطو می‌گوید، چنین چیزی اصلاً بتواند وجود داشته باشد.²²⁹ ارسطو دو دلیل در رد این فرض سوم می‌آورد. اولی آن است که هر چیز که تحرك می‌پذیرد چون آن چیز برطبق تئوری او در پویایی و روی‌دهندگی واقعیت می‌یابستی تا پنهانیت تقسیم‌پذیر باشد.²³⁰ ناگزیر باید علت تحرك همه اجزای خودش باشد، و این ممنوع است. زیرا معنایش این می‌شود که آن چیز در تمامیتش مثلاً حرکت جایگاهی را هم ایجاد نماید و هم بپذیرد. دلیل دوم این است که فقط چیزی می‌تواند پویانده که پویایی خودش فعلیت یافته باشد، نه آنکه بالقوه پویا باشد. مثلاً آنچه در فعلیتش گرم است می‌تواند گرم کند. یعنی فقط گرمای بالفعل می‌تواند

225 *Physikvorlesung*, op. cit., 257a, S. 235.

226 Op. cit.

227 Op. cit., 257a, S. 235.

228 Op. cit., S. 237.

229 Op. cit. (سبحه میبوی، یادشده، کتاب ششم، فصل چهارم).

توانش گرم‌شدن را در چیزی از قوه به فعل آورد. در حالیکه هیچ هستنده‌ای نمی‌تواند به این معنا محرک خودش باشد. چه این بدان می‌ماند که یک چیز واحد مثلاً هم گرم باشد و هم گرم نباشد.²³⁰ واریانتهای دیگری نیز ارسطو از این فرض سوم همراه با دلیل بطلان آنها به دست می‌دهد. ما در اینجا به این گزارش فشرده اما پایه‌یی در توضیح بخشی از جستار مشروح ارسطو درباره علت حرکت بسنده می‌کنیم، چون چارچوب موضوعی را بیش از این ایجاب نمی‌نماید. اما بجاست که در این ارتباط دو نکته را چشمگیر و مرکوز ذهن خواننده سازیم. نکته اول آن است که ارسطو همه شکلهای اصلی از تحرک محرک را در این سه فرض می‌آورد و محدودیت آنها را در این نشان می‌دهد که از چهار تجاوز نمی‌کنند. نکته دوم آن است که بطلان هر فرضی از همان آغاز در توصیف آن آمده است. بطلان فرض اول در عرضی بودن تحرک در محرکی‌ست که از طریق چنین تحرکی باید همیشه محرک باشد. بطلان فرض دوم در ضروری بودن شکلهای دوگانه تحرک در محرکی‌ست که هر دو شکل تحرک را از محرکی دیگر دارد. و بطلان فرض سوم در ضروری بودن تحرکی‌ست که محرک از خود دارد و چنین محرکی ناگزیر است هم خاستگاه تحرک باشد و هم پذیرنده آن. بدینگونه در واقع ارسطو عیناً می‌خواهد نشان دهد که چگونه هر محرک متحرکی چون نخستین علت حرکت از پیش خودش را نفی می‌کند، و نتیجه می‌گیرد: «بنابراین جای تردید باقی نمی‌ماند که آنچه مجاز باشد بیدرنگ علت پویش (حرکت) خوانده شود، خود ناپویا (نامتحرک) است.»²³¹ ضرورت، چنانکه بعداً خواهیم دید، ایجاب می‌کند که پویاتنه ناپویا خلأ باشد.

ارسطو که در همین نمونه به دست داده شده نشان دهد تا چه اندازه در جست‌وجو سختگیر، بردبار و تیزنگر است، طبیعتاً سرانجام باید بیرسد چرا فقط ناپویا می‌تواند پویانند، فقط نامتحرک می‌تواند حرکت را در متحرک برانگیزاند. و می‌پرسد. اما برخلاف بررسی دراز و مستدلی که دیدیم به این پرسش انجامید، پاسخی که ارسطو به آن می‌دهد به همان اندازه کوتاه است که نامستدل می‌نماید. پاسخ او در واقع نمی‌بایست انتظار منطقی و تحلیلی خواننده‌ای چون خود او را برمی‌آورد. نمی‌توان و نباید پاسخی

230 Op. cit.

231 Op. cit., 258b, S. 241. (۳۱۰). (مصحح جلیلی، پادشاه، ۳۱۰).

تمثیلی به‌صرف اینکه از آن ارسطو است یا بویژه چون از آن اوست، در خور این پرسش دشوار دانست. ارسطو چه پاسخی می‌دهد؟ او می‌گوید: ناپویا بدانگونه می‌پویاند، نامتحرک بدانگونه به حرکت درمی‌آورد که عاشق را معشوق به‌سوی خود می‌کشاند.^{۲۳۲} خود این «کشاندگی» تمثیلی چون کنایش پویانده یا محرک به‌رسان ارتباط موضوعی یا بررسی ما ندارد. آنچه از این کنایش جناس و ارتباط موضوعی با بررسی ما دارد، «چگونگی هستانی» آن هستند؛ است که برای ارسطو محرک نامتحرک یا پویانده ناپویا است. به این چگونگی هستانی بعداً خواهیم پرداخت. نخست باید زمینه‌ای را بشناسیم که این چگونگی هستانی را برای ارسطو ممکن و برای ما تا اندازه‌ای قابل فهم می‌سازد.

۷۰. «معمول» بودن خدا در پنداشت دینی یونانی

پویانده ناپویا یا محرک نامتحرک را ارسطو در فلسفه خود، به روند پیشینیش، to theion می‌نامد. Theion صفت نسبی است از theos (خدا)، که با گرفتن حرف تعریف خشتی (to) صورت اسمی می‌یابد. کنایش حرف تعریف خشتی برای ساختن اسم از صفت در زبانهای یونانی و آلمانی این است که صورت اسمی به صفت می‌دهد و از این راه شالوده آن صفت را کاملاً تجریدی می‌کند.^{۲۳۳} شاید بشود در این شعر نیمایوشیچ چنین کیفیتی را در اسمی که او از صفت «دردآلود» ساخته به‌گونه‌ای بسیار ضعیف منعکس یافت: مرغ آمین دردآلودیست کاواره بمانده. باید توجه کرد که اسم‌شدن این صفت فقط در بافت زبانی متن توانسته میسر گردد. به‌محض آنکه این صفت اسم‌شده را از بافت متن مذکور خارج کنیم، «ی» پایانی خود را از دست می‌دهد و بصورت صفتی‌اش بازمی‌گردد. برای آنکه معادل واژه یونانی را در آلمانی ببینیم: از صفت نسبی göttlich برای اسم Gott (= خدا) در زبان آلمانی می‌شود با افزودن حرف تعریف خشتی (das) بر آن و افزودن یک e به پایان صفت، اسم خشتی das Göttliche را

232 *Metaphysik*, op. cit., 10762 (۱۸۱) (مجموعه یادشده).

233 H.G. Gadamer: *Über das Göttliche im Denken der Frühen Griechen*, in *ders. Gesamelte Werke*, 1985, Bd. 6, S. 155.

ساخت، و این صفت اسم‌شده را به‌نوبه خود تفصیلی و عالی کرد: das Göttliche و das Göttlichere. زبان فارسی که حرف تعریف ندارد طبیعتاً نمی‌تواند از صفت اسم بسازد^{۲۳۴} چه رسد اسم خشتی. اگر در اینجا از واژه «خداوندانه» با افزودن پسوند «گی» ترکیبی چون «خداوندانگی» و خداوندگاری می‌سازیم^{۲۳۵} صرفاً برای این است که به وسیله این ترکیبها بتوانیم در زبان خودمان از نظر معنا و منظور به الگوهای مربوط و به‌دست داده شده از زبان یونانی و آلمانی اندکی نزدیک شویم. بدینسان تنها قصد ما از آوردن آن ترکیبهای فارسی که در ساختگونگی‌شان با نمونه‌های معنایی یونانی در واژه‌های الگویی‌شان تا اندازه‌ای بخوانند، این است که راهی به نگرش یونانی در چنین ارتباطی بگشاییم. این راه، یا در واقع تنگراه، باید بتواند ما را از دور هم شده به درک

۲۳۴ من به این قاعده در زبان فارسی که می‌توان از اسمهای ذات با افزودن پسوند «ینه» به آنها مجدداً اسم ساخت. یا به تعبیر دیگر و نادرستی (نگ): پسوند «ینه» در ضیاء‌الدین هاجری، فرهنگ وندهای فارسی، (۱۳۷۲) که پسوند «ینه» را پیوندی از «ین» برای ساختن صفت نسبی از اسم ذات و «ه» برای از نو اسم کردن چنین صفتی به‌شمار می‌آورد. توجه دارم. اما ترکیب ناخوشاکنگ «خداوندانه» چون معنا نیز ناروشن می‌نماید؛ منظور ما را به هیچ‌رو بر نمی‌آورد. در این بیت: «که از دستش نخواهد رست پکتان/ اگر مردینه باشد گر زیننه» از ناصرخسرو (به نقل از مصطفی مقرئ، ترکیب در زبان فارسی، ۱۳۷۲، ص ۲۰) نیز می‌توان گواه نادرستی تعبیر دوم را دید، برای آنکه مردینه و زیننه را ناصرخسرو قطعاً از «مردین» و «زین» نساخته است. از این گذشته دلیل دیگر در صرف‌نظر کردن از پسوند «ینه» در اینجا، با توجه به معناشناختی موضوعی در متن ما، به دلیل چندگانگی معنایی پسوند «ینه» نیز هست (هاجری، یادشده). ۲۳۵ این ترکیبها طبعاً برابرهایی همسان برای صفت اسم‌شده، در زبان یونانی و آلمانی نیستند. اما به‌گمان من می‌توانند در احساس زبان مادری ما فارسی، معنایی به‌هرسان تازه و دیگر بر پایه معنای «خداوند» به ذهن متبادر نمایند، شاید تا اندازه‌ای شبیه به حضور و تمرکز تجربیتی بدانگونه که صفت اسم‌شده در زبان یونانی و آلمانی القا می‌نماید. منظورم به سخن دیگر این است که شالوده و برد تجربیدی در واژه «خداوندانگی» بیشتر است تا در واژه خدا یا خداوند. اما از این سخن هرگز نباید و نمی‌توان این نتیجه غلط را گرفت که ترکیب مفهومی نامبرده، یا اساساً ترکیبهایی از این نوع، مایه‌زای واقعی برای ما دارند یا می‌یابند. از زمان فردینان دو سوسور در زیانشناسی و از زمان لودیش و تیگن‌اشتن در فلسفه زبان، پژوهشهای زبانی و فلسفی بسیار مهم و بسیار پیچیده همچنان قطعی‌تر کرده‌اند که زبان نه برچسب برای چیزهاست و نه بروز گفتاری یا نوشتاری اندیشه‌ای جدا از آنها و بدون آنها که خود را سپس در آنها بازمی‌تاباند، بلکه مکاتبیس سازمانواره‌ای‌ست با قوانین مختص خود، و نه هرگز جام جهان‌نمایی از «واقعیت». و این طبیعتاً برابریایی یا برابرسازی واژگانی معنأ خویشاوند در زبانهای مختلف را به‌صورت بغرنج درمی‌آورد یا در واقع این بغرنج را نخست به ما می‌شناساند. در این مورد برای آشنایی عمومی اما پایایی با بغرنج زبان، نگ:

Andre Martinet: *Elements de linguistique generale*, nouvelle edition, 1980, P. 10-12

تفاوت بنیادی میان پنداشت یونانی از خدا و پنداشت غیریونانی آن، پنداشتی که زرتشتی، یهودی، مسیحی، اسلامی که مآلاً از آن ما نیز هست، به گونه‌ای قادر سازد. نه تنها صفت «خداوندانه» که با گرفتن حرف تعریف خشتی اسم می‌شود، بلکه خود واژه اسمی خدا در پنداشت و زبان یونانی، برخلاف پنداشت و زبان ما و از آن دین‌هایی که نامبردیم، معنا و نقش محمولی داشته و به سبب این بعد برای غیریونانیان بیگانه می‌ماند.

با این توضیحات درباره‌ی واژه خدا و کنایش شکل‌های صفتی آن که از نو بصورت اسم درمی‌آیند، باید خود را برای نزدیک‌شدن تدریجی به مسئله محمول‌بودن خدا در پنداشت یونانی آماده نماییم. برای این منظور نخست باید بدانیم، «محمول» چیست. طبیعتاً روی سخن با کسانی است که نمی‌دانند. واژه محمول یکی از سه جزئی است که تصدیق یا گزاره منطقی را تشکیل می‌دهند. از این سه جزء یکی از آنها دو جزء دیگر را در مناسبت با همدیگر متعین می‌سازد. بدینگونه که یا پیوند دوتای دیگر را می‌رساند، یا گسسته‌بودن آنها را از همدیگر. این دو نوع ارتباط را از زبان منطقی به ترتیب ایجابی و سلبی می‌نامند. آن جزء که این دوگونه ارتباط را مشخص می‌سازد «است» یا «نیست» است، یعنی سوم شخص مفرد از زمان حال وجه اخباری فعل «بودن» و اصطلاحاً «رابطه» نامیده می‌شود. دو جزء دیگر به ترتیب «موضوع» و «محمول» نام دارند. ترتب سه جزء در زبان فارسی موضوع، محمول و رابطه است. بنابراین «سقراط دانا است» یا «سقراط دانا نیست»، صورتهای ایجابی و سلبی از یک گزاره منطقی‌اند. از جنبه سلبی این گزاره در اینجا صرفنظر می‌کنیم، و فقط به جنبه ایجابی آن می‌پردازیم. اگر به جای «سقراط» که موضوع باشد «خدا» بگذاریم، گزاره ما می‌شود: خدا دانا است. می‌توانیم به جای «دانا» صفت‌های دیگری بگذاریم: خدا بخشنده است، خدا دادگر است. هر صفت دیگری که برای خدا یا هرکس یا هرچیز دیگر در یک گزاره منطقی بیاوریم، جزء نخست «موضوع»، جزء دوم «محمول» و جزء سوم «رابطه» نامیده می‌شود. این را طور دیگر هم می‌توان گفت: «موضوع» آن است که چستی‌اش باید متعین گردد، «محمول» تعینی است که باید به موضوع داده شود، و «رابطه» آن است که محمول را به موضوع پیوند می‌دهد و بدینگونه به آن تعین می‌بخشد. در پنداشت دینی زرتشتی و دین‌های سامی و نیز دین بهایی، خدا همواره نقش موضوع را دارد و آنچه چستی‌اش را متعین می‌سازد نقش محمول را.

حالا یگراست برویم سر مسئله‌ای که در عنوان فصل آمده است: «محمول بودن خدا در پنداشت دینی یونانی». محتوای این سخن، چنانکه می‌بینیم، جایی را که خدا در پنداشت‌های دینی سامی و ایرانی دارد، عوض می‌کند. خدا که جزء اول بوده، می‌شود جزء دوم که محمول باشد و «محمول» که جزء دوم بوده می‌شود موضوع. اولریش فن ویلاموویتس- مولندورف، یک یونانی‌شناس معروف آلمانی، در سال ۱۹۳۱ توجه اهل فن را به این نکته بسیار مهم برای فهمیدن پنداشت دینی یونانی جلب می‌کند که یونانیان نمی‌گفتند که خدا چنین یا چنان است، بلکه برعکس. یعنی می‌گفتند چنین یا چنان چیزی خداییست.^{۲۳۶} مثلاً نیروی گردش خورشید برگرد جهان (بنابر تصورات آن زمان) برای یونانی خدایی، خداوندانه یا خداوندانگی بوده است. طبیعتاً خواننده دیندار ایرانی، یا هر ایرانی مانوس با تصورات مختلف دینهای ما ایرانیان باید مراقب باشد که این نیرو را از نگاه یونانی نتیجه‌ای از خواست پروردگار نبیند. در وهله اول هیچ چیز برای راه‌یافتن به جهان دینی یونانی اساسی‌تر از این نیست که «خدا»، خداوندانه یا خداوندگی در این پنداشت همواره محمول بوده است. یونانی نمی‌گفته خدا مهربان است، بلکه مهربانی خدا، خداوندانه یا خداوندانگی است. یا نمی‌گفته خدا دوست است، بلکه دوستی خدایی است. از این نمونه‌ها بشمار می‌توان آورد. در واقع نه فقط به خدا بلکه هرچیز موثری را یونانی به همین‌گونه متعین می‌کرده است. مثلاً نمک را یونانی به سبب تأثیرش خداوندانه می‌پنداشته است.^{۲۳۷}

از آنچه تاکنون گفتیم به‌خوبی پیداست که پنداشت یونانی از خدا کمترین ربطی به پنداشت زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلامی ندارد. بنابراین اینگونه پنداشتها را باید موقتاً فراموش نماییم، اگر بخواهیم پنداشتی را که یونانی از خدا داشته بفهمیم. این کار قطعاً آسان نیست. ممارست می‌خواهد و به زمان نیاز دارد. بنابراین به هر ترتیبی باید مراقب باشیم، پس از ستردن ذهن خود از تصوراتمان از خدا، سهواً از نو در طاس لغزنده تصور عرفانی از خدایی که همه جا هست و تنها واقعیت جهانی است نیفتیم. باید همواره

236 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: *Der Glaube der Hellenen*, 3. Aufl. 1959 (1931), B.), S. 17-25; William K.C. Guthrie: *Die griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*, deutsche Übersetzung, 1960, S. 9f.

237 U.v. Wilamowitz-Moellendorf. Op.cit.

یادمان باشد که چه به صورت اسمی آن و چه به صورت صفتی از نو اسم شده‌اش، خدا، خداوندانه و خداوندگی در بنیاد دینی یونانی محمول است، و این را در ادامه این بحث و بحث بعدی در مدنظر داشته باشیم.

فلسفه هرچه باشد، و امروزه تعین آن به مراتب دشوارتر شده است، به هرسان نه دین است و نه جهان بینی. اما یک شاخص قطعی فلسفه در تفاوتش با دین یا جهان بینی، چندگانگی و تعارضش در موضعهای گوناگون آن باقی می‌ماند. اگر فرض کنیم که فلسفه با سقراط و افلاطون آغاز شده یادمان نرود که این یک فرض محض است. نخستین موضعهای تعارض و حتماً متنافی را در اندیشه متقابل افلاطون و ارسطو منعکس می‌یابیم. اما این تعارض و تضاد قطعاً با همین شدت و گاه با شدت بیشتری در موضعهای فلسفی پیشسقراطیان وجود داشته است. برای آنکه پلی از بینش غیرفلسفی به نگرش فلسفی یونانی بزنیم و زمینه‌ای برای گشودن راهی از آنسو به این سو فراهم سازیم، فلسفه را آزمایشی از انحصار یونانی‌بودنش خارج می‌کنیم و آن را به بینش هندی و چینی نیز اطلاق می‌نماییم. در مقایسه سریع آنها با هم^{۲۳۸} نخستین گام را برای نگرستن در رابطه طبیعت، خدایان و انسان از دیدگاه یونانی برمی‌داریم. به خود این موضوعات سپس در فصلهای ۷۷، ۷۸، ۷۹ و ۸۰ خواهیم پرداخت.

در مقایسه میان فرهنگ یونانی، هندی و چینی به این نتیجه می‌رسیم که یونانیان به طبیعت یا جهان، هندیها به درون آدمی، و چینیها به اخلاق، یا رفتار میانفردی، برای نظام جامعه نظر داشته‌اند.^{۲۳۹} چرخش از جهان‌شناسی به انسان‌شناسی در یونان نخست با سقراط، معاصر کنفوسیوس، و در واقع در هم‌روندی او با سوفیستها که در این کار پیشگام و راهگشا بوده‌اند، آغاز می‌گردد.^{۲۴۰} بی‌آنکه همه تضمینات جهان‌شناسی را از میان ببرد. در اینگونه جهان‌نگری، خدایان برای یونانیان مظاهر طبیعی بوده‌اند و نه هرگز منحصر به این یا آن قوم و سرزمین. این درست عکس آن چیزی است که در آن واحدهای دینیهای قومی و در نگاه دینیهای جهانی دیدیم. به این جهت نه تصادفی بلکه

۲۳۸ این مقایسه را یک استاد متبحر آلمانی در فلسفه در کتاب زیر کرده است:

Georg Nitsch: *Der Weg der Philosophie*, 1950, S. 66-73

239 Georg Misch: *Der Weg der Philosophie*, 1950, S. 66-73.

240 Op. cit., S. 71.

کاملاً طبیعی است که هرودوت با جهاننگری یونانی‌اش اهورامزدا را زئوس می‌نامد.^{۲۴۱}

۷۱ سبب و معنای نقش «محمولی» خدا در نگرش یونانی

اینکه «خداوند» یا «خداوندانه» در پنداشت و زبان یونانی، برخلاف پنداشت و زبان دنیایی که نام بردیم، معنا و نقشی محمولی داشته به سبب بعد خاصی است که به رابطه یونانی با آنچه این قوم را بیش از هر چیز به خود مشغول می‌کرد تعین می‌بخشیده است. بنابراین باید دید چه چیز بیشتر نظر یونانی را به خود جلب می‌نموده و نگرشش از این طریق چگونه متعین می‌شده که اثر آن بویژه در نقش محمولی «خداوند» و «خداوندانه» منعکس می‌شده است. «خداوند» هر چه باشد، چنانکه دیدیم، در پنداشت زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلامی همواره موضوع است، اما برخلاف آن محمول در پنداشت یونانی. و این نیز مهم است که این بینشها کاملاً و اسلام مطلقاً دین هستند و «یونانی» یک پدیده فرهنگی-سیاسی. چنین تشخیصی به هر سان نشان می‌دهد که ما با دو واقعیت یا دو گونه رویداد تاریخی روبه‌رو هستیم، که به ترتیب از یکسو در گروهی متشکل از چند واحد هم نمود و از سوی دیگر در منحصر به خود بودن یگانه‌ای فرهنگی-سیاسی از هم متمایز می‌شوند. هممودی واحدهای زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلامی، که گردآوری آنها را در یک گروه موجه می‌کند، از این است که همه با خدا چون موضوع می‌آغازند، همه با چنین آغازی دین هستند و فرهنگشان زاده و پرورده در سیطره تصورات ناشی از آن است. منحصر به خود و منحصر به فرد بودن پدیده یونانی را در این باید دید که یگانه‌ای قومی از پیکرگیرهای گوناگون فرهنگی در هنر، فلسفه، تراژدی، کمدی و دانش است و دینش چون رگه‌ای در این سازمان پیکری کمترین شباهتی از نظر ساختار و کنایش به دینهای ایرانی و دینهای سامی نداشته است تا پایه و کانون برای تعین فرهنگی شود، با ارزشها و دگمهایش سانسور ذهنی و حسی برقرار سازد، خط و مرز برای جویش و پرسش تعیین نماید و بدین سان مانع بروز و گسترش

241 Herodot: *Historien*, 1963, 3., Aufl., (Hrsg) H.W. Haussig, Buch I, 131; s.a. die Anm. Nor. 106 Zum Buch I.

هرودوت نه تنها اهورامزدا بلکه خدایان مصری و بابلی را نیز زئوس یا به دیگر نامهای خدایان یونانی می‌خواند: نگ: Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 6. Aufl., 1986 (1. Aufl., 1974). S.31

پرسش در سطح جامعه گردد.^{۲۴۲}

پرسش ما این بود که چه چیز کنجکاوی یونانی را بیشتر برمی‌انگیخته و پنداشتن از آن چیز چگونه بوده که «خداوند»، «خداوندانه»، «خداوندگی»، «خداوندگاری» همه در اینجا به یک معنا در آن نقش محمول را داشته است. پاسخ این پرسش در وهله اول دشوار به نظر نمی‌رسد: طبیعت بیش از هر چیز کنجکاوی یونانی را برمی‌انگیخته است. اما ما به سبب بیگانگی مان با پنداشت یونانی از طبیعت، مجاز نیستیم آن پاسخ را ساده بگیریم یا ساده‌فهم بینگاریم. نخستین گام را برای آشناسدن با «طبیعت» به معنای یونانی آن به پیروی از گئورگ میش با تشخیص مقایسه‌ی زیر میان روال یونانی، روال هندی و روال چینی برمی‌داریم.^{۲۴۳} یونانیان به برون، یعنی به کل جهان طبیعت، هندیان به درون، یعنی به جهان روانی-روحي آدمی و چینیان به اخلاق، یعنی به رفتار میانفردی برای ایجاد یا حفظ نظم در جامعه نظر داشته‌اند.^{۲۴۴} در اینجا به این امر توجه می‌دهم که درونبینی هندی در پیوند با روی برتافتن از جهان، بدون لاف و گراف عارفان ما، هیچگونه ارتباطی با انتقال موضوعی فلسفه از جهان به انسان، یا از جهان‌شناسی به انسان‌شناسی به گونه‌ای که در یونان توسط سقراط^{۲۴۵} در هم‌روندی با پیشتازی و راهگشایی سوفیستها در این زمینه^{۲۴۶} می‌آغازد ندارد. هندی در تنهایی خویش‌نگرش

242 B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 6 Aufl., 1986 (1. Aufl. 1974) S. 31 ff.

برونو اسنل در همین موضوع از کابش روشن می‌کند که موارد تعقیب دینی در یونان به واقع سیاسی و معدود بوده، در دورهای می‌ساله از جنبش روشنگری پیش آمده و آنهم منحصر در آن.

۲۴۳ این تشخیص مقایسه‌ای از گئورگ میش، یک استاد آلمانی متبحر در فلسفه است:

G. Misch: *Der Weg der Philosophie*, 1950, S. 66-73.

244 Op.cit.

245 Snell, op. cit., 137 f.

هانس گئورگ گادامر تردید دارد که «خودپایی» سقراطی منحصر به معنای روی آوردن به روح آدمی باشد. بلکه او در آنچه سقراط «Psyche» می‌نامد نوعی سوزکویت خفیف می‌بیند. شاید بتوان این تنگنای توضیحی را برای نزدیک شدن به منظور گادامر با تمثیل زیر اندکی گشود: کودک نیز هنگامی به وجود خودش پی می‌برد، بی‌آنکه پیرامونش از دایره توجه او خارج گردد. متها در به کار بردن این تمثیل باید در مدنظر داشت که حتا پس آنکه کودک از کودکی، نوجوانی و جوانی نیز به در آمد شناختش عمدتاً، برخلاف سوزکویت خفیفی که گادامر به نگرش سقراط نسبت می‌دهد، مبتنی بر آگاهی او به شناسندگی‌اش نیست:

H.G. Gadamer: *Vorgestatten der Reflexion*, op. cit., Bd. II, S. 116 f.

246 Misch, op. cit., 71

خود از همه چیز می‌سترد، در حالیکه سقراط با کشف موضوعی انسان به شناخت او می‌رسد و از این شناخت به شناخت امور.

۷۲ خدایان یونانی از جهان طبیعت‌اند

خدایان برای یونانیان به همان اندازه به سازواره جهان طبیعتی تعلق دارند و جلوه‌هایی از زندگی‌اند که «خندیدن و گریستن، جشن و شکوه، بی‌پروایی و سختی، رنگارنگی و سرخوشی».²⁴⁷ *Physis* واژه یونانی برای طبیعت است و اطلاق می‌شود به آنچه از نیروی خودش پدید می‌آید، می‌روید، می‌شود و مؤثر است.²⁴⁸ به آنچه در این رویداد و چگونگی‌اش همیشه بوده است و هست و خواهد بود. از این دید که بنگریم خدایان یونانی نیز نمی‌توانسته‌اند خارج از طبیعت و جز طبیعت باشند، شاخصهای پنداشت یونانی از طبیعت و بویژه گونه ارسطویی آن را که سپس بهتر خواهیم شناخت همواره باید حاضر به ذهن داشته باشیم. چون نخست براساس این خصوصیات می‌توانیم بفهمیم چگونه ضرورت هستانی به معنای ارسطویی آن در پنداشت اسلامی «واجب‌الوجود» مسخ و مقلوب می‌گردد. برای یونانی هیچ چیزی نیست که از طبیعت نزاید و برنیايد، خواه سنگی که هنرمند از آن پیکر می‌تراشد، خواه خدایان که با سرنوشت آدمی بازی می‌کنند.

«به این سبب برای فهمیدن دین و اندیشه یونانی هیچ‌چیز به اندازه آشناسدن با پنداشت یونانی از طبیعت اهمیت ندارد. برخلاف پنداشت یکتخدایی در بینش یهودی-مسیحی» و طبیعتاً اسلامی. «نه تنها جدایی و تضادی میان طبیعت و «خدالوندگاری» برای یونانی تصویرپذیر نیست، بلکه طبیعت خودش «خدالونده» نیز هست.» و از آنجا که با وجود چنین پنداشتی از طبیعت، «آفرینش از نیستی در اندیشه یونانی نمی‌گنجد، احساس آفریدگی یا مخلوقیت نیز برای او ناشناخته می‌ماند».²⁴⁹ تجلی، از هر نوعش، برای یونانی تجلی طبیعتی بوده است. فرهنگ ما از آن زمان که به یاد می‌آورد عملاً خود را «اهل

247 Snell, op. cit., 31.

248 Felix Heinemann: *Nomos und Physis*, 1945, S. 89, 98.

Nestle: *Griechische Geistesgeschichte*, 2. Aufl. 1944, S. 10.

249 Wilhelm Nestle: *Griechische Geistesgeschichte*, 2. Aufl. 1944, S. 10.

کتاب می‌شناخته، از زمان زرتشت، اصلاً تصور بی‌کتابی برای ما غیرممکن شده است. منظور از کتاب در اینجا الزاماً نه یک دفتر کاغذی، چیزی که در اسلام نیز سپس فراهم و گردآورده شده، بلکه شریعت الاهی برای مردم است. در مقابل فقدان یک چنین شریعتی نزد اقوامی که دیدیم این خلدون آنها را در اصطلاح زبانی‌اش «مبجوس» می‌نامد، به همان اندازه برای یونانی عادی و طبیعی بوده که او «نه کتاب مفلس داشته، نه دگم، نه سازمان کلیسایی، نه صنف خاصی از روحانیت می‌شناخته که از آدم متعارف به خدا نزدیکتر باشد».^{۲۵۰} شاید این واقعیت یونانی برای ما بدینسان تصویرپذیر گردد که طبیعی‌بودن خدایان و آدمیان ضرورتاً آنان را بدون فزونی و کاستی مرتب با هم رویه‌رو می‌کند و از این‌رو هرگونه میانجی را نیز زاید می‌سازد.^{۲۵۱}

بنابر پنداشتی که یونانی از طبیعت دارد، نه الگوی دین قومی و نه الگوی دین جهانی در پیوند با خدایان یا خدای مربوط، هیچیک در مورد باور دینی او صدق نمی‌کند. یونانی نه خدایان را منحصر به قومها می‌داند و نه خدا را بدانسان یگانه می‌انگارد که نافی هر خدای دیگر باشد. هر یک از دینهای زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلامی به‌ترتیب منحصرأهورامزدا، یهوه، اب و ابن و روح‌القدس و لاله‌الاله را در تنافی متقابلشان می‌شناسد و به رسمیت می‌شناسد، به این معنا که اعتقاد به خدای هر یک از این دینها مستلزم و متضمن نفی خدایان دینهای دیگر است. برخلاف این پیشنهادی دینی، پنداشت طبیعی یونانیان از خدایان مانع از این می‌شده که خدایان را منحصر به این یا آن قوم و سرزمین، یا خدای معینی را در جهانی‌بودنش منحصر به‌فرد بپندارند. درست برعکس: خدایان را به سبب هستی و سازواره طبیعی‌شان یونانیان کلاً جهانی

250 Op. cit., 11.

۲۵۱ توضیح بیشتر درباره خدایان یونانی از چارچوب موضوعی بررسی ما خارج می‌شد. درباره این موضوع کتابهای زیر را توصیه می‌کنم:

Walter Friedrich Otto: *Die Götter Griechenlands*, G. Aufl. 1970 (2. Aufl. 1934); ders.

Die Herkunft der griechischen Menschen, die Geburt der Griechischen Welt;

Das Lachende Götterkind in ders.: *Das Wort der Antike* 1962;

Ders. *Die griechische Gottesidee* in ders.: *Die Gestalt und das Sein*, 4 Aufl. 1975 (1. Aufl. 1955)

Bruno Snell, *Der Glaube an die olympischen Götter*, in ders.: *Die Entdeckung des Geistes*, 6. Aufl. 1986 (1. Aufl. 1974).

به معنای همه‌جایی می‌شمردند. گوناگونی نامهای این یا آن خدا یا نزد قومهای مختلف مانند نامهای جورواجور برای چیزی واحد، مثلاً برای درخت، به زبانهای متفاوت. عیناً برای یونانی نشانه و مؤید این است که خدا یا خدایان همپایه در زبانهای قوما و سرزمینهای گوناگون ناگزیر نامهای متفاوت داشته‌اند: «وقتی هرودوت در مصر به خدایان آن سرزمین برمی‌خورد، برایش کاملاً طبیعی بوده که در آنجا خود را با آپولون (Appollon)، دیونیزوس (Dyonisos) و آرتمیس (Artemis) مواجه بیند.» یا در واقع با مابلازای مصری آنها. «بویاتیس (Bupatis) همان آرتمیس است (Herodot, 2, 137). یونانیان به زبان خودشان به هوروس (Horus) و اوزیریس (Osiris) به ترتیب آپولون و دیونیزوس (Herodot, 2, 144) می‌گفتند.²⁵² با این قرائن بهتر می‌فهمیم که چرا اهورامزدا را هرودوت زئوس می‌نامد. این نامیدن نه تصادفی و نه اشتباه بلکه به‌سبب پنداشت یونانی هرودوت و مآلاً براساس جهاننگری ناشی از آن صورت می‌گیرد، و عملاً معنایی جز این ندارد که او زئوس «ایرانی» را در اهورامزدا بازمی‌یابد.²⁵³

۷۳ خدای شنونده و خدای گوینده

شواهد آورده شده نشان می‌دهند که خدایان را طبیعت (Physis)، آنچنان که یونانیان می‌پنداشتند و دیدیم، متعین می‌سازد، نه برعکس. در این چشم‌انداز مغایرت و بی‌ارتباطی پنداشت یونانی از طبیعت و خداوند با پنداشت به‌رمان سامی یا سامی‌شده²⁵⁴ ما، از آن دو کاملاً منعکس است. چنین بی‌ارتباطی و مغایرتی با پنداشت یونانی را پنداشت زرتشتیان ایرانی از خدا، با اینک با نوع سامی آن همگون نیست، باز به هیچ‌رو رفع نمی‌کند. هر دو پنداشت، سامی یا ایرانی، با وجود ناهمگونی‌شان، یکسان به پنداشت یونانی از طبیعت و خدا بیگانه می‌مانند. سبب آن سنجش‌ناپذیری پنداشت یونانی از طبیعت با هر پنداشت دیگر از طبیعت است. طبیعت که خدا آن را بنابر پنداشت دینی ایرانی از خود می‌زایاند²⁵⁵ و بنابر پنداشت دینهای سامی خدایی منزّه و مطلق از نیستی

252 Snell, op. cit., 31.

253 Herodot: *Historien*, op. cit., I, 131., S. die dazugehörige Anmerkung Nr. 106.

254 Geo Widengren: *Iranische Geisteswelt*, 1961, S. 55-58.

به هستی درمی‌آورد، در پنداشت یونانی هستی جاودان دارد. خدایان پدیدارهایی طبیعی‌اند متها از نوعی برتر. برتری خدایان میان پدیده‌های طبیعی را بدینگونه می‌توان مشخص نمود: «هرچه نیرومند، شالوده‌یی، هرچه کلان و بارور است، هرچه در نظامش زیست ما را در برمی‌گیرد و می‌تواند در نسبت با ما قدرتی سهمگین شود خدایانند.»²⁵⁵ اگر تصادفی هم باشد، این سخن هم معنا و هم از نظر وجوهی که در ساختار زیبایی‌اش می‌آیند، برگردان پنداشت یونانی است. برای آنکه از یکسو طبیعتی بودن خدایان را نشان می‌دهد و از سوی دیگر نقش عمومی آنان را.

آنچه این سخن می‌خواهد نشان دهد و باید آن را چشمگیر کرد، برتری و نیرومندتری و مآلاً کمال فراانسانی و مختص خدایان است، و اینکه یونانی همواره به این برتری و کمال خدایان نسبت به خودش به همان اندازه آگاهی داشته که به تغییرناپذیری این مناسبت. اما چنانکه خواهیم دید، آگاهی به این واقعیت، واقعیتی که سرنوشت آدمی را نهایتاً محتوم و مهمور می‌کند، هرگز نزد یونانی به تسلیم و تمنا در برابر و پیروی الزامی از خدایان منجر نمی‌گردد. برخلاف آن، حتا آدمی دوره باستانی ایرانی با وجود آنکه در تفاوتش با آدمی اسلامی یار و یاور خداوند به‌شمار می‌آید، باز همواره در وابستگی مطلق به خداوند می‌زیید، با دست تمنا به او روی می‌آورد و طبیعتاً همه‌جا و همه‌گاه پرستنده و پیرو اوست. زرتشت است که می‌گوید: «ای مزدا، منم که ترا می‌پرستم و از تو خواستارم؛»²⁵⁶ «اینگ مهرورزانه و با همه هستی خویش، از «بهترین منش» خواستار آموختن رهبری‌ام، تا بدان‌سان که تو می‌خواهی و بدین کار دست زنم؛»²⁵⁷ «ای مزدا! همه نیکهای زندگانی را که از آن تست آنها را که بوده و هست و خواهد بود، به مهریانی خویش به ما ارزانی دار.»²⁵⁸ مسلماً در معنا و لحن این سخنان کمترین نشانه‌ای از ترس سخنگو نمی‌توان یافت. خدای زرتشت نسبت به انسان که یاور و همپیمان اوست مهربان و نیکخواه است. اما این موجب نمی‌شود که این یاور آنچه می‌خواهد از او نخواهد و چنان نخواهد که خداوند رهنمون روا می‌دارد. از این وابستگی تلطیف‌شده و مهرانگیز در اسلام خبری نیست. در وابستگی اسلامی، برخلاف وابستگی دوستانه

255 Wolfgang Schadewaldt: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, 7. Aufl. 1955, S. 88.

256 اوستا، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ چهارم، ۱۳۷۷، ج. اول، گاهان، یسته، هات ۳۳، به ترتیب شماره‌های ۴، ۶، ۱۰، ص ۲۸-۳۰.

زرتشتین، وابستگی محض محکوم به حاکم، مخلوق به خالق و عبد به رب وجود دارد. در سراسر گاهلانه آنچه را که باید درست باشد و زرتشت می‌خواهد بداند، در صیغه اول شخص مفرد از خدای یوسد یعنی او که نماد آدمی در برابر خداوند است در نقش یاور و همپیمان خدا او را مخاطب قرار می‌دهد. این «از اینسو به آنسویی» اوستایی در قرآن واژگونه، یعنی «از آنسو بدین‌سو» می‌شود. از دو آیه ۵ و ۶ سوره فاتحه، چون اذعان و تمنای محض از جانب آدمی عبد (ترا می‌پرستیم و از تو یاری می‌خواهیم، ما را به راه راست رهنمون باش!) که بگذریم، گریخته در سراسر قرآن خداست و آدمی همه جافقلاً گشتی‌دهنده در قرآن همچنان و به همانگونه که آدمی پوسته نیست خدایین؛ مخاطب قولی نمی‌گردد راز و نیازهای عارفانه در اوجشان، مثلاً در شعر عطار، یکسره حاکی از بی‌تابی آدمی درمانده و مهجور است که از او جز زاری و استغاثه بر نمی‌آید. آدمی ناپرسنده و خطاب‌ناکننده اسلامی، در برابر خدایش که به سبب همه‌دانی و همیشه‌دانی بر هر آشکار و نهانی آگاه است (سوره طه، ۷) ضدمطلق زرتشت و زرتشتی می‌شود. این احاطه و وقوف را نه تنها به خودی‌خود صفات سمیع، بصیر و علیم می‌نمایاند، بلکه این صفات آن احاطه و وقوف را در سراسر نصوص مربوط قرآنی به‌وضوح و صراحت با به‌دست‌دادن شواهد «تاریخی» گزارش می‌کنند. بنابراین، خدای اسلامی که بر همه‌چیز آگاه است باید متحصراً گوینده باشد. اوست که به رسولش می‌گوید: هرگاه از تو پرسیدند، چنین بگو؛ یا از تو می‌پرسند، پس چنین پاسخ ده. اوست که به سبب وقوفش پیوسته می‌گوید: دیگری یا دیگران چنین گفتند، چنان کردند، یا خواهند گفت و خواهند کرد. یعنی به رسولش حتا اجازه نمی‌دهد، برای خالی‌نبودن عریضه هم شده از او به‌گونه‌ای صرفاً صوری بپرسد و رهنمود بخواهد! براساس «سویاسویی» مناسبت میان آدمی و خدای زرتشتین، آدمی زرتشتین به نوبه خود گوینده‌ای است که از خدا می‌پرسد، راهنمایی می‌خواهد، و از او که شنونده هم هست پاسخ می‌گیرد. براساس «یکسویی» مناسبت از جانب خدا به آدمی در اسلام، آدمی مسلمان یزیدانی‌ست گوش‌دهنده، یا گوش‌بی‌دهانی است که خدا دائماً در آن فرو می‌خواند. برای پی‌بردن به اثر مهجورکننده این شیوه مغزشویی کافی‌ست آدم فقط ششم روانشناسی داشته باشد، چیزی که ظاهراً رمان‌نویسان ما خللاً آن را در خود احساس هم نمی‌کنند. لابد به همین جهت هم خودشان را «قصه‌نویس» می‌نامند. همین تضاد به تنهایی موجب می‌گردد که آدمی زرتشتین و آدمی مسلمان تعینی یکسان نیابند. انسان در

دین زرتشتین، همپیمان خداست، و در دین اسلام عید و محکوم در برابر قدرت مطلق او که رب و حاکم است.

قدرت خدای اسلامی به حدی است که هیچ چیز، حتا دشمنی دشمنان دین مبین نیز، نمی تواند از حیطة آن خارج بماند. تناقض درونی این قدرت را باید در شمول مطلق آن دید. هر چه روی می دهد به خواست و لا اقل با آگاهی خدای اسلامی روی می دهد.^{۲۵۷} با قدرت فراگیرش مرتکبان را به سزای اعمالشان می رساند.^{۲۵۸} عیناً به همین دلیل چنین قدرت بی مرزی باید مشکوک باشد. مثلاً به صرف این تناقض که شیطان در برابر آن قرار می گیرد، و هست عملاً هر دینی که حد و مرزی برای خود نمی شناسد، به نسبت داعیه تمام بینی و تمام خواهی اش، از تناقض می ژید و در تناقض می باید. تناقض قدرت در دین ایرانی زرتشتی، که بواقع باید آن را از مقوله تعارض شعرد، نسبت به تناقض قدرت الاهی در اسلام سایه ای بیش نیست.

۷۲ تفاوت خدای زرتشتین با خدای اسلامی

برخلاف خدای اسلامی که به سبب قدرت مطلقش «قدیر» نامیده می شود، یعنی آنکه هرکاری از او برمی آید و به همین سبب از جمله حتا خود را از مکاران مکارتر می داند،^{۲۵۹} «اهورمهزدا» که ویژگی او خرد است، نه فریب می خورد و نه می فریبد. این سرور بخشنده و خیر مطلق است... «جاودانه است، اما در دوران کنونی قادر مطلق نیست، زیرا توانایی او به دلیل دشمن عمدش اهریمن محدوده می گردد، اما زمانی

^{۲۵۷} «کلیدهای غیب نزد اوست که هیچکس جز او آن را نمی داند، آنچه در خشکی و دریاست می داند، هیچ برگی نمی افتد مگر آنکه آن را می داند، هیچ دانه ای در تاریکیهای زمین و هیچ تر و هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتاب [مسطور] است.» (انعام ۵۹، ترجمه فارسی از بهاءالدین خرمشاهی).

^{۲۵۸} «برای کافران یکسان است، چه هشدارشان بدهی چه هشدارشان ندهی ایمان نمی آورند.» (خداوند بر طلا و گوشه ایشان مهر نهاده است، و بر دیدگانشان پرده ای ست و آنان عذابی بزرگ [در پیش] دارند.» (بقره، ۶، ۷). نیز نگه: نحل ۱۸، اسراء ۴۶، کهف ۵۷.

^{۲۵۹} «آنان مکر ورزینند، پس خداوند نیز مکر کرد. خداوند بهترین مکار است.» (آل عمران، ۴۴، یادشده). زبردستر بودن خداوند در مکاری در سوره انفال ۳۰، اعراف ۹۹، یونس ۳۱ نیز آمده است. و این نه شگفت بلکه کاملاً طبیعی ست، چون قدرت نامحدود و استثنایپذیر خدای اسلامی شواهد آن را همه جا در قرآن می توان یافت، اینجا می کند که هرکاری به مؤثرترین وجه از او برآید.

خواهد رسید که بدی مغلوب شود و اهورمزدا با قدرت مطلق فرمانروایی کند.^{۲۶۰} یعنی تا دوره پایانی جهان که با پیروزی نیک بر بد مشخص می‌گردد، قدرت اهورامزدا محدود می‌ماند. اما وجه مشترک آدمی این دو دین، یعنی چه زرتشتین و یاور خدا و چه اسلامی و بنده خدا، این است که بی‌چون و چرا سر به فرمان خدا دارند، با این تفاوت که آدمی زرتشتین می‌داند که خدای او نیکخواه است کلاً، و نیکخواه اوست جزاً، اما آدمی اسلامی نهایتاً از منوی و قصد خدایش با یقین تام چیزی نمی‌داند. تنها چیزی که او با یقین تام می‌داند، این است که باید مطیع و متقاد او باشد. فرمانبرداری چون وجه مشترک دو دین در مناسبت آدمی با خدا را دو بیت در سرآغاز شاهنامه به روشنی منعکس می‌نماید.

ستودن^{۲۶۱} نداند کس او را چو هست میان بندگی را بیاید بست

پرستنده باشی و جوینده راه به ژرفی به فرمانش کردن نگاه

معنای این دو بیت را ساده‌تر چنین می‌توان گفت: برای انسان، چون نمی‌تواند خدا را بدان‌گونه که هست بشناسد و توصیف نماید، تنها این می‌ماند که پرستنده و فرمانبردار

۲۶۰ جان هینلیز، شناخت شاهین یزدی، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تقضلی، چاپ چهارم، ۱۳۷۵، ص ۶۹.

۲۶۱ یک معنای نامتناهول برای «ستودن»، آنطور که در برهان قاطع آمده، وصف کردن است. اما گره فهمیدن این متن شعری پانزده بیتی در آغاز شاهنامه، چنانچه منوط به فهمیدن معنای تک‌تک بیتها باشد که هست، به‌آسانی گشوده نمی‌شود. دلایل این است که فردوسی در این نخستین بخش از دیباجة شاهنامه گاه واژه واحدی را، چنانکه کاربرد آنها در موضعهای مربوط نشان می‌دهد، به دو معنای متفاوت و در واقع نامرتبط آورده است. دیباجة شاهنامه خواه ناخواه آسانفهم نیست. از جمله واژه «نام» را در مصراع اول از بیت اول، در مصراع دوم از بیت دوم و در مصراع دوم از بیت ششم، گاه نیز واژه‌ای به‌کار می‌برد که معنایش، اگرچه کاملاً آشنا، برای خواننده نوسان‌پذیر و نادقیق است، مانند واژه «جان». به این واژه در مصراع اول از بیت اول و سپس چندبار در بیتهای بعدی برمی‌خوریم. اما از سخن فردوسی در این موضوها پیداست که نظر بر معنایی معین و دقیق از «جان» داشته است. یا واژه‌ای را به‌کار می‌برد که معنایش برای خواننده کاملاً مشخص است، اما فحوای شعر مربوط جای تردید باقی نمی‌گذارد که آن معنا یقیناً نمی‌تواند منظور فردوسی بوده باشد، مانند واژه «جای» و «جایگاه» به ترتیب در مصراع اول از بیت دوم و در مصراع دوم از بیت ششم. «ستودن» که در این سخن فردوسی، یکبار در همان مصراع اول از بیت نهم، بار دیگر در مصراع دوم از بیت یازدهم، و پیشتر از آن دو در مصراع دوم از بیت هشتم، آمده به معنای دریافتن، پی‌بردن و بیان کردن است و طبیعتاً نه به معنای «آفرین گفتن»، «تحسین کردن»، معنای همه واژه‌های کانونی از بخش یادشده و مآلاً معنای محوری خود بخش مربوط را توضیحات سنجیده و آموزنده دوست دانشور و دیرینم جلال خالقی مطلق برای من روشن ساخت. از او سپاسگزارم.

او باشد و بدینسان جوینده راه خود. با توجه به اینکه شاهنامه حماسه‌ایست از پنداشتهای ایرانیان باستان درباره آفرینش جهان، آدمی و پدیداری جامعه، از روزگاران پیشتاریخی، پهلوانی و تاریخی آنان بر پایه گزارشهای به‌جا مانده و گردآورده شده،^{۲۶۲} و نیز با توجه به دیرینگی پنداشت ایرانیان کهن از خداوند بزرگشان، به قویترین احتمال خدایی که با نامش فردوسی شاهنامه را آغاز می‌کند:

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد

باید از پنداشت ناظر بر اهورامزدا (= سرور دانا، سرور خردمند) متأثر باشد، همان خدایی که دانایی سرورانه‌اش در دین زرتشت به اوج تبلور می‌رسد و بدینگونه نخستین خدای تجریدی در تاریخ ادیان پدید می‌آید. گذشته از دلایلی که برای نمایاندن تضاد خدای اسلامی با خدای خردمند زرتشتین آوردیم، گواهیهای تاریخی مؤید اینند که سایه این خدا، هراندازه هم از دوره هنوز بر فرهنگ زمانه فردوسی به گونه‌ای گسترده بوده است.^{۲۶۳} در اینصورت، و بویژه با توجه به خرد دوستی فردوسی و نیز به خویشاگاهی فردوسی به ایرانی‌بودنش، آغاز نمودن شاهنامه به نام چنین خدایی بسیار طبیعی‌تر است تا اینکه این «نامه خسروان» با بسم الله الرحمن الرحیم آغاز می‌گشت!

۷۵ خردمندی: ویژگی خدای زرتشتین

اینکه در آثار مربوط (نگ: پانویس ۲۶۴) از «خردمندی» خدای زرتشتین سخن رفته

۲۶۲ نگ: گفتار اندر فراهم آوردن شاهنامه در دیباچه شاهنامه، خصوصاً پتهای ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۶.
 ۲۶۳ منابعی که این نظر را تأیید می‌کنند و فردوسی می‌بایستی آنها را برای سرودن شاهنامه در اختیار داشته بوده باشد، هم مشتمل بر گزارشهای مکتوب درباره رویداد تاریخی و فراتاریخی ایران بوده‌اند و هم در این‌باره داستانهای رایج در فرهنگ بی‌واسطه او را در برمی‌گرفته‌اند (ذبیح‌اله صفا، حمل‌مسوایی، در یادگار چاپ سوم، ۱۳۵۳، صص ۹۹، ۲۰۴). یک منبع مکتوب و مهم که به گفته فردوسی یکی از دوستانش برای او فراهم می‌آورد (شاهنشاه به کوشش جلال خالقی مطلق، ج اول، ۱۴۰-۱۴۲، ص ۱۴)، بنابر توضیح ذبیح‌اله صفا باید شاهنامه ابومصوری بوده باشد. در این شاهنامه دانشوران ایرانی به دستور ابومصور محمد عبدالرزاق، فرمانروای خراسان در نیمه دوم سده چهارم، داستانها و سرگذشت روزگاران دیرینه‌گاه و تاریخی ایران را گردآورده بوده‌اند (ذبیح‌اله صفا، یادشده، صص ۱۰۰). دیگر آنکه فردوسی از طریق آشنایی با اهل غیرمستقیم با مفاد خداینامه یا خداینامک - کتابی که اوستا و داستانهای کهن ایرانی منشأ آن بوده‌اند و خود منشأ همه کتابهای دوره اسلامی درباره ایران (یادشده، ۲۶، ۷۱) و در زمان یزدگرد سوم تدوین شده. نیز از جهاتشناسی و رویدادهای تاریخی ایران آگاه بوده است (یادشده).

است طبیعی و الزامی می‌نماید. اما وقوف دقیقی شاعر زرتشتی کیش و سراینده شاهنامه پیش از فردوسی. به «خرمندی» خدایش را، چون در سخن صریح او منعکس و مستند است، باید قطعی گرفت.^{۲۶۴} و اشاره پیشین من به «هنوز گسترده بودن سایه این خدای خردمند بر فرهنگ زمانه فردوسی» معنای خودش را بدینگونه نیز نشان می‌دهد که فقط در فضایی نرمخو نسبت به جهانگیری ایرانی، کسی چون دقیقی راهبر فردوسی در سرودن شاهنامه^{۲۶۵} می‌توانسته آشکارا به کیشی زرتشتی‌اش ببالد.^{۲۶۶} کیش که «خرمندی» چون بعد کانونی خداوندش یقیناً نمی‌توانسته برای فردوسی مطلع و بافرهنگ ناشناخته بوده باشد، او که شاهنامه هزاربیتی دقیقی را، با آوردن آن در شاهنامه خودش، از نیستی نجات داده است.^{۲۶۷} این دلنایی یا خرمندی را، که در خدای زرتشتین گوهری‌ست، اسلام مطلقاً نمی‌شناسد. تازه اگر هم می‌شناخت در برابر اصل ایرانی نهاد و زرتشتین آن بدل و بیرنگ می‌نمود. خرمندی نه فقط مقوله‌ای‌ست منحصر به خدای زرتشتین و امکان نداشته از آن خدای سامی، اعم از یهوه یا الله، باشد، بلکه این تمایز و بی‌ارتباطی مقوله‌یی را نهادهای سه‌گانه اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک همراه با فروزه‌هایی مزدایی،^{۲۶۸} که همه در گاهان بارها می‌آیند کاملاً مدلل و

۲۶۴ بنابر گشتاسنامه این نام به هزاربیتی اطلاق می‌شود که دقیقی از شاهنامه‌اش سروده و فردوسی آن را در شاهنامه خود آورده است. زرتشت در زمان گشتاسب به پیامبری برانگیخته می‌شود و او را به دین «بهی» می‌خوانند. ظهور زرتشت را دقیقی به پدیدآمدن درختی سترگ و پرشاخ و برگ از رهنمودهای خرمندانه تشبیه می‌نماید: همه برگ وی پند و بارش خود / کسی کو خود پرورد کی مراد، و زرتشت به گشتاسب: به شاه کیان گفت، پیغمبرم / سوی تو خود رهنمون آورم، جهان‌آفرین گفت پذیرد دین / و سپس: نگر تا چه گوید بر آن کار کن / خود برگزین، این جهان خوار کن (شاهنامه، براساس چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ دوم ۱۳۷، ج ششم، پادشاهی گشتاسب پنهانی ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۹، در ص ۶۸). تاکیداها بر «خرده» از من هستند. تأکید دقیقی بر خرد زرتشت و تأکید زرتشت در سخن دقیقی بر خرمندی آن رهنمون که زرتشت را پیام‌آور خود ساخته گویا تا از آن است که نیازی به توضیح می‌داشت.

۲۶۵ «اگرچه نبیوست جز اندکی / ز رزم و ز بزم از هزاران یکی، همو بود گوینده را راهبر / که بشاند شامی ابرگاه بر (یادشده، ۱۴، ۱۵، ص ۱۳۶).

۲۶۶ دقیقی چهار خصلت برگزیده / به گیتی از همه خوبی و زشتی، لب یافت‌رنگ و ناله چنگ / می‌خون‌رنگ و کیش زرد هشتی.

۲۶۷ نگ: جلال خالقی مطلق، پژوهش‌های زرتشتی، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۸، ص ۵۲۳.

۲۶۸ نگ: امشاسپند در بخش یادداشتها، «استاد گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ چهارم، ۱۳۷۷، ج دوم».

چشمگیر می‌سازند. هیچ چیز از این نادرست‌تر نمی‌بود که مابهازای «خردمند» زرتشتین را در صفات علیم، سمیع و بصیر خدای اسلامی می‌یافتیم. این صفات و صفت «قدیر» که عمدتاً با علی کَلِّ شئ بیش از چهل‌بار در قرآن آمده به گواه تعین معنایی‌شان در متناهی مربوط، مستقیم یا غیرمستقیم، حاکی از آگاهی مطلق خدای اسلامی بر اعمال و مقاصد آدمیان در گذشته، کنون و آینده است.^{۲۶۹} «قدیر» در واقع نفاذ قدرتی را می‌رساند که علیم، سمیع و بصیر دارند، با ضامن اجرایی تنابجی‌ست که بر این صفات نگهبانانه مترتب می‌گردند. در غیر اینصورت علیم، سمیع و بصیر عملاً بی‌کنایش یا عقیم می‌شدند، یا ساده‌تر بگویم، کاری از آنها بر نمی‌آمد. در یکی دو مورد هم از خدای قدیر بر همه چیز «در زمین و آسمان» سخن می‌رود (آل عمران ۲۹، ۱۸۹). این دو نهایت زمینی آسمانی تا پیش از دوره نوین تاریخ اروپا، که گشایش آن با بنیانگذاری علم آغاز می‌شود، شاخص تصور آدمی از بزرگی جهان بوده‌اند، و طبیعتاً در پنداشت دینی هم، بویژه در نوع اسلامی‌اش نقشی آنچنان کانونی داشته‌اند که «بُرد قدیر» را برجسته‌تر می‌ساخته‌اند، به‌جای آنکه آنها را «بُرد قدیر» ضرورتاً زاید کند. چه در واقع هیچ چیز خواہناخواہ نمی‌توانسته اینسو یا آنسوی زمین و آسمان باشد تا از شمول قدیر، علیم، سمیع و بصیر خارج بماند. اما همه جا محتوای متناهی مربوط به «قدیر» در قرآن آشکار می‌کند که این ذکر احاطه قدرت الاهی بر زمین و آسمان در وهله اول برای هراساندن آدمی از سلطه و قهر بی‌گریزگاه خداست، خدایی که می‌آمزد یا رنج می‌دهد هر که را بخواهد (بقره ۲۸۴)؛ گرامی می‌دارد یا خوار می‌سازد هر که را بخواهد (آل عمران ۲۶)؛ خدایی که آدمی را با صراحت هرچه بیرحمانه‌تر به بی‌پناهی و بی‌کسی‌اش در برابر خود چون تنها پناه او می‌آگاهاند (عنکبوت ۲۲). آیا می‌توان چنین خدایی را به معنای زرتشتین آن خردمند نامید؟ آیا می‌توان خدایی را خردمند خواند که بر چشم و گوش و دل بندگانش «مهر نهاده»^{۲۷۰} و با تعمدی چنین وحشتناک خود موجب گمراهی آنان گشته و تازه خط و نشان می‌کشد که دمار از روزگارشان برخواهد آورد، اگر دست از پا

۲۶۹ نگ: از جمله بقره ۳۳؛ مائده ۱۱۶؛ بقره ۵۷، ۸۱، ۲۱۶؛ مائده ۹۴؛ توبه ۲، ۵۸؛ نحل ۱۹؛ بقره ۹۶، ۱۱۰؛ غافر ۲۰.
۲۷۰ نگ: بالا، پائیس ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵.

خطا کنند؟^{۲۷۱} باور نکردنی و شگفت‌انگیز این می‌شد اگر سخندان خردورزی چون فردوسی چنین خدایی را «خداوند جان و خرد» می‌نامید، بویژه که آگاهی او بر خرد چون صفت گوهرین خدای زرتشتین را، چنانکه پیشتر دیدیم، مسلم باید گرفت. در اینکه منظور او از «خداوند جان و خرد» نمی‌توانسته الله بوده باشد، خود فردوسی، چنانکه بعداً در فصل مربوط به او نشان خواهیم داد، جای تردید باقی نمی‌گذارد.

۷۶ سقوط از دوستی خدا به پندگی او

با درنظر داشتن اینکه رابطه میان خدا و آدمی در پنداشت زرتشتین یاری و یآوری متقابل است،^{۲۷۲} و نیز اینکه فردوسی با سخن گفتن از «خداوند جان و خرد» به هراسان ناآگاهانه هم باشد خدای زرتشتین را می‌نماید، می‌بایستی نشانه‌هایی از یاری و یآوری خدا و آدمی در دنباله سخن او منعکس می‌یافتیم، و نمی‌یابیم. چرا؟ چون مسلمان بودن فردوسی از دو راه در پنداشت زرتشتین او از مناسبت خدا و آدمی تصرف می‌کند و راه شناخت ناظر بر خدا و دوستی او را بر آدمی می‌پندند. این دو راه تصرف در وابستگی متقابل گشوده می‌شوند و همدیگر را تکمیل می‌کنند. به همانگونه که دوستی و یآوری خداوند و آدمی در پنداشت زرتشتین در صورتی معنا دارد که آدمی خدا را بشناسد، شناخت خدا برای آدمی نیز از اینرو لازم است که به دوستی و یآوری او با خدا بیانجامد.^{۲۷۳} این هر دو پایه با نفوذ بیش اسلامی فردوسی از پنداشت زرتشتین گرفته

۲۷۱ نک: بالا، پانویس ۲۵۷.

۲۷۲ زرتشت به اهورامزدا: «هرآنگاه که ترا به یاری می‌خوانم، به سوی من آی و مرا بهروزی و رامش بخش» (گاهان، پسته، هات ۲۸، ۳)، نزدیکی آدمی با خدا چنان است که زرتشت می‌تواند بگوید: «ای اهوره... هرگز ترا «دلفته» و «منش نیک» را نمی‌آزارم و خشمگین نمی‌کنم» (یادشده، هات ۲۸، ۹)؛ آنگاه آفریدگار جهان از «دلفته» پرسید: کدامین کسی را سزاوار ردی [سرپرستی دینی] جهان می‌شناسی تا بتوانم یآوری خویش و بخشایی [پایمردی] به آبادانی جهان را بدو بخشم؟» (یادشده، هات ۲۹، ۲)، «مردا اهوره» یا خداوندی و سروری خویش [...] یآوری [...] را به کسی خواهد بخشید که در اندیشه و کردار دوست اوست» (یادشده، هات ۳۱، ۲۱)؛ «ای مردا اهوره اوست که کارگزارترین یاور تو به‌شمار می‌آید» (یادشده، هات ۳۱، ۲۲)؛ تأکیدها از من هستند.

۲۷۳ اهورامزدا، خدای زرتشت، خدایی ادراک‌ناپذیر، اسرارآمیز و دست‌یافتنی چون خدای اسلامی نیست. خداییست خردمند که خردش را با سخنی روشن به آدمی می‌آموزاند و او را از این طریق می‌آگاهاند و به خود نزدیک می‌سازد. به این سبب و معنا زرتشت به «دلفته»، فروزه اهورامزدا، می‌گوید: «کی ترا خواهم

می‌شوند. چون مرز اندیشه آدمی، به گفته فردوسی، از بردن نام خدا فراتر نمی‌رود:
 به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد
 و چنین مرزی کمترین جایی برای دوستی و یابری که مستلزم نوعی همیشی است باقی نمی‌گذارد، آدمی گریزی از این ندارد که کمربندگی خدایش را ببندد:
 ستودن نماند کس او را چو هست کمربندگی را بیایدت بست
 گستردگی سایه خدای زرتشتین بر فرهنگ زمانه و پیرامونی فردوسی از یکسو خود را در این می‌نمایاند که دقیقی به دین زرتشتی‌اش و پیامبر خردمند آن آشکارا می‌بالد و از سوی دیگر بدینگونه نشان می‌دهد که شاهنامه هزاریتی ناتمام‌مانده او، که در آن از زرتشت خردمند و دین خردمندانه او به تأکید سخن می‌رود، در شاهنامه فردوسی مسلمان نقل و ستوده می‌شود. گواه دیگر بر هنوز ماندن سایه خدای زرتشتین این بود که فردوسی شاهنامه‌اش را با نام او آغاز می‌کند. اما همانطور که نشان دادیم، این سایه از سایه‌افکنش دیگر دور شده و حتا در ذهن باز و فرزانه‌ای چون ذهن فردوسی^{۲۷۲} نیز صبغه اسلامی گرفته بوده است. حاصلش این شد: خدای خردمند زرتشتین او که از خرد خویش زرتشت را چون سرپرست آدمیان بهره‌مند می‌سازد و او را در همین سمت به دوستی خود برمی‌گزیند.^{۲۷۵} در جایگزین اسلامی‌اش نزد فردوسی ادراک‌ناپذیر می‌گردد و آدمی بنده او.

دید و «منش نیک» را به فرزادگی درخواست یافت» (پسته، هات ۲۸، ۵)؛ و به اهورامزدا: «تو با «منوی خرد مرا بیاموز و به زبان خویش بازگوی که آفرینش چگونه پدید آمده» (یادشده، ۱۱)؛ «ای مرد! آنگاه که تو در آغاز تن و «دین» [در اینجا دین به معنای اندیشه و شناخت است] (یادشده، ج دوم، ص ۹۸۶) ما را بیافریدی و از منش خویش ما را خرد بخشیدی...» (یادشده، ج اول، گاهان، پسته، هات ۳۱، ۱۱). همه اینها همیشی خدا و آدمی و نزدیکی آنها به‌خوبی را نشان می‌دهند.
 ۲۷۴ فقط سختدانی یا صمیمیت خردمندانه فردوسی می‌تواند شونده را نیکخواهانه به راه برگزیده خود در دین دعوت نماید. و نه فقط مسئولیت پیامد آن را به عهده بگیرد، بلکه به شخصی بودن گزینش راه خود نیز اقرار نماید:

اگر چشم داری به دیگر سرای به نزد نبی و وصی گیر بجای
 گرت زین بد آید گناه من است چنین است و این دین و راه من است
 بر این زادنام هم بر این بگذرم چنان دان که خاک پی حیدرم
 (شاهنامه به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، تهران، ۱۳۶۸، ۱۰۲-۱۰۴).
 ۲۷۵ نگ: پتویس ۳۶۸.

یونانی در رابطه با خدایان یا خدایش نه بنده است مانند مسلمان، نه دوست است مانند زرتشتی و نه فرزند است مانند عیسی. بصورتی که پیشتر دیدیم، «خدا»، «خدایان» یا «خدایانگی» در زبان یونانی محمول است (۷۱§). اما نه فقط محمول، بلکه برای یونانی خدایانش که چون برترین جلوه‌های طبیعی نسبت به آدمی «نیرومندتران» نامیده می‌شوند،^{۲۷۶} همیشه همه‌جا بوده‌اند، هستند و خواهند بود. نه آنکه، مانند رویدادهای الگویی در دینهای مانوس برای ما، مثلاً پیامبری زرتشتین، موسوی و محمدی یا کسی در سمت «ابن» در زمانی معین بیاید و تصمیم جدید خدا را دال بر فرستادن خودش بشارت دهد، اعلام نماید یا از نو موعظه کند. با وجود پرگونی، ژرفی و واقع‌بینی بی‌مانند فرهنگ یونانی، دو چیز آن بیشتر باید برای ما بیگانگان نه تنها شگفت‌انگیز باشند بلکه متعارض هم بنمایند. یکی آنکه فرهنگ یونانی بیش از هر فرهنگ دیگر بر از خدا است و این خدایان از همه نظر در ذهن و زیست آدمی یونانی می‌تند و عاملند. دیگر آنکه به‌رغم این خصوصیت، در جامعه چنین فرهنگی فرستاده‌ای از جانب خدا که هیچ، حتا سازواره دینی به معنای روحانیت صنفی و متشکل نیز یافت نمی‌شود.^{۲۷۷} برخلاف فرهنگ دینی ما که گرائیگاهی آنجهانی، آنسویی و اسرارآمیز دارد، دین یونانی دینی‌ست به معنای دقیق لفظ اینجهانی و اینسویی. فرهنگ چنین دینی نه فقط با دقت تمام به مشاهده رویدادهای این جهان می‌پردازد، بلکه آنها را می‌پذیرد و جداً قبول دارد.^{۲۷۸} در واقع «خدایان» یا «خدایانگی» در دین یونانی برای این است که رویدادهای طبیعی یعنی اینجهانی را توجیه کند، رفع نماید یا به بستری دیگر بفلتاند، چون برای یونانی این رویدادها خودشان «خدایان» هستند.^{۲۷۹} اما شکافها و ناپیکارچگیها را نگرش طبیعی یونانی به هیچ‌و‌چیز حمل بر میل «شخص» خدایان که برایش بی‌اهمیت است، نمی‌کند. یونانی در ناسازگارهای خدایان با هم و پیامدهای مربوط پرگونی

276 Von Wiernowicz-Moellendorf, op. cit., 20.

277 Op. cit., 18.

278 W.F. Otto: *Die Gotter Griechenlands*, op. cit., 168.

279 Op. cit.

هستی را منعکس می‌یابد.²⁸⁰ به همانگونه که تعارض خدایان در عین حال تنش و موازنه هستی را می‌نمایاند، به همانگونه نیز زئوس ناسازگارِ یهای آنان را در خود به هماهنگی هستانی می‌رساند. به سخن دیگر، او پیکرواره‌ای یگانه از قدرت محض نیست که اراده‌اش را به دیگران تحمیل نماید، بلکه نمایندهٔ نظم «خداوندانه» است که همه چیز را دربرمی‌گیرد.²⁸¹ چیزی که برای یونانی نمی‌توانسته تصویرپذیر باشد، یکخدایی مشخص به معنایی است که ما در پنداشت زرتشتین، یهودی، مسیحی و اسلامی می‌شناسیم. آنچه خود را بر احساس یونانی می‌نموده و می‌گشوده در واقع یگانگی «خداوندانه» هستی در جلوه‌های گوناگون و متعارض آن بوده است.²⁸²

۷۸ رویارویی انسان و خدای یونانی

انسان جهان هومری چنین می‌پندارد که او را در احساس، خواست و اندیشه‌اش خدایان متعین می‌کنند. آیا معنای این گفته این است که انسان هم‌ری به‌این معنا خویش نداشت، که به خودش آگاه نیست؟ درست برعکس این است. فرق یونانیان با غیریونانیان از جمله این بوده که برخلاف ناخویشاگاهی غیریونانیان در برابر خدایانشان، یونانیان در برابر خدایانشان خویشاگاه بودند و بر خود متکی.²⁸³ ناخویشاگاهی محض از آن هر آدم بدوی است.²⁸⁴ اما طبیعتاً منحصر به او نیست؛ از جمله در فرهنگ ما شامل حال ما که بدوی نیستیم نیز می‌شود. ناخویشاگاهی یکی از شاخصهای هر فرهنگ دینی و مآلاً از آن ما با این ساختار است که آحاد آن از طریق خدا یا «نیروی خارجی» به هستی خود پی‌می‌برند و معنای وجودی خود را می‌گیرند. خدا برای آدمی چنین فرهنگی از نوع اسلامی‌اش حکم آینهٔ تاریکی را دارد که او هیچ چیز در آن منعکس نمی‌بیند جز علت، غایت و معنای وجودی خود را؛ بی‌آنکه هیچیک از این سه‌بعد به شناخت یا اصلاً به تصور او درآید. تنها چیزی که آدمی فرهنگ دینی اسلام می‌داند، این است که

280 Op. cit.

281 Op. cit., 169.

282 Op. cit.

283 Snell, op. cit., 36.

284 Op. cit.

او بدون این «نیروی خارجی» بی‌چهره و پیکر، که خدای او باشد، نه بوده است، نه هست و نه خواهد بود. با اینکه یونانی را نیز خدایش از هر حیث متعین می‌کند، یک تفاوت فاحش او با آدم فرهنگ دینی، خویشاگاهی او در برابر خدا یا خدایش و رویاروشدن ناشی از آن با آنهاست. ما که یا به معنای زرتشتی‌اش دوست و یا به معنای اسلامی‌اش بنده خداییم و ناگزیریم خود را به ترتیب یا یاور و یا محکوم ابدی او احساس کنیم، طبعاً سردر نمی‌آوریم که چگونه تعین وجودی یونانی از طریق خدایش به ایستادن خویشاگاه او در برابر آنان می‌انجامد. برای اینکه این را بفهمیم، باید پنداشت یونانی از طبیعت را به گونه‌ای برای خودمان مجسم نماییم، طبیعتی که برای یونانی همواره از پرگونی و تعارض پدید می‌آید و پیکر می‌گیرد و بدینسان از نو بازمی‌زاید و بازمی‌آید. خود انسان یونانی از دایره این رویداد طبیعتی بیرون که نیست هیچ، بلکه در رویارویی او با خدایش است که پرگونی متعارض طبیعت به اوج خود می‌رسد. چه یونانی در خدایش با نیروهای سروکار دارد که از همه نظر برترین الگوی طبیعتی خود او هستند. بدینگونه این شدیدترین برتری او را به شدیدترین تعارض و شدیدترین مقاومت آگاهانه در برابر خدایان برمی‌انگیزد. نه پیروی بلکه فقط رویارویی است که آدمی را به خودش آگاه می‌سازد. البته باید بتوان تاب این رویارویی را داشت. در مورد اول، یعنی در پیروی، همیشه آدم آسوده و بی‌دغدغه می‌زیید. از پیشینیش کمال رضایت را دارد و به پیشینیش کاملاً امیدوار است. تمام سازندگان فرهنگ ما از این نوعند. در مورد دوم، یعنی در رویارویی، بهای آن را باید پرداخت، عموماً بهایی گزاف. از این نوع دوم در فرهنگمان شمار بسیار اندکی بیش نداریم و بهای بسیار گزافی که آنان پرداخته‌اند این است که در فرهنگ ما مطلقاً بی‌اثر مانده‌اند، تا همین امروز، هر آینه اگر اصلاً دیده شده باشند.

۷۹ مناسبت خدایان و انسان در جهان هومری

برخلاف آدمی فرهنگ دینی، انسانهای هومری از همان آغاز می‌کوشند در برابر خدایان که بر سرنوشت آنان حاکم هستند سرفرود نیاورند.^{۲۸۵} از اینرو نخست در

285 Op. cit.

تراژدی است که خویشاگاهی و رأی‌مندی یونانی تبلور می‌یابد و به اوج خود می‌رسد.^{۲۸۶} تراژدی یونانی نشان می‌دهد که چگونه آدمی خویشاگاه به همین سبب در برابر خدایان که سرنوشت او را درمی‌نوردند به بهای شکست محتومش می‌ایستد. در *ایلیاد* و *اودیسه* می‌توان دید یا در واقع کشف کرد که چگونه هسته آغازین خویشاگاهی یونانی پیکر می‌گیرد: در رفتار خدایان با آدمی و در رفتار آدمی در برابر خدایان. در مسیحیت یویژه زیردستان و بینوایانند که از حمایت خدا برخوردار می‌گردند. نماد آن را در رفتار عیسی مسیح می‌توان دید. در اسلام خداوند هرکسی را که بخواهد «رستگار» و پیروز می‌نماید، عملاً فقط کسانی را که مطیع و متقاد او هستند. بازتاب آن را در رفتار و کردار تاریخی محمد می‌بینیم که پیوسته و منحصراً شمشیرکشان دین مبین را تأیید می‌نماید. اهورامزدا، به‌گواه سخنان زرتشت، دوست و یاور کسانی‌ست که در آبادانی جهان می‌کوشند و با زیانکاران و ویرانگران که به این سبب اهریمنی و بدآیینند درمی‌آویزند. هیچک از اینها در جهان هومری مطرح نیست و نقشی ندارد. خدایان یونانی به‌عمرسان با نقشه‌ها و خواستهای خویش که تعارض در آنها کانونی است، همواره بر آن رویدادهای انسانی نظر دارند و در آنها مداخله می‌کنند که بازگراشان تن و جان پیرومند دارند،^{۲۸۷} درمانده و بینوا نیستند. هیچکس در جهان هومری نمی‌داند چه پیشامدها و چه فرجامی خدایان برای او در نظر گرفته‌اند یا خواهند گرفت. اما هرکس می‌داند که زندگانی و فرجامش را بدون کمترین مغری خدایان تعیین می‌کنند. این وقوف به «خود کمتر نیرومند» در برابر «دیگری یا دیگران نیرومندتر»، اینگونه متمایز دانستن «خود» از «دیگری»، وقوفی که از طبیعت‌نگری یونانی برمی‌خیزد. در حالیکه به‌جای آن در دینهای جهانی خدا درباره قدرتش توسط میانجی داد سخن می‌دهد و امکان هر برخورد مستقیمی را از انسان می‌گیرد. ناشی از آگاهی به خویشستن یا خویشاگاهی است. چه انتظاری از رفتار این خدایان با آدمیان و واکنش ایشان در برابر آنان می‌توان داشت؟ خوارکننده از جانب خدایان و زیون از جانب آدمیان؟ هرگز چنین نیست.

نه کار خدایان یونانی این است که وقت و بیوقت بر آدمی بتازند و از او چشم‌زهر

286 Op. cit, 36.

287 Op. cit.

بگیرند و نه کار آدمی یونانی این است که از هیبت خدایان زهره‌اش برود.²⁸⁸ گویی که خدایان با هم‌شانهای خود رویه‌رو هستند، رفتار و گفتارشان با آدمیان همواره موقرانه و به اقتضای وضع حتا نیکخواهانه و دوستانه است. و این از جمله رگه‌ایست که خدایان یونانی را کاملاً از خدایان شرقی متمایز می‌سازد.²⁸⁹ هنگامی که آخیلس از سخنان آگاممنون چنان به‌خشم می‌آید و ناگهان شمشیر از نیام برمی‌کشد، پالاس آتنه، دختر زئوس و هرا، بر او ظاهر می‌گردد. دست در گیسوی او می‌برد و می‌گوید: «برای فرونشاندن خشم تو من از فراز آسمانها می‌آیم تا اگر بخواهی از من پیروی کنی».²⁹⁰ هماندم آخیلس رویش را برمی‌گرداند، آتنه را باز می‌شناسد و به شگفت می‌آید.²⁹¹ شگفتی از دیدن چیزی دست می‌دهد که نه بیگانه بلکه برتر و کاملتر باشد.²⁹² از اینرو نباید حمل بر تضاد کرد که در بسیاری از جاهای *ἰδὺναι* و *ἰδῆναι* وقتی این یا آن خدا خود را به انسان هومری می‌نمایاند، وی در او می‌نگرد و با شگفتی او را می‌ستاید.²⁹³ لااقل در این ارتباط باید این را در خور تأمل دانست که فعل یونانی «به‌شگفت آمدن» *thaumazein* اشتقاقی از فعل «نگریستن» (*theasthai*) به این زبان است.²⁹⁴ برای آنکه کسی بتواند چیزی را بنگرد، آن را در زیبایی و کمالتش شگفت‌انگیز بیابد و بستايد، دو شرط لازمند. یکی آنکه «نگرنده» به هنجار خودش و خویشاگاه باشد تا اساساً چنین تشخیصی از او برآید، و دیگر آنکه فاصله پرسپکتیوی لازم را با «نگریسته» داشته باشد تا بتواند او یا آن را در کانون نگاه یا «چشم‌اندازش» بگیرد و خوب ببیند. همه اینها مستلزم ناویسته‌بودن به معنای «آزادبودن» است. چنانکه پیشتر دیدیم در زبان یونانی باستان خداوند یا خداوندانه مفهومیست که کاربردی محمولی داشته است و اطلاق می‌شده به آنچه نیرومند و مؤثر است، برتر و کامل است و از این حیث ممتاز.²⁹⁵ برای

288 Op. cit.

289 Op. cit., 36.

290 Op. cit.

291 Op. cit., 37.

292 Op. cit.

293 Op. cit.

294 Op. cit.

295 Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf: op. cit., 17, Bd I, (1 Aufl. 1931)

لمس کردن این نگرش یونانی در یک مثال نخست بگوییم: محمول آن مفهومی است که بر موضوع حمل می‌شود، آن را دربرمی‌گیرد و بدینگونه مشخص می‌سازد. مثلاً در انسان جانور است، انسان موضوع و جانور محمول است. برای آنکه خواننده ویژگی مهم این ساختار زبانی و اندیشه‌یی را دریابد؛ در پنداشت دینی، زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلام نخست بنا را بر وجود خداوند که نخستین و فرجامین حقیقت یا واقعیت است می‌گذریم. آنگاه می‌گوییم خداوند «دانا» است، خداوند «مهربان» است. اما یونانی نمی‌گفته خداوند «دانا» است، بلکه برعکس: دانایی «خداوند» است.^{۲۹۶}

۸۰ «خود» در برابر «دیگری»

آزاد بودن نخست به معنای درونی آن، یعنی مستجیدن و گزیدن راه شخصی، و رفتن آن راه حتا با این وقوف که موانع راه به شکست گزیننده آن منجر گزینند. عیناً به این معنا انسان هومری در برابر خدایش آزاد است، بخوانید: می‌ایستد برای آنکه خودش باشد. تصورش دشوار نیست که این خویشاگاهی و آزادی همزاد آن، چنانکه در تراژدی یونانی منعکس می‌گردد، در مناسبات میان آدمیان به مراتب قویتر است. هرگاه خدا چیزی به انسان ارزانی نماید، انسان طبعاً به خود می‌بالد، در عین حال فروتن می‌ماند، چون می‌داند هرچه برتر است از خداوند می‌آید. اما اگر انسان را خداوندی

۲۹۶ وقتی ما پنداشتهای دینی افلاطون را مطالعه می‌کنیم، این پرسش برابمان پیش می‌آید که او مونوتئیست یا پلی‌تئیست بوده است. واژگانی که ما با ریشه‌های یونانی به‌منظور تقسیم‌بندی معنایی ساخته‌ایم و برای یونانی بیگانه بوده‌اند. سخن افلاطون را، (غالباً در ترجمه) با سخن تنولوژیهای مسیحی، بودایی یا تنولوژیهای دینهای دیگر مقایسه می‌کنیم. اما شاید مهمتر این باشد که تداول زبان یونانی را، چنانکه فن ویلاموویچ-سولندروف توجه می‌دهد، در نظر بگیریم. و آن این است که theos (خدا)، که ما آن را در ارتباط با اندیشه افلاطون به کار می‌بریم (در وهله اول معنا نقشی محمولی دارد. یعنی یونانیان برخلاف یهودیان یا مسیحیان نخست بنا را بر وجود خدا نمی‌گذارند تا سپس گزاره‌ای (به معنای دستوری، منطقی) را به او نسبت دهند، مثلاً بگویند: خدا مهر است، خدا نیک است» و به همین گونه. بلکه یونانیان به دیدن پدیده‌های زندگانی و طبیعتی که شادی آنان را برمی‌انگیختند یا آنان را می‌هراساندند چنان شیفته می‌شدند و به شگفت می‌آمدند که می‌گفتند: «چنین چیزی است» یا «این خداوند است»، مثلاً «پارآمدن یک دوست». مسیحی می‌گوید «خداوند عشق است»، اما یونانی می‌گوید: «عشق خداوند است»؛ William K.C. Guthrie: *Die Griechischen Philosophen von Thales bis Aristoteles*, S. 9f. (*The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, 1950).

رنج دهد، چنانکه اُدیسه را پوزیدون Poseidon می‌آزارد، او به پای خداوند نمی‌افتد و تسلیم خداوند نمی‌شود، بلکه او نیز به نوبه خود با کرداری در آن واحد خدوتن و گستاخ به خداوند دشمنی می‌ورزد. نرفتن از مرز فروتنی به عرصه گستاخی برای یونانی دشوار است. چون او را خداوندانش، برخلاف خداوند عبرانی [بخوانید سامی] به مقابله برمی‌انگیزند. از اینرو یونانیان همواره در معرض این وسوسه بوده‌اند که خودپسند و بی‌پروا شوند و پا از مرز خود فرانهند.²⁹⁷

چنانکه می‌بینیم مناسبت انسان یونانی با خدایانش پارادوکسال است. پارادوکسال یعنی در تضاد و یا در تناقض با تصورات معمول. یونانی هم می‌داند که فرجامها را خدایان تعیین می‌کنند و هم در برابر خدایانش خیره‌سراشه می‌ایستد! این است که مثلاً منلائوس Menelaos چون می‌داند هکتور از پشتیبانی خدایان برخوردار است، بی‌آنکه سرافکنده شود از نبرد با هکتور تن می‌زند. اما وقتی می‌بیند هیچیک از پهلوانان یونانی به هم‌وردی هکتور نمی‌رود، او حاضر می‌شود با هکتور بجنگد.²⁹⁸ و همین هکتور پیش از نبرد با آخیلس، به این پهلوان تیزتک و به‌مراتب نیرومندتر از خودش می‌گوید: هرچند می‌داند که توانایی نبرد با وی را ندارد، او راه اگر خدایان بخواهند، با زوین خود خواهد کشت.²⁹⁹ همه اینها از یکسو جای تردید باقی نمی‌گذارد که خدایان در پنداشت یونانی بر سرنوشت آدمیان مطلقاً چیره‌اند، و از سوی دیگر باید شگفتی ما را برانگیزد که همین یونانی در برابر خدایانش می‌ایستد، وقتی ارزشهایش ایجاب کنند. منلائوس پیش از آنکه تصمیم بگیرد با هکتور بجنگد، می‌گوید:

قطعاً هیچیک از آخاییان بر من خشم نخواهند گرفت

که از پیکار با هکتور می‌برهیزم، چه او در نبردش از یاری خداوند برخوردار است،

اما اگر آژاکس خروشنده در ستیز را اینجا می‌دیدم،

هردومان با شور پیکار، حتا به‌غم خداوند،³⁰⁰ به میدان جنگ بازمی‌گشتیم، تا پیکر

297 Snell, op. cit., 38.

298 W.F. Otto, op. cit., 169.

299 Op. cit.

300 تأکید از من است.

بیجان پاتروکلوس Patroklos را برای آخیلس به‌دربریم.^{۳۰۱}

مانند هر یونانی دیگر، منظور متلاوثوس از «خداوند» طبعاً آن نوع خدای مشخص و بی‌انباری که پنداشت دینی ایرانی یا سامی برمی‌انگیزد نیست. «خداوند»، چنانکه دیدیم، برای یونانی در واقع جهان در پیکرهای نیرومندانه گوناگون آن است.^{۳۰۲} خواه یونانی در این ارتباط واژه مفرد «خداوند» را به‌کار برد خواه جمع آن «خداوندان» را.^{۳۰۳} این

301 Ilias, siebzehnter Gesang, 100-105, Deutsch von J.H. Voss, 1980

در ترجمه سعید تقیسی (مأخذ فرانسوی ترجمه مشخص نشده است) این موضع به درستی چنین آمده است: «و اگر می‌بایست با خواست یکی از خدایان [هم] کشمکش کنیم» (ایلیاد، ترجمه سعید تقیسی، ۱۳۴۵، ص ۵۳۲). همین موضع در ترجمه میرجلال‌الدین کرزازی (معلوم نیست چرا مشخصات متن فرانسوی را در آخرین صفحه کتاب می‌یابیم!) نادرس به‌فارسی برگردانده شده است. شاید به این سبب که مترجم باورش نمی‌شده در برابر خدا و خواست او هم بشود سینه سپر کرد. از اینرو به جای «خدا» واژه «دیو» را به‌کار می‌برد! «ما حتا اگر رویاروی دیوی باشیم، شور و شرر پیکار را فریاد خواهیم آورد و خواهیم جنگید» (ایلیاد، ترجمه میرجلال‌الدین کرزازی، ۱۳۷۷، سرود هفدهم، ص ۲۸۳). شق دیگر این است که این مترجم گمان کرده باشد démon در یونان باستان به «دیوان» می‌گفته‌اند. اما مراجعه به هر فرهنگ معتبر فرانسوی او را از این اشتباه درمی‌آورد. démon (Daimon) در واقع به زبان هومری به خدا در حین عمل و اقدام اطلاق می‌شده است؛ نگذرد:

Lexikon der alten Welt, 3 Bd., Paton Verlag Düsseldorf- Zürich, 2000; die Artikel Dämonen und Götter.

302 W.F. Otto, op. cit.

۳۰۲ «از سوی پیشینیان و نیاکان باستان، همچون میراث برجای مانده‌ای به بازپسینان رد شکل اسطوره فراداده شده است که این اجرام آسمانی خداوند و وجودالهی [= و خداوندگاری] همه طبیعت را فراگرفته است. آنگاه بقیه‌های آن به نحوی اسطوره‌یی برای قیام عوام و نیز به‌خاطر کاربرد قانون و مصلحت همگانی بعداً افزوده شده است [...] اکنون اگر کسی اینها را جدا کند و تنها پاره نخست آن را بگیرد، یعنی اینکه ایشان [= پیشینیان] می‌نگاشتند که جوهرهای نخستین خداوندانند، آنگاه باید بپذیرد که سخنی خدایی گفته شده است» (اوسلو متافیزیک ترجمه شرف‌الدین خراسانی - شرف، ۱۳۶۷، ۱۰۷۴b، ص ۴۰۷). در موضعی دیگر از متافیزیک اوسلو باز از «خدایان» می‌گوید و ادعای شاعران را که ایشان «رشدک می‌برند» نادرس می‌شمارد:

(Metaphysik. Bonitz, op. cit., 983a) به همین‌گونه اوسلو در جاهای دیگر یکسان از خدا، خدایان، خداوندگاری، خداوندانه سخن می‌گوید و طبعاً منظورش هیچگاه نمی‌تواند خدای نوع ایرانی یا سامی باشد. نگذرد: اخلاق پنجم ماکسوس. ترجمه محمد حسن لطفی، ۱۳۷۸: ۱۱۵۴a؛ ۱۱۷۸b؛ ۱۱۷۹a. در این موضعه اوسلو عمدتاً از «خدایان» می‌گوید. آنهم به دفعات. به عللی که در متن آوردیم در ترجمه آثار اوسلو می‌بایستی از به‌کار بردن واژه «الوهیت» که خدای سامی یا اسلامی را به ذهن متبادر می‌کند پرهیز نمود. این را نه در ترجمه‌های متافیزیک شرف‌الدین خراسانی شرف مراعات کرده و نه محمد حسن

پنداشت که ناظر بر همگونگی پرگانه خدایان است از زمان هومر تا پایان دوره یونان کهن حاکم می‌ماند.^{۳۰۴} برخلاف خدای ایرانی یا خدای سامی که از جهانی دیگر و به گونه‌ای اسرارآمیز آدمی را از درون به تسخیر موهبت یا هیبت خود درمی‌آورد، بویژه در سراسر عرفان ما می‌توان گواه این مناسبت را دید. و در نتیجه آدمی دینی هراندازه بیشتر در خود فرو رود، بیشتر مسحور خدا می‌شود و از اولبریز می‌گردد، یونانی باید از خود برون آید، در طبیعت بزیید و بنگرد تا آگاهانه بازتاب هستانی جهان را در گوناگونهای خداوندانه‌اش باز یابد و احساس کند.^{۳۰۵} در جهانی چنین پر از خدایان و خداوندانگی عامل، یا توجه به اینکه دیدیم خدایان از نموداری نظم هستانی در طبیعت‌اند،^{۳۰۶} باید طبیعی باشد که آنان برای یونانیان در موارد مهم همواره علت پیشامدها بوده‌اند.^{۳۰۷} اگر تا اندازه ممکن به خوبی و درستی با اینگونه پنداشت آشنا شویم، در این سخن ارسطو که «هر هستنده‌ای چیزی خداوندگاران در خود دارد»^{۳۰۸} نظر واقعینانه او را می‌یابیم. اما واقعیت برای اینگونه واقعینی نه «الاهی» به معنایی که ما مراد می‌کنیم، بلکه هستانی به معنای یونانی آن است. با در نظر گرفتن پنداشت یونانی از طبیعت (Physis)، که خداوندان و خداوندگاری نموده‌های کمال آن هستند، و از آنجا که نه خدا بلکه هستی در فلسفه یونانی از پیشسقراطیان گرفته تا ارسطو، موضوع و محور اندیشه است و آن را متعین می‌سازد، به‌کار بردن واژه خداوند در سراسر این دوره بواقع جز شاخص مرتبه هستانی آن چیزی نیست که پرسش فلسفه یونانی را برمی‌انگیزد.^{۳۰۹} چه اگر خداوندگاری را، با توجه به برتری و جاودانگی طبیعی آن، نام و

لفظی. در این مورد نامبردگان همان راهی را رفته‌اند که گمراهی «فلسفه اسلامی» با آن آغاز شده است.

304 W.F. Otto, op. cit.

305 Op. cit., 172.

۳۰۶ نگ: بالا، ص ۲۱۵.

307 Op. cit., 169.

308 Aristoteles: *Nikomachische Ethnik*, deutsche Übersetzung von F. Dierlmeier, 4 Aufl. 1967, 1153 b, S. 166.

همین موضع در «خلاق نیکوماخوسی» ترجمه محمدحسن لطفی، یادشده، ص ۲۸۴، «زیرا همه موجودات بالطبع عنصری خدایی در خویشتن دارند».

309 H.G. Gadamer: *Über das Göttliche im frühen Denken der Griechen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, 1999, S. 156.

نشان برای کمال هستانی بدانیم؛ باید بپذیریم که در روند همین نگرش کهن در فلسفه یونانی است که ارسطو در پژوهش ناظر بر هستنده‌ها علت حرکت و رویداد آنها را خداوند، خداوندانه یا خداوندکاری می‌نامد. و منظور از آن کمال هستانی علت یا علت‌هاست.

۸۱ پویانده ناپویا: ضرورتی هستانی-ارسطو

پیشتر دیدیم (۶۹۵) وقتی ارسطو در جستار ناظر بر نخستین علت یا علل برای هستنده‌ها که پویا و متغیرند نادرستی پاسخهای ظاهراً ممکن را آشکار می‌سازد و نتیجه می‌گیرد که این علت طبعاً نمی‌تواند جز پویانده ناپویا (محرک نامتحرک) باشد، موکداً می‌گوید که چنین علتی «خدا» است. به این نیز اشاره کردیم که ارسطو ضروری را در معنای کانونی‌اش به آنچه ممکن نیست به گونه جز آن که هست باشد اطلاق می‌کند.^{۳۱۰} هرگاه این را هم به یاد آوریم که برای ارسطو طبیعت نه در هستنده‌های جزئی بلکه در کلیت هستانی‌اش جاودان است و خدایان یونانی نمودارهای این جاودانگی در کمال آند و مآلاً اینجهانی، باید بپذیریم که آنچه بدینگونه ضرورت هستانی دارد و در پنداشت یونانی همواره خدا نامیده شده است، در اندیشه متافیزیکی ارسطو نیز ناگزیر همین نام را حفظ می‌کند و محرک نامتحرک در رویداد طبیعت از قوه به فعل شناخته می‌شود. چگونگی هستانی این پویانده ناپویا به سبب کمالش فعلیت محض است و از اینرو علت برای هستنده‌های طبیعی که در پوشش دائمی خود از قوه به فعل درمی‌آیند، در ارتباط با این زمینه‌ها، که پیشتر شناختیم، مهم است به‌خوبی دریابیم که برای ارسطو تناسب میان طبیعت و «مابعدالطبیعت»، میان فیزیک و «متافیزیک» مناسبتی درونی است، نه «اینسویی» و «آنسویی»، «اینجهانی» و «آنجهانی». ارسطو در کتاب «فیزیک» («طبیعت») از علت پوشش هستنده‌ها می‌پرسد و مستدل می‌سازد که این علت نمی‌تواند خودش نیز

هانس گئورگ گادامر (یادشده) پاتریس (۷) خطای بزرگ ورنر یگر در اثر مهمش (W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, 1964) را در این می‌بیند که این مناسبت را برعکس می‌کند، یعنی به جای اینکه پنداشت یونانی خدا را هستی‌شناسانه، هستی‌گدشی یونانی را خدایی می‌نمایاند.
310 *Metaphysik*, op. cit., 1072 b.

پویا باشد. در کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعه)، این علت را خدای می‌خواند، واژه‌ای که یونانیان به هر چیز، هر امر، هر کار یا هر کسی که ممتاز و برجسته بوده و کارایی داشته است اطلاق می‌نموده‌اند. بنابراین چنین نیست که «مابعدالطبیعه» آنچه از قرار لفظاً فقط برجای تدوینی این جستار بعد از جستار «طبیعت» در نخستین تنظیم آثار ارسطو دلالت داشته،^{۳۱۱} و سپس حکم عنوان کتابی آن را پیدا کرده است. به «آنسوی» طبیعت پیردازد و بدیشان جهان را دونیم یا مضاعف کند، آنطور که افلاطون با ساختن جهان ایده‌ها کرده بود و به این سبب مورد انتقاد ارسطو قرار می‌گیرد. متافیزیک (مابعدالطبیعه) ارسطو موضوعاً و مفهوماً جستاری فلسفیست ناظر بر هستی چون علت هستنده‌های طبیعی.^{۳۱۲} به‌سختی فنی‌تر: «متافیزیک یعنی از پدیده‌های هستی طبیعت به‌بنیاد هستی آن رسیدن. ارسطو خود اینگونه جستار و این رشته را فلسفه نخستین (نام سستی‌اش نزد ما فلسفه اولی است) و به دلایلی که دیدیم تولوژی (الاهیات) نامیده است. ضرورتی که ارسطو در این بنیاد هستانی می‌یابد، نتیجه نهایی کوششیست که او را جستار ناظر بر رویداد هستنده‌های طبیعی. بخوانید «حرکت» یا «پویش». به جستار علت هستانی و توضیح‌دهنده آنها می‌رساند. این علت با تعیناتی چون فعلیت محض، پویاننده ناپویا، کمال، عقل، جاودانگی، که همه را ارسطو بنابر کارایی هستانی‌اش خدایند، خداوندانه، خداوندگاری یا خداوندگارانه می‌نامد، در واقع جست‌وجو و مپسی یافته شده است، نه چون خدای آفریننده سامی^{۳۱۳} که با اندیشیدن جسته و یافته نشده، بلکه پیش‌پیش معبود و مسجود پوستدگشتی بوده است. چون پویش هستنده‌ها از قوه به فعل در وهله اول توانش آنهاست، یعنی لزومی ندارد به صرف این توانش حتماً هم باشند. هر درختی که هست، می‌شد هم نباشد. یا لزومی ندارد به‌گونه‌ای جز آن نباشند که هستند، پس علت آنچه نمی‌تواند نباشد یا نمی‌تواند جز به گونه و جز خودش نباشد، همانا علت هستانی برای هستنده‌هاست و منحصر از

311 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., 1980, Bd. 5, Art. *Metaphysik*, II. Aristoteles.

312 Op. cit.

۳۱۳ نگه: پانویس ۲۱۴.

اینرو و به این معنا ضروری.^{۳۱۴}

۸۲ واجب‌الوجود: «قولهای فراهستانی»-ابن سینا

اما طبیعت جزاً و کلاً در «فلسفه اسلامی» چگونه هست؟ و آنچه ضرورتاً هست چیست و ضرورت هستی‌اش را از کجا آورده؟ نفعاً در پاسخ باید گفت: نه طبیعت خدایی است و نه خدا طبیعی؛ و اثباتاً: طبیعت را خدا آفریده است؛ لیکن نه از خودش و نه از جز خودش؛ بلکه از نیستی.^{۳۱۵} اگر برعکس صورت نخست می‌بود، یعنی آفریده خدا نمی‌بود؛ طبیعت می‌شد خدایی. اگر برعکس صورت دوم می‌بود، یعنی طبیعت را خدا از خودش یا از به‌جز خودش آفریده بود، ناگزیر چیزی پیش از طبیعت وجود می‌داشت که یا تسلسل می‌یافت و بطلان خودش را ثابت می‌کرد، یا اگر در سرآغازش به‌خدا ناوابسته می‌شد، در همبودی با خدا آفرینندگی او را نفی می‌نمود. بنابراین فقط شق آخر باقی می‌ماند، یعنی آفرینش از نیستی. اما «فلسفه» اسلامی باید تا آنجا که ممکن است از اذعان به آفرینش از نیستی طفره رود. برای آنکه اذعان مکرر، صریح و قاطعانه به آن، آنچنان که ناصر خسرو می‌کند، از یکسو مکان و از سوی دیگر حرکت و زمان را که هر سه جدا از هستنده‌ها یا کلاً جدا از طبیعت برای ارسطو تصویرپذیر هم نیستند به مسئله‌ای لاینحل تبدیل می‌نماید، گو اینکه اذعان ایمانی به آفرینش از نیستی برای اندیشیدن ناگزیر تکلیف تعیین می‌کند و در واقع اندیشیدن را به گشودن گرهی کور وادار می‌سازد. به‌گونه‌ای دیگر بگویم، گره‌کور در مشکل «فیلسوفان» بزرگ و جدی اسلامی را، که ابن‌سینا قطعاً یکی از برجسته‌ترین آنهاست، در این تضاد رفع‌ناشدنی باید دید: از یکسو ارسطویی‌اند و تابع این نگرش یونانی او که هستنده هست و نیستند نیست

^{۳۱۴} در برابر ضرورت هستی «ضرورت هستینی» داریم: آنگاه که هستنده‌ای چنین یا چنان است، مثلاً درختی تیریزی است، یعنی صرفاً ضرورت هستینی‌اش ایجاب می‌کند که چنین یا چنان باشد و نه جز این. این را «ضرورت توانشی» نیز می‌توان نامید. نوعهای متفاوت و اصلی ضرورت هستینی را ارسطو نشان داده است (Metaphysik, op. cit., 1015a, 1015b)؛ مثلاً: همین موضوعها را در متفیزیک ترجمه محمدحسن لطفی، یادشده.

^{۳۱۵} نک: ابن‌سینا، دانشنامه علایی، بخش «الهیات» مقدمه و حواشی از دکتر محمد معین، چاپ دوم ۱۳۵۳، صص ۲۰.

(پارمنیدیس) و از سوی دیگر معتقد به خدای اسلامی که هستی را از نیستی می‌آفریند و با هیچ‌چیز که خود از نیست هست کرده «پیوند ذاتی» ندارد.^{۳۱۶} چنین است که «فیلسوفان» ما نه می‌توانستند نگرش هستانی ارسطو را صریحاً و قاطعانه نفی کنند، چون شارحان اسلامی‌کننده فلسفه اویند و بدون او «یتیم» می‌شدند، و نه می‌توانستند هم مسلمان بمانند و هم خدا را «علت ذاتی» برای طبیعت دانند، بی‌آنکه «تزییه» و «آفرینندگی» او نفی شود. مثالی مسلمان هر اندازه هم «فیلسوف» باشد، باز نمی‌تواند از اقرار یا افتخار به «آفرینش» چشم‌پوشد یا بگریزد: «این‌سینا در جلد دوم شفا گوید: ابداع هستی بخشیدن چیزی است از نیستی مطلق» (به نقل از ترجمه و شرح خلاصه و تبیان حسن ملک‌شاهی، ۱۳۶۳، ج اول، ۴۹۶).^{۳۱۷} با این اقرار صریح به «معصیت» فلسفی، یعنی با این شهادت که «کسی» یا «چیزی» هستی را از نیستی برآورده و عطا فرموده، «فیلسوفان» ما تئوری هستانی ارسطویی را نهایتاً چنان در چشمه اعتقاد اسلامی‌شان تطهیر و تقلیب می‌کنند که می‌شود پایگاه برای «ایزد تعالی». این ایزد تعالی به صرف تزییش از همه

۳۱۶ نگ: صص ۲۰۱. توضیح بیشتر در پانویس ۳۱۳
 ۳۱۷ به این که آفرینش در اصلش پنداشتن یهودی-مسیحیست و سپس به اسلام به ارث می‌رسد، بیشتر رو نیز با توضیح مبسوط در ملاحظات فلسفی و دوختنهای یز به دست‌خاند سرچشمه‌های این پنداشت در عهد عتیق. توجه داده‌ایم. بنابراین سخن این‌سینا (در متن بالا) بازگویی این پنداشت است، از دیدگاه اسلامی آن. ناصر خسرو، برخلاف این‌سینا، به این بازگویی نمی‌ستد، بلکه می‌گوید این تعبیر معنایی از ابداع را با صراحت و قاطعیتی که مختص به اوست براساس اصل بطلان تسلسل ارسطویی نیز ثابت نماید (نگ: دوختنهای یز، چاپ دوم ۱۳۷۷، فصل مربوط به ناصر خسرو). اما برای آنکه سرچشمه‌ای از این پنداشت در سنت مسیحی نشان داده باشیم: در سده چهارم میلادی، یعنی شش سده پیش از این‌سینا، عین همین نظر و سخن را نزد سنت اگوستین می‌یابیم، او که با رد و اندیشه یونانی ناظر بر پدیداری جهان به صورت پیکرآرایی ماده بی‌پیکر، آفرینش به معنای *Creatio ex nihilo* را به جای آن می‌گذارد و می‌گوید: «تو از نیستی آسمان و زمین را آفریدی»، اما نه آنچنان که انگار نیستی به نوبه خود هستنده منفی باشد و ناگزیر باز به گونه‌ای هستنده. بلکه بدانگونه که واقعیت از سراسرش در نیستی محض هستی یافته است.»

K. Flasch: *Augustin, Einführung in sein denken*, 2. Aufl., 1994, S. 89.

در خور توجه است که برخلاف «فیلسوفان» اسلامی، «فیلسوفان» مسیحی همه به گونه‌ای در اثبات وجود خدا کوشیده‌اند. شاید از جمله یکی به این علت که مسیحیت دینیست به مراتب پیچیده‌تر از اسلام که محور یا بنیاد محوری‌اش را به معنایی «شهادتین» می‌توان گرفت. بیان «شهادتین» برای مسلمان شدن کافی است و بدون آن غیرممکن!

چیز، ضرورتش را منحصرأ به خودش، از خودش و در خودش دارد.^{۳۱۸} در این ضرورت تنزیهی، که با حائل نیستی میان او جهان مشخص می‌گردد، ایزد تعالی در «فلسفه» اسلامی و طبعاً نیز نزد ابن‌سینا «واجب‌الوجود» نام می‌گیرد. بدینسان به‌جای آنچه در ناپویایی ضرورتی‌اش باید موجب پویش در طبیعت باشد و به سبب این کارایی‌اش ارسطو آن را «خداوند»، «خداوندانه» یا «خداوندانگی» می‌نامد، در آن «فلسفه» اسلامی می‌آید که چون داده‌ای پیشین و اعتقادی به‌صرف خودش، یعنی در اطلاق از همه‌چیز «واجب‌الوجود» است و به این معنا «فراستانی» و واجب‌الوجودی‌اش بنابر پنداشت اسلامی به قوت خود باقی می‌ماند حتا اگر او جهان را به خواست وجود خود از نیستی نمی‌آفرید.

دو مفهوم ابداع و تنزیه باید روشن کرده باشند که آن اولی این دومی را واجب می‌کند و غیرمستقیم متضمن آن است. به‌همین گونه نیز غیرممکن می‌نماید که ابداع از یکسو و قدم زمانی جهان از سوی دیگر متناقض نباشند. اما کجا می‌شود یافت دینی، آنهم دینی سامی، که متناقضها را هم‌بود و نامتناقضی نمایند، هوشمندانش را برای درک و توضیح این معما به تکاپو نیندازد و در غیرتی که آنان در این کار نشان می‌دهند سلطه و تأیید حقانیت خود را نبینند. از همین نوع است کوششی که ابن‌سینا با پرده‌پوشی خودفریبانه‌اش برای پیوند ابداع و قدم جهان می‌کند، جهانی که پویاست نه ایستا. نقبی

۳۱۸ برای آنکه معنای تنزیه را مستند کنیم، از متنی معتبر در این باره چند نمونه می‌آوریم. زیر عنوان در تنزیه واجب‌الوجود فی التّجّه تنزیه فی أنّ واجب باشد چنین آمده است: «واجب‌الوجود مشارک هیچ شیئی از اشیاء نباشد [...] بلکه او متصل است به ذات خود (از اشیاء). او مرکب نیست، و الا محتاج باشد به جز او و جز او غیر اوست [...] واجب‌الوجود جوهر نباشد، چون جوهر برای اعراض که جز حقیقت اویند دستیاب است، و واجب‌الوجود چنین نیست، و جایز نیست بر واجب (الوجود) که حال شود (کیفیتی یابد) در چیزی [...] و ممکن نیست واجب‌الوجود متعین شود به غیر او، و نه آنکه مفقّر (نیازمند) شود به غیر. چون واجب (الوجود) را موضوعی (جوهری) نیست، او را ضد نباشد [...] و چون واجبی غیر او نیست، او را ندئی (همسای) نباشد [...] و واجب‌الوجود جایز نیست منعدم شود [...] چه اگر منعدم شود، واجب نباشد [...] چه واجب‌الوجود ذاته متعین‌العدم باشد [...] واجب‌الوجود وحدانی است، او را شرطی نیست در ذات و نه مضادی (مخالفی)، پس او را مبطلی نباشد (قطب‌الدین شیرازی، درّه التّاج لبیره الدّیاج، به کوشش محمد مشکوه، ۱۳۱۷-۱۳۲۰، ج پنجم، در مابعدالطبیعه و علم الّهی بالمعنا الاخصی، ص ۶۲ به بعد). به اندازه کافی چشمگیر هست که سراسر این تعریفهای تنزیهی مطلقاً واجب‌الوجود را از هر چه جهان با آن کلام نوعاً یا فرداً تعریف یا تجربه می‌شود مبرا می‌سازد.

که این‌سینا می‌کوشد از بن‌بست ابداع به بن‌بست قدم جهان بزند و با گشودن راهی میان آن دو تنافی‌شان را رفع نماید، این است که آفرینش یا ابداع را متضمن قدم زمانی جهان سازد. وی در این مناسبت تناقضی که نمی‌بیند هیچ، متوجه بی‌موردی مثالی که چون مصداق واجب‌الوجود به‌غیر، بخوانید قدم زمانی جهان پویا، می‌آورد نیز نمی‌شود. سلطه دینی چنان آدمی را از درون تسخیر می‌کند که حتا کسی چون ابن‌سینا راه درست جایی که او باید ناوابسته باشد تا بتواند بیندیشد، وابسته و در این حد به آدم متعارف تبدیل می‌کند، یعنی او را ذهناً از کار می‌اندازد. متها او که چون «فیلسوف» خود را موظف می‌داند در مواجهه با مسایل بیندیشد، اما به سبب اعتقادش از پیش محکوم است در وابستگی اعتقادی «بیندیشد» در وهله اول ناگزیر یقینهای دینی‌اش را به رنگ فلسفی درمی‌آورد: «اگر کسی بگوید پس شما حرکت را واجب‌الوجود دانستید و واجب‌الوجود موجب نمی‌خواهد؛ جواب گوئیم واجب‌الوجود دو قسم است، یکی آنکه مطلقاً به ذات خود واجب‌الوجود باشد و یکی به شرط و سبب غیر واجب‌الوجود است.» مثالی که ابن‌سینا برای واجب‌الوجود به‌غیر می‌آورد، با وجود استواری درونی آن، از مقوله «وجوب» نیست تا مصداقی برای «واجب به‌غیر» باشد: «چنانکه دو قائمه بودن زوایای مثلث واجب است اما نه مطلقاً، بلکه به شرط آنکه شکل مثلث باشد.»^{۳۱۹} انگار مثلث شکلاً نامثلث هم داریم!

قید «به شرط آنکه شکل مثلث باشد»، هم زاید است و هم نادرست. زاید و نادرست از اینرو که چنین مناسبتی فقط در مثلث و به اطلاق وجود دارد. موجب در واقع عاملی‌ست در مقوله علیت، و علیت در رویداد هست. مثلاً زن و مرد می‌توانند موجب برای پدیدآمدن بچه شوند، میکروب موجب بیماری یا دارو موجب درمان آن شود. به‌رغم آنچه ابن‌سینا با مثالش القا می‌کند، علیتی میان مثلث و دوقائمی زوایای آن نیست. نه می‌توان مثلث را موجب دوقائمی زوایایش نامید و نه دوقائمی زوایای یک شکل هندسی را موجب مثلث بودن آن شکل دانست. بلکه این دو وجه در آن واحد متضمن همدیگرند. آنچه ابن‌سینا به درستی و سادگی می‌توانست درباره مناسبت مثلث و زوایایش بگوید، این بود که مجموع زوایای یک مثلث دو قائمه است، یا هرگاه

۳۱۹ شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، فن: منطق طبیعی، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران ۱۳۱۶، صص ۲۹۸.

مجموع زوایای یک شکل هندسی دو قائمه باشد، آن شکل مثلث است. متناهی این دو گفته منظوری را که او می‌خواست برنمی‌آوردند. در هیچیک از این دو گفته سخن از موجب و موجب نیست. بلکه هر یک از آن دو خصوصیتی را بیان می‌نماید که یک شکل معین هندسی مطلقاً دارد. آنچه ابن‌سینا «شرط» می‌خواند، در هندسه که یک دانش آکسیوماتیک باشد، نه شرط بلکه بیان پاره‌ای از خصوصیات یک شکل معین هندسی است که درستی و اعتبارشان را از آکسیوماها دارند. در دانش آکسیوماتیک با مناسبت‌ها کار داریم، و در دانش طبیعت یا طبیعیات با موجب و موجب، با علت و معلول در واقعیت، در رویداد، در پویش، یعنی در آنچه ابن‌سینا «حرکت» می‌نامد. ابن‌سینا سپس درباره حرکت توضیحاً و موکداً می‌افزاید: «قدیم بودن حرکت را از جهت ابتدا نداشتن واجب دانستیم نه از جهت ابداع، که ابداعی نبودن آن محال است.»^{۳۲۰} در این سخن ابن‌سینا تناقض میان ارسطویی بودن و مسلمان بودن او کاملاً بروز می‌کند. چه اگر او آغازی برای حرکت می‌پذیرفت، جاودانگی هستانی آن را که ارسطویی است نفی می‌کرد و مآلاً بنیاد «فلسفه» خود را برمی‌انداخت، و اگر حرکت را از نظر هستانی جاودان می‌شمرد، ابداع را نفی می‌کرد و مآلاً اعتقاد اسلامی خود را.

۸۳ شالوده‌زادی از پویش و زمان- «شاهکار فلسفی» ابن‌سینا

با اینکه ابن‌سینا در مورد بی‌آغازی حرکت و به‌همین گونه در مورد بی‌آغازی زمان به‌زعم خود بر پایه تئوری هستانی ارسطو استدلال می‌نماید و از اینرو می‌تواند بگوید هر دو آغاز نخست بالقوه هستند، وگرنه حرکت و زمان در واقعیت ممنوع می‌بودند،^{۳۲۱}

^{۳۲۰} یادشده.

^{۳۲۱} در این باره فروغی توضیحاً می‌نویسد: «حرکت امری است ممکن‌الوجود و هر ممکن‌الوجود هم پیش از موجودشدن امکان وجودش موجود است و گرنه ممنوع‌الوجود خواهد بود. پس اگر هم فرض کنیم وقتی بوده است که حرکت موجود نبوده است، امکان وجودش همانوقت موجود بوده است.» (یادشده، ۵۰۵). این «امکان» همان است که به‌زعم ارسطو ضرورتش تحقق آن را میسر می‌نماید. این همان قابلیت است که ما «توانش» هم نامیدیم. مثلاً تخم «توانش» یا امکان این را ضرورتاً دارد برای آنکه درخت شود. این نوع امکان یا ضرورت مبنای فلسفه طبیعی ارسطو است. اما برای ارسطو «زمان» یا «رویداده» توانش نیست، بلکه واقعیت محض است و کمترین ارتباطی با آنچه ابن‌سینا در نگرش اسلامی‌اش اضطرراً «امکان» نامیده و به زمان، و رویداد یا پویش یعنی «حرکت» نیز اطلاق کرده ندارد.

کوشش او در این اقدام به دو سبب از پیش محکوم به شکست است. سبب اول، برخلاف تصور او، ضدارسطویی بودن استدلال اوست و سبب دوم وابسته بودن او به پنداشت ابداع، پنداشتی که از بنیاد ضدیونانی و مآلاً ضدارسطویی است. حرکت و زمان برای ارسطو نه قوه یا فعلند و نه جنبه‌ای از آنها، اما نهایتاً، چنانکه هم‌اکنون خواهیم دید به فعل نزدیک‌ترند تا به قوه. به‌سادگی می‌توان فهمید که همه چیزها به معنای ارسطویی‌اش نوعاً در طبیعت بالقوه متغایر، متضاد و متناقضند و نتیجتاً ناهمسان و جورواجور: چوب است که بالقوه سوختنی‌ست نه آب، گیاه است که بالقوه رویدنی‌ست نه سنگ، آدم است که بالقوه گویا است، نه جانوران دیگر. اینکه چیزها نوعاً، مقولاً یا جزاً گوناگونند، اما حرکت که نخست این گوناگونی بالقوه را به فعل درمی‌آورد و در آنها همگانی است، نشان می‌دهد که حرکت قوه نیست. این از دلیل اول در بطلان بالقوه بودن حرکت. دلیل دوم این است که طبیعت در کلش برای ارسطو جاودانه در پویایی (حرکت) هست: «چون طبیعت مسلماً شالوده پوش و دگرگونی است و عیناً همین طبیعت را ما موضوع جستارمان کرده‌ایم، توضیح چستی پوشش پرهیزناپذیر می‌گردد. تا هنگامی که ما ندانیم پوشش چیست، به چستی طبیعت نیز پی نخواهیم برد.»³²² سخن ارسطو مضمّن این معناست که حرکت در گسست‌ناپذیری طبیعی‌اش هیچگاه نمی‌تواند صرفاً بالقوه باشد. یعنی همچنانکه طبیعت صرفاً بالقوه نداریم، حرکت صرفاً بالقوه نیز نداریم. در غیر این‌صورت تر هستانی ارسطو این می‌شد که طبیعت و حرکت هنگامی بالقوه بوده‌اند، سپس بالفعل شده‌اند، پنداشتی که ضمناً زمان را از طبیعت جدا می‌کرد یا آن را بالقوه می‌شمرد، که یکی از دیگری ضدارسطویی‌تر می‌بود. در تئوری هستانی ارسطویی طبیعت، بخوانید چیزهای طبیعی، یقیناً بالقوه نیز هستند، اما به‌همان گونه یقیناً طبیعت در کلش هیچگاه نمی‌توانسته بالفعل نبوده باشد. و این می‌رساند که «زمان بی‌طبیعت» و «طبیعت بی‌زمان» به یک اندازه یاوه‌ی ضدارسطویی‌ست. و چون طبیعت در فعلیش شالوده‌ای‌ست همواره پویا و زمانی، پوشش بالقوه و زمان بالقوه هر دو ممتنع می‌شوند. و دلیل سوم: درست است که در تر هستانی ارسطو هیچ چیز نمی‌تواند بالقوه ممتنع باشد لیکن در طبیعت تحقق پذیرد، فعلیت یابد. اما چون طبیعت برای او هیچگاه

322 Aristoteles: *Physikvorlesung*, op. cit., 200b, s. dazu die Anmerkung 59, 1f. sowie 59, 2-8, S. 489

صرفاً بالقوه نیست بلکه، همواره بالفعل هست، و چون او طبیعت را در فعلیتش شالوده پوینده می‌داند، باید پویش را در روند فعل به‌شمار آورد و نه در روند قوه. گواهی‌اش را ارسطو با این مثال نشان می‌دهد که یک پاره مفرغ در حلدی که هست فعلیت است و در عین حال بالقوه مجسمه نیز هست، اما این دو، یعنی فعلیت یا واقعیت مفرغ و قابلیت مفرغ برای مجسمه‌شدن یکی نیستند. پویش در این یا در آن پاره مفرغ که بالفعل هست رو می‌دهد تا قوه یا توانش مجسمه‌شدنش به فعل درآید و بدینگونه از نو فعلیت دیگری پدیدار گردد.³²³ «بدینسان اکنون باید روشن شده باشد که مفهوم پویش این است که گفتیم، و اینکه پویش درست هنگامی را دربرمی‌گیرد که واقعیت روی دهد. بنابراین پویش نه پیش از این [رویناد] است و نه پس از آن.»³²⁴ چون پویش جز همواره فعلیت‌یافتن آن در هر مرحله بعدی نیست، و چون پویش بدین ترتیب در آغازهای پیوسته ادامه‌یابنده‌اش به همان اندازه حکم خروج قوه را دارد که در پایان فعلیت‌یافته‌اش حکم آغاز بعدی را، و سرانجام در چنین روندی پویش چون دورشدن قوه به سوی فعل هست و معنا دارد، ارسطو می‌گوید: «اینطور که به‌نظر می‌رسد پویش باید شکلی از واقعیت باشد، متنها واقعیتی همواره ناتمام»³²⁵ چرا ارسطو پویش (حرکت) یا این «شکل از واقعیت» را «ناتمام» می‌نامد؟ برای آنکه واقعیت به معنای طبیعت در فعلیت جاودانه‌اش، هیچگاه از پویش باز نمی‌ایستد و پایان نمی‌پذیرد.

اگر سخنان آورده شده از ابن‌سینا درباره ابداع نموداری برجسته و الگویی از «فلسفی کردن» اعتقاد اسلامی به بهای اسلامی کردن تئوری هستانی ارسطو باشد که هست، می‌بینیم ابن‌سینا از یکسو با بیرون‌آوردن آنچه پیشتر بر پایه اعتقاد دینی‌اش در تعریف خدا چون آفریننده نهاده، به وجود آنچه تعریف شده حکم می‌کند و در نتیجه خدا را «واجب‌الوجود» می‌نامد، و از سوی دیگر با «اختراع» حرکت بالقوه و زمان بالقوه، که به تشخیص او تزی ارسطویی‌ست، عملاً فعلیت جاودان را از طبیعت می‌گیرد، در واقع آن را نیست می‌کند، و نتیجتاً با چنین تقلیدی در فلسفه ارسطو «فلسفه» خود را پایه‌گذاری می‌کند. تلاش ابن‌سینا برای فلسفی کردن ابداع، این را از نظر او پنهان

323 Op. cit., 201 a, S. 60.

324 Op. cit., 201 b, S. 61

325 Op. cit., 201 b, S. 62

می‌دارد که اطلاق قوه به حرکت و زمان حتماً تفاوت «قدم» و «حدوث»، مفاهیم بنیادی در «فلسفه» اسلامی را نیز از بین می‌برد. زیرا قدیم و حادث نخست در ارتباط با زمان و حرکت واقعی معنا می‌یابند و نتیجتاً از هم متمایز می‌شوند. و چون زمان «بالقوه» و حرکت «بالقوه» هستی ندارند، قدم و حدوث نیز بدون واقعیت و بی‌معنا می‌مانند، تمایزشان که هیچ. در تاریخ فرهنگ ما کسانی با استعداد ابن‌سینا که اینگونه تضادها و تناقضها را به‌جای اینکه خودشان سازنده و سپس گرفتارشان گردند، در واقع می‌بایستی می‌دیدند، انگشت‌شمار بوده‌اند. هر بار که ما به نمونه‌هایی چون ابن‌سینا برخوردیم، آنان را در جهان دینی‌شان محبوس می‌یابیم. اینکه ابن‌سینا توانسته رگه‌هایی شالوده‌یی از فلسفه ارسطو را چنان به رنگ اسلامی درآورد که از یکسو پی‌بردن به گونه تصرف او در آنها و از سوی دیگر تمیز این ماحصل از اصل ارسطویی‌شان، چنانکه دیدیم، چندان آسان صورت نگرفت، نشانه کارایی فوق‌العاده اما هدررفته ذهنی او در خدمت اعتقادش برای «فلسفی کردن» ابداع است، با این موفقیت ناآگاهانه که از تئوری هستانی ارسطو قلب ماهیت نماید. همین ماحصل این را نیز نشان می‌دهد که چگونه اعتقاد قادر است از ذهنی چنین نیرومند در خلط و قلب ناآگاهانه امکان اندیشیدن را بگیرد. هر آینه اگر ابن‌سینا به‌جای این تجاوز نادانسته ناشی از اعتقاد اسلامی‌اش به مفاهیم بنیادی فلسفه ارسطو، که نتیجتاً «نجات فلسفی» آفرینش را برای او میسر ساخته است، از خودش می‌پرسید: «اصلاً چرا آفرینش؟» و بدینگونه بی‌اعتقاد می‌شد، تازه آنگاه با بفرنجیایی رویه‌رو می‌شد که در جامعه اسلامی کلاً تا همین امروز نادیده مانده‌اند، مثلاً از جمله: اخلاق، دادگری، حقوق، مناسبت‌های میان‌فردی و اجتماعی آمده‌ها. اما اینگونه پرسش‌ها را ناگزیر اعتقاد اسلامی به درجه‌ای برای ابن‌سینا تصورناپذیر کرده بوده که او خوابشان را هم نمی‌توانسته ببیند. غیرممکن است یک معتقد بتواند «چرا؟» در برابر اعتقادش بگذارد، و از پیش پاسخ آن را در منشأ و منبع اعتقادش نداشته باشد.

اعتقاد به معنای وابسته‌شدن و مآلاً پیوستن به «وابسته‌ها» به‌همان اندازه آسان است که پرسیدن و اندیشیدن مآلاً به تنهایی و دشواریهای آن منجر می‌گردد. پرسیدن و اندیشیدن سوای دشواریهای فنی، یعنی شیوه‌هایی که باید برای انجام دادن آنها آموخت و در آنها ممارست یافت، متضمن دشواریهای شخصی، روانشناختی و اخلاقی و اجتماعی نیز هستند. مهم‌ترین محروم‌شدن از انکاهای الزاماً نویدبخش و امیدوارکننده نسبت به آینده و توجیه ضرورت رنجها، نابسامانیها و بیدادها در گذشته تاریخی و ادامه آنها تا

هم اکنون است. آن افق نویدبخش آینده و این ضرورت ناظر بر آنچه تاکنون روی داده را اعتقاد جزو مواهب و اسرارش در اختیار معتقد می‌گذارد. همه اینها را اندیشیدن نه فقط به پرسنده نمی‌دهد، بلکه آنها را از او، اگر پیشتر داشته، می‌گیرد و او را در تنهایی‌اش رها می‌کند. این از دست دادن انگاهای اعتقادی که به تشخیص یافتن تنهایی می‌انجامد پایه‌ی‌ترین و نیرومندترین آزادی آدمی است و به همین علت و به همین نسبت که آسان به دست نمی‌آید توانفرسا نیز هست. با وجود این، طبیعتاً منظور این نیست که آدم معتقد، به معنای وابسته، نمی‌تواند هنرمند، داستان‌نویس، پژوهشگر یا فیلسوف شود؛ گرچه امروزه دیگر انتظار برخوردن به چنین فیلسوفی را نمی‌توان داشت. مشکل در واقع با بروز تضاد میان اعتقاد و اندیشیدن پیش می‌آید. آنگاه که اعتقاد و اندیشیدن رویاروی هم می‌ایستند. این رویارویی به مرگ یکی یا به اسارت دیگری منتهی خواهد شد: به مرگ اعتقاد با نفی آن، وقتی اندیشیدن چیره می‌گردد، و به اسارت اندیشیدن در چیره‌گشتن اعتقاد، وقتی اندیشیدن را اعتقاد در خدمت خود به هوشمندی صرف تبدیل می‌کند. آدمی بی‌هوش طبیعتاً نمی‌تواند بیندیشد؛ اما کُنایش هوشمندی خود به خود الزاماً اندیشیدن نیست. کاری که اعتقاد اسلامی با این‌سینا کرده این است که در رویارویی فرضی‌اش با اندیشیدن او فرضی از اینرو که سنت، محیط و تربیت این‌سینا نمی‌توانسته اندیشیدن به او آموزانده باشد. نیروی ذهنی او را، با تبدیلیش از دیرباز به هوشمندی صرف، به اسارت خود درآورده بوده است.

۸۴ پایگاه‌های سه‌گانه در فرهنگ اسلامی

اندیشیدن چون از پرسندگی و جویندگی برمی‌خیزد و از آن و در آن می‌پاید، خودش را تقض خواهد کرد به محض آنکه پرسشی را به سبب تنافی‌اش با پنداشتهای حاکم بر فرهنگ و سازنده آن پیگیری نکند، نادیده بگیرد، یا اصلاً ناپرسیدنی اعلام نماید. سراسر فرهنگ ما گواهی می‌دهد که اندیشهٔ عبدالله روزبه دربارهٔ «حقیقت» دینها، بخوانید «بی‌حقیقتی» دینها، و نیز اندیشهٔ رازی در نفی دین - که سپس خواهیم شناخت - پیگیری که نشده‌اند هیچ، از راههای گوناگون همواره سرکوب گشته‌اند. آیا اینکه ما نیز در دورهٔ تجدد وطنی‌مان این دو تن را نمی‌بینیم و گوش هوش به آهنگ یکنواخت و تکراری زنگوله‌های فرهنگی‌مان فراداده‌ایم اتفاقی است؟ آیا «اتلکتوآلیسم» ما مثلاً حالا

دیگر پی برده که هزار و دویست سال است با ایریگاتور دین شستشوی وجودی می شود؟
گمان نمی کنم.

فرهنگ اسلامی ما در عمر درازش چندان پیوسته بر دُهل دین و حقانیت اسلامی آن کوبیده است که از ضریبش ما «انتلکتوئل‌های امروزی» به صرف توارث هم باشد نابینا به دنیا می آیم؛ ناشنوا که هیچ. منشأ این آهنگ کور و کُرکن فرهنگی ما پنداشت «آفرینش» است. تحت تأثیر بیش یهودی-مسیحی، دو دین کهنتر سامی، در بیش دینی اسلام نیز هستی را خدا از نیستی برآورده یا آفریده است. معتزله با ساختن مفهوم «تنزیه»، یعنی جدایی مطلق خدا از آنچه هست یا می تواند باشد، افق این پنداشت را در جنبه های گوناگونش برای اسلام پی ریزی کرده است. «آفرینش» در وهله اول یعنی چیزی را به گونه ای از نیستی به هستی درآوردن. نسبت به این پنداشت سه موضع می توان در فرهنگ اسلامی ما یافت: موضع کلامی، موضع عرفانی و موضع «فلسفی». دو موضع آخر از موضع اول به آسانی تمیزپذیرند. کلام در موضع خود قاطع است. موضع عرفانی به سبب «زبان حال و قالش» هم شده ناآبیت می نماید. موضع فلسفی هم در برابر قاطعیت کلام در تنگنا می ماند و هم شدیداً نسبت به عرفان ضعف دارد. چاره را در این می بیند که با اولی در نیفتد و به آخری کُر نش نماید.

وقتی هستی را خدا از نیستی آفریده باشد، و این را برخی «ابداع» و برخی «صنع» می نامند، وقتی «تنزیه» نگذارد خدا و هستی علت و معلول شوند. چه رابطه علی ضرورتاً فقط مغل «ابداع» نیست، «تنزیه» را نیز نقض می کند. متکلمان تنها مناسبت خالی از اینگونه اشکال میان خدا و هستی را در این می بینند که خدا نه خودش علت هستی، بلکه «عال»،^{۳۳۶} یعنی سازنده علت برای آفرینش هستی از نیستی باشد، تا مثلاً نسبتی میان خود آفریننده و آفریده درز نکنند. و خیال می کنند گره «ابداع» و «تنزیه» را با این شگرد مثلاً منطقی گشوده اند. فهمیدن این که چنین خیالی به اندازه کافی خام هست، هوش چندان سرشاری نمی خواهد. رابطه عال و علت رابطه علت و معلول است. در نتیجه عال از طریق علت هستی - علتی که خود معلول عال است - نهایتاً باز به هستی می رسد، یعنی علت هستی می شود، متنها از طریق میانجی. در واقع نهادن

۳۳۶ ناصر خسرو: زادالسنن، براساس نسخه کتابخانه پاریس و کتابخانه کنگره کالج کبریج، به اهتمام محمد بلذالرحمن، ۱۳۴۱، ص ۹۴.

اینگونه حلقه‌های میانی در زنجیر آفرینش، خدا و هستی را به هیکل از هم نمی‌گسلاند تا منظور «تنزیه» برآورده شود، بلکه زنجیر این پیوند را فقط از هم می‌کشاند و نهایتاً به تسلسل می‌رساند، به این امید واهی که پیوند را برکند. بدینسان در تلاش متکلمان نیز گره «ابداع» همچنان ناگشوده می‌ماند.

از گروه دوم و سوم، یعنی عارفان و «فیلسوفان» گروه دوم در دوره پیشتر با گروه سوم هم‌دلی داشت و او را از خود می‌دانست، گروه سوم نیز با عارف‌منشی‌اش به گروه دوم و بینش او عشق می‌ورزید.^{۳۲۷} بعدها که عارفان متوجه شدند «فیلسوفان» به عقل و به دلیل و برهان چسبیده‌اند، کوس رسوایی آنان را زدند. این بویژه در شعر عارفان ما منعکس است. عارفان ترجیح می‌دهند به جای مُبدع از اصل بگویند یا در آن واحد از هر دو با هم.^{۳۲۸} و عمر را در آرزوی وصال «اصل» به سر آورند.

در نمایش این آرزوی خاکسارانه و امید رقت‌انگیزی که آن را پایدار نگه می‌دارد، عارفان چنان واژه‌ها را معنأ به پنداشت‌های ضدطبیعی آلوده‌اند که قاعدتاً می‌بایستی هر چشم یا گوش تندرست مانده‌ای را سرانجام روزی از دیدن بیمار یا از شنیدن بیزار کنند.^{۳۲۹} «فیلسوفان» تحت تأثیر عارفان و مانند آنان متأثر از بینش نوافلاطونی‌اند. با وجود این به سبب انضباطی که از فلسفه یونانی به ذهن خود تزریق کرده‌اند طبیعتاً نمی‌توانند بی‌لگامی را چون عارفان پیشه خود سازند، چیزی که برای سرکوفت‌زدن به آنان همیشه بهانه به‌دست عارفان داده است. از این گذشته «فیلسوفان» اذعان دارند که عارفان به سبب حالی که مختص به آنهاست از عالم خاکی برکنده می‌شوند و به عالم قدسی می‌پیوندند.^{۳۳۰} این را نیز می‌دانیم که در عین آنکه از «فیض هستی‌بخش» الاهی

^{۳۲۷} این مناسبت را دو نامه ابن سینا به ابوسعید به‌خوبی نشان می‌دهد: حالات و مخافتان ابوسعید بنی‌الانبار، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۵-۱۲۰.

^{۳۲۸} عاشق صنع توام در شکر و صبر / عاشق مصنوع کی باشم چو گبر
عاشق صنع خدا با فر بود / عاشق مصنوع او کافر بود
مُبدع آمد حق و مُبدع آن بود / که برآرد فرع بی‌اصل و سند
مُبدع است او تابع استاد نی / مُسند جمله ورا اسناد نی

^{۳۲۹} یک مأخذ مهم و مشروح دال بر این وضع در پنداشت‌های عرفانی و اصطلاحات ناظر بر آنها شرح گلشن دلا از شیخ محمد لاهیجی است. جز این نگذرد: فرهنگ مصطلحات صوفیه در: قاسم غنی، «تذوین» تصوف در اسلام، ۱۳۳۰؛ سید جعفر سجادی: فرهنگ مصطلحات عرفان و صوفیه، ۱۳۳۹
^{۳۳۰} در این باره سخن ابن سینا را در پائوس ۱۶۳ آورده‌ایم. اما اگر خواننده میل دارد بیش از این نظر تیز

می‌گویند، جهانستیز نیز هستند، چون به ادعای خودشان عاشق صانعند نه عاشق مصنوع.^{۳۳۱} آیا این بدان نمی‌ماند که آدم کسی را دوست بدارد اما از آنچه او ارزانی می‌دارد روی برتابد؟ بنابراین تضادفی نیست که عارفان با «چار تکبیر» زدنشان نماز میت بر جنازه جهان می‌خوانند.^{۳۳۲} با وجود این، خود را به هر بهایی در قید آن نگه می‌دارند،

و صائب این‌سینا درباره خوارق عادت، همچون سحر، معجزه، خیردادن از عالم غیب، که از زاهدان، عابدان، عارفان، اولیا و انبیا سرمی‌زند و برمی‌آید، مطلع شود، سند انکارناپذیر آن را در مشاهدات و مشیقات (یادشده، ج اول، ص ۴۳۹، ۴۹۲) خواهد یافت. فقط برای آنکه خواننده طعمی از خوشگیری این‌سینا در آن کتاب بجشد، سخنان پایانی آن بخش را که ناظر بر سه گفتار طبیقات، الهیات و عوالم هستند (مشاهدات و مشیقات، ص ۴۹۲). در اینجا می‌آورم: های برادر، من در این اشارات حقیقت ناب را برای تو آماده ساختم. و لقمه‌های لذیذ حکمت را با سخن دلپذیر غذای جانت کردم. پس آن را از جاهلان و آمدهای پست و کم‌هوش و کم‌استعداد و کم‌جرات که میل او با افکار عامه باشد یا از فیلسوفان بیدین که مگس‌ان ناتوان این میدانند پاس‌دار. اگر کسی یافتی که پاک طینت و آدم درستی باشد و زود به طرف وسوس نمی‌شتابد و با چشم رضا و خشنودی و صدق به حق می‌نگرد، پس هرچه خواست به تدریج و جزء به جزء و تکه تکه در اختیار او بگذار تا آنچه قبلاً گرفته باعث کنجکاوی وی در آنچه خواهد گرفت بشود. و او را در عهد و پیمان خدا و ایمان قرار ده تا نتواند عهد خود را بشکند. تا مسیر تو را پیماید و به تو تاسی کند. اگر این علم را شایع [در افواه اندازی] یا ضایع کنی، خدا میان من و تو حاکم خواهد بود و واگذاری کار به خدا کافی است. آیا می‌توان گوینده یا نویسنده این سخنان را سخنانی که هم نصیحت می‌کنند، هم ایثار می‌نمایند، هم منت می‌گذارند، هم شرط و پیمان می‌کنند، هم می‌گویند مطالب کتاب را چگونه به خورد چه کسانی باید داد، چه کسانی را باید از آنها محروم گرداند، هم از مخاطب می‌خواهند در تبلیغ افکار «فلسفی» او شتونده را چشمت‌خور نماید تا اسلام بیاورد و بر سر پیمان خود بماند، و سرانجام سزای تحطی‌کننده از این سفارشها را به خدا حواله می‌دهد. به معنای یونانی کلمه فیلسوف دانست؟ آیا کسی که افاضات فلسفی‌اش را به دست‌بخت لذیذ تشبیه می‌نماید، مخالفان را «ملاحذه متخلف» می‌نامد و آنان را از زمره «همنج» (مگسان) می‌شمرد، بیشتر لحن و زبان قرآنی را به یاد نمی‌آورد، بیشتر نمایانگر مردایی از ایمان اسلامی نیست که قرن‌ها پیش سازنده و متعین‌کننده هر ذهن فرهنگی در قلمروی این دین بوده است؟

۳۳۱ نگ: پانویس ۳۲۴.

۳۳۲ من هماندم که وضو ساختم از چشمة عشق چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست؛ از حافظ را همه می‌شناسیم. در مورد «چار تکبیر» نگ: حسین خدیوچ، «دلائله عزیزی حافظ»، ۱۳۶۲، ص ۴۶. بهاءالدین خرمشاهی (حافظنامه، چاپ سوم ۱۳۶۸، ج اول، ص ۲۰۹) کاربرد عرفانی شده «چار تکبیر» را، آنچنان که در شعر حافظ آمده، نزد سنائی، انوری، خاقانی، و کمال‌الدین اسماعیل نیز به‌دست داده است. مراد عارفان از «چار تکبیر» مطلقاً بزرگداشت باری به قصد نفی کل هستی و همه هسته‌است. خود چهار تکبیر که نماز میت باشد عبارت است از گفتن دوبار الله اکبر، یکبار لا اله الا الله و باز یکبار الله اکبر. نگ: سید جعفر سجادی، «خُ هنگ معوذت اسلامی»، چاپ دوم ۱۳۶۶، مدخل «تکبیرات» و «نماز میت». اما

لاید برای آنکه در زمانی هرچه بیشتر جنازه‌بودن آن را به خود و دیگران بقبولانند. اما از این گذشته، این یعنی از اوج نگرستن و در حضيض زیستن! چنین پرواز خزننده‌ای از «فیلسوفان» بر نمی‌آید. اما از آنان بر می‌آید میان عارفان و متکلمان تاب بخورند، بیشتر اضطراباً تا به اختیار. چنین است شیوه درآویختن آنان با «ابداع» که از چنگش رهایی ندارند. «ابداع» گره کوری است که «فیلسوفان» نه می‌توانند بگشایند و نه جرأت شکافتنش را دارند. ابتکاری که به‌خرج می‌دهند تا این گره ناگشوده مانده برخوردشان نیز گشوده بنماید، این است که عرفانی-برهانی به مسئله آن بپردازند؛ یا با آن، اگر زبان سیاسی-فرهنگی جمهوری اسلامی را بیشتر می‌بستند، عرفانی-برهانی «برخوردها»! از اینرو نادرست نیست اگر در «فیلسوفان» به‌گونه‌ای عارفان متکلم یا متکلمان عارف ببینیم. با چنین نهاد از هم شکافته یا دوباره‌شده‌ای آنان هستی را، بسته به اینکه عارفانه بنگرند، فیضان الهی می‌پندارند و بسته به اینکه مبتلا به کلام شوند، مُبدع می‌دانند. بدینگونه «فیلسوفان» فقط با آکروباسی میان «فیضان» و «ابداع» تعادلی متغیر برای خود ایجاد می‌کنند. کنایش ذهنی «فیلسوفان» چنان است که آنان را، اگر میان عارفان بجویم، نزد متکلمان هم می‌یابیم و برعکس. وقتی پرداختن به «ابداع» قهراً اجتناب‌ناپذیر می‌گردد، «فیلسوفان» مانند متکلمان با مفاهیم چون «حادث و قدیم»، «قدیم ذاتی»، «حادث زمانی»، «عدم ذاتی» و غیره^{۳۳۳} ذهن «حقیقت‌جوی» ما را به سیاه‌چالی که بدینگونه از ذهن خود ساخته‌اند درمی‌اندازد، تا مایه ناچیز اندیشیدن ما از هیبت این

این حافظ تا کجا باید از «الله اکبر» و «نماز میت» لبریز بوده باشد که بخواهد از فراز آن هستی را نفی نماید، یعنی مثل همیشه به خود دروغ بگوید، او که آشکارا نمی‌توانست از یک شراب دل بکند؟ نمایش اینگونه بی‌نیازیهای تفیله در حسرت‌های زمینی-آسمانی او را نیمه‌یوشب هفتادسال پیش در خشنه دیده و نشان داده است.

۳۳۳ غلامحسین ابراهیم دینانی در کتابش قواعد کلی دو خلسهٔ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۰، ج سوم، ص ۲۴۹، ۲۵۳، این مفاهیم را با زبانی توصیفی چنان توضیح می‌کند که خواننده می‌تواند از منظور آنها در ارتباط با همدیگر سردرآورد، بی‌آنکه این سردرآوردن سررشته‌ای برای گشودن مسئله «ابداع» گردد. این مسئله، با سرچشمه دینی سلفی‌اش، از آنرو که یک پنداشت اعتقادیست، خارج از چنین حوزه‌ای مطلقاً بی‌معنا می‌ماند. بنابراین نیروی ذهنی «فیلسوفان» اسلامی از درافتادن با «دشواری یک مسئله» نبرود، بلکه از گرفتارماندن در کلاف گوریده‌شوندهٔ اعتقاد هرز رفته است. مستندات دینانی در گزارش توصیفی توضیحی‌اش سخنان این «فیلسوفان» اند که خود در حکم آن غریق معروف، و بدون اتیاه سپین او، خرس را به جای خیک گرفته‌اند و هیچگاه از او دست برنداشته‌اند.

تصورات بخشکند. این مفاهیم و دیگر مفاهیم و اصل و نااصل آنها در واقع میدانیست که در آن ورزندگان «فلسفه» در فرهنگ اسلامی قرن‌ها زورآزمایی کرده‌اند و نیروی خود را به‌هدر داده‌اند. چرا اینهمه اتلاف وقت و نیرو؟ برای آنکه «ابداع» یا «صنع» حکمیست قرآنی که پیغمبر اسلام صادر کرده و «متفکران» و «فیلسوفان» ما در انقیاد آن زاده‌اند، زیسته‌اند و مرده‌اند.^{۳۳۲}

۳۳۲ فقط برای آنکه سند این انقیاد را در تصویری که «فیلسوفان» بزرگ ما از پیغمبران داشته‌اند در بالا مشروحاً نمونه آن را نزد ابن‌خلدون دیدیم. به‌دست دهم، سخنی از ابن‌سینا می‌آورم: «اما نفس قدسی، نفس ناقطقة پیغمبران بزرگ بود که به حدس [بی‌واسطه دریافتن] و پیوند عالم فریشتگان، بی‌معلم و کتاب، معقولات بداند و به تخیل به حال بیداری به عالم غیب اندر رسد و وحی پذیرد؛ و وحی پیوندی بود میان فریشتگان و میان جان مردم، با آگاهی‌دادن از حالها و اندر هیولای عالم تأثیر کند تا معجزات آورد و صورت از هیولی ببرد و صورت دیگر آورد. و این آخر مرتبت مردمی است، و پیوسته است به درجه فریشتگی. و اینچنین کس خلیفه خدای بود بر زمین.» (بخش طبیعیات از دانشنامه علائی، مقدمه و حواشی از سید محمد مشکوه، چاپ دوم، ۱۳۵۳، صص ۱۴۵).

VII رازی - چشمه کور شده اندیشیدن در فرهنگ ما

۸۵ چند شرط پیشین برای فهمیدن اندیشه رازی

اندیشه رازی ضد دینی است. چرایی و چگونگی اش را سپس خواهیم شناخت. برای فهمیدن این اندیشه که ضد دینی بودنش را، چنانکه خواهیم دید، دو پایه فلسفی و اجتماعی از دو سو استوار نگه می‌دارند، باید چند چیز را از پیش بدانیم و اگر نمی‌دانیم بیاموزیم. این چند چیز اینها هستند. یکم) دین نه فقط دین اسلام است، نه فقط دینهای سامی هستند، آنطور که اسلام به پیروانش باورانده، و به‌رغم اسلام نه فقط دینهای سامی به‌اضافه دین زرتشتی‌اند که اسلام در اضطرار تاریخی برایش حق حیاتی قایل شده است. دوم) دینها بسیارند و هیچیک از آنها در آنچه چون ادعایی اعتقادی «حقیقت» می‌نامد و آن را منحصر به خود می‌داند، رجحانی بر دیگری ندارد، چیزی که هرگز نباید با تفاوت دینها از نظر ارزشهای انسانی و اجتماعی خلط شود. دعوی این رجحان از سوی معتقدان دینهای جهانی در برابر هم در اینجا درست و بهتر است سه دین سامی یهودی، مسیحی و اسلام را که متقابلاً در نفی یا نسخ همدیگر تحقق درونی می‌یابند و در زمانهایی از برخوردهای تاریخی‌شان با همدیگر درگیری نیز داشته‌اند در نظر بگیریم. طبیعی و ضروری است، چه دینهای جهانی بدون «رجحان» نامبرده نه علت وجودی می‌داشتند و نه انگیزه‌ای برای اینکه رویاروی هم بایستند. با وجود این، بسیاری پیروان یک دین به هیچ‌رو از شخصی و جزئی بودن آن «رجحان» ادعایی نمی‌کاهد. برای اینکه این دعوی صرفاً از منشأیی شخصی و جزئی مثلاً زرتشت، موسی، عیسی و سرانجام محمد به نمایندگی از سوی «نیروی خارجی» برمی‌خیزد و با جذب ایمانی دیگران در کانون خویش، انبوهی را با همسان کردنشان گرد هم می‌آورد، آحادی که در حد عاطف بودن به این نقطه کانونی چون گرانیگاهشان،

کمترین تفاوتی با هم ندارند.^{۳۳۵} دعوی این «حقیقت انحصاری» را، که از شاخصهای دینهای جهانی باشد، ابن مقفع، چنانکه پیشتر به تفصیل آوردیم، هزار و دویست سال پیش دیده، و نشان داده چگونه دینها با همین دعوی متقابلاً در ابطال خویش کامیاب بودند. سوم) خواننده دینی برای فهمیدن اندیشه فلسفی و اجتماعی رازی، اندیشه‌ای که در فرهنگ ما بیگانه بوده و مانده، چاره‌ای ندارد که نخست با او ببیند؛ تا بعد تکلیف خودش را با رازی روشن سازد. این کار طبیعتاً مستلزم این است که او موقتاً موضع دینی خود را ترک نماید. اما خواننده غیردینی هم باید به نوبه خود آگاه باشد یا بشود که در پس موضع او نیز نه تنها دین به معنای اخص آن، بلکه قرن‌ها پنداشت دینی‌مآب و از سرچشمه دین مشروب شده، بخواند رویداد مسلط فرهنگی ما، ذهن او را به‌خود آغشته است. با این آگاهی البته حق مسلم او خواهد بود اگر بخواهد با نیروی فکری پرورده در فرهنگ کهنش با اندیشه رازی درافتد و زور ذهنی خود را بیازماید، و چنانچه می‌بیند در این زورآزمایی شکست می‌خورد و این بر او گران می‌آید، از نو به

۳۳۵ ممکن است گفته شود این «گرانیگاه» را در فلسفه نیز می‌توان یافت. مثلاً هر افلاطونی نیز به همان اندازه مجذوب تئوری دو جهانی افلاطون می‌شود که پیروان این یا آن دین جهانی مجذوب تعلیم پیامبرانشند. اما این سخن به دو علت درست نیست. یکی آنکه تئوری افلاطون برای یک افلاطونی قدسیت - اگر مایلید بخواهید «قداست» - ندارد. دیگر آنکه برای یک افلاطونی درستی تئوری افلاطون به این نیست که «افلاطون» آن را آورده، بلکه به این است که آموزه افلاطون در محورش پرسشهاییست ناظر بر «هستی» و «شناخت» و پاسخی متناسب با برد و اهمیت این دو پرسش. در مقابل، هر معتقد به محمد یا به‌الله اذعان دارد که فلاطون تعلیم اسلامی یا بهایی نهایتاً برای او به این علت درست است که محمد یا به‌الله آن را از جانب خدا آورده‌اند. به این جهت است که چنین تعلیمی هرگز نمی‌تواند برای معتقد مسلمان یا بهایی نادرست باشد. برخلاف، هر افلاطونی یا هر ارسطویی می‌تواند به راحتی افلاطون و یا ارسطو را نابوده بینگارد و با پرداختن تحلیلی به دو آموزه متنافی آنان به درستی و نادرستی متقابل آنها حکم نماید. آموزه‌ها و دلایلی که برای آنها اقامه می‌شوند مهمند. اهمیت افلاطون و ارسطو در واقع به این است که این آموزه‌ها را اندیشیده و پرداختن تحلیلی به دو آموزه متنافی آنان به درستی و نادرستی هستند و نه اصلاً از خود آنانند تا اندیشیده شده باشند و استدلال بخواهند و بپذیرند. نقش گرانیگاهی پیامبران از این ناشی می‌گردد که به ادعای خودشان برای رساندن پیام «نیروی خارجی» به مردم از سوی او برگزیده می‌شوند. چون این میانجی است که آدمیان را بدینگونه می‌آگاهاند و بدون او آدمیان از دریافت تعلیم الهی محروم می‌مانند. به راحتی می‌توان گفت که اهمیت پیک و پیام یا میانجی و کلام عملاً مشروط به همدیگر و برابر با همدیگرند. به تصور هیچ معتقدی در نمی‌آید که «کلام‌الله» می‌توانست بدون واسطه شخصی، تاریخی و معین بر آدمیان ارزانی شود. جدایی‌ناپذیری «کلام‌الله» و «میانجی» آن برای معتقد آنچنان مطلق است که او قادر نمی‌بود ایندو را متفک از هم احساس کند یا بپندارد. جدایی‌ناپذیری «کلام» و «میانجی» است که از این دو گرانیگاهی شخصی و جزئی می‌سازد.

دامان امن پایه‌گذاران فرهنگ مسلط در جامعه ما پناه برد و به این ترتیب خود را از شر اندیشه رازی برهانند.

۸۶ اندیشه رازی در سخنان دشمنانش

تصادفی نیست که آنچه ما درباره پیدایش و بالایش اسلام می‌دانیم از طریق کتابهای پیروان آن می‌دانیم. چنین وضعی از همان آغاز شامل حال و نظر مخالفان اسلام نیز می‌شود. مخالفانش را اسلام یا سرکوب کرده یا در انزوای اجتماعی پوسانده و نسل آنان را، از همان آغاز در زادگاهش، برانداخته است. این واقعیت که طبیعتاً به سود اسلام تمام شده، کار پژوهشگر جدی را هم در شناختن جنت و چون پدیداری اسلام دشوار می‌کند و هم در شناختن بی‌واسطه نظر مخالفانش. پژوهنده چاره‌ای ندارد جز آنکه با نقد و تحلیل گزارشهای نویسندگان اسلامی، ارتباطهای نامشهود یا پوشانده شده‌ای را آشکار سازد که نخست در منتشان رویداد اسلام قایل فهم می‌گردد و شناخته می‌شود. به همین‌گونه نیز تصادفی نیست که آنچه ما از اندیشه فلسفی و اجتماعی رازی می‌دانیم، از نوشته‌های دشمنانش می‌دانیم. آن آثاری از رازی که گزارش اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی او بوده‌اند از میان رفته‌اند. اگر ناصر خسرو، مدافع سرسخت اسلام و خوشبختانه دشمن یک‌دنده و تیزهوش رازی، نمی‌بود و ذوالقاسم را نمی‌نوشت، و ابوحاتم رازی، متکلم اسماعیلی دیگر، به قصد محکوم کردن اندیشه رازی به آن نمی‌پرداخت و مناظره‌اش را با او نقل نمی‌کرد، ما هرگز نمی‌دانستیم رازی چه اندیشیده و گفته است. با وجود این، پی‌بردن به آموزه فلسفی رازی از طریق گزارش آن در ذوالقاسم، بی‌اشکال نیست. از یکسو ناصر خسرو با تعصب اسلامی‌اش از موضع دینی خود غافل نمی‌ماند و در دشمنی علنی برخاسته از آن با رازی، موضع خود را به صورتی مخمل در گزارش اندیشه او می‌دواند، اما از سوی دیگر خوشبختانه چندان به هوشمندی خود آگاه و غره است که از هیچ حریفی نمی‌هراسد تا بخواهد آموزه او را تحریف نماید، یا چون ابن‌سینا به جای درافتادن با اندیشه رازی فقط به شخص او ناسزا بگوید و از رویارویی استدلالی به گونه عارفان ما که بر ضد عقل فقط بر دهل ذهن شعری و نامستول خود می‌کوبند بپرهیزد. بلکه او را طبعاً به سبب تئوری‌اش در رد ابداع کاملاً جدی می‌گیرد و از ناسزاگویی به او دریغ نمی‌ورزد. (نگ: پاره پایی از فصل ۹۰ و ص ۲۴۶).

این دو جنبه در هیأت اعتقاد و استدلال با هم مرتبط و بر هم مترتبند. اولی از پیش حکم نادرستی آموزه رازی را صادر می‌کند. و دومی با تمهیدی که به اثبات حکم صادر شده دارد، فرمانبردار آن می‌ماند. این دو با افکندن سایه داد و ستدشان بر گزارش آموزه فلسفی رازی، راهیابی به آن را دشوار می‌سازند، خصوصاً برای ذهن اسلامی بارآمده ما، و در عین حال تنها راهی باقی می‌ماند که ما از طریقش می‌توانیم به اندیشه رازی برسیم.

۸۷ رازی، دموکریست، افلاطون

هیچ جستاری در توضیح اندیشه رازی، و طبعاً آنچه در اینجا به این منظور می‌آید، نمی‌تواند بدون بهره‌مندی از کتاب کلیدی سالامون پینس دربارهٔ اتمیسم اسلامی^{۳۳۶} به نحوی درخور به هدف خود رسد و از این بهره‌مندی خرسند و سپاسگزار نباشد. بیست‌سال پیش که من نخستین بار کوتاه اما مؤکد به اهمیت منحصره فرد رازی پرداختم (در پنجمین قسمت از *الفتح بقدر* در فرهنگ دینی، *الهدی پاریس* ۱۳۶۳)، استفاده از این کتاب مهم برای آن طرح نخستین و خام دربارهٔ رازی لزومی که نداشت هیچ، اصلاً غیرممکن بود. کتاب سالامون پینس که نزدیک به هفتادسال پیش منتشر شده، از دو نظر هنوز در نوع خود نمونه است. یکی از نظر احاطه نویسنده‌اش به نگرشهای اتمیستی (آموزه جزء لاینفکری یا جزء نامتجزی) و فلسفی در فرهنگ اسلامی و دیگری از نظر تسلط پژوهشی او به پیشینه قطعی یا ممکن آنها در الگوهای اصلی یونانی یا پنداشتهای متأثر از آنها. این را دانش پرجانبه مستند و حرفه‌ای او بر مآخذ دست اول و نگرش ارتباطیابش میسر ساخته است.

سوای ردجویهای اندیشه یادشده رازی یا نشان‌دادن ضد آن نزد فیلسوفان یونانی از دموکریست، افلاطون اپیکور و ارسطو گرفته تا نوافلاطونیان. سالامون پینس به مقایسه آموزه اتمیستی او با نگرشهای نامبردگان در مسئله اتمیسم نیز می‌پردازد. افزون بر آن، آموزه اتمیستی او را با آموزه اتمیستی در دوره نوین فرهنگ اروپا، چه در دانش، چه در جهان بینی و چه در فلسفه، از جمله با موضع جوردانو برونو و گاساندی در پرتو بازنگریها و نونگرهای مهم وقت (مثلاً از آن ارنست کاسیرر) می‌سنجد، تا آموزه

336 Salamon Pines: *Beiträge zur islamischen Atomlehre*, 1936

اتمیتی رازی و تضمینات آن را در تمایزش از آموزه‌های اتمیتی دیگر بنمایاند. یک نمونه از این تمایز را سالامون پینس در این می‌یابد که دموکریت گوناگونی چیزها را به گوناگونی شکلها و اندازه‌های اتمی آنها برمی‌گرداند، در حالیکه این گوناگونی را رازی از بیش‌فشرده‌گی و کم‌فشرده‌گی نسبی اتمها ناشی می‌داند (Pines, op. cit. 77). اینکه چنین پنداشتی از اینگونه تفاوت ساختاری میان اتمها رازی را به کیمیاگری، به تبدیل شیمیایی عناصر به همدیگر، برانگیخته یا به هراسان در این اشتغال او دخیل بوده است، در خور بررسی به نظر می‌رسد، اما به حوزه موضوعی ما ارتباطی ندارد.

رازی به عللی که بعداً خواهیم شناخت به‌گونه خاصی افلاطونی بوده است. اما چنانکه خواهیم دید، صرف ارسطویی نبودن و داشتن گرایش افلاطونی را نمی‌توان برای تعین موضع اتمیسم رازی کافی شمرد، بویژه که نه افلاطون بلکه لویکیپ (Leukip) و دموکریت اتمیست بوده‌اند، هرچند افلاطون توانسته مکان را که بدان باور داشته، بدون کمک‌گرفتن از آموزه اتمیتی دموکریت در بحث‌های مطرح کند و بررسد.³³⁷ ضمناً این را نیز باید در نظر بگیریم که برای ما مطرح نیست که پدیده‌های طبیعی را در چستی و چگونگی‌شان اتمیسم یا تزه‌های ضد آن بهتر توضیح می‌کرده‌اند. آنچه در دایره بررسی ما اهمیت دارد این است: مکان جدا از ماده را اتمیسم برای ماده ضروری می‌داند، و این نیازمندی به مکان به نوبه خود به ضروری بودن زمان جدا از ماده می‌انجامد، و دیدیم چگونه ابن‌سینا که مانند باقی «فیلسوفان» ما پیرو ارسطو و ضداتمیست بوده، به زمان «هستی بالقوه» می‌بخشد تا ضرورت ابداع را نشان دهد، و این مآلاً حکم اسلامی کردن اندیشه ارسطو را داشته است. همبودی اتم و مکان را چنین توضیح می‌توان داد که پنداشت اتمیسم ضرورتاً باید متضمن گسست (انفصال) باشد، و گسست بدون مکان اصلاً به‌پندار در نمی‌آید. بنابراین مکان آن است که بدون آن گسست تصورناپذیر می‌گردد. بدینگونه مکان در نوع جزیی‌اش اتمها را در گسستنشان و در نوع کلی‌اش جسمهای مرکب از اتمها را در جدایی از همدیگر تصویرپذیر می‌سازد. اتمها، به‌زعم دموکریت در مکان هستند و بشمارند. در شکل، اندازه‌ها و وزن متناسب با اندازه‌ها با هم تفاوت دارند، به‌سبب خوردن به‌همدیگر همواره در حرکتند و برحسب چگونگی

337 J. Stenzel: *Platon und Demokritos in. d. ers. Kleine Schriften*, 1956

ترکیبشان چیزهای بیشمار گوناگون پدیدار می‌گردند.^{۳۳۸} مآلاً خوردن آنها به همدیگر متضمن حرکت آنهاست و حرکت در زمان صورت می‌گیرد.

۸۸ نزدیکی رازی به متکلمان؟

رازی به سبب نگرش فلسفی‌اش کلاً ضد دینی و جزئاً ضد اسلامی بوده است. به چگونگی این نگرش بعداً خواهیم رسید. اما باید شگفت بنماید که رازی ضد دینی و ضد اسلامی، چنانکه از گزارشهای ناصر خسرو در *ذوالمفسرین* به روشنی برمی‌آید، اتمیست بوده، چیزی که ناگزیر او را به متکلمان آنان که در وهله اول مدافعان اسلام بوده‌اند و سپس در حد روایی و الزام اسلامی تئولوژین این دین می‌شوند. به گونه‌ای نزدیک و از ارسطو دور می‌سازد. با سبب دوری رازی از ارسطو و نزدیکی‌اش با افلاطون در بررسی این بخش آشنا خواهیم شد. با وجود این در وهله اول باید توجه داشت که هیچ چیز تضمین نمی‌کند که پدیده‌ای تحت تأثیر پدیده‌ای دیگر به وجود آید و به این سبب همسان و خویشاوند درونی آن پدیده باشد. به همان گونه که بیش قرون وسطایی مسیحی بدون خویشاوندی درونی با فلسفه ارسطو تحت تأثیر آن به وجود آمده، کلام نیز از مواجهه با معارضه‌های مسیحی، یهودی و مزدکی با هم به وجود می‌آید، بی‌آنکه مناسبت درونی با هیچیک از این سه دین داشته باشد. یک نمونه از تأثیرپذیری کلام از مسیحیت را هنگام پیدایش آن در زمان امویان در دمشق در اینجا به دست می‌دهیم. مسلمانان نخست در برخورد با سه دین نامبرده، که دین زرتشتی را باید بر آنها افزود، تازه با مشکلات دین خود آشنا می‌شوند، به جست‌وجوی پاسخ برمی‌آیند و طبیعتاً در این کار به مرور ورزیده می‌شوند و بنای کلام را می‌ریزند. نمونه‌ای که بدان اشاره کردیم این است. مسیحیان به مسلمانان می‌گویند: عیسی را قرآن «کلمه و روح» خداوند خوانده است (سوره نساء، ۱۷۱). حالاً: مسیح چون کلمه و روح خداوند، قدیم است یا حادث؟ اگر قدیم است پس عیسی همان خداست، و اگر حادث است،

338 G.S. Krik/ J.E. Raven/ M. Schofield: *Die vorsokratischen Philosophen*, deutsche Übersetzung von Karlheinz Hülsner, 2. Aufl. 2001 (1994), S. 451- 463

پس خدا پیش از حدوث او فاقد کلام و روح بوده است.³³⁹ بدینگونه مسلمانان با مسئله قدیم و حادث رویه‌رو می‌شوند. به ذکر همین یک نمونه بسنده می‌کنیم؛ چون متأثر بودن کلام اسلامی از جدلهای مسیحیان، زرتشتیان و... با مسلمانان اهمیتی جانبی برای ما دارد. آنچه برای ما بسیار مهم است و باید روشن شود، مسئله همخوانی نگرش اتمیستی رازی و متکلمان به این سبب است که رازی ضدیدن و مآلاً ضداسلامی بوده است. بنابراین باید دید چه چیز وجوب اتمیسم متکلمان و چه چیز وجوب اتمیسم رازی را متعین می‌کرده است. اگر این موجهات متفاوت باشند، مشکل ما حل شده است. کوشش در رسیدن به هدفی واحد الزاماً علل همگون نمی‌خواهد؛ یکی پزشک می‌شود برای درمان بیماران و دیگری برای پول درآوردن.

منظور از تفاوت موجهات تفاوت انگیزه‌هاست، نه صرفاً تفاوت میان اتمیسم کلامی و اتمیسم رازی. اما نخست این تفاوت را بشناسیم تا سپس به تفاوت انگیزه‌ها برسیم. سالامون پینس این تفاوت را در این می‌بیند که متکلمان هرگونه نامتناهی را در آفریده‌ها نفی می‌کنند. به‌زعم آنها همه چیز آفریده و متناهی است. متناهی و آفریدگی متضمن هم‌دیگرند. بنابراین زمان و مکان نیز در چنین شمولی به صورت ذرات یا اتمها تناهی می‌یابند. در تقابل با اتمیسم متکلمان، اتمیسم رازی فقط ماده را در برمی‌گیرد، نه هرگز زمان و مکان.³⁴⁰ را که آنها نیز مانند ماده در نگرش فلسفی او طبعاً ناآفریده‌اند. دیگر اینکه متکلمان در تناهی، که باز نمودش اتمها یا اجزاء لایتجزی باشند، آفریدگی می‌بینند، نه رازی.

اما آنچه متکلمان را به اتمیسم می‌گرواند، قدرت مطلقه خدا از دید خاص آنان است. به برد و عظمت قدرت مطلقه خدا پیوسته از جهان آفریده او می‌توان و باید پی‌برد. در واقع آن قدرت مطلقه و آنچه در ناچیزی آفریده او در رویدادی مدام سپری می‌شود، جدا از هم پنداشتنی نیستند. ناچیزی و ناتوانی همه چیز به این است که هیچ چیز نه از خودش شالوده‌ای دارد و نه مآلاً از خودش برمی‌آید. همه چیز از قدرت خدا پدیدار می‌گردد و بدان شهادت می‌دهد. قدرت مطلقه خداست که همه چیز را، از ماده

339 L. Gardet/ M.- M. Anawati: *Introduction à la théologie musulmane, essais de théologie comparée*, 1948, P. et suivi.

340 Pines, op.cit., 79 f.

و زمان و مکان می‌آفریند، ترکیب می‌کند و نگه می‌دارد. این پیاپی مکانی-زمانی رویدادها نه از خود چیزها بلکه از قدرت و خواست اوست. بدینسان متکلمان علیت را نفی می‌کنند و از «خلق فی کل وقت»³⁴¹ سخن می‌گویند. و آن کلیتی که تناهیا و ناپایداریهای ذره‌ای را به هم می‌پیوندد و پیاپی هم می‌آورد، قدرت و آفرینندگی پدیدار خداوند را منعکس می‌نماید.³⁴² برخلاف اتمیسم یونانی رازی، سالامون پینس در اتمیسم کلامی قطع نظر از تأثیر اتمیسم اپیکور توسط آبای کلیسا روی اتمیسم متکلمان. تأثیر اتمیسمهای گوناگون هندی را هم می‌بیند.³⁴³ اتمیسم مادی آنهم نه با آن انگیزه‌ای که متکلمان برایش دارند و شناختیم. تنها وجه مشترک آموزه رازی با اتمیسم آنان است. انگیزه رازی را سپس خواهیم شناخت. برای آنکه اندیشه رازی را در پیامد این گزارشها بهتر بفهمیم، باید با یک نظر یا اصل مهم کلام اشعری نیز آشنا شویم. به گمان من گویاترین بیان این اصل چنین می‌تواند باشد: «به همان نسبت که قدرت خدا مطلق و نه‌شکلی است، آدمی بنده او نیز در اعمالش مسئول است! توضیح این امر شگفت، که از شاخصهای همه ادیان سامی و بویژه اسلام است، به‌صورتی که در زیر می‌آید برای همه مسلمانان فطری و ملی لا‌اقل هم معقول می‌نماید و هم مقبول. برخلاف معتزله که برایشان عدالت الهی یکی از ارکان پنجگانه اعتقادی آنان. با واداشتن آدمی به عمل نادرست و عاجز ساختنش از عمل درست منافات دارد، اشعریان، متکلمان اتمیست، قدرت خدا و مسئولیت آدمی را در اخلاق به این سرحد از اطلاق می‌رسانند که می‌گویند: هرچه خدا بیافریند خوب است، و نیک و بد در واقع اتصافی صرفاً شرعی‌ست برای پرداختن به یکی و پرهیزتن از دیگری. و چون آدمی در امور اختیاری، مثلاً موحد یا مشرک شدن، مؤمن یا کافرگشتن، توانایی گزینش دارد، و این را اشعریان «کسب» (به‌دست آوردن) می‌نامند، باید او را، عیناً به سبب اراده مطلق و نامتناهی خدا که توانایی به‌دست آوردن را نیز به آدمی اعطا می‌فرماید، به همان اندازه مسئول شمرد: «پس، کسب نتیجه آن است که آدمی اراده خود را به جانب اعمال پسندیده متوجه سازد. بنابراین هنگامی که انسان اراده عمل خیری کند، خداوند قدرت

341 Op.cit., 27-33

342 M. Jammer: *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, 1960, S. 65

343 Pines, op.cit., 94 ff/ 99/ 102-124

بر آن عمل را در او خلق می‌کند و انسان مستحق ثواب می‌شود؛ و چون اراده عمل شری کند، خداوند قدرت بر آن عمل را در او خلق می‌کند و او را بر آن عقوبت می‌کند.^{۳۴۱} از اینگونه روانشناسی مجنونانه و ابلهانه اشعریان، که به نام استدلال و اقتناع از قرار خواص و عوام اسلامی را با هم و از هم خشنود می‌ساخته، ضرورتاً باید مانند خود آنان نتیجه گرفت که خدا قادر مطلق و انسان مسئول مطلق است! برای آنکه کار از محکم‌کاری عیب نکند و جهالت ذهنی اشعری انکار ناپذیر گردد:

«قدرت خدا نامتناهی است و هیچ چیز آن را محدود نمی‌کند. پس خالق هر فعلی، چه اضطراری و چه اختیاری، اوست. ولی بنده متصف به آن فعل است. چنانکه سنگ متصف به حرکتی است که خدا در آن خلق می‌کند. در این صورت، خدا خالق افعال خیر و افعال شر است. و هیچ چیز - چنانکه معتزله می‌گفتند - ذاتاً شر نیست، بلکه چیزهایی شر است که شرع آنها را شر خوانده باشد. زیرا در این صورت خدا آن چیزها را بدین صفت متصف ساخته است. خیر و شر هر دو از او پدید آمده‌اند. زیرا شر، اگر بدون اراده او صادر گردد، یا از سهر و غفلت است یا از عجز و قصور، و اینها لایق ذات باری نیست.»^{۳۴۵} از کجا ترجیح دادن نگرش استدلالی معتزلیان بر آن اشعریان نامتصفانه‌تر از آن نباشد که می‌نماید. هیچ فکر کرده‌ایم که دید خیارم جز دادن پیچشی یاغیانه به نگرش استدلالی اشعریان در برابر خدا نبوده است؟ خیارم مانند اشعریان خدا را قادر مطلق می‌شناسد، و برخلاف آن آدمی را مطلقاً نامسئول.

۸۹ ناصر خسرو: دشمن توانای رازی در چنگال دین

چند صفت همیشه در ناصر خسرو او را از دیگر قدمای ما متمایز می‌سازند: سختدینی، تیزنگری، اعتماد به نفس نزدیک به بی‌پروایی و دقت بیان. دو صفت دومی و آخری، با در نظر گرفتن مناسبت‌های امروزی و هشیارهای پرورده شده در آنها، هنوز می‌توانند برای ما فارسی‌زبانان سرمشق باشند. اگر از استدلال‌های نابهنجار و نامسئولانه‌ای

۳۴۴ حنا الفاخوری/ خلیل الجرج: تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی از عبدالمحمد آیتی، چاپ اول ۱۳۳۵، صص ۱۴۹.
۳۴۵ یاد شده، ۱۴۹.

که نتیجه سختدینی او هستند. و نمونه‌هایی از آنها را در درخشنه‌های تیره دیده‌ایم. چشم پوشیم، باید گفت که این دو صفت او را در تشریح آموزه رازی کامیاب ساخته‌اند. در اینکه ناصر خسرو خود را به سبب دینداری‌اش ضد مثبت رازی «ملحد» می‌دانسته کمترین تردیدی نمی‌توان کرد. اما از این مقوله که بگذریم قطعاً ناصر خسرو در هوش و سنجش، که نزد او از مرز دین در نمی‌گذاشته‌اند، در اصل از کسی چون رازی کمتر نبوده و این را با تشریحاتی مستدل از کاستی‌های این یا آن نظر رازی که به یکی دو موردش اشاره خواهیم کرد. نشان داده است. یکی از اینگونه ایرادهایی که او با دلیل وارد می‌آورد، از قضا به یکی از پایه‌های ارتباطی به اصل آموزه هستانی رازی که مورد نظر ماست مربوط می‌شود. به گفته خودش، ناصر خسرو آثار مربوط رازی را خوب می‌شناخته و آنها را، طبعاً برای کوبیدن رازی، به‌دقت مطالعه و حتا ترجمه کرده است (زکالاسلین، ۱۰۳) اما طبعاً سختدینی ناصر خسرو نمی‌توانسته به بهای هوشزدایی و خطاکاری ذهنی او، که یک نمونه‌اش را خواهیم دید، تمام نشود. در فصل بعدی (۹۰) نخست مورد اولی، یعنی ایراد وارد او را به‌دست می‌دهیم و سپس نمونه‌ای از دومی، یعنی نادرست‌بینی و نادرست‌گویی او را که از تعبد دینی‌اش ناشی می‌شود. در عین‌حال باید توجه دهیم که ایراد بجای ناصر خسرو به رازی ناظر بر یکی از پایه‌های آموزه هستانی او، در اصل نه از ناصر خسرو و یا دیگر «فیلسوفان» اسلامی بلکه از آن ارسطو در رد اتمیسم است، و از این گذشته مشکل مفهومی آن پایه در پنداشت افلاطون را نیز نشان می‌دهد، بی‌آنکه آن را بگشاید. با نقل ایراد ناصر خسرو فقط می‌خواهیم نشان دهیم که رازی با متأثر بودن از پنداشت افلاطونی نمی‌تواند پاسخی قانع‌کننده به ارسطو و مآلاً به ناصر خسرو دهد. با وجود این موكداً این را نیز باید بگوییم که اهمیت اندیشه هستانی رازی و کانونی بودنش برای ما به یونانی بودن آن است که هستی را هست می‌داند و نیستی را نیست. در حالیکه در پس ایراد ناصر خسرو انگیزه ابداع نهفته است. چرایی و چگونگی‌اش را سپس خواهیم دید.

۹۰. جایی که ناصر خسرو توانایی اندیشیدن از خود نشان می‌دهد

مورد اول، یعنی ایرادی که ناصر خسرو به رازی می‌گیرد، ناظر بر مسئله مکان و متمکن یا چنانکه قبلاً به زبان ارسطو هم گفتیم مسئله جایگاه و جایگیر است. این را

پیشتر دیدیم که جسم برای اتمیستها، از جمله رازی، از جزءهای نامتجزی (بخش‌ناپذیر) ترکیب و تشکیل شده. گسسته‌ها میان جزءهای جسمها اجزاء یا جزءهای خلأ به معنای خلأ جزئی هستند، و گسسته‌ها میان خود جسمها خلأ کلی. اولی را اتمیستها مکان جزئی و دومی را مکان کلی نیز می‌گویند، چنانکه ناصر خسرو نیز در توضیح آنها گفته است. ناصر خسرو دعوی رازی و طرفداران او را چنین بیان می‌کند: هرگاه به جزء نامتجزی قایل باشیم، معنی‌اش این می‌شود که «عظم» یا رویه آن درشتی بخش‌ناپذیر را که من در اینجا اصطلاحاً گنجانه می‌نامم. جایگاه کوچکترین واحد بخش‌ناپذیر بدانیم (ذات‌السیاقین، ۱۱۰۶) دیدیم جایگاه ارسطویی و در واقع مرز پوسته‌یی چیزهاست، نه مرزی برای «مکانی» خالی از چیزها، که ارسطو مردود می‌شمرده است. یعنی ارسطو خلأ را مطلقاً رد می‌کند. اکنون باید دقت بیشتری کرد و تمرکز ذهنی پایداری داشت تا بتوان اشکالی را که ناصر خسرو در فکر رازی می‌بیند دریافت. نخست سخن ناصر خسرو: «مرعقلا را اندر معنی مکان که شکی نیست، اندر آنکه اگر جزوی نامتجزی باشد، عظم او [درشتی او] مکان ذات او باشد به قول این گروه» یعنی هرآینه اگر جزء نامتجزی وجود داشته باشد، پوسته مرزی‌اش که حکم درشتی آن را دارد باید گنجانه آن جزء باشد. گنجانه آن است که سراسر آن جزء نامتجزی را در بر می‌گیرد. این در بر گرفته را می‌توان گنجینه نامید. باید آشکار باشد که در بخش‌ناپذیری جزء نامتجزی گنجانه و گنجینه یکی هستند. چه یکی نبودنشان متضمن تناقض در تعریف جز نامتجزی می‌شد. برای روشن‌شدن این مناسبت ناصر خسرو مثالی می‌آورد: چون جز نامتجزی مانند یک سیب نیست «که ذات او [از] جزوهای بسیار باشد، تا آن همه جزوها اندر عظم [پوسته مرزی] سیب باشد و مر سیب را [به نوبه خود] اندر مکان کلی مکان باشد» یعنی برخلاف سیب که به‌زعم اتمیستها از پاره‌ها یا بخشهای گسسته تشکیل گشته و در نتیجه این پاره‌ها به همانگونه به نوبه خود گنجانه‌های جزئی خود را دارند که سیب شامل آنها گنجانه مکان کلی خود را در برابر، گنجانه و گنجینه در جزء نامتجزی باید دارای درشتی واحد باشند، در غیر اینصورت جزء نامتجزی بخش‌پذیر می‌شد و نمی‌توانست جزء نامتجزی باشد یا بماند. و طبعاً به‌زعم ناصر خسرو که ارسطویی و ضد اتمیست است، هیچگاه مکان و متمکن یا جایگاه و جایگیر نمی‌توانند یکی باشند. این معنا را او بدین سخن می‌گوید: «از بهر آنکه او [جزو نامتجزی] نه چون سیبی باشد که ذات او [را] جزوهای بسیار باشد، تا آن همه جزوها اندر عظم سیب باشد و [از] مر

سیب را اندر مکان کُلّی مکان باشد، بل عظم آن ذات نامتجزی، خود مکان آن جزء باشد نه مکان چیزی دیگر، و چون عظم آن جزء، مکان ذات خویش باشد، او متمکن باشد و عظمش مکان (ذات) اوست و او خود جز عظم خویش چیزی نیست. پس او مکان باشد، مکان جزوی و هم او متمکن باشد، و محال باشد که یک چیز هم مکان باشد و هم متمکن» (تألیف، صص ۱۰۳).

اما برای ناصر خسرو طبیعتاً هیچ چیز، از جمله مکان نیز برخلاف نگرش رازی، چنان که خواهیم دید، قدیم نیست و نمی‌توانسته هم باشد. بنابراین اصل قضیه اینجاست که بنا را بر قدمت مکان گذاشتن، حکمی قطعی در بطلان ابداع می‌بود و برای ناصر خسرو از پیش مردود. از چنین دید و با چنین غرضی است که ناصر خسرو نگرش اتمیست‌ها را دربارهٔ مکان بدینگونه نقد می‌کند: اتمیست‌ها چون مکان را در خلال همبودی جزئی‌اش با اتم‌ها قدیم می‌دانند، ناگزیرند این برهان را که نبود متمکن یا جایگیر قهراً متضمن نبود مکان یا جایگاه است نادرست شمارند و بگویند البته نبود جایگیر جزئی یا اتم‌ها حکم نبود جایگاه جزئی یا خلأ جزئی را دارد. چیزی که ناصر خسرو در استدلال پیشینش به آن پرداخته بود. اما نه اینکه اگر جایگیر یا متمکن کلی نمی‌بود، جایگاه یا مکان کلی نیز نابوده می‌شد. ناصر خسرو می‌کوشد این نظر اتمیستی را در دنبالهٔ مثال سیب بدینسان تصویرپذیر سازد: جزء‌های سازندهٔ سیب، ذرات اتمی آن در همبودی با جایگاه‌هاشان سیب هستند. با این کارش ناصر خسرو طبعاً نظر ضداتمیستی ارسطویی را به اتمیست‌ها نسبت می‌دهد، متناً در ادامه می‌گوید: اما همهٔ سیب خودش در هوایی است که گرداگرد سیب را گرفته است. اگر سیب را از جهان بیرون آوریم نتیجه‌اش، به‌زعم ناصر خسرو، برای اتمیست‌ها این است که مکانهای جزئی در لایلای ذرات اتمی سیب در پیوند با همدیگر از جهان خارج خواهند شد، اما خود آن مکان که گرداگرد سیب بوده همچنان در جای خود خواهد بود و از جزء‌های هوا پر خواهد گشت. ناصر خسرو سخنش را در اینجا با رد نگرش اتمیستی در مورد مکان بدینگونه به پایان می‌رساند: به عقیده اتمیست‌ها «اگر خدای تعالی مر این عالم را از جسمیت او نیست کند، این جای که امروز کلیت جسم این عالم اندر اوست تهی بماند» (یادشده). آشکار است که ناصر خسرو در نقدش به نگرش اتمیستی طبعاً متکی به تز ضداتمیستی ارسطویی است. با وجود این انگشت‌گذاشتن روی بسیاری از گره‌های

نگرشی اتمیستی رازی را ابتکار کامیابانه خود او باید شمرد. تقریباً همه نمونه‌هایی که در این زمینه می‌آورد، مؤید این تشخیص هستند. اما ما به همین مورد یاد شده بسنده می‌کنیم. اشکالهای دیگری که ناصر خسرو به اتمیسم رازی و نگرشهای توضیحی او در زمینه‌های دیگر گرفته کلاً درستند و خواننده می‌تواند آنها را خود بخواند (پادشده، ۸۱-۱۱۰؛ ۲۴۳-۲۳۱).

نوع کلی ایراد ناصر خسرو به اتمیسم رازی این است که نمی‌توان گرانی، سبکی، روشنی، تاریکی، نرمی، سختی، و کلاً خصوصیات اجسام را برخلاف نظر رازی به آمیزش کمی و بیشی آنها و اجزای خلأ بازگرداند و توضیح داد. ناصر خسرو با اتکاء به تجربه نشان می‌دهد که بیشی و کمی آنها و جزءهای خلأ در ترکیبهای سازنده اجسام نه تنها خصوصیات آنها را توضیح نمی‌کنند، بلکه در غالب موارد خلاف آن را به اثبات می‌رسانند. این را نیز بیفزاییم که ایرادهای درست ناصر خسرو به رازی منحصر به این گونه موارد نیست، بلکه تر رازی ناظر بر احوال احساسی، عاطفی و عموماً روانی آدمی را نیز در بر می‌گیرد.

در واقع تناقضی که ناصر خسرو در نگرش اتمیستها می‌بیند این است که از یکسو به مکان جزئی معتقدند که لابلای آنها جای دارد و اینها را مکان به حساب نمی‌آورند، و از سوی دیگر مکان را به گرداگرد فضایی اطلاق می‌کنند که جسم را در بر می‌گیرد، و به جای می‌ماند، اگر آن جسم را از آن درآوریم و خارج سازیم. در حالیکه عملاً به زعم آنان هر جسمی در کنار و جوار جسم دیگری و به همراه او نه چیزی یکپارچه است، بلکه از جزءهای نامتجزی پیکریافته و مکانش نمی‌تواند جز مجموعه همان مکانهای جزئی باشد. سیستم اتمیستی را ناصر خسرو مانند ارسطو چنین می‌بیند که مکان هر چیزی در واقع جز حد یا مرز درشتی اتمی آن چیز نیست، در این صورت مکان چنین چیزی جز بزرگی خود آن چیز نمی‌تواند باشد. بدینسان آن چیز در آن واحد مکان و متمکن یا هم است. اتمیستها به زعم ناصر خسرو، با چنین دریافتی عملاً مقرر می‌آیند که مکان چیزی جز درشتی خود متمکن نیست. بدینسان تناقض ادعای اتمیستها را ناصر خسرو با چنین سرزنشی مستند می‌نماید: «این گروه که مکان را قدیم گفتند، همی گویند غلط کردند کسانی که گفتند چون متمکن نباشد، مکان نباشد و گفتند بلی، اگر متمکن نباشد مکان جزئی نباشد، لیکن مکان کلی به برخاستن متمکن برنخیزد.» (پادشده صص ۱۰۳). اما این را نیز باید گفت که ناصر خسرو در اهانت به رازی

به هیچ‌رو از این سبنا عقب نمی‌ماند: فلسفه رازی را «جهل و سفاقت» می‌نامد و خود او را به بیابانگردی تشبیه می‌کند که چون میوه ندیده، نمی‌داند میوه‌های گوناگون را چگونه باید خورد (یادشده، ۲۳۷-۲۴۳). آنهایی که بهتر می‌دانند بگویند: اگر چنین لحن و سخنی از کینه دینی نیست، از چیست؟

۹۱ جایی که ناصر خسرو در اندیشیدن ناتوان می‌ماند

اکنون می‌خواهیم مودی را نشان دهیم که حتا درایت و حدت ذهن کسی چون ناصر خسرو تحت تأثیر احساسات دینی‌اش به سطح عوام سقوط می‌کند، چنانکه ما نتوانیم بگوییم کدامین یک از این دو، آنکه پیشتر شناختیم، یا آنکه از این پس خواهیم شناخت، «ناصر خسرو» است؛ یا بدتر از آن: چگونه این هردو می‌توانند یکتا باشند؟ اما برای آنکه خودمان - کدام خودمان؟! - را زیاد نیاز داریم: صحنه‌های فرهنگی دیروز و امروز و مآلاً فردای ما اصلاً از اینگونه تضادها و تناقضها روییده و پوییداند و برخوانند دمید. ناصر خسرو فقط یکی از هوشمندترین پیشگامان این پدیده بوده است. ناصر خسرو مشروحاً به استدلال رازی در قدم هیولی می‌پردازد، جوانب آن را برمی‌رسد، تا با ایجازی نسبی دلایل رازی را به‌زعم خودش رد می‌نماید و «ابطال قدم هیولی» ثابت گردد. خواننده باید دائماً در مد نظر داشته باشد که منظور ما در اینجا دفاع از رازی و مردود شمردن دیدگاه ناصر خسرو نیست. اولاً تنها مناسبتی که میان موضعهای مابین آنها وجود دارد، تنافی مطلق آنهاست. ثانیاً آنچه ما می‌خواهیم نشان دهیم و ببینیم در اینجا فقط این است که ناصر خسرو برضد رازی گام در راهی می‌نهد که هیچ چیز جز عقل‌زدایی دینی نمی‌توانسته پیش پای او گذاشته باشد. باید خوب توجه کنیم که ناصر خسرو پس از «ثابت کردن بطلان» تز رازی در قدم هیولی چه می‌گوید، و این را نیز در نظر بگیریم که او بدون کمترین توضیحی به رازی نسبت تناقض‌گویی می‌دهد. اما مهتر از اینهمه، دلایل اصلی‌اش آیات قرآنی یا استندهای او به گواهیهای قرآنی هستند: «و هو که قول خدای را سباحت که به میانجی محمد مصطفی (ص) به خلق رسیده رد کند، هر قول خویش را رد کرده باشد.» (تأکید از من، یادشده، ۷۷). هر اندازه نیز شخص غرق اسلام و سرابایش چنان آغشته به ایمان اسلامی باشد که حتا دینهای دیگر را به‌نام نیز نشناسد، باز اذعان خواهد کرد که از این سخن

ناصرخسرو سر در نمی‌آورد، اگر بویی از شعور و انصاف برده باشد. کاری به این نداریم که در هیچ زمینه‌ای از فرهنگ به این شدت و حدت و با این فراوانی به یاوه و نابهنجاری بر نمی‌خوریم که در دینها، بویژه در دینهای ایرانی و سامی. اما کمتر یاوه و نابهنجاری چون این ادعا دینها را در تاریخ با مشکل مواجه کرده، یا گریه بازنشدنی برکارشان زده است. چرا رد کردن قول خدا متضمن رد کردن قول خویش است؟! غالباً چنین بوده که در «یاوه‌ها و نابهنجارها» عیناً برگه‌ای در عجز عقل از درک معنای عمیق و دست‌نیافتنی آنها یافته‌اند، و این در فرهنگ دینی ما بر اهمیت یاوه‌ها و نابهنجارها افزوده است!

سخن یادشده ناصرخسرو مشکل دیگری پیش می‌آورد که به دشواری می‌توان نامی برای آن یافت. یاوه به چیزی می‌گویند که سر و ته ندارد، و نابهنجار به آنچه عاری از سازمان و کنایش لازم باشد. میان این وضع که هر کی قول خدا دارد کند، و این تشخیص که قول خود دارد کرده است، هیچگونه رابطه سنجیدنی و پی‌بردنی وجود ندارد، که ظاهراً ناصرخسرو سنجیده و پی‌برده باشد. می‌شد گفت و پذیرفت: هرکس قول خدا را رد کند، به خواست خدا به هلاکت خواهد رسید؛ در وهله اول به این سبب که گوینده تنبیه شود و مایه عبرت دیگران گردد. در این ترتب می‌شد نتیجه‌ای علی از اراده خداوند دید. به همین گونه نیز می‌شد گفت: هرکس قول خدا را رد کند، جابه‌جا سنگ خواهد شد، و این وضع دوم، یعنی سنگ شدن را، معلول درونی آن عمل نخست شمرد. اما در آنچه ناصرخسرو چون دو امر یا وضع پیاپی آورده، نه هیچ رابطه درونی وجود دارد و نه مداخله‌ای از جانب نیروی برتر که مثلاً خداوند باشد. به همین جهت ما باید به شگفت آیم و در یافتن این مناسبت در بمانیم.

اما ما هنوز از این حیرت اولی در نیامده‌ایم که ناصرخسرو بیدرنگ ما را در حیرتی دیگر در پی آن اولی فرو می‌برد. «از بهر اینکه هر که مر قول پیغمبر خدای را به قول خویش رد کند، پیغمبری مر خویشتن را دعوی کرده باشد، پس منکر شدن او مر رسالت را، مقرآمدن او باشد بدان، و چون انکار او مر نبوت را اقرار او باشد بدان اصل، نبوت به اقرار او ثابت باشد.» (یادشده صص ۷۷) نخست باید این را در نظر بگیریم که نه فقط آن دو اظهار دوگانه پیشین کمترین ارتباطی با هم نداشتند، بلکه این سخن کنونی در پاره‌هایش منحصراً شامل ادعایی‌ست از یکسو کاملاً در خودش نامرتبط و از سوی دیگر مطلقاً بی‌ارتباط با سخنان دوگانه پیشین. خیلی ساده می‌توان پرسید که اصلاً چرا

ناصر خسرو برای ما این گرفتاری را ایجاد می‌کند، ناصر خسروی که حتا آنقدر شوخ‌طبعی ندارد که بخواهد خواننده را گذرا سردرگم نماید، که تازه این شیوه و راهش نمی‌بود.

۹۲ گره ناتوانی ناصر خسرو در اندیشیدن

سخنان یادشده ناصر خسرو را می‌توان در مروری بدینگونه گردآورد: هو که قول خدا را رد کند، قول خود را رد کرده است، زیرا در کردن قول خدا که پیغمبر آن را بوی گوید، حکم دعوی پیغمبری خود ردکننده قول را دارد. ناصر خسرو سپس از این مقدمه نامرتبط و معنأ نابه‌سامان، با بداهتی که برایش به روشنی آفتاب می‌ماند، نتیجه می‌گیرد که انکار نبوت در حکم انکار به نبوت است! بدینسان انکارکننده نبوت با انکارش نبوت را به اثبات می‌رساند. آنچه ناصر خسرو سپس به تفصیل می‌آورد، ما معنأ در اینجا به اختصار باز می‌نویسیم تا خواننده زحمت نالازم برای کشف منظور او نکشد، بویژه که این پاره‌سخن به همان اندازه که طویل است، ثقیل هم هست و فقط می‌خواهد وضع پیغمبر حقیقی و ناحقیقی را با به‌دست دادن نشانه‌هایی از هم متمایز سازد و باز شناساند. نشانه‌ها با معیاری مستقل از خود آنها مشخص نمی‌شوند، بلکه تلویحاً و تصریحاً رویناد اسلامی را باز می‌تابانند. بدینسان ناصر خسرو مردمان را به نیک و بد تقسیم می‌کند. گروه اول آن است که از فرامین پیغمبر حقیقی برخوردار می‌شود و نیکبخت می‌گردد. گروه دوم که به گرد نبی دروغین درمی‌آید، شوربختی می‌بیند و در جهان فساد می‌کند. در گیرودار اینگونه توصیفها ناصر خسرو موكلاً به یگانگی خدا، دین حق و گفتار راست او میانبر می‌زند و اعتقاد اسلامی خود را برای یکی از دهمین بارها با این مفاد از نو بازمی‌گوید: «هر چه جز هویت اوست، همه آفریده اوست و هیولی یا صورت جفت‌کرده اوست نه از چیزی.» (یادشده، ۷۸)، یعنی از نیستی. آنچه می‌شود و باید گفت این است که این توضیحات پایانی و آن سخنان پیشینتر باید به‌گونه‌ای به همدیگر مربوط باشند، اگر نخواهیم ناصر خسرو نویسنده آنها را به خطب دماغی متهم سازیم. گذشته از این گفته‌های پایانی، هیچیک از آن سخنان پیشین نیز به معنایی که گفتیم هرگز «یاوه» نیست. اما همه آن سخنان پیشین به سبب سامان‌ناپذیری‌شان در یک کل مرتبط و سازمان‌یافته آشکارا نابه‌جارتند. کار ما این است

که پیوند آنها را بیابیم و نشان دهیم، یا برقرار سازیم. خواننده‌ای که ناآرام شود و بکوشد به بهانه‌ای از سخنان مربوط درگذرد، نه هشجاری لازم برای درک افق ذهنی ناصرخسرو را دارد و نه بردباری کافی برای برداشتن گام‌هایی که در اینجا نیز این نوشته در اندیشیدن برمی‌دارد.

در حقیقت نادرست نیست اگر اذعان نماییم که با این سخنان ناصرخسرو ما را پاک سردرگم کرده است. نه فقط به سبب آنچه می‌گوید، بلکه به همان اندازه به این سبب که اصلاً چرا چنین سخنانی می‌گوید. برای آنکه از سردرگمی درآییم و راه به جایی ببریم، باید آن چیزی را بیابیم که سخنان او را بیشتر و در وهله اول مشخص می‌سازند. آنچه به سخنان ناصرخسرو موضعی کانونی می‌دهد و از این حیث توی چشم می‌زند مناسبت‌های متناقض است: هو که قول خدا دارد کند، قول خود را دارد کرده است. اینگونه مناسبت‌های متناقض را به زیان و با محتوای مفهومی امروزی بدینگونه می‌توان نشان داد: دیگر ستری یعنی خود ستری. هو که قول خدا را که بو زبان یغیبری جاری می‌گردد کند، خود ادعای یغیبری کرده است. اینگونه تناقض در مناسبت محتوایی را می‌توان امروزه مثلاً در زمینه سیاسی چنین نشان داد: اینکه کسی با دیکتاتوری ضدیت درزد، دال بر این است که خودی یکی از مدعیان دیکتاتوری است و سرانجام انکار بیوت یعنی اثبات بیوت طبعاً صورتی از این تناقض است که نفی یعنی اثبات. در اینکه مناسبت متناقض در این سخنان کانونی هستند نباید جایی برای تردید باقی گذاشته باشد. اما نادرست است که ما از کانونی بودن مناسبت متناقض در این سخنان نتیجه بگیریم که ناصرخسرو کشف جدیدی در اصل تناقض کرده و آن این باشد که حقیقت را تناقض یا تناقضگویی پدیدار می‌سازد. بنابراین چنانکه پیشتر گفتیم، باید پی ببریم که ناصرخسرو با آوردن این موضع‌های متناقض چه غرضی دارد و به چه هدفی می‌خواهد برسد. چون کشف تازه‌ای نبوده که ناصرخسرو در اصل تناقض کرده باشد و نیز کسی چون او نمی‌توانسته تناقض را عامداً و آگاهانه به زیان خویش در گفته خودش وارد نماید، تنها فرضی که می‌تواند به این پدیده ذهنی و زبانی معنایی دهد، این است که وی می‌خواسته دشمنش را آماج تناقضگویی بسازد، تا ضعف ذهنی او را نشان دهد و در دست و پنجه نرم کردن با وی بر او چیره گردد. دشمن او کیست؟ رازی. با اینکه بیان موضوعاً و توضیحاً ناروشن و غیرقابل فهم ناصرخسرو کمترین امکانی به او برای صحت ادعای ایمانی‌اش نمی‌دهد، در مقصود و هدف او که منتهی

ساختن رازی به تناقضگویی باشد، تردید نمی‌توان کرد. با چنین فرضی معنا و منظور سخنان یادشده ناصر خسرو را در زیر روشن خواهیم کرد. تمام سخنانی که دیدیم، و کانونشان مناسبت‌های متناقض بودند، ناصر خسرو در وهله اول و صراحتاً زیر این عنوان می‌آورد: «تناقض گفتار محمد زکریا» (یادشده، ۷۷).

اما نه تنها به صرف ادعای محض نمی‌توان کسی را تناقضگو خواند، بلکه آنچه ناصر خسرو چون تناقض گفتار، و با همین عنوان، به رازی نسبت می‌دهد معنا و منطقاً ساختگی است نه واقعی. چه تناقض آن گفته‌ایست که دو امر متنافی را به چیزی واحد در یک زمان نسبت دهد. این وقوف را نمی‌توان جز ابتدایی‌ترین ابزار فعالیت ذهنی ناصر خسرو به‌شمار نیاورد. با وجود این ناصر خسرو اسندهایی به رازی می‌بندد که حداکثر می‌توانستند شیوه‌های متقلبانانه خواننده شوند، نه تناقضگویی. چنانکه هستند کسی یا کسانی که دم از آزادی می‌زنند تا بر خر مراد سوار شوند و مردم را عبد و عید خود سازند. اما این بار نه با تناقض بلکه با تنافی گفتار و کردار سروکار داریم و این تنافی می‌بایستی، چنانکه گفتیم، شیوه و حيله برای رسیدن به هدفی باشد. با این توضیحات، یا در واقع با وجود همه این توضیحات، چون تناقض یا تنافی میان نسیتهایی که ناصر خسرو به رازی می‌دهد وجود دارد، باید ما بتوانیم علت یا انگیزه و نیز معنای این انتسابها را به‌گونه‌ای روشن سازیم، تا حداقل انتظاری که از توانایی ذهنی ناصر خسرو می‌توان داشت برآورده شود. در عین حال شاید درست‌تر این باشد که در مورد ناصر خسرو به‌جای حيله و تقلب از آسیب‌پذیری دینی ذهن سخن بگوییم. با وجود این، آدم دینی حتا در معصومیت و آسیب‌پذیری‌اش هم می‌تواند حيله کند.

۹۳ گشایش ذهن دینی ناصر خسرو

تمام اسندهایی که ناصر خسرو به رازی می‌بندد و او را متهم به تناقضگویی می‌کند، چنانکه بعداً در آموزه هستانی رازی خواهیم دید، بی‌پایه است: یکم) رازی نه می‌توانست قول خدا را رد کند و نه هرگز کرده است، و آنهم به این علت ساده که او «قولی» نمی‌شناسد که از آن خدا باشد. رازی نه مدعی پیغمبری شده و نه می‌توانسته شده باشد، به این علت ساده که پیغمبری را باطل می‌داند، مطلقاً حقیقی برای آن قابل نیست. دوم) رازی به همین سببی که هم‌اکنون گفتیم نه از طریق انکار نبوت در تله

اثبات آن افتاده و نه می‌توانسته بیفتد باز به این علت ساده که برای او نبوتی نمی‌تواند وجود داشته باشد تا او قصد انکارش را بکند. کاری که او کرده این است که گفته مدعیان نبوت دروغ‌زنند. اما در قبال رازی با چنین نگرشی، ذهن دینی ناصر خسرو کنایش گفت‌وگویی یا گفت‌وشنودی ندارد، بلکه از مسند اعتقاد اسلامی خودش به صدور «احکام» می‌پردازد. یعنی بنا را طبعاً بر خدای قرآنی می‌گذارد که محمد مصطفی پیغمبر او و رساننده قول او به مردم است. ذهن ناصر خسرو چنان دینی‌ست و در چنین اسارتی تفته گشته که طبعاً مانند هر مسلمان جدی دیگری مقامی برتر از مقام پیغمبر به تصورش در نمی‌آید، در نتیجه کسی که در برابر پیغمبری بایستد، خودش را؛ از نظر او، در ردیف پیغمبران آورده و مآلاً ادعای پیغمبری کرده است! بدین سبب تصادفی یا بدون این تصور خاص نیست که ناصر خسرو می‌نویسد: «هر که مر قول پیغمبر خدای را به قول خویش رد کند، پیغمبری مر خویش را دعوی کرده باشد.» (یادشده، ص ۷۷). معنای رد کردن قول پیغمبر برای ناصر خسرو این است که «ردکننده» خود را در مقام پیغمبری می‌بیند و می‌نهد. در واقع به‌زعم ناصر خسرو باید زدن کوس به‌هرسان همسنخی با پیغمبر را در «رد کردن قول» او به «قول خویش» منعکس دید. چون جهان بی‌پیغمبر در پنداشت ناصر خسرو نمی‌گنجد^{۳۲۹} باید ردکننده پیغمبری را مدعی پیغمبری بپندارد و بر پایه این مناسبت پایاپای بر این برهان شگرف تکیه نماید که «پس منکر شدن او [رازی] مر رسالت را مفرآمدن او باشد بدان» و این برهان را در ختام «منطقی» آن به کمالی در خور آن برساند: «و چون انکار او [رازی] مر نبوت را اقرار او باشد بدان اصل، نبوت به اقرار او ثابت باشد.» (یادشده، ۷۸). این پریشان‌گویی استدلالی طبعاً نمی‌توان ادعایی تا این حد مضحک و رقت‌انگیز را به رازی بست. اما ناصر خسرو به هرسان این کار را کرده و از آنچه او گفته و دیدیم، نمی‌توان تعبیری جز این کرد که به‌دست دادیم.

۳۲۹ از ذبیح بهروز و چندتای دیگر که بگذریم، تا همین پیش از انقلاب و در ادامه چنین شاهکاری که امیدوار باشیم دیگر از ما ایرانیان سر نزنند فرهنگسازان ما و در پی آنان ما وارثان خلقتشان که «فرهنگ‌بازیم» چون سترونیم، همه با جهان پیغمبری لاقیل مناسبات حسه داشته‌ایم، و به همین قطعیت نیز میان ما عصا به‌دستان در گشت و گذارهای فرهنگ وطنی‌مان و میان ما، کوبندگان بر طبل نهی و پرچار و جنگال شبه فرهنگ غرب، فرهنگی که نزد ما هیچگاه حتا وکیل تسخیری هم برای دفاع از حقوق خود نداشته است، مسلماً محدودی به این فکر نمی‌افتاد که هرلای تلخ ذبیح بهروز را حتا در حد گزشتی برانگیزنده شک در رویداد اسلام جدی بگیرد، خود او را که هیچ.

البته می‌توان پرسید و در پاسخ مالد، چطور ممکن است کسی با ذکاوت و درایت ناصر خسرو و مجهز به دانش منطق، نسبت‌هایی چنین ضدمنطقی به دیگری، هر که می‌خواهد باشد، بدهد. آنچه می‌بایستی انگیزه درونی، ناگفته و ناپیدای ناصر خسرو در «کشف» اینگونه تناقض‌های منطقی در «سختان» رازی باشد، آنچنانکه از قراین برمی‌آید و خواهیم دید، نهایتاً آموزه هستانی رازی است که ناصر خسرو می‌کوشد بنیاد آن را از طریق تناقضاتی که دیدیم به سخن رازی نسبت می‌دهد، براندازد، و این کار را به هنگام آوردن آموزه هستانی رازی درست به گونه‌ای و در موضعی می‌کند که خواننده انتظارش را ندارد. بدین معنا که در حین و در عین آشنا ساختن خواننده با آموزه هستانی رازی، ناگهان سخنانی برخلاف انتظار خواننده به رازی نسبت می‌دهد که به زعم او تناقض‌گویی رازی را ثابت نماید و این مانور استراتژیک یا از حق دینی یا از مکر دینی ناصر خسرو است، یا از هر دو با هم.

۹۴ پیش‌بودگان پنجگانه

برای شناختن آثار رازی، اعم از آنچه از آنها چیزی باقی مانده باشد یا نمانده باشد، باید به پژوهش‌های مربوط به آن نیز رجوع کرد.^{۳۳۷} رازی در یکی از نوشته‌هایش که از دست رفته و دیگران آن را به نام‌های گوناگون طب روحانی، طب کبیر روحانی، طب الهی یا الهیات خوانده‌اند، آموزه هستانی خود را تشریح کرده است. در مورد این آموزه،

۳۴۷ در وهله اول به کتاب یاد شده از سلامون پینس، و سپس به «السيرة الفقهية اثر محمد بن زکریای رازی، به تصحیح و مقدمه پول کرلس و ترجمه عباس اقبال، همراه با شرح احوال و آثار و افکار، به کوشش مهدی محقق، ۱۳۴۳، و سرانجام به مهدی محقق: چشوف دی محمد بن زکریای دلی، با همکاری توشی بیکو ایروتسو (دانشگاه مکی‌گیل در کانادا) ۱۳۵۲. در این کتاب بدون طرح و بدون استخوانبندی موضوعی، اطلاعاتی گوناگون درباره رازی گرد آورده شده‌اند. در این حد این گونه اطلاعات می‌توانند سودمند باشند. عیب بزرگ کتاب مانند کتابهای معمول ما این است که هیچ مسئله‌ای یا مسأله‌ای را طرح نمی‌کند تا در کاویدن آنها و یافتن راه‌حلهای احتمالی برای آنها امکانی فراهم آورد. عیب بزرگتر این کتاب سه مقدمه یکی قصه‌گوتر و نقالت‌تر از دیگری به ترتیب از علی دشتی، رضا داووری و حبیب یغمائی است. اگر از این کتاب چون ابیان اطلاعاتی پراکنده درباره چشوف دی محمد بن زکریای دلی بتوان استفاده‌هایی کرد و به این سبب معنوی گردآورندگان آن شد، افزودن آن سه مقدمه به‌دردنخور و مزاحم را نمی‌توان بر آنان بخشید.

ناصر خسرو که دیدیم آثار رازی را خوب می‌شناخته، چنین می‌نویسد: «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی [...] گفتند که هیولی جوهری قدیم است و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده. یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری [...]» (نص: ۷۳). این پنج قدیم را در سنت فرهنگی ما قدمای پنجگانه یا قدمای خمسه نامیده‌اند. پیشودگان پنجگانه در واقع نام تمام فارسی دیگریست برای قدمای خمسه و جز این نمی‌گوید که پنج چیزند که همیشه بوده‌اند و خواهند بود. با این آموزه هستانی‌اش رازی نخستین و آخرین کس در فرهنگ ماست که بنیاد اندیشیدن را بر هستی می‌نهد، با آن می‌آغازد و در نتیجه تنها کسی است که در فرهنگ ما یونانی می‌اندیشد. اندیشیدن را با هستنده و از هستنده آغاز کردن، از چگونگی آغازین با نهان هستنده‌ها پرسیدن، شاخص فلسفه پیشسقراطیان است. در پی این آغاز یونانی فلسفه و تحول بعدی‌اش تا ارسطو، اندیشیدن فلسفی در دوره نوین اروپایی به آغاز یونانی‌اش بسنده نمی‌کند، بلکه با پیشبرد خود به این پرسش می‌رسد: چرا هستنده هست؟^{۳۴۸} آن اندیشیدن یونانی، و این اندیشیدن دوره نوین اروپایی، یعنی از آغاز رنسانس به بعد، برای جهانبینی یهودی-مسیحی و در پی این دو برای جهانبینی اسلامی مطلقاً زاید است، اگر خطایی نابخودنی نباشد: چون ابداع را ناگفته نمی‌می‌کند. رازی در سراسر تاریخ اسلام تنها فیلسوف است که با پیشودگان پنجگانه مهر بطلان بر ابداع می‌زند، یا به گفته سالامون پینس با ضرب چنین اندیشه‌ای گره کور

^{۳۴۸} این بنیادجویی که نمی‌توانسته بدون سرچشمه یونانی اندیشیدن صورت گیرد و در واقع کاوشی است که پس از هزار سال وقفه با بازیابی آن سرچشمه از نو می‌جوید، و بر «جیستی» و «چگونگی» اینبار «چرا» را می‌افزاید و گوناگونتر می‌سازد، نمودار و سبب بارور شدن دانش در غرب است. لایپنیتس که خودش یکی از گردانندگان این چرخ پیشرفت بوده، لزوم وقف به آن را بدین بیان درمی‌آورد: «نخستین پرسشی که حقا باید بکنیم این است که چرا چیزها هستند به جلی آنکه نباشند» و پاسخ می‌دهد: «چون هیچ [نه چیز] به زبان ناصر خسرو] ساده‌تر و آسانتر از چیز است. افزون بر این، بنا را که بر هستی چیزها بگذاریم، باید مستدل سازیم: چرا چیزها باید چنین باشند که هستند و نه جور دیگر» (Leibniz: Principes de la nature et de la grace fondés sur aison, 1954, par André Robinet, p.48/No.7.)

در فصل ششم دیدیم که نیستی به معنای آنچه خدا هستی را از آن برآورده، برای یونانی تصویرپذیر هم نبوده است.

ابداع را از هم می‌شکافد،^{۳۳۹} یعنی به حیات آن خاتمه می‌دهد. به ایرانشهری، که ناصر خسرو همراه رازی از او نام برده و او را، چنانکه خواهیم دید سپس از رازی متمایز و نسب به او ممتاز کرده، بعداً خواهیم رسید. اندیشهٔ پیشودگان پنجگانه از دید هر مسلمان، اما در رأس و بویژه از دید «مفکران» فرهنگساز اسلام و ایران اسلامی یعنی از خدا صرفاً یک پیکرریز و پیکرساز درست کردن و به هراسان توانش ابداع یا خلق را از او گرفتن، آنچه به‌زعم آنان درست و عیناً قدرتی منحصر به خدا را نشان می‌دهد.

۹۵ نگرشهای گوناگون در مورد ابداع

پیش از این به مسئله ابداع، که گرانگاه و پایهٔ بی‌آزارنما برای پژوهشگریهای ریشه‌یی در فرهنگ اسلامی است، مشروحاً پرداختیم. اکنون به نظر من لازم می‌آید در گزارشی تکمیلی و فشرده از سخن ناصر خسرو در شرح نگرشهای گوناگونی که، به‌زعم او، بویژه نزد یونانیان نیز (!) در مورد ابداع وجود داشته‌اند آشنا شویم. در نگارش ناصر خسرو، لااقل برای ما امروزیان، این نگرشها به آسانی از همدیگر قابل تمیز نیستند. به همین جهت خوانندهٔ کلاً ناآزموده، یا بیگانه به اینگونه متنها را، بویژه با موضوعی از این نوع، به سادگی سرگردان یا گمراه می‌کنند. این بالاترین از دو چیز ناشی می‌شود. یکی از نامتمایز بودن و درهم دویدن نگرشها، و دیگری از ابهامی که این وضع برای فهمیدن روشن و دقیق مسئله ابداع و موضعهای ناظر بر آن، خاصه موضع ناصر خسرو در حدی که برای ما کانونی است، ایجاد می‌کنند. و مشکل آنگاه مشکلتر و به همان اندازه گمراه‌کننده‌تر می‌شود که ناصر خسرو خواننده را با نظر فیلسوفان یونانی در مورد ابداع مواجه می‌نماید! این میان، خوانندگانی که در فرهنگ اسلامی غوطه زده‌اند و پرورده شده‌اند، سخن کسی چون ناصر خسرو را یقیناً حمل بر تأیید دید خود می‌کنند و بیشتر در این فرهنگ دینی غرق می‌شوند. و خوانندگانی که غوطه زده پروردهٔ فرهنگ اسلامی‌اند و طبعاً به این حال آگاه نیستند، از ناصر خسرو می‌آموزند که ابداع چیست و یافتن راه حل برای این معضل مهم چگونه نفس فکری فیلسوفان را بریده بوده است! وظیفهٔ من در این گزارش فشرده این است که نگرشهای درهم‌تنیده را

از هم جدا سازم، ابداع را از ابهامی که این وضع و نگارش آن در متن به آن داده بیرون کشم، و خصوصاً نگرش خود ناصر خسرو را به وضوح و قاطعانه میان دیگر نگرشها تا آن اندازه متبلور و برجسته نمایم که در موضع او کمترین ابهامی باقی نماند. ناصر خسرو در آخرین اثرش جملع الحکمین: که آن را در سالخوردگی نوشته، از نو به مسئله ابداع و هیولی می پردازد، و طبعاً در این ارتباط با این دو مفهوم - که اولی اش ابداع بمنزله قدرت خدا باشد و دومی اش سند یا گواه برای اولی، یا برضد آن. مفاهیم دیگری چون قدیم و حادث، خلق، وضع، مکان و جزء لاینجزی و مشابهان آنها را از نو تعبیر می کند، یا تعبیرهای پیشین را به استقلال یا ضمناً باز می آورد. شعری که ناصر خسرو در آغاز این بررسی آورده به هر سان لفظاً گویایی را در مورد پیچیدگی و اهمیت پدید آمدن هستی از نیستی به کمال می رساند:

اگر بخواهم از تو دلیل بر ابداع چه آوری که عیانم بدو کنی اخبار؟
 چه چیز بوند نه از چیز؟ چون نمایی چیز؟ چگونه دانی کرد آشکار این اسرار؟^{۳۵۰}
 شعر بالا با پرسشش از اشکالی که در ثابت کردن ابداع می بیند، به زعم ناصر خسرو به ابوالهثیم نامی از مجبان اهل تأیید نسبت داده می شود. اما به حدس ناصر خسرو این ابوالهثیم فقط با حسن نیت می خواسته مرد میدان برای حل این معما بیابد. متها بیان او برای ناصر خسرو سست می نماید. به این سبب به زعم ناصر خسرو، سازنده شعر مربوط می بایستی چون) به جای چه می گفت، و معما حل می شد: «چو چیز بود، [پس] چیزکننده بایست. و اگر چیز هست کننده ای هست، پس چیز [همیشه] نبوده، [بلکه] کرده شده است.»^{۳۵۱} چیزی که در این گزاره نیست تعجب! ناصر خسرو با گذاردن «چون» معلولی به جای «چه» پرسشی، از پرسش شعری ابوالهثیم یک گزاره ایجابی ساخته است. این را هر منطق دانی باید به یک نگاه دریابد، و نیز این را که گزاره ایجابی ناصر خسرو در واقع چیزی نیست جز مصادره به مطلوب. بلافاصله در پی شعر ابوالهثیم، ناصر خسرو می نویسد: «ابداع گویند و اختراع گویند مر پدید آوردن چیز را نه از چیز».^{۳۵۲} برخلاف شگفتی ناظر بر پدید آوردن چیز نه از چیز، بدانگونه که در شعر بالا به خوبی

۳۵۰ جملع الحکمین: به تصحیح هانری کربن و محمد معین، چاپ دوم ۱۳۶۷، ص ۲۱۱.

۳۵۱ یادشده، صص ۲۱۷.

۳۵۲ یادشده.

متعکس شده، باز می‌توان «چیز» و «نه‌چیز» را ضد مطلق هم ندانست، بلکه چیز را جنبهٔ پیکریافتهٔ نه‌چیز چون هیولی گرفت. بیان خود ناصرخسرو، اگر ضد آن را تصریح نمی‌کرد، امکان چنین تغییری را می‌داد. اما در واقع برای او «چیز» و «نه‌چیز» عیناً ضد مطلق همدیگرند. گواه آن را هم در این فصل و هم در فصل بعدی از زبان خود او خواهیم آورد. آنچه ناصرخسرو سپس در این باره گفته به سه گروه نسبت می‌دهد. یکم به گروه دهریان، دوم به گروه هیولانیان (اصحاب هیولی)، سوم به گروه حشویان، و چهارم به گروه خاندان (اهل بیت).^{۳۵۳}

نگرشهای این چهارگروه را در اینجا هم‌اکنون گزارش می‌کنیم. یکی به این علت که سنجش و برآورد آنها را از دید ناصرخسرو بشناسیم و به اعتبار این سنجش موضع خود ناصرخسرو برای ما تا اندازه مقدور روشن شود، و دیگر به این علت که ببینیم چگونه و تا چه حد ناصرخسرو این نگرشها را، بی‌آنکه آگاه باشد، در هم می‌دواند و موضع فیلسوفان معروف را گاه با این و گاه با آن نگرش متعین می‌سازد و گاه نیز با دو نگرش متغایر با هم. اما هدف اصلی این گزارش تحلیلی صرفاً این تشخیص نیست. بلکه از این طریق ما چشم‌اندازهای تازه‌ای برای خود خواهیم گشود. این چشم‌اندازها برای ما آشکار خواهند ساخت که چگونه ناصرخسرو در بند تصورات اسلامی‌اش از یکسو به موضع نمایندگان این نگرشها معنایی دوپهلوی یا سه‌پهلوی (۱) می‌دهد و از سوی دیگر میان تضادهای موضعی ظاهراً اصیل و واقعی آنها آن جنبه‌ای را درست می‌خواند که موضع اسلامی او را تأیید می‌کنند، و سرانجام این را که به چه سبب عناصری را وارد عقاید آنها می‌نماید که او، گرچه نمی‌داند، از حوزه‌های دیگر گرفته و از آن نمایندگان همان نگرشها پنداشته است. طبعاً فقط متناسب با موضوع کانونی بررسی‌مان به‌این یا به‌آن نگرش مربوط از دیدگاه ناصرخسرو خواهیم پرداخت.

۹۶ جستار در گروههای چهارگانه - گروه اول و گروه دوم

گروه اول یا دهریان هم ابداع را و خلق را منکرند و گویند عالم مصنوع نیست بل قدیم است و صانع موالید [کاینان، گیاهان و جانواران] خود عالم است، مر او را صانع

^{۳۵۳} یادشده، به ترتیب، ۲۱۱، ۳۱۳، ۳۱۴.

نیست، بل ازلی است، همیشه بود و همیشه باشد.^{۳۵۴} گروه دوم که اصحاب هیولی نام دارند و می‌توان آنان را هیولانیان هم نامید، هیولی را قدیم می‌دانند و صورتش را مُبدَع.^{۳۵۵} گذشته از این می‌گویند: «هیولی جزءها قدیم بود بی‌هیچ ترکیب، همگی آن از یکدیگر جدا بود، و مایهٔ جسم آن بود [یعنی هیولی چون جزءهای ترکیب‌ناشده برای جسم مایه بوده است.] و آنهمه جزءها بود لایتجزی و به غایت خردی و بی‌هیچ طبیعت و ترکیب.»^{۳۵۶} آنچه از تضمنات سخن ناصرخسرو ممکن است بر ما پنهان بماند اینها هستند: هیولانیان اطلاق را از ابداع می‌گیرند و آن را فقط به‌صورت منحصر می‌نمایند. یعنی ابداع و هیولی نزد هیولانیان نیز همچنان ضدمطلق همدیگر باقی می‌مانند. افزون براین، ناصرخسرو هیولانیان را اتمیست می‌داند. رازی و سقراط به‌زعم ناصرخسرو از هیولانیان هستند. این تشخیص را ناصرخسرو خودش در مورد رازی می‌دهد. و ادعا می‌کند که او از سخن رازی این را می‌داند که سقراط سازندهٔ تئوری اتمیسم بوده است.^{۳۵۷} طبیعتاً هر دو ادعا در مورد رازی و سقراط نادرستند. نخست ارسطو هیولی (hyle) را، که معنایش در اصل چوب بوده، در معنای مفهومی آن چون مادهٔ اولیه برای هرچه می‌شود و پیکرمند می‌گردد، به‌کار می‌برد. هیچ معلوم نیست جز رازی، آنهم به وجهی نادرست، چه کسی را می‌توان به اصحاب هیولی منسوب دانست. برای آنکه اصحاب هیولی به‌هرسان باید به قدم هیولی معتقد باشند و در نتیجه توانایی ابداع را از خدا بگیرند. چنین چیزی به هیچ‌رو در افق ذهنی یک «فیلسوف» اسلامی نمی‌گنجد. و رازی را همه چیز می‌شود نامید جز فیلسوف اسلامی. تنها راهی که باقی می‌ماند این است که اصحاب هیولی را به این یا آن فیلسوف یونانی اطلاق نماییم. ولی این نه فقط بدین سبب یاوهٔ محض است که یونانیان اصلاً ابداع نمی‌شناخته‌اند تا چیزی، در اینجا هیولی را از قلمروی آن خارج نمایند، بلکه آوردن ابداع صورت در همراهی با قدم هیولی خودبه‌خود القای شبهه می‌کند که یونانیان ابداع را می‌شناخته‌اند، و این یاوه‌ای است تکراری، چون نسبتی به رازی می‌دهد که برای او مردود بوده است.

۳۵۴ یادشده، ۲۱۱

۳۵۵ یادشده.

۳۵۶ یادشده.

۳۵۷ یادشده، ۲۱۳.

یکی اینکه صورت که برای رازی پیکردادن و آراستن است و نشانه کارورزی خدا، و دیگر اینکه پیشبودگان پنجگانه رازی چون ترهستانی او تا جایی و به درجه‌ای ابداع را ممتنع می‌سازد که بی‌معنا و تصورات‌پذیر می‌شود.

اما ناصر خسرو در مورد گروه دوم، یعنی اصحاب هیولی که رازی و سقراط را از آنان شمرده، به شرح نفس و سبب پیوستنش به هیولی نیز نسبتاً به تفصیل سخن می‌گوید. اگرچه آنچه او در این ارتباط می‌گوید نه اساسی دارد و نه خاصیتگاهی، اما ما باید با مفاد سخن او آشنا شویم تا غرضی را که در پس یا درون آن نهفته است بیابیم و نشان دهیم. ناصر خسرو پس از برشمردن دو شاخص نخستین اصحاب هیولی، یعنی قدیم دانستن هیولی و مُبدع خواندن صورت می‌نویسد: «و نفس را گویند جوهری قدیم است و نادان است».^{۳۵۸} چرا نادان؟ به ادعای ناصر خسرو پاسخ هیولانیان به این پرسش این است که نفس فریب هیولی را می‌خورد تا لذت حسی برد.^{۳۵۹} این البته توجیه است و نه تعلیل. برای آنکه معلوم نیست چرا نفس نادان بوده تا فریب هیولی را بخورد. به این ترتیب نفس «عالم خویش را فراموش» می‌کند. با اینهمه آنطور که حقش است نفس نمی‌تواند از لذت حسی هیولانی برخوردار گردد.^{۳۶۰} و طبعاً او که بر پیوستن به هیولی حریص بوده و با وجود این لذت حسی کامل نبرده، باید راهی بیابد، که البته نمی‌یابد. اینجا خدا به دادش می‌رسد: «چون خدا دانست که نفس خطا کرد و آنچه خطا کرد به نادانی کرد بر او ببخشد». این تنها کاری‌ست که از دست خدا برمی‌آید!^{۳۶۱} اینکه همواره خطاکاری باید باشد تا خدا خطایش را ببخشد قابل فهم است! این را خدای مسیحی یکبار در قبال گناه وجودی آدمی کرده است، که وی را قبلاً از آن برحذر داشته بوده، در حالیکه خدای اسلامی نه تنها در کمین نشسته تا آدمی مرتکب خطایی شود، بلکه خطاکاران جدی را مؤیداً در آتش فروزان می‌سوزاند. ضمناً می‌شود در ارتباط با مسیحیت و از این طریق با اسلام تأثیر بیش گنوستیکی یا چیزی شبیه به آن را در گرفتاری روح در جنگ ماده منعکس یافت. اما این خدای «بخشنده» برخلاف انتظار

۳۵۸ یادشده، ۲۱۱.

۳۵۹ یادشده.

۳۶۰ یادشده.

۳۶۱ یادشده، ۲۱۲.

ما، نه به نفس گوشزد می‌کند که از آنپس دیگر خطایی از او سر نزنند، و نه او را از جنگ هیولی می‌رهانند. درست برعکس: «از جمالگی جزءهای لایتجزای هیولی مر این عالم را از بهر نفس بیافرید، و اندر او چنانوران قوی پدید آورد تا نفس به آرزوی حسی خود برسد، و نفس اندرین جوهر لایتجزی آویخته و آمیخته بماند.»^{۳۶۲} هیچ چیز طبیعی‌تر از این نیست که آدم از کار چنان خدایی سر دریاورد؛ هم هیولای از پیش بوده را می‌آفریند، هم خطای نفس، یعنی حریص‌شدنش به هیولی را می‌بخشد، و هم کاری می‌کند که نفس گرفتار هیولی بماند!

اما اینطور می‌نماید که ناصر خسرو از این آشوبزدگی جبروتی سر درمی‌آورد؛ برای آنکه نه کوچکترین پرسشی در این ارتباط می‌کند و نه حتا دچار حیرت می‌شود. در عوض ما که ناصر خسرو نیستیم و نباید بتوانیم از کار چنین خدای نابخرد و هوسبازی سردرآوریم، حیرتمان دوچندان می‌شود وقتی بلافاصله می‌خوانیم: اصحاب هیولی می‌گویند: «آنگاه خدای حکیم علیم از بهر رها کردن مر جوهر نفس را از این بلا، مردم» را می‌آفریند و عقلی را به آنان اعطا کرده می‌گمارد تا به نفس بفهمانند که لذت حسی فقط هنگام ارضای تن حاصل می‌گردد، یعنی هم موقتی‌ست و هم در بند طلبهای دائمی تن.^{۳۶۳} گویی که قرار نیست تحیر ما پایان یابد، خدا! «حکما را از فلاسفه» پدید می‌آورد تا نفس را به سر دیگری آگاه نمایند: به او می‌گویند عالم دیگری به او اختصاص دارد. او فریب هیولی را خورده و در بند او گرفتار آمده است. بنابراین باید از «لذات حسی» دست بکشد. چگونه؟ با «آموختن فلسفه». تا چه شود؟ «تا از دشواری و رنج برهد.»^{۳۶۴} به این ترتیب نفس «از جوهر هیولی جدا» می‌شود و به عالم خویش باز می‌گردد، و این منحصرأ در صورتی میسر می‌شود که: «نفسها بدین فلسفه از این عالم همی بیرون شود، تا همگی نفس به آخر از این عالم بیرون شود، و چون تمامی جوهر نفس بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود، نفس به عالم خویش باز رسد و نعمت خویش را بازیابد و دانا شده باشد به غایت به عنایت خدا. آنگاه چون عنایت الهی ازین عالم برخیزد، این عالم فرو ریزد و همه جزءهای لایتجزی شود، همچنانکه بودست، و بجای

۳۶۲ یادشده.

۳۶۳ یادشده.

۳۶۴ یادشده.

خویش باز رسد».^{۳۶۵} پرسشی که به هرسان ما مجازیم و حتا باید از خودمان بکنیم این است: ناصر خسرو از کجا به این عقاید هیولانیان دست یافته. خودش می‌گوید: «این قول محمد زکریای رازی است، به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است در اندر کتاب علم الهی خویش که رای سقراط این بوده است».^{۳۶۶}

ما هیچگاه پی نخواهیم برد که زکریای رازی چنین گفته باشد، و تکرار پیشین اما مختصرتر این «داستان» در زادالمسافرین نیز این گره را نخواهد گشود. اما یک چیز را باید تشخیص داد یا باید پرسید. بصورت تشخیص: جهان رازی نمی‌تواند با برداشتن عنایت الهی از آن فرو ریزد، چون خدا مانند نفس و زمان و مکان و هیولی یکی از قدمای پنجگانه است. یعنی اینها یا همه باهمند، یا هیچیک دیگر نیست. بصورت پرسش: چگونه ممکن است، جز خدا، چهار پیشبوده دیگر فرو ریزند، و خدا با وجود همبودی‌اش با آنها در وضع همیشگی‌اش بماند، بی‌آنکه دیگر همبودی داشته باشد؟! چون دلیلی برای بطلان «تشخیص» نداریم، باید آن را درست بدانیم. پاسخ «پرسش» نیز طبعاً منفی است، در غیر اینصورت تز پیشبودگان پنجگانه خود را نقض می‌کند. پس از گزارش از گروه سوم و گروه چهارم، از نو به جستار گروه دوم باز خواهیم گشت تا از ردپاهایی که در شرح ناصر خسرو به آنها برمی‌خوریم هر اندازه هم که سخن ناصر خسرو در این زمینه بی‌سامان و درهم ریخته باشد. با استفاده از قرآنی که نشان خواهیم داد به مبدأ رد پاها برسیم و ببینیم که چگونه از نگرشهای یونانی در پنداشت‌های اسلامی قلب ماهیت شده است.

۹۷ جستار در گروههای چهارگانه - گروه سوم و گروه چهارم

گروه سوم در شرح ناصر خسرو گروه عجیبی‌ست. نه به هیچ‌رو در خور تأمل است و نه ارتباطی با موضوع جستار ما دارد. این گروه که «حشویان» نام دارد، هیولی را محدث می‌خواند و صورت را قدیم،^{۳۶۷} یعنی برعکس گروه دوم. اما این گروه، اگر

۳۶۵ یادشده، ص ۲۱۲.

۳۶۶ یادشده، ص ۲۱۳.

۳۶۷ یادشده.

شرح ناصرخسرو را درست بگیریم، خودش را بلافاصله با تشخیص بعدی او نقض می‌کند: «ولکن گویند هیولی را ابداع کرد و زیتی بهشتی آوردش»^{۳۶۸} از بیان ناصرخسرو در مورد حشویان پیداست که مؤانستی با آنان ندارد: «این گروه حشویان لقب امت‌اند [لقب امتی‌ست] که همی گویند مسلمانیم و سواد اعظم [فقر مطلق]»^{۳۶۹} گروه چهارم را «خاندان» یعنی اهل بیت می‌نامد که به‌زعم ناصرخسرو «فرزندان رسول» هستند. اینان می‌گویند «عالم مختزع است هم به صورت و هم به هیولی»^{۳۷۰} وقتی ناصرخسرو در توضیح نگرش این گروه از «بعضی فلاسفه» می‌گوید که بدین اعتقاد بوده‌اند، از فحواى سخنش پیداست که افلاطون را نیز از این گروه می‌داند: «اما افلاطون جایی گفته است که با عالم مبدع است و جایی گفته است که عالم بی‌نظم بوده است، پیش از آنک آن نظم یافته است که بروسست»^{۳۷۱} افلاطون، چنانکه ناصرخسرو شرح می‌دهد، باید به این نتیجه رسیده باشد که هرچه اکنون نظم دارد، باید پیشتر بی‌نظم بوده باشد. سپس از دو گروه از شاگردان افلاطون نام می‌برد که «بی‌نظم بودن و نظم یافتن» را به دو گونه مطلقاً متنافی تعبیر می‌کند. یک گروه از گفته «حکیم» ناظر بر نظم «لان» به بی‌نظمی این معنا را مراد می‌کنند که «عالم را هیولا بوده است بی‌نظم [...] و خدا از این وسیله یا وسایل» عالم را بساخته است بر مثال چوب [...] کزو درودگری گویی بسازده»^{۳۷۲} گروه دیگر این استنباط یا تعبیر را مردود می‌شمارد و می‌گوید: «حکیم به ابداع مقرر بود»، وقتی «گوید مرعالم را نظم نبود، و چون نظمش نبود خدای مر او را نظم داد، یعنی نیست بود مر او را هست کرد، و حکیم مر نیستی را به بی‌نظمی تشبیه کرد و هستی را به نظم مثل زد»^{۳۷۳} در فصل بعد (۹۸) خواهیم دید که خدا برای افلاطون، برحسب استنباط گروه اول از گفته شاگردان او، مطلقاً نظم‌دهنده جهان بوده و به این سبب او را Demiurg [= کارورز] نامیده است. اما شاید مهم‌تر این باشد که اولاً در گفته بالا از ناصرخسرو «ابداع» صریحاً و مطلقاً به معنای پدیدآوردن نیستی از هستی

۳۶۸ یادشده.

۳۶۹ یادشده.

۳۷۰ یادشده، ۲۱۴.

۳۷۱ یادشده، صص ۲۱۴

۳۷۲ یادشده، ۲۱۵

۳۷۳ یادشده.

آمده و ثانیاً در ارتباط با دریافت افلاطون از نظم و بی‌نظمی می‌نویسد: «حکیم هر نیستی را به بی‌نظمی تشبیه کرد و هستی را به نظم مثل زد. و افلاطون را چنین لغزها فراوان است». این سخن از آن خود اوست، نه بازگویی صرف از نظر گروه اول از دو گروه بالا، گروهی که به نوبه خود افلاطون را از معتقدان به ابداع می‌شناخته است. تاره کار به اینجا تمام نمی‌شود. ناصرخسرو در تأیید و تأکید درستی تعبیر «خودش» از نگرش افلاطون گواه دیگری از این گروه چهارم می‌آورد که ارسطو باشد! نظر ارسطو را ناصرخسرو معنا چنین باز می‌گوید: «واجب است که چیز اول نه از چیز بدید آمده است به قوت مبدع خویش، و این سخنیست به حق نزدیک که این فیلسوف گفته است».^{۳۷} از این ساده‌تر، روش‌تر و صریح‌تر نمی‌توان ارسطو را از گروه معتقدان ابداع شمرد. با وجود این ما نباید از این گفته ناصرخسرو، که فهمیدن معنایش اشکالی پیش نمی‌آورد، تند بگذریم. تأمل بیشتری در آن، با در نظر گرفتن موضوعش، باید این پرسش را برانگیزد که چرا ناصرخسرو نظر یادشده ارسطو یا در واقع نسبت داده شده به او را، با اینکه مؤید ابداع است، «به حق نزدیک» می‌خواند و نه مثلاً صرفاً «حق» یا «حقیقت». یعنی چرا نمی‌گوید این سخن حق است یا این سخن حقیقت است به جای آنکه بگوید این سخن «نزدیک به حق» است. تا این اندازه به یقین می‌توان گفت که منظور از «حق» در اینجا نه خدا بلکه حقیقت به معنای «درست» یا «درستی» است. اگر درستی را به جای حق بگذاریم گفته مربوط می‌شود: «این سخن نزدیک به درستی» است. چرا قید «نزدیک» که قهراً در برابر «دور» معنا دارد و نه در گسستگی از آن، و در نتیجه معنایش نسبی می‌شود؟

چنانکه هم‌اکنون در زیر خواهیم دید، ناصرخسرو این اتصاف را کاملاً آگاهانه در مورد نظر ارسطو به کار برده، نه تصادفی. ناصرخسرو به همان اندازه سخت‌دین است که تیزهوش، و اینطور به نظر می‌رسد که این دو خصوصیت او همدیگر را متقابلاً تشدید می‌کنند. یکی از نتیجه‌های این پیوند فطری شده و ناگسستگی میان رگه ایمانی و نیروی ذهنی او این است که هیچ لغزشی از نظرش پنهان نمی‌ماند، بویژه در مورد دین، چه

در فصل پیشین هنگام پرداختن به گروه دوم دیدیم که چگونه ناصرخسرو در کنار هیولی مسئله نفس را مطرح می‌کند و شرحی نامفهوم و غیرمنطقی از آن به دست می‌دهد، این البته کاریکاتوریست اسلامی از آنچه ارسطو آن را از جمله به علت صوری برای پیکردادن به هیولای بی‌پیکر، یا به خرد، مهم و نیز به ذات خداوندانه در ناپویایی پویانده‌اش اطلاق می‌نماید. گویی که ناصرخسرو پاره‌هایی از چندین داستان را به هم چسبانده تا از آنها داستانی را خیالبافی کرده باشد. گرچه این داستان نه اختراع ناصرخسرو است و نه منحصر به او بلکه به گونه‌ای معقول‌نماتر از آن همه «فیلسوفان» اسلامی است.^{۳۷۷} چکیده آنچه ناصرخسرو می‌گوید: نفس فریب هیولی را می‌خورد، چون نادان است، خدا او را می‌بخشد و برایش این جهان را از جزءهای لایتجزی چنان می‌سازد که به «آرزوی حسی» خود برسد، و گرفتار این جهان بماند! سپس خدا برای آگاه نمودن نفس به وضع وخیمش، که خود پس از بخشودن او بر و خاست آن افزوده، آدمی را می‌آفریند و به عقل مجهز می‌سازد. وظیفه آدمی این است که نفس را بر رنجی که دائماً از ارضای محسوسات حیاتی‌اش می‌برد واقف نماید. آنگاه نوبت فیلسوفان می‌شود که پا به میدان نهند، چون فقط آنان می‌دانند چگونه نفس را نجات باید داد. آنانند که سر جهان دیگر را برو آشکار می‌سازند و به او می‌فهمانند که او در واقع به جهان دیگر تعلق دارد. برای آنکه آدمی از رنج این جهان برهد و جهان دیگر را دریابد ناچار است فلسفه بیاموزد. ضمناً معلوم می‌شود که این جهان متشکل از جزءهای لایتجزی به موهب خدا برجا و برقرار است، از میان خواهد رفت به محض آنکه این موهبت متوقف گردد. اینجااست که می‌خوانیم این دلی متوکل است و نگاه آن دلای که خود از سقراط تبعیت می‌کند.

این مرور به توضیحات پیشین باید ذهن ما را برای یافتن و شناختن منشأ تصوراتی که شرحشان آمد بهتر آماده کرده باشد. مهمترین تفاوت، و طبعاً نه تنها تفاوت، میان نگرش فلسفی سقراطی-افلاطونی و نگرش فلسفی ارسطو این است: برخلاف جهان ارسطویی، جهان سقراطی-افلاطونی جهانی دوگانه است، و آنها به این معنا که یکی

۳۷۷ علی‌مراد داوودی، عقی در حکمت مشاء، ۱۳۴۹، ص ۲۸۰-۲۸۱

جهانی‌ست اصلی و همانه، یعنی نمی‌شود، بلکه همیشه همان می‌ماند که هست. و دیگری جهانی‌ست فرعی و ناهمانه. فرعی به این معنا که هستی‌اش از خودش نیست، بلکه سواد یا سایه‌ای‌ست از آن جهان اصلی، و ناهمانه به این معنا که می‌شود، دگرگون می‌گردد، ناپدیدار است، خویش‌مانا نیست. در یک چنین مناسبتی می‌توان حدس زد که هرچه این جهان دارد از آن جهان دارد، در وهله اول به‌زعم سقراط و افلاطون، بنیاد هستی و بنیاد شناخت را. برطبق این تئوری وسیله شناخت یا عامل شناخت در ما روح یا نفس است. نخست اینکه شناخت یک چیز یا یک امر ناپایا به همین یک دلیل غیرممکن است که آن چیز در ناپایایی‌اش هیچگاه به تسخیر نیروی شناخت در نمی‌آید و نتیجتاً این نیروی هدرفته بی‌موضوع می‌ماند. بنابراین شناخت چیزی فقط در صورتی میسر می‌گردد که آن چیز «نشوده» بلکه همیشه همان بماند که هست. بدینسان فقط جهان نخستین را که دگرگونی ندارد و در همانگی خود می‌یابد می‌توان شناخت، نه جهان ناپایای ما را. و روح چون عامل شناسایی، به این سبب که از آن جهان به این جهان آمده، توانش شناختن را به‌زعم سقراط افلاطون در خود و با خود همراه آورده است. از اینرو شناختن در این جهان و هرچه در آن هست حکم بازشناسی مابه‌ازاهایی را دارد که الگوشان را در جهان پیشین دیده بوده‌ایم.^{۳۷۸} از اینرو وقتی ما از طریق تن یا حواسمان در این جهان به چیزی برمی‌خوریم نخست آن را آشنا می‌یابیم و رفته‌رفته آن را می‌شناسیم. چنین حالی به‌زعم افلاطون این را می‌رساند که روح در این جهان در برخورد با چیزها، خود را با بدلهایی از آن الگوهای روبه‌رو می‌بیند که در آنها جهان را می‌شناخته است. به‌همین دلیل شناسایی برای افلاطون بازشناسی است.^{۳۷۹} کبس (Kebes) به سقراط می‌گوید: «دلیل دیگر بر درستی این سخن همان مطلبی است که تو همواره می‌گویی که آموختن جز به یاد آوردن نیست. اگر این سخن راست باشد ناچار

۳۷۸ دوره آثار افلاطون، یاد شده، ج دوم. سقراط گفت اندکی پیش روشن کردیم که بسی اوقات کسی که از راه دیدن یا شنیدن یا به‌کار انداختن حواس چیزی را درک می‌کند همان دم تصور چیز فراموش شده دیگری هم که به سبب شباهت با بی‌شایستی با آن چیز محسوس مناسبتی دارد در او پیدا می‌گردد. پس باید از دو شق یکی را بپذیریم: یا بگوییم که ما با آن شناسایی از مادر زاده‌ایم و در همه عمر آن را با خود داریم، یا باید تصدیق کنیم که کسی چیزی می‌آموزد، در حقیقت شناسایی فراموش‌شده‌ای را به یاد می‌آورد، و آموختن نیست جز به یاد آوردن.^{۳۷۹} همانجا.

ما باید چیزی را که در این زندگی به یاد می‌آوریم در زندگی پیشین آموخته باشیم و چنین امری امکان‌پذیر نبود، اگر روح ما پیش از آنکه در قالب کنونی درآید وجود نمی‌داشت و همین دلیل براین است که روح باید از آغاز وجود داشته باشد و تا ابد زنده بماند.^{۳۸۰} آنچه تاکنون از سخن سقراط افلاطون آوردیم باید روشن کرده باشد که تئوری دوجوانی افلاطون در آن واحد ناظر بر توضیح هستی و شناخت هردو بوده است. در سخنی از سقراط که در زیر خواهد آمد، یکجا شناخت‌ناپذیری جهان راه به معنایی که پیش از این بدان توجه دادیم و شناخت به معنای واقعی را که ناظر بر هسته به معنای هستی پایا و مانا باشد منعکس می‌بینیم: «چیزی که همواره دستخوش جنبش و دگرگونی باشد، قابل شناخت (تأکید از من) نتواند بود. چه، همینکه کسی به قصد شناختن به آن نزدیک شود، دگرگون می‌گردد و چیزی دیگر می‌شود و از این‌رو چگونگی آن ناشناختنی می‌گردد. زیرا نیروی شناسایی از شناختن موضوعی که در حالی معین نباشد، ناتوان هست.»^{۳۸۱}

«شناخت افلاطونی» که در واقع از جهان دیگر با ما، با درست‌تر بگوییم، با «روح ما» به این جهان آمده در اصطلاح افلاطون گنوزیس (Gnosis) نامیده می‌شود. چنین شناختی با وجود زندانی بودن روح در تن در همین جهان میسر است متها فقط از یک راه: از راه فلسفه. مانند بیشتر گفته‌های سقراطی، که کلاً از آن افلاطون نیز هستند. بویژه در ارتباط با فلسفه و جهان دیگر، گفته‌ای که هم‌اکنون در این باره خواهیم دید نیز لبریز از شوقی حسرت‌آمیز ناظر بر مناسبت میان فلسفه و جهان دیگر ماست. با وجود این وقتی سقراط از خدا یا خدایان حرف می‌زند، منظورشان همان خدا یا خدایان یونانی‌اند، بی‌تفاوت است که او واژه خدا را بصورت جمع بیاورد یا مفرد. بنابراین به هیچ‌رو نباید خدایی را که سقراط می‌گوید با خدای یهودی، مسیحی یا اسلامی یکی گرفت. هراندازه هم خدای سقراط، خدایی تلطیف شده و نیکخواه باشد و از این نظر متفاوت با نسبت‌هایی که هومر به خدایان می‌داده، باز خدا یا خدایان سقراطی به همان معنا یونانی می‌مانند که پیشترها به تفصیل در توضیح آن کوشیدیم. تصرف‌هایی که سقراط در پنداشتهای ناظر بر خدایان کهن یونانی کرده، و پیش از او دیگر متفکران یونانی نیز

^{۳۸۰} یادشده، ۷۳ و نیز ۷۶.
^{۳۸۱} یادشده، ۴۱۵، جلد سوم، ۴۱۰.

صراحتاً کرده بوده‌اند، حتا به اندازه یک سر سوزن پنداشت او را به پنداشت دینهای سامی یا ایرانی از خدا نزدیک نمی‌کند. برای اقتباس نوافلاطونیان نیز مانند اقتباس مسیحیت آگوستینی از پنداشت مربوط افلاطون، هر اندازه هم چنین اقتباسی بی‌محمل نبوده باشد، نمی‌توان از سقراط یا افلاطون مرجع و منشأیی آگاهانه ساخت. وانگهی در نقد افلاطون توسط ارسطو مسئله نه خدا بلکه دو نیمه کردن جهان به جهان حقیقی و غیرحقیقی کانونی است، تا آن اندازه که ارسطو خدای سقراطی-افلاطونی را لابد چون ارسطو در آن واریانته از پنداشت خدا یا خدایان یونانی می‌بیند. غیرعادی و بیگانه نمی‌یابد. و سرانجام اینکه نه دین، به هر معنایی که بگیریم، بلکه فلسفه و فقط فلسفه برای سقراط پایه، بنیاد و وسیله بازفهمیدن و بازیافتن جهان بعد چون جایگاه روح بوده است پیش از آنکه روح در زایش اینجهانی‌اش گرفتار شود. «پس روحی که به‌راستی دل‌باخته فلسفه است همواره در همین راه پیش می‌رود، نه آنکه چون به یاری فلسفه از بدی‌رهای یافت باز سر در پی خوشیها و هوسها بگردد و دوباره خود را گرفتار سازد و آنچه به دستیاری فلسفه رشته است به‌دست خویش پنبه کند، بلکه همه کوشش بر این است که از آلاشهای تن دور و فارغ بماند و راهی جز آنچه تفکر به او می‌نماید نییابد و همواره در این حال بماند تا حقیقت پاک و خدایی را [در متن آلمانی حقیقت و خدایندگاری بصورت صفتی که با گرفتن علامت خنثی (das) اسم می‌شوند آمده‌اند؛ نک: فصل ۷۱] که بسی برتر از گمان و عقیده است رؤیت کند و غذایی جز آن نطلبد. [...] روحی که با چنین غذایی پرورش یافته است عجب نخواهد بود اگر کوچکترین بی‌می نداشته باشد از اینکه می‌آید پس از جدایی از تن بادش ببرد و نابود گردد»^{۳۸۲}

این نمونه یا نمونه‌ها چون مدرک برای بی‌ارتباطی پنداشت سقراطی-افلاطونی از این جهان و جهان دیگر، رابطه این دو با هم و نیز خدایی که این پنداشت مراد می‌کند با

^{۳۸۲} یادشده، فایدونه، ۸۴. دهها بار سقراط افلاطون به این آشکاری فلسفه را محور و بنیاد دستیابی به جهان آینده خوانده و در اهمیت آن سخن گفته‌اند. در تأیید آنکه منظور سقراط از خدا، خدای یونانی به معنایی که گفتیم بوده و به سادگی از «خدایان» می‌گوید فقط یک نمونه در اینجا به دست می‌دهیم: سقراط گفت: ولی روحی که دل‌بسته فلسفه نبوده و پاک و مجرد از کالبد جدا نگردیده باشد به محفل خدایان راه نمی‌یابد. (یاد شده، ۸۲ ص ۵۱۷).

آنچه ناصرخسرو از قول رازی به سقراط نسبت می‌دهد و سپس برای تأیید درستی آن به ارسطو استناد می‌نماید باید کافی باشد. به هرسان روحی که سقراط می‌شناسد و ناخواسته از جهان حقیقی به این جهان آمده، تا از نو به همان جهان باز گردد، همانند که این پنداشت را خود افلاطون نیز نتوانسته تعلیل و توضیح نماید. آن موجودی نیست که تعیش را ناصرخسرو از قول رازی به سقراط و خود رازی نسبت می‌دهد و این انتساب را به گواهی ارسطو نیز می‌رساند. «روح» موردنظر ناصرخسرو موجودی حریص است که فریب تن را می‌خورد و خدای آگاه به همه چیز، پس از باخیرشدن از این وضع ناجور او، تازه طعمه تن را برای فریفتن بیشترش فریبنده‌تر می‌سازد، تا سرانجام همین خدای معلوم نیست چرا، رحمتش می‌آید، به فیلسوفان مأموریت می‌دهد که با نصیحت و دلالت فلسفی شوق جهان دیگر را در روح برانگیزند. آنچه اینجا میان پنداشت یونانی و آن که ناصرخسرو می‌گوید مشترک می‌ماند، جز چند نام معنا نامرتبط مانند، خدای جهان دیگر و روح نیست. با توجه به این زمینه به دست داده شده، اکنون موضوع کانونی در بررسی ما این خواهد بود که چگونه اندیشیدن یونانی، از جمله از آن سقراط و افلاطون، براساس اعتقاد به ابداع نزد ما اسلامی می‌شود و معنای این اسلامی شدن برای فرهنگ ما چیست.

۹۹ دلیل عقلانی و تجربی رازی در نفی ابداع

ناصر خسرو بارها با استدلالهای کمابیش همسان، و گاه نیز برحسب دیدگاههایی که انتخاب کرده متفاوت، تز رازی را توضیح و رد می‌کند. این موارد بیشتر به هیولی و مکان مربوط می‌شوند،^{۳۸۳} اما به آنها منحصر نمی‌مانند. او «مغز سخن» رازی را در این

^{۳۸۳} سبب بسامدی بیشتر دو مفهوم هیولی و مکانه سوای سابقه دیرپایش نزد ارسطو، الزاماً باید این باشد که این دو در ایجاد اشکالی برای ابداع چشمگیرتر و ملموس‌ترند. چنین است که ناصرخسرو استقبال از چنین قلاذهایی را که پیغمبران از سخن خدا پر کردن مردم می‌نهند تا آنان را از گمراهیهای فیلسوفان براهانند، موهبت می‌داند، و حیرت می‌کند. از اینکه کسی اندیشیدن فلسفی را بر قلاده پیغمبری ترجیح دهد. این منظور را ناصرخسرو چنین بیان می‌کند: «و طاعت خلق می‌یغما بران را، و قلاده گشتن سخن که ایشان به علیهم السلام، از خدای خلق را گفتند اندر گردنهای آنان، و واجب شدن شریعتی که به فرمان خدای بر خلق نهادند، بر خلق گرای [گرای] قبیاست. علیهم السلام. و سبب رهایش خلق، اولین و آخرین ایشانند. نه اندرین سخن [که] سخن فلاسفه است که مجهول‌تر و نکوهیده‌تر گروهی بسوی خلق [نزد

چیز از هیچ پدید نیاید. این در واقع بیان دیگری است از این سخن پارمینیدس که هستی هست و نیستی نیست. اما تلاش رازی برای آنکه در این زمینه استدلال کند و برای این واقعیت دلیل بیاورد از این ناشی می‌گردد که او به تنهایی با چنین نگرشی در یکسو بوده است و خیل «فیلسوفان» اسلامی که با ابداع می‌آغازند و آن را به هر وسیله‌ای در سراسر فرهنگ ما می‌پراکنند سوی دیگر و بر ضد او.

آنچه باید توجه ما را برانگیزد و رازی آن را یا گفته و از بین رفته یا اگر نگفته، نمی‌توانسته مضمون اندیشه او نباشد، رابطه میان ترکیب و جزءهای لایتجزی است. هرگاه ترکیب و ابداع راه چنانکه رازی می‌کند، متنافی بگیریم یا بهتر از آن متناقض بشناسیم، واجب می‌آید که جزءها برای ترکیب‌پذیری‌شان باید نهایتاً تجزیه‌ناپذیر باشند. اگر جزءها لایتجزی نمی‌بودند، بلکه بی‌نهایت تقسیم می‌شدند، ترکیشان اصلاً به‌تصور هم در نمی‌آمد. آنچه مقول می‌نماید، این است که نه هیچ چیز مطلقاً نامحدودی را می‌توان محدود ساخت و نه هیچ چیز مطلقاً محدودی را نامحدود. اما آنچه لااقل به همین اندازه مقول می‌نماید این است که ترکیب کردن همواره با محدود ساختن ملازمت درونی دارد. چون ترکیب کردن آنچه در بی‌ترکیبی نسبی بوده به هراسان حکم پیکربخشیدن کنایشی و ساختاری به آن را دارد و به این معنا حکم محدود نمودن آن را. بدینسان ناگزیریم جزء لایتجزی را قدیم، یعنی واحدهای همیشه بوده و ترکیب‌پذیر بدانیم مثلاً مانند ترکیب نقطه‌ها در خط، خط‌ها در سطح و سطوح در شکلهای هندسه اقلیدسی که نه تنها تحقق خارجی‌شان بلکه اندیشیدنشان نیز ملازمت زمانی دارد. و بدینگونه ترکیب و ابداع را نقیض یکدیگر بشناسیم. این را باید دلیل عقلانی رازی برای تنافی و تناقض ترکیب و ابداع شمرد.

با در نظر گرفتن تناقض میان ترکیب و ابداع و رجحان منطقی این دومی به آن اولی، چنانکه دیدیم به‌زعم رازی هیچ چیز از این بدیهی‌تر نمی‌بود که خدا راه نخست یعنی ابداع را برمی‌گزید که راه نزدیک است، و نه راه ترکیب را که دور است و نیازمند زمان. اما گویا تجربه برای تر ترکیب در نفی ابداع، آنطور که ناصر خسرو در مثالی از رازی می‌آورده این است که در واقعیت «چهل سال» سپری می‌شود تا آدمی ستا به کمال رسد.^{۲۸۶}

۲۸۶ راجع به فلسفه، پادشاه، ۷۵.

اینکه روندها در طبیعت ترکیبی اند آشکارا یعنی‌تر از آنکه که تأکید بخواند. لااقل به همان اندازه روند

پیداست که این مثالی بیش نیست از ترکیب به معنای سازندگی و زمان، که هیچ چیز اعم از طبیعتی و ساختگی بدون آن‌دو پدید نمی‌آید. در تعمیم این گواه به خوبی می‌توان صدق دلیل تجربی را در تأیید با تکمیل دلیل عقلانی او ناظر بر درستی ترکیب باز شناخت و مآلاً باور او را به «شدن» در برابر «بودن»، به «پویایی» در برابر «ایستایی»، به «روی‌دادن» در برابر «ماندگاری» و سرانجام در یک سخن به «شدن و ناهمانگی» در برابر «بودن و همانگی». به اعتبار چنین دیدی رازی را باید یک «افلاطونی ارسطومشی» شمرد. «ارسطومش» او را در مثالی منعکس می‌بینیم که او در رد ابداع می‌آورد، از «سازندگی» چیزی می‌گوید که در گذشت زمان به «کمال» خود می‌رسد، و این روند قوه به فعل یا صورت‌یافتن ماده را به یاد می‌آورد، و افلاطونی بودنش را به این می‌توان شناخت که نقش «سازنده» به خدا می‌دهد. این خدا یا «سازنده جهان» همان است که افلاطون Demiurg می‌نامد.^{۳۸۷}

ترکیبی و زمانی را در صنعت می‌شناسیم و از صبح تا شام با آن و در آن می‌زیسیم. یک نمونه از هزاران مورد ترکیب در همبودیش با زمان را مثلاً در پدیدآوردن گل از ذرات خاک و آب، آجر از گل، دیوار از آجر، اتاق از دیوار، ساختمان از اتاق و شهر از ساختمان می‌توان دید.

۳۸۷ مترجم دوره آثار افلاطون به فارسی: برای Demiurg «استاد سازنده جهان» آورده که ضمن دلالت معنای دوبلویش ترجمه‌ای لفظی از Weltbaumeister آلمانی‌ست. این ترکیب واژگانی که بدون «استاد» در زبان فارسی قطعاً از نظر معنا سبکتر، گویاتر و دقیق‌تر می‌شد، به هراس منظور افلاطون را از واژه demiurg می‌رساند. (نگ: دوره آثار افلاطون ترجمه محمدحسن لطفی - ۱۳۷۲، ج ششم، یمثالی، شماره ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۴۱، ۴۳ و در جاهای دیگر). اما مترجم به نادرستی در همین اثر از «جهان مخلوق» سخن گفته، چنانکه کلاً در ترجمه آثار افلاطون واژه «موجوده» را برای «باشنده» که آن را هم به کار می‌برد آورده و آگاهانه یا ناآگاهانه سنت بدفهمی فلسفه یونانی را نزد ما، چیزی که در اینگونه معادله‌ها بروز می‌کند، حفظ کرده است. دلیلش هم این است که صورت مفعولی «مخلوق» نه تصادفاً بلکه دانسته در برابر صورت فاعلی خالق، از خلق به معنای قرآنی آن، ساخته و گزیده شده است. «مخلوق» در واقع یعنی آن چیز که «خالق» از «نه‌چیز» می‌آفریند. اما درباره Demiurg: این واژه ترکیبی‌ست از demos (= مردم) و ergon (= کار، پیشه)، «پیشه» یعنی فنی که کسی در زمینه‌ای می‌داند و برآن احاطه دارد. هومر و هروودت این ترکیب واژگانی را به همین معنای پیشه‌ور یا کارورز آورده‌اند. نزد افلاطون نخست در جمه‌وری به معنای سازنده یا پیکرساز آسمان و سپس در یمثالی معنای سازنده و پیکردهنده جهان به کار می‌رود:

(cf.: Demiurg in Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd.2 Darmstd, 1972)

۱۰۰ تناقض دوگانه در امر ابداع

استدلال رازی در رد ابداع به آنچه دیدیم منحصر نمی‌ماند، و این خود دلیل دیگری بر قاطعیت و پابرجایی او در اندیشیدن است. مفاد دو ایراد بعدی رازی را ناصر خسرو چنین می‌آورد: خدا دو راه برای ابداع دارد. یکی راه ضروری و دیگری راه ارادی. تفاوت میان ضروری و ارادی این است که اولی از سرشت برمی‌خیزد از اینرو «طبعی» نامیده می‌شود و مآلاً باید همیشگی بوده باشد، و دومی به خواست، که مآلاً هنگامین تحقق می‌پذیرد. کاری که به طبع یا بنابر سرشت صورت گیرد، مثلاً حرکت جانوران یا سخن‌گویی نزد آدمیان، ضروری است، و کاری که در این یا در آن هنگام تصمیم به انجامش گرفته شود، کاری ارادی. مثلاً من در حد آدمی بودنم به طبع، همیشه «سخن‌گو» هستم، چون سخن‌گویی در سرشت من است. اما در سرشت من نیست که خانه‌ای بخرم یا سفری به ژاپن بروم. به محض آنکه کارهایی از این‌گونه دوم بکنم، اقدام ارادی و مآلاً هنگامین بوده است. اکنون پیش از آنکه به دو ایراد رازی برسیم، این را ناگفته نگذارم که «فیلسوفان» ما همه با این دو مانع، که ما دمی پیش با صورت رادیکال شده آنها نزد رازی آشنا شدیم، برخورد دارند، متها با خیزدن از زیر آنها نخست به خود و سپس به دیگران می‌پاورانند که گره ابداع را باز کرده‌اند.^{۳۸۸} چکیده سخن رازی این است: اگر ابداع به طبع بوده باشد، باز هم گریزی از این نیست که زمانی هر اندازه کوتاه میان حدوث جهان و فعل ابداع بگذرد، وگرنه جهان نمی‌توانست مُحَدَّث شمرده شود. اما به محض آنکه بنا را بر مُحَدَّث بودن جهان بگذاریم، لازم می‌آید که صانع آن نیز مُحَدَّث باشد. چرا؟ برای آنکه هرگاه چیزی را آفریننده حادث نماید، یعنی آن را در تنهای زمانی بیافریند، مناسبت هستانی میان مُحَدَّث و قدیم، یا میان عالم و صانع آن این خواهد بود که مُحَدَّث اندک زمانی پس از صانع آن هستی یافته. این اندک زمان طبیعتاً نمادین است و می‌خواهد حداقلی از گذشت زمان را برساند، و هرگز با این منافات ندارد که سدها سال توری هم باشد. و به همین‌گونه صانع نیز باید اندک زمانی پیش از مُحَدَّث هستی داشته است. وقتی تنهای زمانی، خواه پسین و خواه پیشین، شامل دو یا چند چیز در نسبت هستانی‌شان شود، نتیجه متقابلاً ضروری چنین مناسبتی

۳۸۸ نمونه‌اش را پیشتر نزد ابن‌سینا نشان دادیم.

این خواهد بود که چیزهای مربوط همه مُحدث باشند. آوردن تمامی سخن هر چند کوتاه ناصر خسرو در باره نخستین دلیل رازی در نفی ابداع در اینجا، به احتمال قوی خواننده را به سبب دشواری زبان کهن او سردرگم می‌کرد. مضافاً اینکه گمان نمی‌کنم در یافتن مفاد سخن ناصر خسرو حتا در نگارشی که من از آن به دست دادم برای ذهن تعلیم نیافته و ناآزموده چندان آسان باشد. از اینرو از متن سخن ناصر خسرو به آوردن یک عبارت استدلالی و توضیحی که فهمیدن مسئله را مستقیماً میسر می‌نماید در اینجا بسنده می‌کنم: «پس بر پایه ابداع به طبع واجب می‌آید که عالم از صانع خویش به مدتی متناهی سپس‌تر موجود شده باشد، و آنچه او از چیزی مُحدث به مدتی متناهی قدیم‌تر باشد، او نیز مُحدث باشد. پس واجب آمد که صانع عالم، که عالم از او به طبع او بوده شود، مُحدث باشد».^{۳۸۹} هر کوششی در رد استدلال رازی به پذیرفتن همبودی آفریننده و آفریده می‌انجامد.

حالا برسیم به دومین دلیل رازی در نفی ابداع، یعنی در نفی ابداع ارادی. این نوع ابداع معنایی جز این ندارد که خدا قصد آفریدن جهان را بکند و به این قصد تحقق بخشد. چنانکه هر مؤمنی اعم از یهودی، مسیحی و مسلمان می‌داند، خداوند چنین قصدی کرده و به آن تحقق بخشیده است. نخستین مشکلی که پیش می‌آید و ممکن است برای کسانی و به هرسا برای همه مومنان دینهای سامی «نامعقول» یا حتا مهمل بنماید، این است که چرا خدا آن زمان که اراده به آفرینش جهان کرده آن را آفریده است؟ در حالیکه می‌توانست زودتر یا دیرتر چنین اراده کند و بیافریند. شاید این بیان آشکارا شگفت‌نما از چنین پرسشی موجب گردد که در ناروا بودن آن درنگ نماییم. زیرا هروقت دیگر هم، بی‌تفاوت است که کی باشد، جهان را خدا می‌آفرید، این پرسش به اعتبار خود باقی می‌ماند. چرا به اعتبار خود باقی می‌ماند؟ چون ابداع ارادی یا اراده کردن خدا به آفرینش جهان، همبود و همراه سببی‌ست که می‌بایستی به این اراده کردن می‌انجامید. هرگاه خدا را واجد اراده بدانیم کدام مؤمن به دینهای سامی‌ست که لحظه‌ای در این مورد تردید به خود راه دهد. معنایش این است که زمانی که خدای بالقوه مرید هنوز جهان را نیافریده بوده، سببی برای اراده کردن به آفرینش جهان نداشته.

۳۸۹ وصالنامه، یاد شده، ۱۱۴.

پس آن زمان که اراده به آفرینش جهان می‌کند، باید سبب آن را جایی یافته باشد، یا سبب آفرینش که بیشتر با او نبوده، چه اگر می‌بود جهان را پیشتر می‌آفرید. باید از جایی به او رسیده باشد. و این یعنی دست یافتن خدا بدان چیزی که پیشتر نداشته، یا به بیان دیگر، بهره‌مند شدن خدا از چیزی که پیشتر از آن بی‌بهره بوده. هر دو مورد ظاهراً متفاوت در واقع کمال یافتن خدا را می‌رسانند و رفع شدن نقص او را. در زمینه چنین اندیشه‌ای تازه به دو شق دشوار دیگر برمی‌خوریم. نخستین این است: اگر چیزی یا سببی که خدای مرید را به آفرینش برانگیخته هرگز با خدا همبود نگشته یا «هرگزتر» از آن بر او افزوده نشده، پس چرا خدا جهان را آفرید؟ دومین این است: اگر این سبب از ازل با او بوده، نتیجه‌اش فقط این نمی‌شود که پس چرا جهان ازلی نبوده، بلکه افزون بر آن از میان ابداع ارادی تازه مسئله سرشت از نو سر درمی‌آورد، یعنی حتا استقلال را از ابداع ارادی می‌گیرد. حالا باید دیگر اذعان کنیم، که گویی که رازی در مسئله ابداع ارادی می‌بیند و نخست برای ما مهمل می‌نمود، تا چه اندازه پیچیده و ناگشودنی است. آنچه مشروحاً در بالا توضیح دادم تا لاینحل بودن مسئله آفرینش ارادی از دید رازی آشکار گردد، ناصر خسرو در چند سطر فشرده است: «و اگر عالم از صانع به خواست او بوده شده است و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر او را بدین خواست آورده است، تا مرعالم را بیافریده است از آن خواست، [بلکه] او اندر ازل بر آن بود از نافریدن [بر آن بود که نیافرند]، پس مرعالم را چرا آفرید. آنگاه گفته است [یعنی رازی] که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست نافریدن به خواست آفریدن آمده است، واجب آید که با خدای تعالی نیز قدیمی دیگر بوده است و آن دیگر قدیم مر او را بدین فعل آورده است.»^{۳۹۰} یقیناً منظور رازی از «قدیمی دیگر» یک قدیم نیست. بلکه در وهله اول منظورش رد ابداع و گرفتن قدیم از خداست. «قدیمی دیگر» با خدا بوده یعنی خدا به تنهایی نبوده تا تصور ابداع را موجه سازد، ممکن که هیچ افزون بر این دیدیم که رازی از قدمای پنجگانه هیولی، مکان، زمان، نفس و خدا می‌گوید و با تر همبودی این پیشبودگان فلسفه‌اش را آغاز می‌کند.

۳۹۰ یاد شده، صص ۱۱۴.

چنانکه در فصلهای بالا نشان دادیم، تز هستانی به گونه یونانی‌اش برای رازی مهم بوده است. در نقطه مقابلش تز ابداع، یعنی اختراع دینهای سه‌گانه یهودی، مسیحی و اسلام قرار می‌گیرد. این را نیز مدلل ساختیم که چرا رازی، گرچه بنای اندیشه فلسفی‌اش را بر تز یونانی هستی می‌گذارد، بازهم به‌خودش زحمت می‌دهد که بطلان این اختراع سامی را ثابت نماید. در توضیح این امر توجه دادم که رازی در جامعه و سرزمینی می‌زیسته که تا زمان او چهار سده از یوغی که اسلام بر گردن فرهنگی آن نیز زده بوده است می‌گذشته. تا هم امروز که هزارسال از زمان رازی می‌گذرد، این نه تنها بیش از پیش جزو خمیره احساسی و خمیره عقلانی ما بلکه سازنده هردو آنها شده است. از اینرو قصد من این نبوده که در پژوهشی «مسالمت‌آمیز» به «شرح و وصف آرا و افکار» رازی بپردازم. این نوع پژوهش متناسب با ژست مترقیان انتلکوتل ما، که خودش را «تحقیق علمی بیطرفانه» می‌نامد و در حقیقت نام مستعاری بیش برای «میانمایگی علمی‌نما» نیست، چنانکه دیدیم، نه فقط در برترین حدش از عهده ابن‌سینا، ابن‌خلدون، ناصرخسرو، بلکه حتی از دست کسی چون ابوریحان بیرونی نیز برنیامده است.^{۳۹۱}

۳۹۱ وقتی این نایب‌های ما که زمانشان را به اعتبار آنان باید درخشانترین دوره فرهنگ اسلامی دانست، هر باز از نو اسلامیت خود را درگیرودار پرداختن به مسایل یا پدیده‌ها مواجم لو می‌دهند، دیگر از ما بی‌آمدگان متوسط‌الحال آنان چه انتظاری می‌توان داشت؟ همین آمدهایی که امروز با زمزمه «بسم‌الله الرحمن الرحیم» و «استغفرالله» از پایمال شدن حقوق مردم می‌نالند، از حقوق بشر دفاع می‌کنند و با پدک آوردن اشعار مولوی در سخنان سوزناکشان به خود دل و جرات می‌دهند تا زهره حریفانشان را بیرند و به تبع مستانه‌سرایهای او کباده من پهلوان عالم/ شمشیر رویا روزنم» می‌کشند؛ یا آنان که آثار «فکری‌شان چند پانویس در خور اعتماد و درخور اعتنا ندارد، اما از اسم و رسم برجستگان اروپایی و ترمهای مأخذ و نتیجتاً تضمین نداشته آنان لبریز، همه زمانی از دور و نزدیک در سیه‌روز کردن مردم و بستن دانشگاه‌هاشان دست داشته‌اند و مدافعان شاخ و شانه‌کش اسلام و جمهوری آن بوده‌اند. لابد اینجا اگر این کتاب را به دست آورند و بخوانند، بر نویسندگانش خرده خواهند گرفت که «بیطرف» نیست. انتظاری مضحکتر و بی‌شرمانه‌تر از این از من نمی‌توان داشت. من همواره سرچشمه پدیداری اسلام، محتوای آن و نیروی تحمیل آن را در نظر دارم و آنچه از این دین به همدستی خودمان از نظر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بر ما گذشته است. وقتی این مصلحان اصلاح‌طلب و خون‌دل‌خور پستند من این فرهنگ را در کلیت مسئولی‌اش سیاه‌چال اندیشیدن می‌دانم، که کسانی چون روزیه و رازی هیچگاه از آن زنده بیرون نیامده‌اند. منظورم در وجدان فکری ماست، که نداریم. طبیعتاً ست که در دلشان تازه اگر خیلی منصف و جوانمرد باشند، از من بعنوان نویسنده کتاب آزرده‌خاطر خواهند شد که اینطور مزد بیدارشدگیهای متهورانه‌شان را کف دستشان می‌گذارم!

تحقیق علمی بیطرفانه که در متن به آن اشاره کردم، از چند استثنا که بگذریم، نزد ما در واقع ناشناخته و کاملاً خالی از مناسبت، اما به سبب ظاهر فریادش نیز ذهن پرکن. در این دهه گذشته، پس از آنکه اسلام به دست اسلامیان بی‌لگام شده همه چیز را از ریشه بر می‌آورد، رفته‌رفته برخی از قایله‌های زایمان مجدد این دین خاتمان‌سوز تشخیص می‌دهند که «زیاده‌روی» در تخریب و اجحاف به زیان اسلام تمام خواهد شد. بنابراین چون بیشتر به این سبب دچار عذاب وجدان می‌شوند ما از سنی که به دستگیری مستقیم یا غیرمستقیم آنان بر مردم بی‌پناه رفته، و به روی مبارکشان هم نمی‌آورند از پس مانند سعدی گلستان در بحر ارزشهای اسلامی غوطه‌ورند به فکر می‌افتند اینبار با «اسلام‌شناسی علمی و ناقلنده» به اسلام‌پروری ادامه دهند. گرچه نام درست این شگرد فعل‌واو زنده است، باز امکان‌ش هست که این نادانان مثاله بخواهند با این کار پر اجر و بی‌دوسر کفاره گناهانشان را بدهند. طبعاً این حق را از آنان نمی‌توان سلب کرد. چنین است که یکی از ایشان، عبدالکریم سروش، او که خودش را در لشکر خردادیان یا اسلامیان حاکم در می‌اندازد، سرانجام همین تازگی در «رنجنامه‌ای» خطاب به رئیس کل خردادیان اسلامی، او را با «تلخکامی» مسئول می‌خواند که امیدهای وی و امت اسلام را به باد فتا داده است؛ امیدش این بوده که به «اسلام بی‌روحانیت» دست یابد، اما به جایش «روحانیت بی‌اسلام» نصیبش گشته، و لابد از این بازی لفظی عوام‌پسند قند در دلش آب شده است (کیهان لندن، ۱۷ تا ۲۳ ژوئیه، شماره ۹۶۴). انگار در تشیع صاحب‌الزمانی با اینهمه حضرت‌های جورواجور و مرجع‌های تقلید که ذاتی این شاخه اسلامی‌اند اسلام بی‌روحانیت که حکم بی‌هویت‌کردن آن را دارد، اصلاً غیرقابل تصور گردد. می‌تواند معنا و مفهومی داشته باشد. آیا این «رنجنامه» نویسی که زمانی عضوی برجسته در شورای انقلاب فرهنگی بوده و بی‌تردید نمی‌تواند نقش مؤثر خود را در بستن دانشگاه‌ها از یاد برده باشد، آن زمان تصور می‌کرده با این اقدام دارد نخستین گام مؤثر و زیرکانه را در روحانیت‌زدایی از اسلام برمی‌دارد؟ مجتهد شبستری که نمونه دیگری از این دسته است و نسبت به «رنجنامه» نویسی ما از قرار سمت آموزگاری دارد یا داشته، او هم به نوبه خود چندسالی‌ست فعالیت‌های اسلامی‌اش را به نوع فکری آن منحصر کرده، تا به آدم‌های خوش‌باور، که ناگنجوی را با گزینش عوضی می‌گیرند، بفهماند: ما اهل جست و جو و پژوهشیم، ذرع نکرده نمی‌بریم! با چنین موضعی او نیز مانند بسیاری دیگر، اعم از دینی و لائیک، خود کنونی‌اش را از آنچه در گذشته بوده جدا می‌کند و بدینسان بی‌تاریخ می‌شود. اما هیچکس را بی‌تاریخ شدن از آنچه در گذشته بوده پاک نمی‌شود. بی‌تاریخ شدن یعنی انکار آگاهانه یا ناآگاهانه آنچه کسی وقتی بوده و در واقع فقط ظاهراً از آن بریده است. روی آوردن این مجتهد به «هرمنوتیک» بصورت قلم‌فرسایی در آثاری که مآخذ و مرجع ندارند و به این سبب درست و نادرست رونویسی شده و در نتیجه جعلی و بی‌هویتند، گذشته اسلامی او را بیش از آنکه بیوشاند به صورتی نو اما بازشناختنی درمی‌آورد. برای آنکه نگویید این حرف‌ها را از سر رشک یا به قصد پرونده‌سازی می‌زنم، این مقاله مجتهد شبستری را ببایید و بخوانید شاید پی ببرید یا لاف‌زن ظنین شوید که او با «نور هرمنوتیک» در واقع می‌کوشد سایه گذشته‌اش را نیز ناپدید نماید، اگر نه در این جامعه کنونی آن تن پیشین را انکار نمی‌کرد. عنوان مقاله این است: «جمهوری اسلامی باید عدالت سیاسی و اقتصادی را متجلی کند» (کیهان، شنبه ۲۱ بهمن ۱۳۵۷). از این مقاله که بی‌تردید در رد مقاله تنها روشنفکر دلبار آن زمان مصطفی رحیمی با عنوان «چرا» با «جمهوری اسلامی» مخالفت هست، تمهید شده، در اینجا چند سطر نقل می‌کنم: «می‌گویند وقتی جزئیات جمهوری اسلامی کاملاً روشن نیست چگونه بدان دعوت می‌کنند؟ این طرز تفکر محصول ده‌ها سال زندگی در اسارت و تقلید است. [...] این را با قاطعیت کامل می‌گویم که یکی از بارزترین آثار انقلاب اسلامی ایران، بازگرداندن این معنای پرتحرک و آفریننده به «اجتهاد» بوده است. در جامعه ما «اجتهاد» با «انقلاب» همگام شده است و این پیوند آند

به‌هرسان در چنین فرهنگی طبعاً قصد من این نبوده که در پژوهشی «مسالمت‌آمیز به شرح وصف آراء و افکار» رازی بپردازم، بدانگونه که دیگران در قصه‌گوییهای علمی خود کرده‌اند.

در مورد رازی من فقط کوشیده‌ام با گشودن افق فکری‌اش و نگرشهای ناشی از آن براساس تحلیل پایه‌های فلسفه او چیزی که از رازی در سراسر فرهنگ ما نمونه‌ای مطلقاً منحصر به‌فرد می‌سازد. برای خواننده شکیبا و پیگیر در جست‌وجو، بیش از هر چیز مکانیسم و کنایش ناشناخته مانده و به یک اندازه متجاوز و شرم‌آور این فرهنگ را بشناسانم، فرهنگی که در گذران دوازده سده آیینهای «هنری، ذهنی و معنوی»‌اش تصادفاً دو فرزند تندرست عبدالله روزبه و رازی. زاده و هردو را بیدرنگ پس از زایش زیر قفل آیینهای ناخوش‌زایش زنده‌به‌گور کرده است. در این یک سده اخیر نماینده‌های دوره معاصر این فرهنگ که فرزندان خلف، اما نسبی که بگیریم، کاملاً بی‌استعداد موزنان خویشند، موفق شده‌اند چشم و گوش ما را با نوشته‌ها و گفته‌های خود به آشفته‌خواندن و آشفته‌شنیدن عادت دهند و به همین نسبت نیز ما را خشنود سازند: خشنود از خودمان که اینهمه باروری فرهنگی داریم و خشنود از بیبایی و شنوایی‌مان

مبارک است که در هیچ شرط و توصیفی نمی‌گنجد. انقلاب اسلامی ما «اجتهاد اسلامی» را در آنچه مربوط به تفکر سیاسی علمای دین و نگرش مذهبی آنها به واقعیات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی عصر ما می‌شود، بطور چشمگیری تکان داده است. اجتهاد در این مسائل دارد به همان معنا و حالت باز می‌گردد که در زمان خود پیامبر و در پنجاه سال اول پس از رحلت حضرت مطرح بود [...] تمام این انقلاب اجتهادی، مخصوصاً در شیوه عمل و تفکر قائد بزرگ امام خمینی در یکسال اخیر کاملاً تجسم یافته است. با اندک مطایبه‌ای می‌توان گفت: شیطان هم قادر نمی‌بود با وجود این پادهنویسهای تحریک‌آمیز و خطرناک در آن زمان و دمنده در کوره جهنمی اسلام باز زاده شده، از هرمنوتیک اهل صلح و صفا که با قیافه معصومانه و حق به‌جانبش خواننده را به آسانی مأخوذ به حیا می‌کند سردرآورد. اما مجتهد شبستری توانسته است! با وجود این بد نیست کسی از او بپرسد، آیا به‌زعم خود او می‌توان این سخنان بیست و پنج سال پیش را حتا به کمک این هرمنوتیک من‌درآوردی که به عقیده وی آبی بدون آن نمی‌توان زیست (به‌چکس بدون تفسیر، هیچ معنایی را نمی‌فهمد و ما نه تنها برای فهمیدن هر متن، بلکه حتا برای فهمیدن سخنان و رفتارهای عادی و روزمره دیگران، آنها را به گونه‌ای تفسیر می‌کنیم. محمد مجتهد شبستری. هم‌پیکه کتاب دست چاپ سوم ۱۳۷۷، ص ۱۵)، آنچنان که خود او را دیگر رسوا نکنند؟ مصطفی رحیمی به سبب مقاله‌اش چند سال در زندان به سر برد. آیا هرگز مجتهد شبستری در دلش از او شرمسار شده و طلب بخشش کرده است؟ برای آنکه آدم به این پرسش پاسخ مثبت بدهد یا باید هالو باشد، یا زبل و هفت‌خط. نشانه کمترین انتباه از جانب نویسنده این بلندپیشهای نابخودنی این می‌بود که او با مصحفش معتکف می‌شد و دیگر به خودش اجازه نوشتن نمی‌داد.

که روز به روز با شوق بیشتری به اینگونه مخدرها و منومها معتاد می‌گردند: مباد آن روزی که چشمها و گوشها از این اعتیاد دیرپا برهند و ما ببینیم، بشنوم و بیدار شویم!

۱۰۱ رازی و بفرنج مکان

در پیگیری ملاحظات مربوط به رازی اکنون باید به یک مسئله بیشتر پردازیم، و آن مکان باشد. سپس مسئله‌ای را که تاکنون ناگفته گذاردیم در حد امکان روشن سازیم: چرا ایرانشهری، که ناصر خسرو از او در کنار رازی نام می‌برد و از هم مسلکی آن دو می‌گوید، برخلاف رازی نه تنها از دشمنی ناصر خسرو در امان می‌ماند، بلکه از ستایش او برخوردار می‌شود. میان آن مسئله اول و این مسئله دوم ارتباطی هست. از اینرو به مسئله دوم و ارتباطش با آن اولی در فصل بعدی خواهیم پرداخت.

پیشتر دیدیم که اتمیسم رازی و اتمیسم متکلمان با هم کاملاً از دو نظر متفاوتند: از نظر انگیزه و از نظر حوزه. انگیزه متکلمان برخلاف رازی این است که از طریق تئوری اتمیسم ناظر بر تناهی و ناچیزی هرچه هست به قدرت مطلق خداوند برسند که جهان را ابداع کرده. و برخلاف رازی که ابداع را از بنیاد نفی می‌کند و قدرت خدا را نسبی می‌داند، متکلمان حوزه ابداع را شامل ماده به زمان و مکان می‌دانند، چیزهایی که برای رازی، همبود با خدا هستند (نگ: فصل ۸۸، نزدیکی رازی به متکلمان؟). در عین حال چنانکه دیدیم، ایرادهای ناصر خسرو به رازی در مورد مسئله مکان در تئوری اتمیسم «سرچشمه» اش مشکلی است که تئوری اتمیسم به‌زعم ارسطو برای پوشش و رویداد واقعیت ایجاد می‌کند و کار رازی را در توضیح اتمیستی مکان دشوار می‌سازد. بویژه چون خود رازی مانند ارسطو به پوشش و رویداد معتقد است، با این واقعیت و براساس آن ابداع را نفی می‌کند، در عین آنکه تئوری جایگاهی مکان را که ارسطویی و مآلاً ضد اتمیستی است باطل می‌شمارد.

به این ترتیب برای بررسی‌دن نگرش قانع‌کننده‌تر رازی در مسئله زمان باید، به قرینه آنچه از تضمینات الزامی آموزه او برمی‌آید، راهی را یافت و رفت که رازی می‌بایستی آن را که برای رفع نسبی مسئله مکان گشوده باشد. اگر بخواهیم در ضمن مرور به آنچه تاکنون از آموزه رازی شناخته‌ایم پهنای بیشتری دهیم، به گونه‌ای که آنچه تاکنون نادیده و ناشناخته مانده آشکار گردد و ما از این راه به کلی دست یابیم که در شبکه‌اش

ارتباط مسائل و در نتیجه مکان بهتر دیده و فهمیده شود، باید چنین بیندیشیم که از این پس می‌آید. بنیاد تر هستای رازی پیشودگان پنجگانه است، یعنی هیولی، زمان، مکان، نفس و خدا. خدا این میان ترکیب‌کننده و سازنده است و بدینگونه جهان را پدید می‌آورد. جهان را خدا از چه چیز ترکیب می‌کند یا می‌سازد؟ از هیولی که چون خود او جاودان بوده است. و این هیولی نه‌ایتاً از چه تشکیل شده؟ از اتمها، از جزءهای لاینجزی با خصوصیتی که این جزءها دارند. این خصوصیات، چنانکه پیشتر دیدیم، برای رازی پیشفردگی و کمفردگی اتمها هستند. با این تفصیل باید بتوانیم به این نتیجه برسیم که توانایی خدا در سازندگی جهان از اتمهای هیولانی نامحدود نیست، بلکه گونه‌های پیکر سازی او تابع خصوصیات اتمها هستند. یعنی پیکر سازی او فقط به گونه‌هایی می‌تواند صورت گیرد که خصوصیات پیکر پذیری اتمها می‌پذیرند. رابطه متقابل خدا و هیولی، یا شاید درست‌تر است بگوییم وابستگی متقابل آنها به هم، به این است که خدا از هیولی جهانی گوناگون پدید می‌آورد، متعاقباً و حدود این گوناگونی را خصوصیات اتمی هیولی متعین می‌نماید.

اگر اکنون این خصوصیات اتمی هیولی را به قوه ارسطویی تشبیه نماییم، می‌توان رازی را به گونه‌ای ارسطویی خواند. با وجود این، چنین نسبتی به دو دلیل فقط در حد مقایسه به رازی می‌توان داد. دلیل اولش این است که قوه ارسطویی قابلیت یا توانش است نه پیشفردگی و کمفردگی اتمها یا جزءهای لاینجزی، که برخلاف قوه ارسطویی نه قادر به توضیح همه چیزند، و نه می‌توانند بسیاری از چیزها را تماماً توضیح نمایند. دلیل دومش این است که توضیح رازی که به تبع دموکریت حرکت را ناشی از به همدیگر خوردن اتمها می‌داند، قانع‌کننده نیست. در حالیکه حرکت یا پویایی در واقع نیروی درونی قوه بودن ما است که باید در پویایی‌اش به فعل درآید. دیگر آنکه نقش خدای ارسطویی از حد جذبه یا کشش برای برانگیختن پویایی تجاوز نمی‌کند.^{۳۹۲} در حالیکه در تر رازی این خلافت که پیکردادن به اتمهای هیولایی را به عهده دارد و بدینگونه بنای جهان را می‌ریزد. طبعاً خدای رازی نمی‌تواند خدای ارسطویی باشد،^{۳۹۳}

۳۹۲ اطلاق پویاننده ناپویا به خدا در اصل از گزنانون (Xenophon) است. ارسطو آن را باز می‌گیرد و می‌پروراند (cf. Hoffe, op. cit., Aristoteles, S. 157ff).

۳۹۳ چون خدای رازی پیکرریز و سازنده است، و در این حد با جهان سروکار دارد، نه چون خدای

خدای سامی یا ایرانی که هیچ به توضیح این آخری نه براساس رد ابداع از جانب رازی، که آن را خوب می‌شناسیم، بلکه به علت دیگری که از اینس موجب و موضع خواهد یافت. در فصل بعدی خواهیم رسید. خدای رازی، چنانکه پیشتر نیز نشان دادیم، خدای فلسفی افلاطونی است، و خدای افلاطونی خدای پیکردهنده و نظم‌دهنده. به اعتبار گفته سالامون پینس، رازی از طریق گزارش جالینوس از کتاب تیمائوس نه فقط با خدای افلاطونی بلکه با مکان از دیدگاه افلاطون نیز آشنا می‌شود.^{۳۹۲}

۱۰۲ نکته اول در بفرنج زمان

چنانکه دیدیم و می‌دانیم افلاطون در تصوراتش از مکان تحت تأثیر دموکریت بوده است.^{۳۹۵} و این خصوصاً وقتی برای ما ملموس‌تر می‌شود و اهمیت می‌یابد که به این نکته توجه کنیم: ارسطو هرگونه تر ناظر بر مکان، اعم از اتمیستی و غیراتمیستی را مردود می‌شمارد، چون مکان، یعنی جایی خالی از ماده، در رویداد یا پوشش مادی گسست ایجاد می‌کند و مآلاً آن را غیرممکن می‌سازد. بی‌آنکه مسئله دفاع از تر ضداتمیستی یا اصولاً ضدمکانی ارسطو در اینجا و برای ما مطرح باشد، باید به دو چیز توجه کرد، یا درست‌تر بگویم، می‌خواهم در اینجا به دو نکته توجه دهم. نخستین این است که تصور افلاطون از مکان بسیار مبهم می‌نماید. افلاطون که به تشخیص ناقدانه ارسطو جهان را دو نیمه می‌کند، چنانکه دیدیم به جهان ثابت و متغیر یا به جهان معقول و محسوس، و به جهان هستی و شوندگی، بی‌آنکه بتواند لزوم این دو نیمه‌سازی را مدلل سازد یا رابطهای مستدل میان این دو نیمه برقرار کند. در توضیح بفرنجهای غالباً تمثیلات و تشبیهات شاعرانه می‌آورد. موضوع کتاب مفصل تیمائوس پدیدآوردن جهان محسوس از مصالح نخستین توسط خداست، در ضمن در اینجا نیز افلاطون مانند همیشه جهان ایده‌ها را از نظر دور نمی‌دارد، و به تفصیلی غالباً مکرر و نفسگیر شرح می‌دهد که این جهان را چگونه و از چه چیزهایی سازنده‌اش پدید آورده است. پس از

ارسطویی صرفاً برانگیخته پویایی.
 ۳۹۴ نگ: Pines, op. cit., S. 69; Fußnote 1. zu S. 73.
 ۳۹۵ نگ: پانویس ۳۲۴ و متن مربوط به آن.

دادن توضیحات مشروح و مبسوط نظر خود را چنین خلاصه می‌کند: «هستی» و «مکان» و «شدن» سه نوع مختلف‌اند از یکدیگر جدا و این سه نوع وجود داشتند پیش از آنکه جهان پای به مرحله وجود گذارد.^{۳۹۶} منظور افلاطون از «هستی» طبعاً جهان ایده‌هاست. پس فقط آن دوتای آخری شاخص این جهانند. مصالح این جهان هرچه باشند، طبعاً بی‌پیکر و آشورده‌اند. بنابراین پیش از آنکه خدا از آنها پیکر جهان را بریزد و بسازد، به سبب ناهمسانیهای شکلی و وزنی و تکانه‌های مترتب بر برخوردشان می‌بایستی در مکان بوده باشند.^{۳۹۷} این کل آشورده و سامان‌نیافته «جهان شونده در مکان» بوده است پیش از آنکه سامان پذیرفته باشد: «چون خدا این چیزها را در وضعی عادی از هرگونه نظم و نظام یافت، نخست به آنها نظم و تناسب بخشید تا هر یک بدان حد که امکان‌پذیر است هم در خود به تنهایی و هم نسبت به دیگران در وضع منظم و متناسبی قرار گیرد».^{۳۹۸} بدینگونه خدا جهان را از آشوب مصالح در پیکری متناسب و متوازن پدید می‌آورد.

۱۰۳ نکته دوم در بفرنج مکان

زمان و مکان برای آدمهای غیرمتخصص، یعنی برای امثال من که با فیزیک تئوریک یا فیزیک کیهانی سروکار ندارند، باید از بفرنجترین چیزها در طبیعت باشند، و در عین حال به سبب گسست‌ناپذیری ما از آنها عموماً کنجکاوی ما را برنمی‌انگیزند. اما هرگاه درباره آنها کنجکاوی و تأمل کنیم، چه بسا مکان برایمان بفرنجر گردد. ببینیم این نظر را چگونه می‌توان مستدل ساخت.

از آغاز تفکر فلسفی در یونان زمان و مکان، چه جدا از هم و چه در پیچش باهم، آشکار یا ناآشکار مطرح بوده‌اند. بازتاب مسئله زمان را بصورت نفی آن در تز هستی پارمنیدس می‌توان دید، او که برایش هستی واقعی در همانگی‌اش دگرگون‌ناپذیر است و همواره همان و چنان است که بوده و خواهد بود. تز هستانی هراکلیت بدینگونه

۳۹۶ نگ: افلاطون، *تیمائوس*، ۵۲، ص ۱۸۶۸، یادشده.

۳۹۷ یادشده، ۵۲، ص ۱۸۶۹.

۳۹۸ یادشده، ۶۹، ص ۱۸۹۱.

متضمن مسئله زمان است که هستی را نه همانگی بلکه شوندگی و ناهمانگی می‌داند. زنون، شاگرد معروف پارمنیدس، همانگی نیستی را چنان مطلق و نخستین یقین می‌شمرد که خودش حرکت را نفی می‌کند، و این را در پارادوکس عدم امکان رسیدن پیکان پرتاب شده به مقصد یا هدف می‌نماید، یا در عدم امکان رسیدن آخیلس تیزپا به لاکپشت. در هر دوی این پارادوکسها، یعنی چیزهایی که منطقاً نمی‌توانند باشند، اما واقعیت تصویری ما القا می‌کند که هستند، مسئله مکان آشکار و نهان مطرح است. آنهم به این سبب که آنچه باید طی شود یا نتواند طی شود. خواه توسط پیکان رها شده از کمان خواه توسط آخیلس تیزپا برای رسیدن به لاکپشت. مسافت است و ذاتی مکان. برای بیشتر این پارادوکسها که در پدیده‌های فرهنگی یونانی فراوانند نخست در سده پیش راه‌حلهایی یافته‌اند. عموماً پارادوکسها را شالوده‌های ناشناخته و پنهان‌مانده آنها ممکن می‌سازند. این نقض درونی را ارسطو در پارادوکسها شناخته و نشان داده است. سخن ارسطو به اختصار این است: هر ادعایی یا گزاره‌ای خواه به اثبات خواه به نفی، بنا را نادانسته یا دانسته بر اصل امتناع تناقض می‌گذارد، هر آینه اگر ادعا بخواند ادعا محسوب گردد. بنابراین هیچ ادعایی نمی‌توان کرد که اصل امتناع تناقض در آن ملحوظ نباشد. در غیر اینصورت ادعا، هرچه باشد، خودش را همان هنگام بروردادن نفی می‌کند. کاربرد معیار ارسطو در دو تشخیص یا ادعای بالا نشان خواهد داد که آنها اصولاً با تناقض آغاز می‌کنند. برای آنکه یکی در واقع می‌گوید پیکان رهاشده در پیشروی‌اش پیش نمی‌رود و دیگری می‌گوید آخیلس تیزپا، ناتیرپا است. چون از پیش و ناگفته پیشروی را از پیشرو و تیزپایی را از تیزپا گرفته است. چه پیشرو آن است که پیش رود و هر نقطه‌ای که در مسیرش به آن می‌رسد می‌تواند هدفش محسوب گردد، و تیزپا آن است که همان مسافت را در زمانی کوتاه‌تر از کندپا طی نماید. به همین اشاره جانبی در این مورد بسنده می‌کنیم تا از موضوع کانونی بررسی پرت نیفتیم. به آسانی می‌توان قرابت نزد هستانی افلاطون را با آن پارمنیدس دید. جهان حقیقی برای افلاطون جهان همانگی و نادگرگونی است، نه جهان ناهمانگی و دگرگونی. چون آنچه دگرگون می‌شود شناخت‌ناپذیر است و صرفاً به حس در می‌آید، و ما فریب محسوس را می‌خوریم و آن را حقیقی می‌پنداریم. در حالیکه آنچه در همانگی‌اش می‌ماند و دگرگون نمی‌شود، جهان حقیقی ماست و شناختش فقط به عقل میسر می‌گردد. به هراسان، آنطور که افلاطون در تیمائوس می‌نویسد، سازنده این جهان از

آنچه این جهان بوده پیکری می‌ریزد که تا اندازه ممکن شبیه به جهان معقول باشد.^{۳۹۹} و شبیه به نظمی که هستی دارد، نظمی به این جهان پیکریافته و شونده می‌دهد تا شوندگی‌اش سامانی بگیرد. افلاطون می‌گوید، عاملی که این سامانگیری را میسر می‌سازد همان است که ما زمان می‌نامیم.^{۴۰۰} و نتیجه می‌گیرد که پیش از سامانگیری جهان هنوز زمان نبوده است: «باری زمان و جهان هردو با هم پدید آمدند.»^{۴۰۱} پیمائوس کتابی است میهم. این ابهام را نگارش تشبیهی یا شاعرانه‌اش سنگین‌تر کرده است. خواننده افلاطون خود را در راه بردن به غوامض و یافتن توضیح قانع‌کننده برای آنها مضطر می‌بیند. مسائلی که افلاطون در این کتاب مطرح می‌کند و به آنها می‌پردازد همه به گونه‌ای دست و پا گیرند. از جمله چگونگی پدیداری و تحول این جهان محسوس و توضیح چگونگی ادراک حسی ما از این جهان. و تازه بر اینها افزوده می‌شود یافتن و مدلل نمودن ارتباط میان جهان معقول و جهان محسوس. جهان محسوس را افلاطون از دو جنبه نیازمند به توضیح می‌داند. جنبه اولی را در زمان می‌یابد. و این مشکل کوچکتی به نظر می‌رسد. دومی برای او مشکل است که آشکارا به مراتب دشوارتر می‌نماید. نقش مکان را افلاطون در این می‌بیند که مکان مستقل جهان ایده‌ها و جهان دگرگوئیها را به هم می‌پیونداند. چنانکه گویی اینها سه عرصه کاملاً مختلفند و هر یک هستی منحصر به خودش را دارد. به همین سبب نیز افلاطون به زبان پیمائوس می‌گوید: «من رأی خود را [...] چنین خلاصه می‌کنم: «هستی» و «مکان» و «شدن» سه نوع مختلفند از یکدیگر جدا، و این سه نوع وجود داشتند پیش از آنکه، جهان پای به مرحله وجود گذارده [یعنی به گونه‌ای که هست پدید آمده باشد].»^{۴۰۲}

اهمیت و معضل مکان نسبت به زمان به این علت باید نزد افلاطون بیشتر و سخت‌تر باشد که به مکان مانند جهان ایده‌ها و جهان محسوس، هستی مستقل می‌دهد و آن را میانه‌ی میان این دو می‌داند، آنهم به گونه‌ای که هر سه جاودانه بوده‌اند. در حالیکه زمان وسیله دادن نظم به جهان پیکر یافته است و همبود با جهان، اما دشوارتر بودن

۳۹۹ نگ: دوره آثار افلاطون یاد شده، ج ششم، پیمائوس، ص ۳۸، ۱۸۴۷.

۴۰۰ یاد شده.

۴۰۱ یاد شده، ص ۳۸، ۱۸۴۸.

۴۰۲ یاد شده، ص ۵۲، ۱۸۶۸.

معضل مکان منحصر به نگرش افلاطون نمی‌ماند. پیشتر هنگام توضیح مکان از دید ارسطو نیز باید به دشوارتر بودن تصور آن نسبت به تصور زمان برخوردیم. برای ارسطو زمان روند تحقق قوه به فعل یا پویایی و رویداد چیزها بود، و مکان مرز یا پوشش که چیزها را جدا می‌ساخت و ارسطو آن را جایگاه می‌نامید. در واقع باید اذعان نمود که تصور ارسطویی این دومی یعنی جایگاه به مراتب از تصور زمانی‌اش دشوارتر می‌نماید، بویژه که تز جایگاه ارسطویی می‌بایستی در نقد و رد تز اتمیستی دموکریت فهمیده شود. و این تقابل و تضاد بر دشواری تز ارسطویی می‌افزود.

اینطور که من می‌بینم این مناسبت کلاً در فلسفه به‌گونه‌ای پیوسته حاکم بوده است. نخست نیوتن است که زمان و مکان را همراه حرکت از چنگ تصورات فلسفی خارج می‌کند و از آنها سه‌گانه‌ای مطلق می‌سازد. اما از دید دکارت که بنگریم باز با همین ابهام و دشواری که بر مسئله مکان چیره است مواجه می‌گردیم. برای دکارت مکان و ماده در واقع یکی هستند و این را وی به صراحت می‌گوید.⁴⁰³ در عین حال موضوع مکان به همین سادگی تمام نمی‌شود. دکارت در عین حال از جایگاه درونی هم سخن می‌گوید که به زعم او مرادف است برای مکان. و فرق جایگاه و مکان را ضمناً از دید عموم بدینگونه نشان می‌دهد که از جایگاه عموماً وضع جسم مراد می‌شود و از مکان سببری آن. اینکه دکارت به جای مکان از جایگاه درونی سخن می‌گوید، منظورش جز این نیست که جسم در همانگی‌اش به هرسان درونی خویش است و در خودش درونی است. یعنی چون هرچه در طبیعت است، جسم است، پس طبیعت ما در کلش باید از درون و در این حد سراسر جسم باشد و آنچه نسبت به جسم یا جسمها برونی است، جزیی از خود جسم نیست، بلکه سطح است که جسمها را در نسبت و ارتباط با همدیگر قرار می‌دهد.⁴⁰⁴ و این طبعاً باز می‌گردد به تشخیص اصلی دکارت که جسم و مکان یکی هستند و جسم باید بینهایت تقسیم‌پذیر باشد تا حرکت امکان تحقق یابد. اگر خواننده در اینجا شباهتی میان نظر دکارت و تز ارسطو درباره مکان و جسم می‌بیند، درست می‌بیند.

403 Descartes *Les principes de la philosophie*, seconde partie, no. 10,11, dans : *oeuvres philosophiques*, 1973, édition Alquié, Tome III.

404 Op. cit., No.12-17.

گمان می‌کنم خواننده حالا از دیدگاه دکارت نیز طعم بغرنج ناظر بر مکان را نیز چشیده باشد. در فلسفه کانت است که چرخش کپرنیکی در مورد مکان و زمان صورت می‌گیرد. برای کانت که می‌خواهد از فلسفه دانش بسازد و الگوش فیزیک نیوتنیست،^{۴۰۵} مکان و زمان از آن جهان نیستند تا از خارج به ذهن آدمی منتقل شوند، بلکه مکان و زمان گونه‌های ادراک حسی آدمی از جهانند. مکان را کانت گونهٔ برونی ادراک حسی ما می‌داند. یعنی ادراک حسی ما تنها از چیزهای بیرونی مکانی است. و زمان را گونهٔ ادراک حسی درونی و برونی با هم. بنابراین زمان از یکسو گونهٔ ادراک حسی ما از احوال درونی ماست و از سوی دیگر در پیوند با مکان گونهٔ ادراک حسی ما از پدیده‌های بیرونی. چنانکه مثلاً نگرانی یا شوق را که جزو احوال درونی ما هستند فقط زمانی احساس می‌کنیم، و یک رویداد خارجی، مثلاً حرکت یک اتوموبیل را مکانی-زمانی.

از آنچه در بررسی ما از مکان و زمان گفته و توضیح شد می‌توان و در واقع می‌بایست به دو نتیجه رسید. اولی‌اش بغرنج بودن مسئلهٔ مکان و زمان است، که چون رگمای چشمگیر شاید بهتر باشد بگویم چون رگمای سرخ. از دورهٔ کهن همچنان در اندیشهٔ فلسفی می‌دود، از دموکریت، افلاطون و ارسطو گرفته تا دکارت، نیوتن و کانت. تازه می‌شد زمان یا مکان یا به هر سان یکی از این دو را تا هایدگر و سارتر دنبال کرد. و این طبیعتاً در اینجا نه لازم و نه ممکن می‌بود. دومی‌اش که در این باره از بررسی مهم شمردیم و در فصل بعد بدان خواهیم پرداخت، سبب ستایش ایران‌شهری و نکوهش رازی توسط ناصر خسرو است؛ باز بغرنجتر بودن مسئلهٔ مکان نسبت به زمان است. با این اظهار یا تشخیص نمی‌خواهم بگویم که اصولاً مسئلهٔ زمان به بغرنجی مسئلهٔ مکان نیست. چنین ادعایی نه معقول به نظر می‌رسد و نه می‌تواند مدلل گردد. اما می‌شود، با توجه به آنچه موضوع بررسی فیلسوفان نامبرده بوده و توضیحات آنان را هم برای

۴۰۵ باید توجه داشت که کانت الگوی فیزیکی نیوتنی را، که فیزیک ریاضی باشد، می‌پذیرد، اما تعبیر فلسفی او را از جهان فیزیکی و مآلاً از مکان و زمان مردود می‌داند. برای آشنایی با چگونگی نگرش فلسفی نیوتن در جهان، مکان و زمان و حرکت، نگاه کنید به دوائر زیر:

Alexander Koyré: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, 1980(1963), S.186-198; Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, 1986, S.213-215

خودشان و هم برای ما آسانتر یا سخت‌تر قابل فهم می‌کرده، گفت که هم برای آنان و هم برای ما که بررسی آنان را دنبال کرده‌ایم، مسئله مکان دشوارتر از مسئله زمان می‌نموده است. همه آنها به مسئله مکان پرداخته‌اند، برخی به هر دو توجه داشتند، اما کلاً بیشتر در فهمیدن و فهماندن مکان کوشیده‌اند و حتا بخشهای بررسیهای مربوط درازتر و مشروح‌ترند. و تازه نزد برخی، از جمله دکارت مسئله زمان آنچنان اهمیتی ندارد که وی آن را مستقلاً مطرح نماید. دکارت در پاسخی که به دومین ایراد وارد شده می‌دید، چندبار از زمان در ارتباط با نامیرایی سخن می‌گوید، نه پیش از این. سبب این امر این نیز باید بوده باشد که دوره دکارت و بویژه موضع خود او ناظر بر مسئله شناخت بوده است و نه مسئله هستانی در فلسفه.^{۴۰۶} اما علش کلاً چیست؟ به گمان من این: به محض آنکه ما جدأ به بررسی مسئله زمان بپردازیم و زود از بررسی مربوط راضی یا خسته نشویم، خواهیم دید که مکان به مراتب برای ما بیگانه‌تر می‌نماید تا زمان. در واقع چنین است که ما در وهله اول و در زندگی روزمره نه با مکان بلکه با جا سروکار داریم و احياناً وقتی هم مکان بگوئیم منظورمان جا هست، و طبیعتاً نه به معنای ارسطویی آن. چنانکه دیدیم مسئله زمان در بررسی ارسطویی و در رد تئوری اتمیسم به همانگونه بفرنج می‌شود که خود مکان در تئوری اتمیسم. برای افلاطون نیز نه تنها مسئله مکان آسانتر نبوده، بلکه با میانجی کردن مکان میان جهان ایده‌ها و جهان ما آن را بفرنجر و مبهم‌تر می‌سازد. به کانت که می‌رسیم یا چرخش کپرنیکی او رویه‌رو می‌شویم. در چرخش کپرنیکی نیز که مکان و زمان را یکسان بی‌واقعیت می‌سازد و آنها را به ساختار شناخت آدمی تبدیل می‌کند،^{۴۰۷} باز مکان بفرنجر از زمان می‌نماید. با این

406 Cf. Descartes: *les méditations, réponse aux secondes objections*, op.cit., Tome II, pp. 550-598.

۴۰۷ در جهانشناسی و ستارشناسی دوره کهن، که طراحانش به ترتیب ارسطو و بطلمیوس بوده‌اند، زمین مرکز جهان محسوب می‌شده و خورشید بر گرد آن در آسمان محدود و کاسه‌یی شکل می‌گشته است. این پنداشت را ستارشناسی کلاسیک وارونه می‌کند. یعنی خورشید را به جای زمین در مرکز می‌نشاند و جای آسمان کاسه‌یی را به فضا یا آسمان بسیار وسیع‌تر اما همچنان محدود می‌دید که سیاره‌ها، از جمله زمین، دورادور مرکز خورشید آن می‌گردند. نام این دستگاه نجومی منظومه شمسی یا خورشیدی است و نام کاشفش یا شاید درست‌تر است بگوئیم: تئوری سینش - کپرنیک. این دستگاه نجومی جدید می‌توانسته، برخلاف دستگاه بطلمیوس، مناسبات و مواضع سیاره‌ها را براساس محاسبات مترتب بر دستگاه خورشیدی به گونه‌ای توضیح دهد که تجربه آن را تأیید نماید. کانت نیز کار کپرنیک را در فلسفه، با

شیوه جدید یا از این دیدگاه نو کانت، لااقل به زعم خودش، موفق به حل مسائلی در شناخت می‌شود که تا زمان او بی‌پاسخ مانده بودند. قصد ما طبعاً نه گزارش مسائل مربوط است و نه به‌دست‌دادن و راه‌حلهای کانت، بلکه صرفاً می‌خواهیم ببینیم که چگونه بفرنج مکان و زمان در چرخش کپرنیکی فلسفه برجسته می‌شود و در عین حال برد و اهمیت معضل مکان محسوس‌تر می‌ماند. بررسی این بعد کلیدی می‌شود برای فهمیدن ترجیح ایرانشهری توسط ناصر خسرو بر رازی.

پیشتر گفته‌ایم که زمان و مکان در واقع گونه‌ها یا صورتهای ادراک حسی ما هستند. احوال درونی را منحصرأ زمانی درمی‌یابیم و پدیده‌های خارجی را مکانی. زمانی. هر دو مورد را ما باید به گونه‌ای تجربه کرده باشیم. متها وقوف به این امر را کانت در ما ایجاد می‌کند. تر کانت لااقل تا آن اندازه معقول و منطقی می‌نماید که نظر ما را جلب نماید و ما را به اندیشیدن در این باره برانگیزد. اینکه برطبق نظر کانت ادراک حسی ما از احوال درونی و به همان اندازه از رویدادهای خارجی نیز زمانی‌اند و ما از اذعان به این امر امتناع نمی‌ورزیم، از اینروست که ما، به‌زعم کانت در هر دو مورد گذشت زمان را احساس می‌کنیم. یعنی به آنچه زمان نامیده می‌شود پیش از یافتن ساختار، مکانیسم یا معنای آن. تا آن اندازه مانوس هستیم که به هیچ‌رو نمی‌توانیم ادراک حسی‌مان را از آن تصفیه کنیم. احساس مستقیم زمانی ما، چه درونی و چه برونی. که آگاهی به آن را مادیون کانت هستیم. موجب می‌شود که این راه نوگشوده شده در پی کانت را آسانتر برویم. اما ناچاریم تصدیق کنیم که فهمیدن تعبیر کانت از مکان برای ما چندان آسان نیست. علتش این است که ما، برخلاف زمان، ارتباط حسی مستقیم با مکان نداریم. نخست و فقط از طریق استدلال و غیرمستقیم می‌توانیم به تعبیر مکانی کانت راه یابیم. با تر کپرنیکی کانت راه مستقیم ما به مکان مطلقاً بسته می‌شود. چون هر آینه اگر مکان، آنطور که ارسطو می‌پنداشت، جای یا جایگاه می‌بود، ما از طریق حواسمان مستقیماً با

درست‌تر بگویم در شناخت علمی فلسفه، انجام می‌دهد. پیش از کانت شناخت، به‌زعم پیشینیان او، در منطبق بودن ذهن بر موضوعش جهان خارج صورت می‌گرفته. این پنداشت را کانت در تئوری جدید خود وارونه می‌کند: شناخت جهان برای ذهن در انطباق جهان بر ساختار آن، که ساختاری مکانی-زمانی است، حاصل می‌گردد. نام این تصرف یا وارونه کردن مناسب میان شناخت و موضوعش را که جهان باشد کانت چرخش کپرنیکی می‌نامد.

آن ارتباط داشتیم. در حالیکه وقتی کانت واقعیت خارجی را از مکان می‌گیرد، در واقع رابطه حسی و مستقیم ما را مطلقاً با آن قطع می‌نماید، تا به جای این رابطه حسی مستقیم و قطع شده با مکان رابطه‌ای غیرحسی و غیرمستقیم و فقط استدلالی برقرار سازد. برای آنکه این نقص به گونه‌ای برطرف شود، برای آنکه درک مکانی پدیده‌های خارجی نیز مستقیماً و حساباً برای ما میسر گردد، و این عملاً بر دشواری پنداشت مکان دلالت دارد، کانت چاره‌ای می‌اندیشد. می‌گوید ما می‌توانیم مکان را خالی از هر چیز مجسم کنیم، و منظور از مکان خالی از هر چیز طبعاً مکان ناب است که گونه ادراک حسی ما باشد، اما هرگز قادر نیستیم چیزی را خارج از مکان تصور نماییم. برخی گفته‌اند که مورد اول نیز غیرممکن است. اما این ایراد برای ما مطرح نیست. نتیجه‌ای که ناگزیر بر کل این بررسی مشروح مترتب می‌شود این است که مسئله مکان برای فیلسوفان بغرنجتر از مسئله مکان می‌نموده است. و نتیجه‌ای که ما می‌توانیم از این نتیجه بگیریم چیست؟ این است که این تشخیص را، به‌عنوان در حدی که ما آن را به احساس درونی می‌شناسیم، اما در مقابلش باید برای مسئله زمان به دلیل و برهان متوسل گردیم، مثلاً به چاره‌اندیشی کانت تن در دهیم، نمی‌توان نادرست شمرد. به همین نسبت که مکان به تجربه احساسی، شخصی و فردی ما در نمی‌آید، برای ما بغرنجتر و با اهمیت‌تر نیز می‌شود.

۱۰۴ چرا ستایش ایران شهری و نکوهش رازی؟

اکنون، همچنانکه دشواری و اهمیت مسئله مکان را در مد نظر داریم، به سنجش و برآورد ناصر خسرو ناظر بر دیدگاه ایران شهری و رازی در مورد مکان می‌پردازیم. سخنان ناصر خسرو در ستایش ایران شهری و نکوهش رازی، که با ناسراگویی به این دومی همراه است، متضمن تعارضات و تناقضاتی‌اند که باید نشان دهیم و چگونگی‌شان را بشناسیم. از این راه هم به سبب پشتیبانی او از ایران شهری و دشمنی‌اش با رازی بی‌خواهیم برد و هم ما خود را برای بررسی موضع فلسفی و جامعه‌شناختی رازی مهیا و مجهز خواهیم نمود. آنچه در ارتباط با اندیشه ایران شهری و رازی بویژه نباید از یاد ببریم، این است که دشواری و اهمیت بیشتر مسئله مکان نسبت به مسئله زمان به هیچ‌رو فی‌نفسه نیست، بلکه از فقدان رابطه حسی بی‌واسطه و مستقیم ما با مکان ناشی می‌شود.

«از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است و محمد زکریای رازی مر آن را زشت کرده است، آن است که ایرانشهری گفت ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بیصنعی به حال صنع آمد و حالش بگشت. و چون واجب است که [ایزد] همیشه صانع بود، واجب آمد که آنچه صنع او بر او پدید آمد، قدیم باشد و صنع او بر هیولی پدید آید است، پس هیولی قدیم است و هیولی دلیل ظاهری قدرت خدای است، و چون مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است، واجب آید که مکان قدیم باشد، و زشت کردن پسر زکریا مر آن قول را بدان است که گفت چون اندر عالم چیزی پدید نیاید مگر از چیزی دیگر، این حال دلیل است بر آنکه ابداع محال است، و ممکن نیست که خدا چیزی پدید آورد نه از چیزی، و چون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد و چون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست، پس مکان قدیم است، و [رازی] مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت باز گفت.^{۱۰۸} مشابه این مفاد را ناصر خسرو با آوردن این یا آن مفهوم نسبتاً تازه‌تر و دیگر با کمی و بیشی تأکید بر این یا بر آن مفهوم چندبار در «اللمساقین» تکرار کرده است. در اینگونه موارد به هراسن سخن از ایرانشهری و رازی و مقایسه آنها با هم بوده است، همه‌جا در تأیید ایرانشهری «حکیم» و نکذیب رازی «ملحد»، همه‌جا از زرفینی ایرانشهری و از کوتاه‌فکری رازی. کلاً که در نظر بگیریم، چون موضوع محوری سخن ناصر خسرو حقیقت و حقانیت ابداع است، که رازی آن را نفی می‌کند. یکی از آنها را در اینجا می‌آوریم تا زمینه برای پی‌بردن آنچه در سخن نخست ناصر خسرو آمده و محتملاً خودش دریافته مهیاتر شود.

۱۰۵. تناقض‌گویی دوگانه ناصر خسرو

ناصر خسرو می‌گوید رازی قولهای نیکوی ایرانشهری را زشت کرده است. معنایش باید این باشد که رازی اندیشه‌های ایرانشهری را گرفته و با تصرفش در آنها معانی منفی را جایگزین معانی مثبت آن کرده. برای آنکه بهتر ببینیم کدام معانی را رازی چگونه زشت کرده، گواه آن را از زبان ناصر خسرو به اختصار می‌آوریم: از کسانی

۱۰۸. «اللمساقین»، یادشده، ۱۰۲.

که مکان را قدیم می‌دانستند یکی ایرانشهری بوده است. و این «ایرانشهری که مر معنیهای فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده است اندر کتاب جلیلی و کتاب ایتر و جز آن، مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرده است. و پس از او چون محمد زکریای که مر قولهای ایرانشهری را به الفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد مقدم خویش را اندر این معانی به عبارتهای موحش و مستکرانه بگذارده است تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن اوفتد که این معنایی خود استخراج کرده است.»^{۴۰۹}

با اینگونه سخنان دربارهٔ رأی ایرانشهری و رازی، ناصر خسرو و صریحاً رأی رازی را به معنای واقعی کلمه جنبه‌ای اقتباس و منفی‌شده از ایرانشهری می‌نمایاند. و این به توضیحاتی نیازمند است که در زیر خواهند آمد.

مفاد مطلب بالا را ناصر خسرو با تغییرات تأکیدی یا افزوده شده چندبار در ذوالکفایین آورده است. در جایی دیگر، چنانکه پیشتر دیدیم، ناصر خسرو از اصحاب هیولی گفته بود و به ذکر دو تن از آنان که ایرانشهری و رازی باشند با این بیان پرداخته بود: «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی [...] گفتند هیولی جوهری قدیم است و محمد زکریای دژای پنج قدیم ثابت کرده...» (تأکید از من، نگ: آغاز فصل ۹۴). این مورد و مورد پیشین تنها مواردی هستند که ناصر خسرو از ایرانشهری و رازی بی‌واسطه در کنار هم نام می‌برد و رازی را تابع ناخلف ایرانشهری می‌خواند. معلوم نیست این ایرانشهری که بوده.^{۴۱۰} به‌هرسان این امر برای ما اهمیتی ندارد. در وهلهٔ اول دو چیزند که در اینجا اهمیت دارند. هیچیک از این دو، خواه درست خواه نادرست، این نمی‌تواند باشد که ایرانشهری مبتکر ایده ذکر شده بوده است و رازی تابع ناخلف او. مهم اول این است که ناصر خسرو گروهی را اصحاب هیولی می‌خواند و ایرانشهری و رازی را از آن گروه می‌داند. معنایش این است که اصحاب هیولی به هراسان به ایرانشهری و رازی منحصر نمی‌شده‌اند. و عملاً، چه خلف و چه ناخلف، رازی نمی‌توانسته است تابع ایرانشهری بوده باشد. مهم دوم این است که «اصحاب هیولی» به کسانی اطلاق می‌گردد که هیولی یا مادهٔ اولیه را مطلقاً قدیم می‌دانند. و چون

^{۴۰۹} یاد شده، ۹۸.

^{۴۱۰} مهدی محقق، دژای چلسوف دی، یاد شده، ص ۱۶-۲۸.

قدیم دانستن هیولی با خلق از عدم تناقض دارد، نمی‌توان چنین تزی را به «فیلسوفان» اسلامی نسبت داد. تنها امکانی که برای این انصاف باقی می‌نماید، اطلاق آن به ارسطویان است، در حدی که نه یهودی، نه مسیحی و نه مسلمان بوده باشند. با وجود این، ایرانشهری را ناصر خسرو از اصحاب هیولی می‌شمرد. بنابراین این تناقض را ناصر خسرو باید رفع کند، تناقضی که، اگر بنا را بر درستی تشخیص ناصر خسرو در مورد ایرانشهری بگذاریم، میان تزی این آخری و مسلمان بودنش به وجود می‌آید. و درست به همین علت نه ایرانشهری بلکه رازی را ناصر خسرو «ملحد» می‌خواند.

استدلالی که دیدیم ناصر خسرو در رفع این تناقض می‌کند، این است که می‌گوید خداوند همیشه صانع بوده و «وقتی» نبود که او صانع نباشد تا زمانی از «بی‌صنعی به صنع درآید» یعنی ج: «آن شود که همیشه بوده است و نتیجه درستی که او از مقدمه این برهان، بی‌آنکه متوجه تناقض آن با خلق از عدم شود، می‌گیرد، این است: صنع همیشگی خدا ایجاد می‌کند که مصنوع آن، بخوانید هیولی، نیز قدیم باشد و این نشانه «ظاهر قدرت خدای است» (نگد: آغاز متن در همین فصل). در واقع ناصر خسرو متوجه نیست که بدین ترتیب نه فقط صانع و مصنوع را همبود می‌کند، بلکه با آوردن مؤکد «وقتی نبود» که خدا صانع نباشد، زمان را نیز با خدا همبود کرده است. این تناقض سه گانه در صنع یا خلق از عدم را خواننده بهتر لمس خواهد کرد اگر به یاد آورد که همین ناصر خسرو، چنانکه پیشترها آوردیم، برای جدا ساختن مطلق خالق از مخلوق یا صانع از مصنوع، نخواست خالق را حتا «علت» خلق بنامد. و به این سبب او را «عالم»، یعنی علت‌ساز، نامیده بود تا زنجیر ارتباط صانع و مصنوع را از طریق افزودن حلقه‌ای واسطه بر این زنجیر بگسلاند! تمام این تناقض‌گوییهای ناصر خسرو در واقع یک منشأ بیش ندارد، و آن تلاشی است که او در پاسخ‌جویی برای پرسشهای دوگانه رازی می‌کند. پرسشهای دوگانه رازی، چنانکه دیدیم، اینها بودند: اگر صنع به طبع است، یعنی ضرورت درونی دارد، پس خلق موضوعاً نفی می‌شود. اما اگر به اراده است، پس می‌بایستی چیزی اراده خدا را هنگام خلق برانگیخته بوده باشد که خدا پیش از آن فاقدش بوده است.

ناصر خسرو گمان می‌کرده با نسبت دادن صنع ازلی به خدا دندان‌شکن‌ترین پاسخ را به تزی رازی داده است، اما با همین کارش در واقع او شمار همبودهای خدا از پیش و بی‌آنکه متوجه شود به چند رسانده بوده است. به این ترتیب وی از همان آغاز پانهادن

به آوردگاه اندیشیدن در برابر رازی، نخستین پشت‌پا را به ایرانشهری و خودش می‌زند و از این تناقض‌گویی به تناقض‌گویی بعدی درمی‌غلند. اینگونه خطاهای شالوده‌ریز را به بهترین استعدادهای سراسر تاریخ فرهنگ اسلامی‌مان یه ناصر خسرو، به ابن‌سینا و چندتن دیگر که آنچه می‌دانستند و برآن به خوبی احاطه داشته‌اند، برای پی‌ریزی این فرهنگ کاملاً مهم بوده. قطعاً نمی‌توان بخشید. اما هیچ خطایی، هراندازه هم بزرگ، نمی‌تواند از ما پسینان آنان در فرهنگ‌ورزی‌مان سرزند که در خور اعتنا و جدی‌گرفتنی باشد. چون ما کنونیها که «هیچ‌چیز» از خودمان نداریم، برای چیزی ساختن از «هیچی‌هامان» با موفقیت به این تجدد بی‌پایه و زهوار در رفته آویخته‌ایم و با تمام نیرو، قریحه و ذوق و شوق دلقکی‌مان خود را نابیان فرهنگ غربی در این ده شست‌میلوئی می‌دانیم و می‌شناسانیم، و از فرط کودنی نمی‌فهمیم که ما دلقکیم و نه جدی. آنهم دلقک‌های بسیار بد. چیزی که هر دلقک متوسط حرفه‌ای به یک نگاه درمی‌یابد. این یادآوری گذرا فقط برای این بود که مبدا همسخنی با پایه‌گذاران فرهنگی‌مان را حمل بر همپایگی با آنان کنیم. اگر آنان سپه‌دار بوده‌اند، ما باید کلاه‌مان را هوا بیاندازیم اگر سرباز صفر شویم.

زیانی ندارد اگر در اینجا از عهده یک تکلیف بسیار دشوار برآییم. آن تکلیف این است که با معصومیت یک کودک بیرسیم: چگونه ناصر خسرو، یکی از چند هوشمندی که فرهنگ ما به خود دیده، نمی‌تواند تناقض‌پردازیهایش را ببیند، بلکه از آنها پرچم پیروزی و تاج افتخار برای ایرانشهری برضد رازی می‌سازد؟ در پاسخ این پرسش معصومانه باید گفت: ناصر خسرو جز این که کرده و حتا متوجه تناقضهای آن نشده، نمی‌توانسته است بکند. ذهن ناصر خسروی، یعنی ذهنی زاده و پرورده در اسلام، پیش از آنکه چیزی را بسنجد، بفهمد، رد یا قبول کند، ساختاری دارد که هستی برایش آفریده خدا از نیستی است و مبنای ارتباط او با جهان، برای رهانیدن ذهنش از چنین محکومیتی ناصر خسرو یک راه پیش نمی‌داشت: نفی اسلام. و این کار اگر سهل بود، انجامش در سراسر فرهنگ ما به دو نفر، عبدالله روزبه و محمدبن زکریای رازی، منحصر نمی‌گشت. و از اینرو برای هر مسلمان آشنا به تصورات بنیادین این دین، خواه این آشنایی آگاهانه و یا ناآگاهانه باشد. و طبعاً برای ناصر خسرو واقف بر آنها یک یا چند آیه قرآنی نهایتاً بطلان تز رازی را مطلقاً بدیهی می‌سازد. این است که او قول رازی را «فاسد» و «باطل» می‌خواند. «فاسد از اینرو که خلاف گفته خداست که

خود را پدیدآورنده آسمان و زمین گوید به ابداع، نه از چیزی» و «باطل» به این دلیل که «از آن دعوها که این مرد (رازی) کردست مر دیگر بعضهای خویش را همی باطل کند»^{۴۱۱} یعنی دعوهای رازی همدیگر را نقض می‌کنند.

پیداست که ملاک تفاوت فاحش میان رأی ایرانشهری و ناصرخسرو از یکسو و رازی از سوی دیگر جز این نبوده که ایرانشهری، و با وی ناصرخسرو، در جست‌وجوی راه‌حل برای مشکل ابداع به دو صورت «ضروری» و «ارادی»^{۴۱۲} اش، آن را در این می‌یابد که ابداع یا خلق هیولی و مکان را ازلی بگیرد. این راه‌حل را ناصرخسرو سخت می‌پسندد. چنین راه‌حلی، آنچنانکه ایرانشهری، و در پی وی ناصرخسرو می‌دیده، نه تنها مغایرتی با آفرینش از نیستی نمی‌توانسته داشته باشد، بلکه عیناً خلقت خدا را می‌نمایاند. به این ترتیب ناصرخسرو که در برخورد با تز رازی ناظر بر تناقض دوگانه ابداع در بعدها «ضروری» و «ارادی»^{۴۱۳} اش می‌بایستی خود را از مهلکه آن برهاند، از چالۀ چنین تناقضی به دنبال ایرانشهری به چاه ابداع ازلی می‌افتد.

۱۰۶ پیشبودگان پنجگانه منحصرأ تر رازی بوده است

برای دریافتن مفاد این عنوان، که زمینه‌اش اکنون فراهم شده، باید به عقب برگردیم. به فصل ۹۴ (پیشبودگان پنجگانه)، فصلی که با تز هستانی رازی به نقل از ناصرخسرو آغاز می‌گردد: «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد بن زکریای رازی [...] گفتند که هیولی جوهری قدیم است و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده. یکی هیولی، دیگر زمّنه سه دیگر مکان، چهارم بقی، پنجم دلی» (تأکید از من).

همگروه کردن رازی با ایرانشهری از همان آغاز بر این تشخیص نادرست ناصرخسرو مبتنی می‌گردد که این دو را از اصحاب هیولی می‌شمرد. پیش از این نشان دادیم و دیدیم که ایرانشهری به تعبیر خاصی ارسطویی است. در حدی که این تعبیر شامل ناصرخسرو نیز می‌شود، او را هم باید از اصحاب هیولی به‌شمار آورد، هرچند که او از داشتن چنین نسبتی ابا دارد و خود را از پیروان «اهل تأیید [...] علی امامان است از

۴۱۱ ذوالفقارین، یاد شده، ۷۷.

فرزندان رسول مصطفی - صل الله علیه و آله و مسلّم می‌داند.^{۲۱۲} معنای «به تعبیر خاصی» این است که هر دو به گونه‌ای ماده اولیه یا هیولی را به رغم ابداع و در تناقض با آن اولاً مُبدع می‌دانند! این همیشه‌بودگی هیولانی مُبدع را، برخلاف رأی ارسطو که خدایش پویانده ناپویا صورت محض است و منحصرأ خوداندیش، به‌زعم آنان خدای مُبدع بدینسان میسر می‌نماید که ابداع او اولاً بر مُبدع هیولانی قرار می‌گیرد. یعنی آنی نبوده و نیست که ارتباط ابداعی خدای اسلامی آنان با جهان هیولانی قطع شده باشد. برحسب این نوع ارسطویی بودن ضد ارسطویی، باید ناصر خسرو را نیز از اصحاب هیولی محسوب داشت، گذشته از اینکه او با تأیید رأی ایرانشهری خواه ناخواه به این نسبت اذعان می‌کند. به همین اندازه که این اذعان در کنار مشارکت ناصر خسرو با ایرانشهری در تناقضی که هر دو در «ابداع» و «اولی‌بودن صنع هیولانی» ایجاد می‌نمایند. این دو را در کنار هم می‌نهد، رازی را از هر دوی آنان دور می‌سازد. بیدرنگ این را باید به یاد آورد که این گفته ناصر خسرو در تأیید ایرانشهری که هیولی و مکان دو نشانه قدرت خدا هستند، به همان اندازه نادرست است که تشخیص دیگرش ناظر بر تعلق رازی به اصحاب هیولی در کنار ایرانشهری. دلیل بطلان این رأی دومی این است که چون ناصر خسرو و ایرانشهری به سبب ارسطویی بودنشان ناگزیر ضد اتمیست هستند و از این لحاظ نیز پیرو ارسطو، نمی‌توانند جسم و مکان را دو امر مستقل و همبود و مآلاً دو نشانه قدرت خدا بدانند. چه مکان برای آنان در پیروی از ارسطو چیزی جز پوشش یا مرز جسم نیست و به همان اندازه جدا از جسم وجود ندارد که جسم از آن جدا. چنانکه پیشتر دیدیم این را ناصر خسرو به دفعات و مکرراً بررسیده و مؤکداً توضیح کرده است.

بدینگونه پس از جدا کردن رازی از همگروهی با ایرانشهری و همگروه ساختن این آخری با ناصر خسرو می‌توانیم به‌نقش منحصربه‌فرد رازی بپردازیم که با پیشبودگان یا قدمای پنجگانه‌اش پلورالیسم هستانی را بنیادگذاری می‌کند، بی‌آنکه هیچگاه پیشگامی در حوزه فرهنگ اسلامی داشته بوده باشد، یا اندیشه‌اش پیگیری شود. در پلورالیسم هستانی رازی هر یک از پنجگانه‌ها مطلقاً مستقل از همتا، بدون هیچگونه آغازی در

استقلال یافتن از هم. خدا تنها یکی از این پنجگانه‌هاست و توانش به این است که از چهارگانه‌های دیگر و همبود خویش، یعنی از زمان، هیولی، مکان و نفس پیکر کلیت جهان را می‌ریزد. پیکرریزی جهان به‌همان اندازه بدون خدا غیرممکن می‌بود که بدون چهارگانه باقیمانده پیکریابی جهان به‌دست خدا محال می‌شد. در واقع هیچیک از این پنجگانه‌ها نمی‌توانستند بدون دیگری جهان‌ساز باشند و پدیداری جهان را توضیح کنند. و این به‌هرسان یعنی پایه‌های هر دین توحیدی، و در رأس آنها پایه‌های دین اسلام و پنداشت‌های «فکری و فلسفی» مبتنی بر آنها را از هم پاشاندن، چیزی که برای فرهنگ و جهان بینی اسلامی حکم این را دارد که کوهش ناگهان کاه شود. اهمیت اندیشه رازی به این آفرینندگی متصرف و بی‌پیشینه اوست که متأسفانه منحصر به‌فرد بوده و به پایمردی تک‌تک پایه‌گذاران فرهنگی ما سر به نیست شده. نه به این که جهان‌شناسی او با چنین اندیشه‌ای درست است یا نادرست.^{۴۱۳} با این بُعد بی‌سابقه‌ای که رازی با آموزه هستانی خود در فرهنگ سترون‌ساز اسلام وارد می‌کند، برای نخستین بار اندیشیدن را در فرهنگ اندیشه‌گش ما می‌زایاند، و این نوزاد در چنین زمین و آسمان اندیشه‌ستیزی بزودی می‌میرد، و چه بسا پیش از خود رازی که زاینده آن بوده است.

با وجود چنین زایش و آفرینندگی که فلسفی اندیشیدن به معنای ناوابسته اندیشیدن باشد و منحصر از آن رازی، وی آن را با وجود فرهنگ اسلامی، که وابسته‌ساز و مطیع و متقادخواه است، در نگرش خود آنچنان طبیعی و عادی تلقی می‌کند که از دوری جستن «فیلسوفان» از خودش به شگفت می‌آید: «حال که از بیان غرض خود فراغت یافتیم، به تقریر حال خویش و طعن طاعتین در ما می‌پردازیم و سیرت خود را که تا این تاریخ به توفیق خداوند داشته تشریح می‌کنیم تا بمانند که هیچ سیرتی در ما نبوده است که بدان سزاوار خروج از صف فلاسفه شده باشیم، چه کسی سزاوار این عقوبت خواهد

۴۱۳ از زمان کپرنیک، کپلر، گالیله و نیوتن که پایه‌گذاران فیزیک کلاسیک هستند، و از زمان ماکس پلانک و آلبرت اینشتین که فیزیک مدرن با آنها شروع می‌شود فیزیک است که هر بار با اصلاح بعدی خود در ادامه پژوهش‌های جهان طبیعت را به ما می‌شناساند نه فلسفه. بی‌تفاوت است که فلسفه مربوط از آن افلاطون یا ارسطو باشد، یا از آن فیلسوفان قرن هفدهم و نوزدهم مانند شلینگ و هگل پس از کانت و با وجود او که می‌خواسته فلسفه را با الگوی فیزیک کلاسیک به صورت دانش درآورد. انگار دو سه قرن پس از پیدایش فیزیک کلاسیک و دستاوردهای هرگز سابقه نداشته آن در خواب بوده‌اند. دلیلش فلسفه‌پردازی‌های آنان درباره طبیعت است.

بود که در شناختن آنچه فیلسوف باید بشناسد و عمل به سیره‌ای که فیلسوف باید بر آن رود قاصر آید و این دو جزء فلسفه یعنی علم و عمل را به حد کمال مورد اعتنا قرار ندهد و چنین کسی است که استحقاق اختیار نام فیلسوف ندارد.^{۲۱۲}

در عین حال نباید دچار این تصور نادرست شد که خدای رازی خدایی یونانی بوده است. بنابراین رأی او درباره قدمای پنجگانه دال بر بی‌شأنی خدا یا هم‌شأنی او با باقی چهارگانه نیست. رازی ناگزیر وارث فرهنگی‌ست که پنداشتش از خدا، لااقل در حوزه زیست او، متأثر از الگوهای زرتشتی، یهودی، مسیحی و اسلامی، و از دور و نزدیک مأنوس با دین بودایی. با اینکه هر بررسی مشروح‌تر و دقیق‌تر به گونه‌ای که نگرش فلسفی رازی را چون شبکه‌ای مرتبط و منظم در اجزایش کاملاً روشن نماید، و به سبب از میان رفتن آثار مربوط نه ممکن و نه مجاز به نظر می‌رسد، این را باید قطعی و مسلم گرفت که رازی با آموزه هستانی‌اش ناظر بر قدمای پنجگانه، نه تنها هرگونه دین توحیدی، بلکه اساساً هر دستگاه دینی را نفی می‌کند. منظور من از «دستگاه دینی» آن گردونه‌ای نیست که کانونش بنابر تعریف رودلف اتو (R. Otto) از یکسو نقطه عطف و انجذاب آدمی باشد و از سوی دیگر گرانگه برای هراس و امید وجودی او در ناچیزی‌اش.^{۲۱۵} چنین تعریفی فقط دینهای سامی یعنی، یهودی، مسیحی و اسلامی، را دربرمی‌گیرد و تا حدود زیادی نیز دینهای ایرانی را. آنچه من از دین مراد می‌کنم و به عللی که خواهم دید، باید مورد نظر رازی بوده باشد در تسخیر پنداشتی چون و چراناپذیر زیستن و ماندن است، پنداشتی که به هر صورت یا از کسی معین یا از منشأیی نامعین و حتا ناتامیدنی بر او چیره می‌گردد و می‌ماند. یعنی از آن ما و خود ما نیست. اینکه آدمی به این معنا دینی به چنین وضعی وقوف دارد یا نه، امری جانبی است. بنابراین شکستن مرزی که دینهای سامی یا ایرانی به تعریف دین تحمیل می‌کنند نیز برای آنچه در اینجا به دین اطلاق می‌گردد به هیچ‌رو کافی نیست. به همین سبب دین بودایی که در تعریف شامل بر دینهای سامی و ایرانی نمی‌گنجد نیز از حیطه آنچه برای ما دین را متعین می‌سازد بیرون نمی‌ماند. نخستین و مهمترین علتش این است که دین بودایی با وجود نداشتن خدایان دانه خطا پذیر، چنانچه آفریننده و مافکم، که با

۴۱۴ سیره الهیه یاد شده، صص ۱۲۰.

۴۱۵ نگ. : آرامش دوستدار، ملاحظات فلسفی در دین و علم، چاپ دوم، پاریس ۲۰۰۳ (تهران ۱۳۵۹).

همین خصوصیات مرز تعریف «رودلف اتویی» را در هم می‌شکند، برای ما دین می‌ماند، چون تعین خدایان و نقش آنان را پنداشت و سخن بودا میسر، مقرر و ضروری ساخته است، طبعاً بر متن و از ریشه‌هایی که هندی‌اند.^{۴۱۶}

۱۰۷ آموزه‌های رازی و تنافی آن با دین

خدای رازی پیکرساز و ناظم است. از این نظر رازی باید به شدت تحت تأثیر افلاطون بوده باشد. وقتی بنا را بر این بگذاریم که خدا در همبودنش با پیشوایان چهارگانه عامل پیکریختیدن و نظام‌دادن به آنها بوده و در عین حال همبود آنان، معنایش، چنانکه پیشتر نشان دادیم، این باید باشد که کنایه خدایی را میان قدمای پنجگانه به همین منحصر باید دانست. در عین حال این انحصار ضرورتاً شامل پیکرسازی و ایجاد نظم خدا را می‌رساند. در این ارتباط باید به یاد آورد یا بیشتر در آن تعمق کرد که پیکرساز طبعاً ناظم است. در واقع پیکرسازی یعنی چیز یا چیزهایی به صورت و هیأت خاصی درآوردن، خواه این هیأت خاص و نو مسبوق بر بی‌هیاتی باشد خواه بر هیاتی دیگر. چنین کاری فقط از دست کسی برمی‌آید که این فن را بداند، یعنی پیشرو، یا کارورز به معنای افلاطونی باشد.^{۴۱۷} کارورزی خدای رازی به پیکرسازی و نظامت خدا اطلاق می‌گردد. این اطلاق انحصاری به خوبی می‌رساند که کارورزی به پیکرسازی و نظامت منحصر نمی‌ماند،^{۴۱۸} اما این نوع انحصار کارورزی از آن خدا و منحصر به اوست. یعنی می‌توان گفت آنکس خداست که در کارورزی‌اش جهان‌آرا و منحصرأ پیکرساز و ناظم باشد.

در زمینه زندگی فردی و اجتماعی، نظم امور را خدا با مجهز ساختن آدمی به خرد

۴۱۶ در مورد بودیسم نگه: H. von Glasenapp: *Der Buddhismus, eine atheistische Religion*, 1966. S. 12- 82. و نیز در جینا (Jaina) که در آن وضع خدایان از وضع آنان در بودیسم نیز بی‌بایه و بی‌اهمیت‌ترند، نگه: H. Zimmer: *Philosophie und Religion Indiens*, S. 171- 216, besonders S. 210. و در مورد مشکل مفهوم قداست، نگه: Carsten Colpe: *Über Das Heilige*, 1990. ۴۱۷ یادشده.

۴۱۸ به همین معنا در زمینه زیست‌کشی و اجتماعی فردوسی کارورزیها را که «هنر» باشند از هم متمایز می‌نماید: سپاهی نباید که با پیشه‌ور به یک روی جویند هر دو هنر یکی کارورز و دیگر گرزدار سزاولار هر کس پدید است کار.

به او محول می‌نماید. این توانمندی را خدا به آدمی می‌دهد تا به نیروی آن ناظم امور زیستی و اجتماعی‌اش گردد. اعطای خرد به آدمی او را در اداره و نظم زندگانی‌اش به معنای وسیع کلمه توانمند می‌نماید. بدینگونه این نظم بخشی از نظم جهانی می‌ماند که خدا خود مستقیماً ناظم آن است. طبیعتاً می‌توان پرسید که در اینصورت بی‌نظمی‌ها در زیست آدمی از کجا و چگونه بروز می‌کند. در یک مورد رازی به این پرسش مقدر پاسخ داده است، که بدان خواهیم رسید. اما از رازی نمی‌توان و نباید انتظار داشت که به پرسش زیر هم پاسخ دهد: چرا خداوند که پیکرساز و ناظم جهان است از طریق دیگری مانع بروز بی‌نظمی‌هایی چون جنگ و خونریزی و بیلادهای گوناگون نمی‌شود. اما برای این پرسش هیچ آدم معتقد به خدا پاسخی ندارد، و در سراسر تاریخ هم نداشته است، نه در دین و نه در فلسفه. اگر هم داشت و داده فقط و فقط لودهنده تنگنای بی‌مفر او بوده و امروز از حد هوش یک بچه نه‌چندان باهوش تجاوز نمی‌کند. فقط اته‌ایسم می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد، و آن این است که خدایی نیست تا نظم برقرار کند و انتظار نظم را موجه نماید.

با وجود این، توانمند ساختن آدمی به خرد، آنطور که رازی مدعی آن است، یک اهمیت بسیار بزرگ و بی‌سابقه در سراسر فرهنگ ما دارد. و آن این است که هر عامل دیگری را، به هرگونه‌ای که تصور و القا شود، نه تنها از حوزه خرد می‌رانند، بلکه همان را عیناً عامل از هم پاشیدگی، آشوب، و نفاق و ظلم می‌شناساند، در رأس همه دین را. این پاسخ رازی به پرسش مقدریست که به آن اشاره کردیم. به محض آنکه سخن از دین به میان آید، چون دین برای رازی ناخرمند است، با مخالفت آشتی‌ناپذیر او روبه‌رو می‌شویم. از اینرو رازی می‌گوید: خرد را «آفریدگار بر ما ارزانی داشت که به مددش بتوانیم در این دنیا و آن دیگر از همه بهره‌هایی که وصول و حصول در طبع چون مایی به ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم»^{۳۹} و به تفصیل نشان می‌دهد و برمی‌شمرد که خرد چه کارهایی را برای آدمی می‌سازد و چه راههایی را بر او می‌گشاید. و حتا خرد را عامل شناخت خدا نزد ما می‌داند: «حتا با خردمان به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم. [...] چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی

است، سزاوار است که مقامش را به پستی نکشانیم. از پایگاهش فرودش نیاریم و آن را که فرمانروا است فرمانبردار نگردانیم، سرور را بنده و فرادست را فرودست نسازیم.^{۴۲۰} مرتبه و رخنه مطلق که رازی برای خرد قابل می‌شود به حدیست که هیچ چیز را بدون آن و پیش از آن دریافتنی و درک‌پذیر نمی‌داند. و در این حد، او را به معنای دقیق کلمه باید راسیونالیست نامید. اما نباید دچار این توهم شد که راسیونالیسم رازی با راسیونالیسم غربی (دکارت، لایبنیتس، اسپینوزا) همانه است یا می‌توانسته یا می‌بایستی به آن منجر گردد. برای آنکه اساساً گونه‌ای مشابهت میان این دو راسیونالیسم ایجاد می‌شد، لازم می‌بود که شناخت برای رازی چون مسئله مطرح شود. و ما نمی‌توانیم در مورد او چنین ادعایی بکنیم. اما اینکه گفتیم او را باید راسیونالیست تعام عیار شمرد. دلیلش این است که رازی نه تنها احساس یا تأثرات حسی را بر کنایش خرد موکداً پسینی،^{۴۲۱} بلکه بدون آن مطلقاً غیرممکن می‌داند: «خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر حواس آشکار شوند تصور می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان درمی‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم. سپس این صورته‌ها را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه پیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم می‌سازیم.»^{۴۲۲} معنای این سخنان آشکارا این است که ما پیش از آنکه احساس یا تصویری تجربی از چیزی داشته باشیم، آن را به عقل دریافته‌ایم، و انطباق آن با عقل است که سپس تجربه حسی آن را برای ما میسر می‌نماید.

این سه شاه‌رگ^{۴۲۳} اندیشه‌اش که مبتنی بر تز هستانی او ناظر بر پیش‌بودگان پنجگانه باشند، یعنی یکم: افزار خرد که خدا ما را بدان مجهز ساخته تا امور خود را پردازیم، نظم را در آنها برقرار سازیم و نگه‌داریم؛ دوم: توانمندی خرد و برتری مطلقش نسبت به همه چیز و منع کردن مردم از «فرمانبردار» کردن این «فرمانروا»، و سوم: بُرد آن تا آنجا که نخست خرد است که احساس و تجربه را بر طبق الگوی خود میسر می‌سازد و

۴۲۰ رسائل فلسفه، ص ۱۷-۱۹، به نقل از سیرةالفلسفه، یاد شده، ۳۸.

۴۲۱ این اصطلاح را تا آنجا که من می‌دانم عبدالکریم سروش برای درک تجربی (aposteriori) ساخته و به کار برده است، به همین گونه نیز پیشینی را برای apriori و هر دو را به معنای کانتی آنها.

۴۲۲ رسائل فلسفه، یاد شده، ۳۸.

۴۲۳ شمه‌ای از جزئیات مربوط به و مترتب بر آنها را خواننده می‌تواند در سیرةالفلسفه، یادشده، ۳۷-۳۹ بخواند.

می‌سنجد، رازی ناگفته دین را نفی کرده است. بنابراین تلاشهایی که «فیلسوفان» اسلامی در نشان دادن سازگاری میان عقل و وحی کرده‌اند و قهرمانشان در این زمینه این رشد بوده است، او که در واقع با اعتقاد دینی مخفی شده در زیر عبای عقلی‌اش وارد مبحث «سازگاری» می‌شود تا به تدریج پوشش عقل را از سر دین بردارد و دین را بر کرسی بنشانند. برای رازی ارزش این را ندارد که مطرح شود، چون هیچ تصویری از دین و آنچه دین می‌گوید به‌زعم او نمی‌تواند توسط خرد آماده شده باشد، چه رسد به اینکه قرار شود خرد آن را بپذیرد. اما رازی به دو وجه از بطلان ذاتی دین اشاره می‌کند تا این بطلان را برای ما ملموس سازد. یک وجهش این است که به چه مناسبت، با وجود خرد، خدا این یا آن قوم، یا نماینده آن را میان خود و دیگر قومها میانجی کند و به این ترتیب یک قوم یا یک شخص را از سر هوس بر قوم یا شخص دیگر رجحان دهد و آن یا او را به سروری بر دیگری برگزیند. وجه دوم این است چگونه می‌توان عواقب وخیم این گزینش را ندید یا بخردانه شمرد. این دو سخن را ابوحاتم رازی، متکلم همزمان او در کتاب «إعلام النبوة» خود از گفتگویی که با رازی کرده است نقل می‌کند: «آنچه میان من و ملحد [منظور از ملحد رازی است]^{۲۲۲} واقع شد اینست که وی با من در امر نبوت مباحثه و مناظره کرد و سخنی گفت مانند آنچه از این پیش‌یاد کردیم. او گفت: از کجا شما واجب دانستید که خدا قومی را به نبوت اختصاص دهد و قومی دیگر را از این فضیلت محروم سازد و کسانی را که اختصاص به نبوت داد بر مردم برتری نهد و راهنمای خلق کند و مردم را به آنان نیازمند سازد و پاره‌ای را تحریک و تهییج به عداوت پاره‌ای دیگر کند و آتش کینه و دشمنی میان آنان برافروزد تا بدین طریق به هلاکت رسند و نابود گردند! پاسخ دادم به نظر تو خداوند به حکمت بالغه خویش چه باید بکند. گفت: بهتر این است که خداوند حکیم و رحیم به حکمت بالغه خویش شناختن مضار و منافع امروز و فردا را به همه بندگان الهام فرماید و برخی مردم را بر برخی فضیلت نهد. این با احتیاط و حفظ مصالح مردم نزدیکتر از آن است که بعضی را پیشوای بعضی دیگر کند و در نتیجه هر فرقه‌ای پیشوای خود را تصدیق و پیشوای دیگران را تکذیب کند» (این را چنانکه دیدیم، دو سده پیش از رازی

عبداله روزبه گفته بود: «و بدنبال آن مردم بر روی همدیگر شمشیر کشند و بلا و محنت همه را فرا گیرد و سرانجام به دشمنی با یکدیگر و جنگهایی که ناگزیر میانشان روی می‌دهد نابود گردند، چنانکه بسیاری از مردم در این راه به هلاکت رسیده‌اند».^{۲۷۵}

شاید بتوان از آخرین سخن رازی نتیجه گرفت: حال که رویدادهای جوامع به‌زعم رازی در خونریزی و هلاکت نیز صورت گرفته و عامل اصلی‌اش دین بوده است - نمونه اسلامی آن را انکار نمی‌توان کرد - و این با خرد منافات دارد، پس رازی به خدا اعتقاد نداشته و مآلاً آتئیست بوده است. اما به گمان من این نتیجه‌گیری را نمی‌توان بجای و روا دانست. آنهم از جانب ما که خودمان تا دو دهه پیش، قطع نظر از استثنائایی، در ظاهر و باطن مسلمان بودیم و هنوز هم دینمان که میان دینهای کهن پوکترین و موحش‌ترین آنهاست بر ایمان مسئله نشده است. چون نه تنها با تز اصلی رازی مغایرت دارد، بلکه اصلاً زمانه، و محیط آن زمانه، آنهم در ایران اسلامی، نمی‌توانسته است شرایط لازم را برای پروراندن چنین نگرشی فراهم آورده باشد. اگر دیدن تناقضها آسان بود خیل «فیلسوفان» ما نمی‌کوشیدند به هر وسیله‌ای متشبث شوند تا تناقضها نادیده بمانند، در وهله اول برای خودشان، آنهم از سر معصومیت یا بلاهت که تارهای آن را اعتقاد دینی تا آنجا در بعدهای وجودی‌شان تنیده است که جایی و امکانی برای اندیشیدن باقی نمی‌گذارد.

هزارسال پیش رازی در تندرستی و ناوابستگی نگرشش در محیطی سراپاآلوده به دین که همه بزرگان ما را تک‌تک و جمعاً با هم پرورده بوده و به پرورش اخلاف آنان که در سقوط تدریجی‌شان امروز به ما منتهی شده‌اند ادامه داده، با یسئو‌دگانی پنجگانه اش طرحی هستانی در فلسفه می‌ریزد که هر روزی و هر آنی، اگر از نو افکنده شود، کمر اسلام را می‌شکند و شاید هم اندیشیدن را در ما بزیاناند، اگر کاملاً سترون نشده باشیم.

VIII فرجام محتوم فرهنگ ایران در بنیان‌ریزی اسلامی آن: فردوسی

۱۰۸ اسلام چیست؟

با این پرسش اکنون به گونه‌ای خاص به اسلام می‌پردازیم. این پرداختن نه تاریخی به معنای نگریستن در پیدایش و دگرگونیهای رویداد اسلام است، نه تحلیلی و ترکیبی به این معنا که خواسته باشیم اسلام را در پیکره‌های اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و سیاسی‌اش تجزیه کنیم، با پیوند دادن این و دیگر پیکره‌های مربوط، کلیت اسلامی را به دست دهیم. هر قدر در مورد اهمیت این گونه پژوهشها که مجاز نیستند و نباید از دید ایمانی صورت گیرند تأکید شود، بجاست. ما نسبت به این نوع تاریخشناسی در اساس بیشتر بیگانه‌ایم تا تازه‌کار. فقط در این گونه تاریخشناسی که نگرشی پرسپکتیوی است و این نگرش یعنی از موانع برونی و درونی دین درگذشتن و از لابه‌لای آنها به کنه جریان و امر رسیدن می‌توانیم در رویداد اسلامی فرهنگ خود بنگریم. پژوهشگر مربوط باید نخست خود را از بند بستگیهای محیطی دین برهاند. یعنی ایمان دینی او باید برایش به همان اندازه امری شخصی و خصوصی گردد که ذوق و سلیقه‌اش در امور بسیار ابتدایی و مأنوس شخصی و خصوصی است. و بیاموزد که ذوق و سلیقه شخصی را نمی‌توان ملاک تشخیص و تمیز اموری ساخت که ربطی به پذیرش و ترجیح شخصی ندارند. مثال ساده‌اش این است که هیچ‌کس مجاز نیست به صرف اینکه پدر و مادر خود را دوست دارد نه پدر و مادر دیگران را، مهر فرزندی خود را در سنجش و برآورد چگونگی آدمهایی که تصادفاً پدر و مادر او هستند نسبت به آدمهایی که تصادفاً پدر و مادر دیگران هستند میزان قرار دهد. از این گذشته اینگونه پژوهشها را باید کسانی انجام دهند که سوای علاقمندی به این قبیل امور در فکر و دانش مربوط نیز به معنای واقعی مجهز باشند. و این کار را چنان باید کرد که اروپاییان در وهله اول با دین و جنبه دینی فرهنگ خود از دید دانش کرده‌اند و می‌کنند.

پوداختن: به معنایی که ما در اینجا مراد می‌کنیم یعنی روی‌کردن به اسلام و نگرستن در آن. اما روی‌کردن به کدام جنبه اسلام؟ این پرسشی‌ست که ذهن اسلامی یا نوع «علمی» آن خواهد کرد، و پاسخش این است: به هیچ جنبه آن، بلکه به آنچه اسلام را در جنبه‌های گوناگونش میسر می‌کند و رسیدن جنبه‌های اسلام که می‌تواند مفید هم باشد امتیازی است برای اسلامیان یا علامه‌های اسلامی. اما در اسلام نگرستن یعنی چه؟ یعنی در نهاد آن چشم‌دوختن، در آن کاویدن، و خوب دیدن آنچه در وهله اول و آخر اسلام را در برابر آنچه ناسلامی است متعین می‌کند و جنبه‌های خاص آن را ممکن می‌سازد. بنابراین پرسش «اسلام چیست؟» از چگونگی نهاد آن می‌پرسد. خدا و پیامبر انتزاعی در حدی که میان اسلام و بسیاری از ادیان دیگر مشترکند نمی‌توانند نهاد اسلامی خوانده شوند. اما خدا و پیغمبر نیز می‌توانند نهاد اسلامی را بنمایانند و متعین سازند به محض اینکه اسلام را در انطباق با گونه وجودی خودشان از ادیان ناسلامی متمایز نمایند. نه خداوندگی خدا در یهودیت، در زرتشتیت، در مسیحیت و در اسلام، بلکه گونه مختص و مربوط آن به هر یک از این ادیان ممیز نهاد آنهاست. مثلاً هرگاه ما تثلیث الهی در مسیحیت را چنان اساسی ببینیم که خدای اسلامی نه می‌زاید و نه زاده می‌شود، یا ثنویت در ادیان کهن ایرانی حذف‌ناشدنی می‌ماند، آنگاه خواهیم توانست در همین گونه‌های متفاوت الاهیت، نهاد مسیحی، اسلامی و زرتشتین را در رابطه خدا و انسان متعین و از هم متمایز سازیم. در چنین نهادی رابطه خدا و انسان در مسیحیت رابطه‌ای خدا فرزندی است، رابطه خدای اسلامی با انسان در جدایی مطلقش از او به صورت حاکم و محکوم یا رب و عبد است و بالاخره رابطه خدای زرتشتین با انسان رابطه همکاری و یاری در نبرد نیک با بد است. این توصیف با همه کوتاهی و کاستی‌اش تفاوت درونی رابطه خدا و انسان در پیش مسیحی، اسلامی و زرتشتین را نشان می‌دهد و از این مجرا و در این بعد نهاد این سه پیش دینی را متعین می‌کند.

پرسش ما این بود: اسلام چیست؟ اکنون می‌توانیم بیان این پرسش را بر طبق آنچه گفتیم تغییر دهیم و به همان معنا بپرسیم: نهاد اسلام کدام است و چگونه است؟ در ملاحظات این کتاب بارها لفظاً و معنأً به نهاد اسلامی اشاره نموده‌ایم و از دور و نزدیک آن را لمس کرده‌ایم. بنابراین با آن بیگانه نیستیم. کوشش کنونی ما در تعین این نهاد با چنین سابقه ذهنی شروع می‌شود، تا در عین حال آنچه را که تا کنون در این مورد

پراکنده اندیشیده‌ایم در گرد این پرسش ویژه حاضر تکمیل و تعلیل کنیم. برای این منظور ما نه به حوادث گوناگونی که در دوره اسلامی روی داده‌اند متوسل می‌شویم، نه به نوشته‌های مورخان یا منابع قرآنی. که بررسی آنها به‌جای خود لازم و سودمند خواهد بود. بلکه به نخستین مواجهه با اسلام به عنوان اجتماعی دینی از سوی جامعه ناسلامی و ناسامی اما دینی ایران می‌پردازیم و آنها را بدانگونه که در سخن و شهادت فکری فردوسی آمده است. زیرا در همین نخستین برخورد است که ما نهاد اسلامی را به اصیلترین وجهش در آغاز مرحله دوم تاریخمان، آنچنانکه ایرانی‌ترین سخنرایی ما دیده است، خواهیم یافت. این برخورد، آن نقطه مرگی است که ماهیت معمول ما را از ایرانیت پیشینمان، جدا می‌کند. می‌گوییم: مواجهه با اسلام نه به تعبیر چون امر و محرک اصلی اسلام است نه عرب. چنانکه همین امر و محرک است که حضور عرب را رفته رفته با اسلامی کردن درونی ما زاید می‌سازد و ایران اسلامی را در و با ما به وجود می‌آورد. می‌گوییم: مواجهه 'جامعه' دینی، برای اینکه این جامعه در حد پیش دینی‌اش مشابه اسلام است. اما در حد ایرانی بودنش، و نه در ادیان جورواجورش، همچون کلی که به اقوام خویشاوند یک تیره آریایی و غیرآریایی در دینیت چندگانه‌شان یگانگی ملی می‌داده، مانند اسلام نیست. بلکه ضداسلام است در حدی که موجب و موجد وحدت عرب می‌شود تا از آن به‌جای ناداشتی ملی‌اش امتی برای خود خلق کند. اسلام نظراً و عملاً اصل یگانگی‌سازی اقوام برای تبدیل آنها به اتحاد و اتفاق الهی است. حال آنکه اصل ملت است که ایرانیان را در چندگانگی دینی‌شان یگانه و در دینیت قومی‌شان همزیست می‌کرده است. اما در همین تفاوت فاحش و با وجود آن، اسلام از یکسو و جامعه ایرانی در دینیت مختص خود از سوی دیگر در آنچه ما پیش دینی می‌نامیم مشابه بوده‌اند. و می‌گوییم: مواجهه با اسلام از سوی جامعه دینی ایرانی بدان گونه که در سخن فردوسی آمده برای اینکه قصد ما پرداختن به رابطه جزئیات این برخورد تاریخی نیست که کار مورخان است. منظور ما مشاهده با آن نگاهی است که در این برخورد تاریخی می‌کاود فقط برای آنکه نهاد اسلام را در برابر چگونگی نهاد جامعه ایرانی ببیند و مسیر دگرگونه‌ساز و مسخ‌کننده آن را برای آینده همیشگی این جامعه نشان دهد. این کار را فقط فردوسی توانسته است بکند. از اینرو انتخاب او و سخنش برای نمودن نهاد اسلامی نه تعمدی است نه تصادفی. این انتخاب را، چنانکه خواهیم دید، ضرورتی ایجاب می‌کند که از تمیز و تشخیص منحصر

به فرد فردوسی ناشی می‌گردد. هیچ ایرانی مسلمان، یعنی هیچ ماهیت مجعولی ماهیت مجعول آن است که از آمیختن فهری و ناآگاهانه چپشهای متنافر و متنافی حاصل می‌گردد. در سراسر فرهنگ ایران اسلامی، نه پیش و نه پس از فردوسی، نتوانسته است در این رویارویی و نتایج هولناک آن اساساً بنگرد، چه رسد به اینکه با نگاه تیز و شکافته‌ای چون نگاه او نهاد اسلامی را باز نماید و حرکت و گسترش آن را از آغاز تا آینده دوردست ایران اسلامی، که ما را نیز دربرمی‌گیرد، مشاهده و آشکار کند.

چنانکه می‌دانیم این مواجهه میان سعدبن ابی‌وقاص از سوی اسلام و رستم فرخزاد از سوی ایران روی می‌دهد. این رویداد را ما از زبان فردوسی گزارش می‌کنیم، یعنی آن را چنان شرح می‌دهیم که فردوسی دیده و سروده است. فقط در مواردی که اندیشه‌های اساسی او چرخشها و پیچشهای این رویداد را در برمی‌گیرند به نقل خود سخن و شعر مربوط و توضیح آن مبادرت می‌ورزیم. احتراز از نقل لفظی سراسر این شعر فردوسی چند علت دارد. اول آنکه چنین کاری در زمینه ملاحظات ما مغایر با اندیشیدن است و به صورت حماسه‌نگاری و حماسه‌خوانی در می‌آید. دوم اینکه نمی‌خواهیم با شعر آهنگین و زورمند فردوسی احساسمان را برانگیزیم و امکان اندیشیدن با فردوسی را از پیش از خودمان بگیریم؛ خصوصاً که ما بیشتر با احساسمان می‌خوانیم تا با فکرمان. سوم و آخر اینکه می‌خواهیم اندیشه فردوسی را از خلال سخنش بیرون کشیم و با زور و برد آن در نهاد اسلام بنگریم.

داستان چنین است: سعد به دستور عمر به ایران لشکر می‌کشد. یزدگرد سوم رستم را مأمور دفع او می‌کند. رستم با سپاه و سرداران خود به قادسیه می‌رود و به وخامت اوضاع پی می‌برد. نامه‌ای به برادرش می‌نویسد و بر اساس مشاهدات خود که نحوست تقارنات فلکی را بر طبق ستاره‌بینی پیشین او تأیید می‌کنند، از جنگ و عواقب آن می‌گوید: از شوربختی ایرانیان، از شکست قطعی آنان از تازیان و از آینده شوم و محتوم ایران. و نیز نامه‌ای توسط فیروزان برای سعد می‌فرستد تا او را از جنگ متصرف نماید. در این نامه رستم به تهدید و تطمیع سعد می‌پردازد. سعد در پاسخش به رستم می‌نویسد که چه انتظاری از او دارد و چون چنین انتظاری دارد، این نامه را شُعبه، فرستاده سعد، نزد رستم می‌برد. رستم از مفاد آن آگاه می‌گردد و پیام کوتاهی در پاسخ سعد به فرستاده‌اش می‌دهد. پس جنگ درمی‌گیرد و سه روز طول می‌کشد. جنگ با دشمن را از جمله

بی‌آبی بر ایرانیان دشوار یا دشوارتر می‌کند تا جایی که اسبان از تشنگی گل می‌خورند و می‌میرند و بسیاری از جنگاوران ایرانی سواره بر اسبان خود از تشنگی هلاک می‌شوند. در سومین و آخرین روز رستم و سعد بر هم می‌تازند. رستم به تیغ آخته اسب سعد را از پای در می‌آورد و می‌خواهد سر از تن او جدا سازد که گرد و غبار میدان جنگ هوا را تیره می‌سازد، سعد از دید رستم پنهان می‌ماند و بدین‌گونه جان بدر می‌برد. سپس سعد رستم را می‌یابد و او را می‌کشد. هر آینه اگر سراسر این گزارش هم افسانه باشد، مهم برای ما یک چیز است: شکست ایرانیان و عواقب ویرانگر آن از همان آغاز به‌گونه‌ای که فقط فردوسی دریافته و گفته است. آنچه تاکنون آوردیم شرح مختصری‌ست از برخورد و جنگ اعراب و ایرانیان به‌نحوی که فردوسی برای ما می‌گوید.

اکنون باید ببینیم در این نامه‌ها که به‌مراتب اساسی‌تر از شرح کارزارند چه اندیشیده شده، چرا و چگونه اندیشیده شده است. در نامه رستم به برادرش، در نامه او به سعد، در نامه سعد به رستم، همچنین در اظهار شعبیه به رستم و سرانجام در پیام نهایی رستم به سعد. چه در این نامه‌هاست که فردوسی جابه‌جا با ورزیدگی و چیره‌دستی منحصر به فردش اسلام و ایران را در برابر هم می‌نهد و بدین‌گونه در نهاد اسلام و ایران می‌نگرد. ما ترتیب رویدادها را به نحوی که در نامه‌ها می‌آیند الزاماً همیشه رعایت نمی‌کنیم، به نامه‌ها نیز بر طبق ترتیب معمولشان در شاهنامه عیناً نمی‌پردازیم. نه برای اینکه بخواهیم در ترتیب نامه‌ها پیشنهاد دیگری بکنیم، چیزی که خود به‌خود در صلاحیت من نمی‌توانست باشد.^{۴۲۶} بلکه از اینرو: اولاً به‌مزدن ترتیب متداول نامه‌ها، که در اینجا فقط در یک مورد صورت می‌گیرد، لطمه‌ای به معنا و غرض کلی حوادث بدانگونه که مورد نظر فردوسی بوده است نمی‌زند. ثانیاً با ترتیبی که من در اینجا اتخاذ می‌کنم بهتر می‌توانیم رابطه پیچشها و گردشهای مواجهه اسلامی عرب و ایرانی را در سخن فردوسی بیابیم و نشان دهیم، و از دید وی در نهاد اسلام بنگریم. شیوه‌ای که ما به‌کار می‌بریم یکی این است که بر حسب روابط درونی اندیشه‌ها و بستگی توضیحی و

۴۲۶ نگ: مقاله جلال خالقی دلیزاده، «دشواریهای تصحیح شاهنامه و در مورد لزوم گردهای فکری برای تحقق این امر و شیوه‌ای که برای این کار باید برگزید:

Dj. Khaleghi-Motlagh, Der Plan einer neuen Schahname Edition, in *Studia Iranica*, Tome 10, 1981, Fascicule 1.

تعلیلی آنها سخن مربوط فردوسی را برمی‌گزینیم و بدان می‌پردازیم. دیگر اینکه به همین علل فقط در یک مورد در تقدم و تأخر نامه‌ها تصرف می‌نماییم. این تصرف، چنانکه گفتیم، برای بهتر دیدن و بهتر نگریستن یا فردوسی به سببیست که بعداً خواهیم دید. با این شیوه خواهیم توانست دریافت فردوسی را از آنچه او در اسلام دیده و اندیشیده است نمایان کنیم. ترتیب معمول نامه‌ها همان است که پیش از این آمد. تصرف ما این است که با نامه رستم به سعد آغاز می‌کنیم، سپس به نامه سعد به رستم، پیام رستم توسط شعبه برای سعد و سرانجام به نامه رستم به برادرش می‌رسیم که در ترتیب شاهنامه‌ی‌اش، نخستین نامه است. بعداً این را نیز خواهیم دید که چرا ترتیب شاهنامه‌ی نامه‌ها می‌تواند و باید درست باشد.

۱۰۹ رستم به سعد

نامه رستم به سعد نامه‌ایست متناسب با شأن و شکوه سازمانی دولت ایران و به همین جهت نیز بر حریر سفید نوشته می‌شود با این تأکید که نامه از رستم، پور هرمزد شاه است. نامه با نام خدا آغاز می‌گردد؛ با این هشدار که باید از خدا بیمناک بود، از او که پایداری گیتی بدوست و در سالاری خود یکسره داد و مهر است. سپس از شهریار یاد می‌شود که ستوده خداست و نور خدایی در بزرگی، پیروزمندی و نیروی شاه‌ی‌اش می‌درخشد و به نیروی خدایی‌اش اهریمن را در بند کرده، یعنی بر پلیدیها چیره آمده است. با این ایجاز سخن که از چند بیت تجاوز نمی‌کند، فردوسی چکیده و اساس پیش‌دینی، ایرانیان و چگونگی نهاد و محور ملی آنها را در توانایی و سالاری خدا و سپس در نیرو و شکوه شاهی یزدان‌گزیده یکجا نشان می‌دهد. این ایجاز خود دال بر شدت قوام و تراکم چنین نهادی در جامعه دینی ایرانی است. آنگاه رستم به سبب همین پنداری که ایرانیان از سروری و برتری بی‌چون و چرای شاه دارند، با اشاره به بدآمد این کارزار، آنچنانکه می‌تواند و باید ناشی از ذهن ایرانی رستم باشد، به قیاسی بسیار طبیعی از سعد می‌پرسد:

به من باز گوی این که شاه تو کیست؟ چه مردی و آیین و راه تو چیست؟
این پرسش برای رستم از اینرو طبیعی است که می‌بایست به قاعده مقایسه بداند
این تجاوز به چه کس متکی است و متجاوز خود کیست و کیش و آیینش کدام است.

اما بلافاصله از یتهای بعدی در می‌یابیم که آنچه رستم از سعد می‌پرسد ظاهراً خود از پیش می‌داند. و چرا رستم چیزی را که خود به ظاهر می‌داند از سعد می‌پرسد؟ برای اینکه در برابر تصور هزارساله‌ای که او به عنوان ایرانی از بزرگی و سالاری خدا و شاه و دین ایرانی دارد، همه دار و ندار خدایی، «شاهی» و دینی عرب تازه به‌دوران رسیده را نمی‌تواند اساساً به چیزی بگیرد. بنابراین این پرسش رستم استعجابی است، مبین شگفتی او از این واقعیت تلخ و باورنکردنی است که کسی با ناچیزی خدایی، «شاهی» و دینی‌اش پروای چنین جسارتی در برابر ایران کرده است، کسی که در کلیت وجودی‌اش به‌عنوان نماینده عرب انگل سطوت و عظمت ایران است. به‌همین سبب رستم بلافاصله باید حقارت تازیان را در برابر سطوت ایران نشان دهد و بگوید:

به نزد که جویی چنین دستگاه	برهنه سپهبد برهنه سپاه
به نائی تو سیری و هم گرسنه	نه پیل و نه تخت و نه بار و بنه
به ایران ترا زندگانی بس است	که تاج و نگین بهر دیگر کس است

پس از این برآورد و تشخیص که ناچیزی و خواری سعد و بی‌ارزشی کلیت وجودی عرب را در برابر عظمت ایران از دید رستم پدیدار می‌سازد، سپهبدار ایرانی از شکوه و شوکت شاه ایران می‌گوید و بدین قیاس اعراب را با تندی به بی‌چشم و رویی‌شان سرزنش می‌کند:

شما را به چشم اندرون شرم نیست	ز راه خرد مهر و آزرم نیست
بدان چهر و زاد و بدان مهر و خوی	چنین تاج و تخت آمدت آرزوی
جهان گر بر اندازه جویی همی	سخن بر گزافه نگویی همی

آنگاه رستم می‌کوشد سعد را متوجه عواقب خطیر و وخیم این مخاصمه کند و او را به تهدید و تطمیع از این جنگ منصرف سازد. بدین منظور به وی وعده می‌دهد که در صورت انصراف از جنگ به هر صورتی که بخواهد از عنایات شاه ایران برخوردار خواهد گشت. بدین ترتیب این نامه در رگه‌های اصلی‌اش ناظر است بر سطوت خدای بزرگ که سپهر بلند در قبضه اراده و قدرت اوست، بر شهریار که گزیده و ستوده خدا و تجلی توانایی و پیروزی قدسی شاهنشاهی است، و نیز ناظر است بر ناچیزی غیر قابل ذکر کیش و آیین و گزافه‌گویی عرب در برابر عظمت ایران و سرانجام موکداً بر تلاش رستم به منظور متنبه ساختن سعد بعنوان نماینده عرب در شناختن حد خویش و دعوت او به رفتار سنجیده و خردمندانه در حل مشکل. به همین جهت رستم از سعد،

فرستاده‌ای مجرب و دانا می‌خواهد که بر حل مشکل توانا باشد:

سخنگوی مردی بر ما فرست
جهان‌دیده و گرد و دانا فرست

نامه رستم به سعد با این هشدار ختم می‌گردد:

نگه کن بدین نامه پندمنند
مکن چشم و گوش خرد را به بند

اما این آخرین سخن نامه فقط هشدار یا پند و اندرز محض به سعد نیست، بلکه با مقایسه‌ای که رستم پیش از این میان ایران و دشمن ایران می‌کند و می‌کوشد این تعارض ناروا را به نمایندۀ اسلام بفهماند، حاکی از دغدغۀ موجه این سپه‌دار ایرانی نسبت به اندک‌مابگی ذهنی سعد در درک این امر خطر قریب‌الوقوع است. در واقع چنین سخنی از کسی‌ست که آخرین تلاش مایوسانۀ خود را برای فهماندن امری به کسی می‌کند که در بنیاد ذهنی و فرهنگی‌اش ذاتاً از دریافتن این‌گونه امور ناتوان است. اینکه سعد نامه را می‌خواند و بی‌درنگ، چنانکه خواهیم دید، پاسخی ساده و صریح بدان می‌دهد، خود بهترین دلیل بر صحت حدس و ظن رستم در مورد میزان و مایۀ ذهنی سعد است و در واقع به متقن‌ترین وجه دغدغۀ پیشین رستم را موجه می‌کند. مؤید حدس درست و پیشین رستم در وهله اول واکنشی است که سعد بلافاصله پس از پرس‌وجو از فیروزان، فرستاده رستم، و خواندن نامه رستم از خود نشان می‌دهد.

۱۱۰ واکنش سعد

این نخستین واکنش، بهی است که آنأ به سعد دست می‌دهد. با توجه به این مسلم که سعد نمی‌توانسته از فیروزان چیزی در تأیید و توضیح نامه رستم شنیده باشد علت حیرت او از سخنان فیروزان و خصوصاً مفاد نامه رستم، که معنأ نمی‌توانسته‌اند یکی نباشند، در وهله اول بر ما مجهول می‌ماند. خصوصاً که سعد کلامی از سبب حیرت خود نمی‌گوید. فقدان توضیح سعد درباره سبب حیرتش از سخن فیروزان و خصوصاً از مفاد نامه رستم را نمی‌توان بر خویشتن‌داری، یا بی‌اعتنایی او به پیام رستم حمل نمود. خویشتن‌داری و بی‌اعتنایی فرضی می‌بایستی پیش از هر چیز مانع از بروز حیرت سعد می‌شدند نه موجب آن. فردوسی که در شعرش بیننده و گزارنده این صحنه است، هیچ شاهد و قرینه‌ای دال بر این احتمال به دست نمی‌دهد. حتا احتمال این فرض را نیز مطلقاً نمی‌توان داد که سعد برای نخستین‌بار از طریق این نامه و با اظهارات فیروزان با

احوال ایران آشنا می‌شود، تا مآلاً این آشنایی بی‌مقدمه او را متحیر سازد. نه بدینجهت که بهت‌زدگی او از نوع جانخوردن در برابر یک امر نوظهور نیست تا چنین حیرتی را موجه سازد. این فرض را به دو علت باید از پیش باطل دانست. یکی اینکه در حاشیه شاهنشاهی ساسانی که مناطق مرزی‌اش طبعاً خراجگزار پاسگاههای دولت ایران بوده‌اند، نمی‌شده از کم و کیف این دولت و کشور بی‌خبر بود. دوم اینکه ابوبکر، عمر و سران قبایل اسلامی و مآلاً سعد از طریق یک راهزن شورش‌ی عرب به نام مثنی بن حارثه، که از دیرباز در مناطق مرزی عراق به درون حوزه پاسگاهها شبیخون و دستبرد می‌زده، نه فقط از آشفتگی و ضعف دولت و نابسامانی اجتماعی ایران آگاه بوده‌اند، بلکه خصوصاً همین مثنی است که نخست ابوبکر و سپس عمر را در لشکرکشی و هجوم به ایران تشویق و تحریک می‌کند.^{۴۲۷} بدینگونه صرف تحریر سعد از محتوای نامه رستم و سکوتش درباره علت تحریر می‌رساند که حیرت وی باید ناشی از چیز دیگری باشد. چه بسا فردوسی با سکوتش درباره سبب حیرت سعد می‌خواهد ما را به فکر بیندازد و تمامی فکر ما را متوجه این علت ناگفته نماید و در آن متمرکز سازد. و در این صورت به چه خاطر فردوسی می‌خواهد با سکوتش ما را هرچه بیشتر نسبت به علت این حیرت کنجکاو کند؟ به خاطر اهمیتی که این علت دارد و خارج از تمام حدسهای متعارفی است که می‌توان درباره آن زد. اکنون با این تنها احتمال ظاهراً روا می‌توانیم ببرسیم: حیرت سعد به‌عنوان نماینده عرب از مفاد نامه رستم ناشی از چیست؟ ناشی از نهاد بینش اسلامی او نسبت به هرچه ناسلامی باشد. چه گفته‌های رستم به سرحدی برای نهاد اسلامی سعد بی‌معنا و بی‌اساس جلوه می‌کنند که باعث بهت‌زدگی او می‌شوند. پوچی سخنان ناسلامی رستم برای نهاد اسلامی سعد است که حیرت او را برمی‌انگیزد. به همین جهت فردوسی برای اینکه شدت این واکنش میهوتانه اسلامی سعد نسبت به اظهارات فیروزان و گفته‌های نامه رستم را نشان دهد، آن را منحصرأ در یک بیت چنین می‌فشرد:

سخنهایش بشنید و نامه بخواند در آن گفتن نامه خیره بماند

۴۲۷ عباس اقبال آشتیانی، تاریخ معاصر ایران، ۲، صدر اسلام تا القرامطی، قاجار، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تاریخ انتشار ۹، ص ۴۷، ۴۸. و عبدالحسین زرین‌کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۳۶۱.

هم‌اکنون خواهیم دید معنای این «خیره‌ماندن» از پاسخی که سعد به رستم می‌دهد، کاملاً روشن می‌شود. و سعد پس از خیره ماندن، چه در پاسخ نامه رستم می‌نویسد؟ درست آنچه نهاد اسلامی او را بی‌کم‌وکاست می‌نمایاند. در این پاسخ است که او ناگفته و غیرمستقیم اما بلافاصله علت تحیر خود را می‌فهماند. ما باید در اینجا و در سراسر کوششمان برای دیدن نهاد اسلام به گونه‌ای که فردوسی آن را نشان می‌دهد، بر این امر آگاه بمانیم که او وقتی رستم را به سخن می‌آورد سخن رستم را آنچنانکه او ایرانی است می‌گوید و وقتی سعد را به سخن می‌آورد سخن سعد را چنان می‌گوید که او مسلمان است. بدین ترتیب فردوسی اسلام را به چشم ایرانی می‌نمایاند و ایران را به چشم اسلامی. به همین جهت ما به این امر توجه دادیم که او چون قویترین ایرانی‌ترین سخنسرای ما، با جمع‌آوردن دوگانگی یوآنی و مسلمان در خودش اصیلترین و برجسته‌ترین نماد فرهنگی از ماهیت مجعول ماست. معنای این گفته این نیز می‌تواند باشد که فردوسی عناصر دوگانه این ترکیب را در تعارضشان چنان حفظ کرده که اسلام را در عنصر ایرانی و ایران را در عنصر اسلامی خویش نفی می‌کند. در نیروی این تعارض و تناقض درونی نزد فردوسی ماهیت مجعول یوآنی مسلمان و مسلمان یوآنی به اوجش می‌رسد.

برگردیم به پاسخ سعد به رستم. در برابر تمام گفته‌های رستم درباره آنچه در شرف وقوع است، در برابر تمام چاره‌جوییهایی که او برای ایجاد تفاهم با سردار عرب می‌کند، در برابر تمام کوششهایی که او برای یافتن راه صلح می‌کند، پاسخ سعد پاسخی است که فقط از اسلام بومی آید و به همین جهت نیز نهاد اسلامی را در بوته‌ی محض پدیدار می‌سازد. و این پاسخ به همین جهت درست پاسخ به پوستی است که رستم از کیش و آیین و راه سعد به عنوان نماینده عوب اسلامی کرده بود و ما آن را بیش از این نقل کردیم. ما این پاسخ را از آنجا آغاز می‌کنیم که سعد سخن فیروزان را می‌شنود، نامه رستم را می‌خواند و متحیر می‌گردد:

سخنهایش بشنید و نامه بخواند	در آن گفتن نامه خیره بماند
به تازی یکی نامه پاسخ نوشت	پدیدار کرد اندرو خوب و زشت
ز جنی سخن گفت و از آدمی	ز گفتار پیغمبر هاشمی
ز توحید و قرآن و وعد و وعید	ز تأیید و از رسمهای جدید
ز قطران و از آتش و زمهریر	ز فردوس و از حور و از جوی شیر

زکافور منشور و ماء معین
که گر شاه بپذیرد این دین راست
درخت بهشت و می^{۲۱۸} و انگبین^{۲۱۹}
دو عالم به شاهی و شادی رواست
شفیع از گناهش محمد شود
تنش چون گلاب مصعد شود
[...]

بهشت است اگر بگروی جای تو
نگر تا چه باشد کنون رای تو
به قرطاس مهر عرب بر نهاد
درو محمد همی کرد باد
کاملاً طبیعی می‌نماید اگر سعد، سردار اسلامی، برای نوید و بیم‌دادن به دشمن با ذکر ثوابها و عقابها خمیره اسلام را آشکار کند. این را باید حتا به «حسن نیت» اسلامی او تعبیر نمود! البته شق اعلام نوازش و تازیانہ اسلام توسط سعد، چون از دهان یک شخصیت معروف و تسخیرگر مسلمان اندک زمانی پس از زادن دین مبین درمی‌آید، برای اصلاح‌طلبان کنونی و بویژه برای کسانی که می‌خواهند با شامورتی‌بازی «هرمونیکشان» اسلام را هلاک بفرمایند و جلوه دهند، قطعاً ایجاد دردسر می‌کند. از سوی دیگر شائسی که این گروه آورده این است که به تعداد هوادارانش او هرمونیک می‌شناسد. تصور و انتظارش از هرمونیک تفاوت چندانی با معجزه ندارد. گمان می‌کند هرمونیک فن «تفسیر» است و در صورت لزوم می‌تواند پری از شکم دیو بزیاند و برعکس. با وجود این، تماشای این صحنه‌ها خالی از تفریح نیست: چگونه کارشناسان اسلامی هرمونیک یا هرمونیک اسلامی، به غریزه صیانت نفس دینی‌شان، هنگام «هرمونیزه کردن» فهم ناظر بر اسلام، سخت مراقبت دامهای هرمونیک‌شکن قرآنی که در هر گوشه‌ای از این کتاب دهان باز کرده‌اند و مآلاً عملیات آکروباتیک آنان را با شکست رویه‌رو می‌سازند، از دور هم نزدیک نشوند! اگر بنا را بر این شق بگذاریم، نقش فردوسی به این منحصر می‌گردد که پیام اسلامی سعد را بازمی‌گوید، گرچه

۴۲۸ وعده می‌دهد اینجا باید ناظر بر آیه ۲۱۹ از سوره بقره باشد که برای می‌سود و زیان هر دو را قایل شده است. نگ: تفسیر این آیه در پانویس مربوط در ترجمه خرمنشاهی از قرآن. مترجم نامبرده در آن موضع این شعر حافظ را نیز برای ارزش دوگانه می‌در قرآن آورده است: «عیب می‌جمله بگفتی هنرش نیز بگویی نفی حکمت مکن از بهر دل عالمی چند»
۴۲۹ مفاد کلی این وعده و وعیدها را در سوره محمد، آیه ۱۵ می‌توان یافت. در مورد جزئیات مفاد نگ: سوره ابراهیم، آیه ۱۵ سوره دخان، آیه ۲۰؛ سوره الرحمن، آیه ۷۲. وعده و وعیدهای قرآنی طبیعتاً به این سوره‌ها و آیه‌ها منحصر نمی‌شوند.

فردوسی در نقش «بازگو» نیز میان پایه‌گذاران فرهنگ ما منحصر به فرد می‌ماند. اما هرگاه، و این شق دوم است، رد و بدل شدن نامه میان رستم فرخزاد و سعد واقعیت تاریخی نداشته باشد و در نتیجه اظهارات نسبت داده شده به او درباره اسلام موضوعاً منتفی گردند، بلکه خود فردوسی عامل اعلام این خمیره باشد، آنگاه تکلیف ما با این ایرانی‌ترین شاعر مسلمان و شیعی‌مذهب چه می‌شود که با بیان صریح و آشفتنی‌ناپذیرش کوس رسوایی اسلام را هزارسال پیش زده است؟ و تکلیف ما با خودمان که چنین سخنانی پس از هزارسال ذهن خرابی ما را هنوز هم نشکافته‌اند؟ این پدیده همان است که من ماهیت مجعول نامیده‌ام. ماهیت مجعول یعنی ماهیت ساختگی، ماهیت غیرطبیعی. اصیل‌ترین الگوی آن با توجه به اذعان ناآگاهانه‌اش، خود فردوسی، پایه‌گذار زبان فرهنگی ما بوده است. و ما پس از هزارسال هنوز به چنین ماهیتی که ما را ساخته و همچنان می‌سازد کمترین وقوفی نیافته‌ایم.

بیت‌های بعدی مربوط که در اینجا نقل نشده‌اند، همه یکسره به توضیح و توصیف وجوهی می‌پردازند که مستقیم یا غیرمستقیم براساس توحید، نبوت محمدی، کلام قرآنی، و وعد و وعید و این قبیل ارکان اسلامی مبتنی هستند. از معنای روشن این چند بیت نقل شده به خوبی برمی‌آید که چگونه فردوسی به زبان سعد نهاد اسلامی را عیان کرده است. اما باید هشیار بود که این اساس منحصرأ در گونه همبستگی درونی‌شان نهاد اسلامی را در برابر نهاد ادیان دیگر متعین می‌کند. ورنه یگانگی، پیامبری، یاری الهی و... نه در کلیت و بلایت خود منحصر به اسلامند که خود آنها را از میراث یهودی گرفته است و نه هرگز مختص این دو دین که این اساس را تا حدود بسیار زیاد مستقیم یا غیرمستقیم از پیش جهانی زرتشتین و دیگر عناصر ایرانی آن اخذ نموده و در خود آمیخته‌اند. بنابراین برای تمیز نهاد اسلامی باید مبانی آن را در بستگی درونی مختص آن شناخت. توحید الهی اسلام همان بستگی درونی را با رسالت پیغمبر هاشمی دارد که نمی‌تواند از قرآن، ثواب و عقاب منفک باشد. اما غرض این بستگی درونی که نهاد اسلامی را از نهاد ادیان دیگر، مثلاً نهاد یهودی و عیسوی دین، متمایز می‌کند، گذاشتن نهاد بی‌چون و چوایه توحید الهی و نبوت محمدی یکجاست و با همین ضرورت درونی، متضمن اجر و جزای که شامل حال مؤمن یا معرض آن خواهد گشت. شگفت‌آور است که تنها فردوسی توانسته با نگاه سعد این بستگی درونی را در ارکان اسلامی ببیند و به زبان او برشمرد. اکنون اگر در مد نظر آوریم که

اولین پرسش رستم از سعد این بود که مصدر او کیست یا چیست و او چه آیین و راهی دارد؟ (96§) آنوقت می‌بینیم که چگونه سعد با این سخنان درست‌ترین و صریح‌ترین پاسخ ممکن اسلامی را به رستم می‌دهد: اگر سعد، همچنانکه هم‌اکنون خواهیم دید، نامه خود را با هشدار به مخالفت سرنوشت دوزخی رستم در صورتی که بجنگد و بهشتی شدنش در صورتی که گردن نهد، یعنی تسلیم اسلام و مسلمان شود، ختم می‌کند، منظورش توانایی شخصی خویش و ناتوانی احتمالی رستم در جنگ با او و مآلاً معنای مجازی دوزخ و بهشت نیست. این هشدار در اصل مبین حقیقت سهمناک وعد و وعید اسلامی است که در بهشت و دوزخ به اوج تحقق خود می‌رسد. بدین مناسبت و بدین معنا نامه سعد به رستم با این دو بیت پایان می‌یابد:

هر آنکس که پیش من آید به جنگ نبیند به جز دوزخ و گور تنگ
بهشت است اگر بگروی جای تو نگر تا چه باشد کنون رای تو

قطع نظر از اینکه جنگ نمی‌توانسته، بدانگونه که در قصه‌ها می‌شنویم، جنگی تن به تن صرفاً میان دو سردار از جبهه‌های دشمن هم باشد و نتیجتاً در اینجا به نبردی میان سعد و رستم اختصاص یابد و به آن محدود شود، انگیزه و زمینه مسلم اسلامی دو لشکر را که در نظر بگیریم، باید بتوانیم دریابیم که اینجا به هیچ‌رو سخن از لاف‌زدن یک دشمن، سعد، در برابر هم‌اورش، رستم، نیست. بلکه اینجا با یک هشدار در مورد عاقبت دوزخی کفو و فرجام بهشتی ایمان‌سروکار داریم، هشداری که یک نماینده 'مهر' «ایمان» به یک نماینده 'مهر' «کفر» می‌دهد. با این اظهارش سعد کنایه نهاد اسلامی را در بارآوردن عاقبتی بهشتی یا جهنمی به رستم می‌نمایاند. آنچه از چنین نهادی برمی‌آید و حاصلی که این نهاد ضرورتاً از آنپس در ایران به بار خواهد آورد رستم در نامه‌ای به برادرش، چنانکه خواهیم دید، شرح خواهد داد.

نامه سعد را شعبه، فرستاده او، نزد رستم می‌برد. رستم به شنیدن این خبر پیشگاه خود را می‌آراید، فرماندهان را به گرد خود می‌خواند تا فرستاده مذکور را بپذیرد. در خور توجه است که این فرستاده نه بر جایگاه مفروش بلکه بر خاک می‌نشیند، بی‌آنکه به کسی نگاه کند یا به رستم بنگرد. این برخورد یا روال را هرگز نمی‌توان حاکی از بی‌اعتنایی یا قصد اهانت شعبه به دستگاه حکومت و قدرت ایرانیان دانست. چنین دم و دستگاهی را او به خواب هم نمی‌توانسته دیده باشد. این واکنش فقط در صورتی قابل

فهم است که دال بر تسلیم اسلامی این عرب به دینش و مآلاً بیگانگی بسیار طبیعی و قابل فهم او در برابر جاه و جلال و رسوم دولت ساسانی چون پدیده‌ای از تمدن ایرانی باشد. خصوصاً اگر بنا را بر صداقت ایمانی شعبه یا حرص و اعتماد به نفسی که اسلام در او تقویت کرده بگذاریم، آنگاه دیگر هرگز نمی‌توانیم از او انتظار داشته باشیم که بتواند با چشمان اسلامی خود به امور ناسلامی توجه نماید، چشمانی که فقط تو حید پیغمبر و دعد و دعد سلاخی را می‌بیند. پس از ورود شعبه، رستم که نماینده دولت دیرپای ساسانی و وارث تمدن کهنسال ایرانی است در تنگنای وضع حاضر با فرستاده سعد از سر تدبیر یا اضطراب به نرمی سخن می‌گوید و همچنان می‌کوشد راهی در بیم و امید خود به این فرستاده اسلامی بیابد:

بدو گفت رستم که جان شاد دار به دانش روان و تن آباد دار
اما روشن است که شعبه در نهاد دینی خود نسبت به آنچه رستم روشنچانی و آبادانی تن و روان به پرتو دانش می‌نامد نابخرد و کوردل است. اینگونه مفاهیم و معانی باید برای وی نامفهوم و بی‌معنا باشند و هستند، چون او در پیش اسلامی‌اش برابر و مصداقی برای این گونه سخنان نمی‌تواند بیابد. و پاسخ شعبه چیست؟ یک سخن بیش نیست و آن حرف اولین و آخرین اسلام است، یعنی دعوت رستم به تسلیم اسلامی:

بدو گفت شعبه که ای نیکنام اگر دین پذیری علیک السلام
این حرف کوتاه و صریح که چون چکیده سخن سعد جای کمترین شبهه در منظور خود باقی نمی‌گذارد، فقط از دهان یک مسلمان صدر اسلام و در جایی می‌تواند درآید که احساس کند زورش می‌چربد و ناگزیر باید این تنها زوری را که دارد نشان دهد. خود محمد از این نظر، چنانکه در گونه‌های رفتار و کردار مکی و مدنی‌اش دیدیم، مسلمان‌ترین آدم صدر اسلام بوده است! اگر اسلام امروز تا جایی که می‌شود در تحقق حاکمیت کنونی‌اش در ایران به همه‌سو می‌تازد و در این ناخن به همان اندازه تکبیر و تکفیر می‌کند که سنگسار و اعدام، سوای تمام زد و بندهای اقتصادی، سیاسی و نظامی داخلی و خارجی، در واقع همان کاری را می‌کند که اسلام در بدو تکوینش می‌کرده است: یعنی زورگویی و سرکوبی و غارت در جایی که می‌تواند. از اینرو در این اصل کلی تفاوتی میان شعبه‌های نوعی آن زمان و نمایندگان کنونی اسلام ایرانی نیست جز اینکه کنونیها از هر سعدبن ابی‌وقاص و مغیره بن شعبه مسلماً

مارخورده‌تر و افعی‌گشته‌ترند، به ضرورت هزار و چهارصد سال تجربه اسلامی که از صدر اسلام به ذیل امروز می‌رسیده است.

برگردیم به موضوع. در برابر این رفتار و گفتار شعبه که در تأیید نظر امیرش رستم را به تسلیم اسلامی می‌خواند، سردار ایرانی دیگر مفر و معنایی برای ادامه سخن نمی‌بیند. همانند از شعبه که سخنش برای او به نوبه خود جز پریشان‌گویی نمی‌تواند باشد روی برمی‌تابد:

بیچید رستم ز گفتار اوی بروهاش پرچین شد و زرد روی
از او نامه بستد به خواننده داد سخنها بر او کرد خواننده یاد

رستم پس از آگاهی از مفاد نامه سعد باز از نگون‌بختی و بداختری ایرانیان می‌گوید، این بار کوتاه. در پاسخ به سعد این تشخیص را رستم با تکیه بر اشارات ستاره‌بینی در همان پیشدرآمد جنگ با اعراب داده بود و در نامه به برادرش، چنانکه سپس خواهد آمد، نیز قبلاً ذکر کرده است. اکنون پاسخ سعد و اظهار شعبه دیگر جای تردید در صحت این تشخیص برای او باقی نمی‌گذارد. اینکه رستم در واقعیت تاریخی‌اش به ستاره‌بینی و بخت و اقبال اعتقاد داشته، می‌تواند در اینجا برای ما مهم باشد. هرگاه بخواهیم آن را از نظر فردوسی حمل بر خرافی بودن محض رستم کنیم که البته نادرست است، برای اینکه همین فردوسی مشخصاتی از او به عنوان فرمانده کل سپاه ایران به‌دست می‌دهد که با خرافی بودن رستم منافات دارند. و جز این، نمی‌توان فردوسی را متهم به عدم درک این تناقض فرضی آشکار در سخنش کرد. وقتی یزدگرد رستم را مأمور سرکوبی عرب می‌کند فردوسی است، و نه یزدگرد، که می‌گوید:

که رستم بدش نام و بیدار بود خردمند و گرد و جهاندار بود

یعنی در یک بیت برترین صفات را که شایسته یک سپهسالار به رستم می‌دهد. نقل این بیت برای این است که بدانیم فردوسی رستم را چگونه دیده و متصف کرده است. چنین اتصافی طبعاً با خرافی بودن رستم تناقض می‌داشت. بنابراین یک امکان این می‌توانست باشد که ابیات مربوط به ستاره‌بینی را الحاقی یا تحریفی فرض کنیم. اما به سبب شواهد و مانندهای فراوان ستاره‌بینی در شاهنامه باید این امکان را مردود دانست. امکان دیگر این است که این بیتها را در معنای کلی‌شان الحاقی بگیریم. در این صورت می‌توان و باید ستاره‌بینی رستم را به‌دستی نشانه روال عمومی بیش زرتشتی در دوره ساسانی دانست، روالی که به گفته نیرگ در آن دوره عمومیت داشته و مبانی اوستایی‌اش

متضمن این گونه عناصر بوده‌اند.⁴³⁰ آنطور که نیبرگ می‌گوید بینش دینی آن دوره، «زرتشت را موجودی افسانه‌ای و حتماً کیهانی می‌پنداشته است» و «اهمیت منحصر به فرد او برای آن دوره در شناساندن نظام کلی کیهانی و چگونگی رویداد زمانه، و جز این به دست دادن قواعد و قوانینی بوده که طرز عمل را در مقابله با حوادث تعیین می‌کرده‌اند»⁴³¹ «خود این قواعد و قوانین حاکم در پندار دینی ساسانی باز به نوبه خود از دوآلسم دیرین آریایی برمی‌دمند که آسمان را مینا و سرچشمه حوادث زمینی می‌پنداشته است».⁴³² ستاره‌بینی رستم را در چنین و از چنین پنداری می‌توان و باید فهمید. با چنین توضیحی می‌توانیم ملاحظات خود را ادامه دهیم. رستم با این اشاره به شوریختی ایرانیان پس از پذیرفتن شعبه، در واقع آنچه را که اولین بار پس از گرفتن فرمان دفع اعراب از یزدگرد سوم دیده و تشخیص داده بود و در نامه به برادرش نیز آورده است، در اینجا باز تکرار می‌کند، تکرار اینکه شوریختی ایرانیان از بداختری آنان است. اما به نمود محض این ستاره‌بینی، خصوصاً که با چنین تأکیدی تکرار می‌شود، نمی‌توان اکتفا کرد. این نمود نهانی دارد. این نهان را باید یافت و آشکار ساخت تا غرض سخن فردوسی به گونه‌ای که بازتاب دید رستم است از خلال جوشن حماسی شعر او بیرون کشیده شود. به این نهان منحصر وقتی می‌توان دست یافت که ما خود را جای رستم بگذاریم و چون او پیشامد عرب را غیرقابل درک بیابیم، پیشامدی که هنوز هم می‌بایست برای ما غیرقابل درک می‌بود، اگر ذهنمان امور را از زاویه کج و تنگ اسلامی نمی‌دید: رستم به عنوان سپه‌دار ارتش دولت ساسانی هر قدر هم به فرسودگی و آسیب‌پذیری حکومت و جامعه وقت واقف بوده باشد، باز نمی‌توانسته است به خود بقبولاند که به تسلیم توده‌ای به نام عرب اسلامی درآید، گرچه به احساس خطاناپذیرش، به‌ویژه آنطور که این احساس در نامه به برادر بروز می‌کند و خواهیم دید، شکست ایرانیان از تازیان را قطعی می‌پنداشته است. حتماً این امر که توده جری‌شده عرب قصد ایران را کرده نیز برایش باورکردنی نیست. به همین جهت بخش بزرگ نامه رستم به سعد به همین امر اختصاص داده شده است، به اینکه اعراب در

430 Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, S. 14.

431 Op. cit., S. 19.

432 Op. cit., S. 21.

حقارت و فلاکت زیستی‌شان از همه حیث طفیل دولت شاهی ایرانند، به اینکه شاه ایران می‌تواند به پیشیزی از گنج سرشارش خونیهای همه اعراب را بدهد. با اینگونه سخنان و نظایر آنها در نامه رستم به سعد، فردوسی نمی‌خواهد جلال و جبروت دستگاه شاهی ایران را به رخ اعراب بکشد که ذهنشان طبعاً گنجایش فهم اینگونه تصورات را ندارد، بلکه می‌خواهد مشکل درک این رویداد شوم را از دید رستم فرخزاد بشکند و نشان دهد. تکرار مهم این سخن را به هیچ عنوان نمی‌توان تحت مقوله حشو و اطناب یا دیگر مقولات منحل بلاغت و فصاحت درآورد و ارزش آن را با اینگونه ملاکهای ادبی سنجید؛ بلکه باید آن را ضرورت واکنش طبیعی رستم در برابر این رویداد دانست. اگر هجوم اعراب به ایران برای کسی غیرقابل فهم باشد، برای مهاجم نیست که به این اقدام مبادرت ورزیده، بلکه برای رستم است که نمی‌توانسته این واقعیت باورنکردنی را بپذیرد. نهانی که باید از پس نمود ستاره‌بینانه‌اش برون کشیده شود همین امر است: این امر که حمله و غلبه مسلم عرب را رستم ناگزیر باید به بداختری مروت‌ش یوایی حمل کند تا اصلاً بتواند آن را بفهمد. فقط رویکردی بخت و ایال از ایرانیان می‌تواند این فاجعه و اندک غیرقابل فهم برای رستم را برای وی قابل فهم سازد. به همین جهت نیز او چون می‌بیند کار از کار گذشته است، در دومین و آخرین پیام این بار شفاهی‌اش توسط شعبه به سعد این معنا را به صراحت باز می‌گوید:

چنین داد پاسخ که او را بگوی
که نه شهریاری نه دیهیم جوی
ندیده مسو نیزه‌هاست بخت را
دلت آرزو کرد مر تخت را

و چون رستم اکنون دیگر یقین دارد که درک اینگونه سخنان برای سعد غیرممکن است، همین نکته را در بیت بعدی بدو می‌نمایاند و در دو بیت دیگر به فقدان همین شرط لازم برای پیروزی بر عرب اشاره می‌کند تا علت مسلم شکست آتی ایرانیان را به سعد بفهماند:

سخن نزد داندگان خوار نیست
ترا اندرین کار دیدار نیست
اگر سعد با تاج ساسان بدی
مرا رزم او کردن آسان بدی
ولیکن چو بدزختر بی‌فاست
چه گویم که امروز روز بلاست

اما درست به سبب وقوفی که رستم به منافق بودن این سخن با مایه فهم اسلامی سعد دارد، می‌کوشد از طریق دیگری بدایب ایرانیان را به نماینده عرب منتقل سازد. این راه را فقط در یک زمینه مشترک می‌توان گشود و این زمینه مشترک همانا دینی

بودن بینش ایرانی و بینش اسلامی است. از اینرو رستم پس از تعلیل و توصیف نگون‌یختی دولت ساسانی و مآلاً ایرانیان، چنانکه آمد، اینبار اسلام نورسیده را، که به اذعان سعد و شعبه موجب تجاوز عرب است، در برابر دین کهنسال ایرانی می‌نهد تا در همین مقابله و تقابل ناسزاوار و بدفرجام نیز راز بداختری ایرانیان را باز نماید. و درست در همین جاست که فردوسی از پیشوای سعد به عنوان بانی تجاوز اسلامی به زبان رستم نام می‌برد. این پیشوا و بانی کیست؟ محمد:

ترا گر محمد بود پیشرو به دین کهن گویم زین دین نو
همان کز پرگار این گوزیشت بخواهد همی بود با ما درشت^{۴۳۳}
و خطاب به شعبه سخن خود را بدینگونه تمام می‌کند:

تو اکون بدین خرمی باز گرد که جای سخن نیست روز نبرد
بگویش که در جنگ مردن بنام به از زنده دشمن بر او شادکام
این سخن پایان گفتار و آغاز نبرد میان سپاه ایران و لشکر اسلام است. نبرد سه روزهای که، پس از رد و بدل شدن دو نامه میان رستم و سعد، سرنوشت جنگ و ایرانیان را عملاً تعیین می‌کند. فردوسی در این نامه ماهیت اسلام را چنان نشان می‌دهد

۴۳۳ آنچه تاکنون از مفاد نامه رستم به سعد دیدیم، معنای دو بیت بالا و متن را نیز در همان‌سو روشن می‌کند. یعنی این سخن رستم نیز ماهیت منفی دین اسلام را می‌رساند. اما از آنجا که در حد دلالت لفظ بر معنا دو مصراع بیت نخست هم در ارتباط میان خودشان و هم در ارتباطشان با بیت دوم به نحوی گنگ می‌مانند و خواننده را کاملاً راضی نمی‌کنند نیازمند تفسیر هستند. در واقع کاملاً روشن نیست که مصراع اول و دوم از بیت نخست در ارتباط با هم و در بستگی با بیت دوم چگونه از چه چیز می‌گویند. تا این حد دیدیم که رستم مسئله اسلام را برای ایران صراحتاً ناشی از کز رفتاری سپهر می‌داند. بنا را بر این که بگذاریم، معنای دو بیت مورد نظر که در متن بالا آمده‌اند در پیوند با صورت لفظی‌شان در وهله اول چنین می‌شود: ای نوی که پیشوایت محمد است، یا ای نوی که پیرو محمد هستی، بدان بنا بر اعتقاد دین کهن (زرتشتی) من از این دین نو (اسلام) چون نشانه و نموداری از کز رفتاری چرخش آسمان سخن می‌گویم. "گفتن" در اینجا به معنای بیان چیزی است که گوینده آن را شناخته است. فاعل "گفتن" دین زرتشتی و مفعول آن دین اسلام است. با در نظر گرفتن این ارتباطها شعر مربوط را چنین می‌توان تفسیر کرد: نوی که پیشوایت محمد است، بدان که هجوم دین نو (اسلام) را دین کهن (زرتشتی) نشانه و نتیجه‌ای از چرخش بد روزگار و برگشتن بخت از ایرانیان می‌شناسد. این تفسیر، یعنی برقرار ساختن ارتباط میان معنا و صورت لفظی دو بیت به گونه‌ای که آوردیم، نتیجه چند گفت‌وگویی است که میان جلال خالقی و من در این باره صورت گرفته است. با وجود دینی که به این مناسبت به او دارم، متذکر می‌شوم که طبعاً مسئولیت این توضیحات و تفسیر مترتب بر آنها با من است.

که یک سردار اسلامی می‌گوید و یک سپه‌دار ایرانی می‌فهمد.

رعایت نکردن ترتیب نامه‌ها در اینجا بدانگونه که در شاهنامه آمده‌اند، جز آنچه پیشتر گفتیم یک محمل دیگر هم دارد. آن محمل این است که ما در نامه رستم به سعد و با توجه به مفاد آنچه سعد در پاسخ می‌گوید به علل آنچه بر سر ایرانیان خواهد آمد و رستم فقط نتایجش را در نامه به برادرش نوشته است پی می‌بریم، و بدینگونه با چنین شیوه‌ای که ناشی از تصرف به هراسان صوری من در متن است و اهمیت مجعول ما ایرانیان را، تعلیل می‌نماید، از علت به معلول می‌رسیم. در پاسخ این پرسش که چرا خود فردوسی این راه را برگزیده چند دلیل می‌توان آورد. یکی آنکه کاملاً طبیعی است که رستم دردمند به سبب تجربه تلخ از رزم بدفرجام یک ماهه در قادسیه، چیزی که برای او نشانه برگشتن بخت از ایرانیان بوده،^{۴۴} نخستین نامه را به برادرش که لابد در این امور می‌بایستی نزدیکترین کس به او باشد بنویسد. دیگر آنکه با این گزارش آغازین به صورت نامه به برادر، فردوسی توانسته خواننده را در سراسر شرح این رویداد نافرجام و غم‌انگیز، بویژه که واقعیاتی تاریخی و فراموشی‌ناپذیر است و با کشته شدن رستم به اوج خود می‌رسد، در چنگ اندوه شورنده‌ای که ایجاد می‌کند نگه‌دارد. سوم و سرانجام آنکه وقتی خواننده خود را به جای برادر می‌گذارد و از چشم او در نامه می‌نگرد، می‌داند و می‌فهمد که کار تمام است و سرنوشت ایران و ایرانیان، یعنی سرنوشت کشوری کهن با دولت چهارصد ساله‌اش، به دست مشتی بیابانگرد و متکی به دین همشان خود درنور دیده می‌شود، و از آنپس ایرانیان در دین نو و از دین نو آنچنان اسفناک و رقت‌انگیز می‌زیبند که نیستی‌شان بر آن شرف می‌داشت. اما علل پایانی چنین ناسزاوار برای برادر رستم نامعلوم می‌ماند. چه این علل، به گونه‌ای که فردوسی گزارش می‌کند و به خواننده می‌آموزاند، نخست در تماس، و مذاکره کتبی با دشمن برای خود او آشکارتر و محرّزتر می‌شود، یعنی پس از نوشتن نامه به برادر. به همه این دلایل با ترتیب طبیعی نامه‌ها در این پی‌پای‌شان نه تنها راههایی منطقی به هم مرتبطند، بلکه با

۴۴

بر این گونه تا ماه بگذشت سی
بدانست رستم شمسار سپهر
همی گفت کین رزم را روی نیست
یکی نامه سوی برادر به درد

همی رزم جستند در قادسی
ستاره‌شمر بود با داد و مهر
ره آب شاهان بدین جوی نیست
نشت و سخنها همه یاد کرد

پیچ و خم‌هایی که فردوسی برای پیمودنشان به آنها می‌دهد، چیره‌دستی بی‌مانند خود در پروراندن تراژدی سقوط تمدنی بزرگ با جامعه دیرپایش را به اثبات می‌رساند.

طبیعتاً پس فرآشناشدن با مفاد نامه رستم به برادرش می‌توانیم بگوییم آیا این تصرف به‌هرسان صوری بجا، بیجا یا حتا بی‌تفاوت بوده است. اما برای دادن چنین تشخیصی باید قصد مرا در مد نظر داشت. قصد من این بوده که مجعول بودن ماهیت ایرانی مسلمان و فرهنگ ایران اسلامی را بهتر بنمایانم و بشناسانم. سند تاریخی این ادعا را از سخن فردوسی آورده‌ام که به‌زعم من و بنا بر اذعان ناآگاهانه خودش می‌بایستی قویترین و مهمترین ماهیت مجعول در سراسر فرهنگ ما باشد، و همین برخلاف ظاهر او را در رأس آفرینندگیهای فرهنگ ما می‌نهد. مگر آنکه این فرض بعید را واقعیت تلقی کنیم که او نیز مانند عبدالله روزبه مسلمان نبوده است. با وجود این توجه باید داشت که هیچ فرض بعیدی طبیعتاً ناممکن نیست. این سند دو بُعدی، که یک بُعدش رویداد تکوینی ایران اسلامی را تشریح می‌کند و بُعد دیگرش تحقق اعلای فردی آن را در روایتش فردوسی نشان می‌دهد، لااقل در نخستین بُعدش مدرکیست انکارناپذیر از این واقعیت که در سراسر فرهنگ ایران اسلامی ما تنها فردوسی، و آنهم هزارسال پیش، مجعول بودن ماهیت فرهنگی ما را شناخته و تحلیل نموده است.

در نامه رستم به ترتیب به برادرش و به سعد فراوانند. موضعهایی که آشکارا دین اسلام و پیروان آن را ناچیز، حقیر و فرومایه می‌خوانند که با چیره‌گشتن محتومشان با چنین صفاتی بر ایران موجب نگوینختی این سرزمین می‌گردند. و به گمان من با آنچه تاکنون از نامه‌های متقابل رستم و سعد در اینجا آوردیم و توضیحاتی که در آن باره دادیم، باید تا اندازه زیادی نهاد اسلامی را لمس کرده باشیم^{۳۳۵} و بدینسان آمادگی

۳۳۵ بازنگری نمونه‌هایی چند، اگرچه معروف، از چشم‌انداز آینده ایران، می‌تواند در متن این ملاحظات یلغارکننده باشد. معیار گزینش بیتها نه ترتیب آنها در متن شاهنامه، بلکه این بوده که هر یک از آنها انصافی مستقل از ایران اسلامی به دست دهد و بیتها در پیوند معانی‌شان کل ایران اسلامی را مشخص سازند:

چو با تخت متبر برابر شود	همه نام بویگر و عمر شود
تبه گردد این رنجهای دراز	شود ناسزا شاه گردنفرار
نه تخت و نه دییم بیی نه شهر	ز اختر همه تازیان راستبهر
برنجد یکی دیگری برخورد	به داد و به بخشش کسی ننگرد
ز پیمان بگردند و از راستی	گرامی شود کژی و کاستی

بیشتری برای فهمیدن آن و عواقبی که برای ایران به بار می‌آورد است یافته باشیم. برداشتن این گام نهایی برای رسیدن به هدفمان که نمایاندن ماهیت معمول ایرانی مسلمان باشد از طریق بهتر دریافتن و سنجیدن آنچه فردوسی در نامه رستم به برادرش درباره ایران اسلامی می‌گوید میسر خواهد گشت.

۱۱۱. نامه رستم به برادر

اکنون با این آشنایی پیشین بهتر و درست‌تر می‌توانیم این نهاد و تمام عواقب هولناک آن را در سرنوشت آینده‌ای که رستم در نامه به برادرش برای ایران پیشینی می‌کند بازاییم. یعنی فقط پس از شناختن نهاد اسلامی به گونه‌ای که در نامه‌های متقابل رستم و سعد منعکس است می‌توان مضمون عمیق نامه رستم به برادر را فهمید. اینکه ترتیب معمول نامه‌ها: نخست نامه رستم به برادرش، سپس نامه رستم به سعد و ملاً نامه سعد به رستم به انضمام آخرین پیام رستم برای سعد همان ترتیبی است که فردوسی در شاهنامه آورده بوده است یا نه، مسئله‌ای است که پژوهندگان باید براساس یک انگاره مستدل از کلیت ساختار شاهنامه حل کنند. اما تکلیف این ترتیب به هرگونه‌ای که روشن شود منحل شیوه‌ای که ما در فهم غرض و مضمون نامه رستم به برادرش بر مبنای شناسایی پیشین نهاد اسلامی پیش گرفتیم نمی‌شد. نه فقط در خود فکر، بلکه خصوصاً در جنبه‌های ادبی و هنری آن نیز می‌توان و باید در بسیاری از موارد آنچه را که پیشتر آمده است بر اساس آنچه سپس خواهد آمد بهتر فهمید، و حتا فقط بدین گونه می‌توان فهمید. بنابراین ترتیب معمول نامه‌های سه‌گانه می‌تواند کاملاً اصیل باشد. اصالت این ترتیب خصوصاً مؤید هنر دراماتورژی فردوسی است که از یکسو به سبب تنگنا و دردمندی رستم تقدم نامه برادرش را که نزدیکترین کس اوست موجه می‌سازد و از سوی دیگر گفتگوی کبی سپهدار ایرانی و سردار عرب را در تأخرش به بن‌بستی می‌رساند که

درباد همی این از آن، آن ازین	ز نغزین نغزاند بازآفرین
بداندیش گردد پسر بر پدر	پدر همچین بر پسر چاره‌گر
شود بنده بی‌هنر شهریار	نژاد و بزرگی نیاید به کار
بریزند خون از پی خواسته	شود روزگار مهان کاسته
چنین بی‌وفا گشت گردان سپهر	دژم گشت و از ما بیرید مهر

باید به جنگ و کشته شدن رستم به دست سعد و شکست ایرانیان از تازیان بیانجامد تا از همین جا سرنوشت آتی فرهنگ ایران، آنچنانکه نخست در نامه رستم به برادر از پیش شناخته شده است، آغاز گردد. این نیروی دراماتیک در شعر فردوسی فقط در چنین توالی‌یی می‌تواند راه خود را آغاز کند و به پایان رساند.

نامه رستم به برادر در حدود صد بیت است. این نامه در سراسر بیت‌هایش مستقیم یا غیرمستقیم به نحوی مربوط به سرنوشت تلخ ایرانیان در جنگ با اعراب و مقهور شدن ایرانیان است. ما آن بیت‌هایی را از این قطعه برمی‌گزینیم و بدانها می‌پردازیم که برای ملاحظات ما اساسی‌اند. نخست مفاد نامه را اجمالاً از نظر می‌گذرانیم. این نامه نیز با نام کردگار و ستایش او آغاز می‌گردد. آنگاه رستم از گردش بد روزگار می‌گوید و خود را گنهکارترین و گرفتارترین آدم در جنگ اهریمن می‌خواند. پس از شرحی از نحوست چرخش و قرار ستارگان، به تلخی از وضع اسفبار ایرانیان سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که ایرانیان مغلوب تازیان خواهند شد. آنگاه اشاره به فرستاده‌ای می‌کند که از نزد «ایشان» آمده است. «ایشان» طبیعتاً یعنی تازیان، به ادعای خود طمعی به ایران ندارند بلکه آهنگ شهری در آنسوی دجله را کرده‌اند تا در بازارش داد و ستد کنند، حتا حاضرند باج و خراج دهند و فرمانبردار شهریار باشند! رستم می‌داند که این حيله و بهانه‌ای بیش نیست و یادآور می‌شود که سران سپاه چه تیورستانی، چه ارمنی و چه آسوری نیز فریب این خدعه اعراب را نخورده‌اند و مصممند آنها را در هم شکنند. اما می‌افزاید که سپهرگردان روی از ایرانیان برتافته و هیچکس به رازش آگاه نیست. در اینجا تکالیفی برای برادر تعیین می‌کند و خصوصاً او را در نگهداری شاه از گزند بیگانه به جان دلیر می‌دارد. آنگاه به آنچه از آن‌سوی روی خواهد داد می‌پردازد. این رویداد به حدی سهمناک است که هر قدر هم خواننده آن را بفهمد باز به آن برد و ژرفایی که اندیشه فردوسی در آن فرو رفته است نخواهد رسید، برای اینکه فردوسی رویدادی را از آغاز تا پایش می‌نگرد که خود ما در هنگام در جریانش پدید آمده‌ایم یا درست‌تر بگوییم این رویداد خود ما در هنگام هست. تنها راهی که برای دیدن این رویداد وجود دارد این است که بتوانیم خود را به زور اندیشه‌مان از جریانش بیرون کشیم، از آن دور شویم و آن را از دور بنگریم و در جایگاه دورنمایی‌اش مشاهده کنیم، چنانکه فردوسی هزارسال پیش کرده است. آنچه فردوسی در اینجا از تیرگی آینده ایران، که ما انتهای کنونی آنیم، می‌گوید مو بر تن آدم راست می‌کند. در این تیرگی و سیه‌بختی کمترین

روزنه امیدی دیده نمی‌شود، کمترین نوری سوسو هم نمی‌زند. آنچه از آپس بر ایران خواهد گذشت جز ویرانی و بلا نیست؛ همه چیز دورغ و ترفند است، همه چیز قهر و حقارت است، همه چیز کین و جبه است، همه چیز سودجویی و سوداگرایی است، همه چیز حقد و خیانت است، همه چیز دین و دینارگی است. و حاصل این همه ضرورتاً بی‌اصلانی، یعنی ماهیت مجعول موجوداتی است که از آپس در این سوزمین پدیدار می‌گردند. این پدیده مجعول را فردوسی در این دو بیت مشهور می‌شناساند:

ز ایران و از ترک و از تازیان نژادی پدید آید اندر میان
نه دهقان^{۴۳۶} نه ترک و نه تازی بود سخنها به کردار بازی بود

اما این را همین‌جا مکتباً باید گفت: هر قدر این دو بیت بیشتر خوانده و ورد زبان ما شوند، هر قدر ما به آهنگ و زنگ آن در تنگنایی چون تنگنای کنونی حسرت یا غیظ خود را بیشتر برانگیزیم یا فرو نشانیم و خود را به فردوسی نزدیکتر بینگاریم، از او و منظور سخنش که خود ما باشیم دورتر و پرت‌تر شده‌ایم. آنچه فردوسی در این دو بیت می‌گوید و بدینگونه تمام نکته‌ها و فلاکتهایی را که در آیات پیشین و پسین این دو بیت آورده در چنین مخرجی متراکم می‌سازد مربوط به همه ما و همیشه ماست، نه دیروز و امروز ما. مربوط به فرهنگ هزار و چهارصد ساله ایران اسلامی و دنباله آن است که همچنان از قعر خود برون می‌تند، و فکر توانای فردوسی ده قرن پیش چهره درونی و شوم آن را به ما نموده است. فردوسی با آنچه در این نامه به زبان رستم فرخزاد می‌گوید، در هر واژه و ترکیبش ساختواره جامعه‌ای را از هم می‌شکافد که از لایه‌لای تسویش تا به امروز که فردایی جز آنچه روی داده نداشته است، ما «ایرانیان» کنونی نیز همچون هیاکل و اشباح آن ماهیت مجعول برون می‌ریزیم.

اکنون به آن ایاتی می‌پردازیم که در ملاحظات ما رگه اصلی نامه رستم به برادرش را می‌سازند. دو اینجا لازم است آنچه را که درباره پندار زرتشتیت ساسانی در مورد وابستگی مقدرات زمینی و انسانی به آسمان با استناد به نیرگ گفتیم بار دیگر در مدنظر آوریم و توضیحاً نکته زیر را بیفزاییم. چنانکه نیرگ می‌گوید، تکوین جهان به صورت آسمان و زمین برای پندار کهن آریایی معرف دوگانگی پیدایش آن است. مینو و گیتی

نامهای این دو وجودند. اولی بر دومی احاطه دارد؛ بدون آنکه بتوان تصورات امروز از دو چیز «معنوی» و «مادی» را بدانها اطلاق کرد. در واقع این دو وجه یا دو جنبه، لطافت و زمختی یک اصل یگانه را نشان می‌دهند. بر مبنای این پندار است که هر چه در گیتی به معنای زمینی روی دهد ما به ازای رویدادی مینوی به معنای آسمانی است.⁴³⁷ بدین ترتیب شناسایی نظام و روابط ستارگان برای زرتشتی آن زمان و مآلاً رستم راهی‌ست که از طریقش می‌توان به چگونگی رویدادهای زمینی پی برد. با چنین پنداری است که رستم در نامه‌اش به برادر علت اصل بلای عرب را، همانطور که قبلاً نیز گفتیم، ناشی از گردش سپهر می‌داند و علایم آن را از مقارنات فلکی برمی‌خواند. بدینسان طبیعی است که رستم فرخزاد در این نامه پس از ستایش پروردگار بلافاصله می‌گوید:

دگر گفت کز گردش آسمان پژوهنده مردم شود بدگمان

بر اساس چنین بینشی رستم باید از پژوهش در علایم آسمانی به آنچه در شرف وقوع است بدگمان شود و آن را حمل بر وخامت وضع کند. اما با آنچه سپس می‌گوید ما خوانندگان را دچار اشکال تازه‌ای می‌کند. چه رستم بر این سخن آناً می‌افزاید که:

گنهکارتر در زمانه منم ازیرا گرفتار اهریمنم

مشکلی که اینجا برای ما ایجاد می‌شود این است که معلوم نیست به چه علتی رستم فرخزاد خود را حتماً گنهکارتر می‌خواند. به‌هیچوجه روشن نیست که چرا او باید گنهکارتر(ین) باشد، حتی اگر منظور او از اهریمن نیز بر ما مخفی نماند. هم یزدگرد و هم فردوسی هر دو او را می‌ستایند. از این دید که دیدگاه ما نیز هست مسلم باید باشد که او در مقابله با حمله تازیان اسلامی نه قصور و خطایی کرده و نه هرگز می‌تواند مسئول این تجاوز باشد تا گرفتاری او در چنگ اهریمنی دشمن محملی بیابد. اصلاً گنهکاری او از یکطرف و گرفتاری‌اش در چنگ اهریمن وجود دارد؟ پاسخ این پرسش را فقط براساس بینش دینی رستم فرخزاد می‌توان داد: چون اهریمن در بیش از برترین اصل نگون‌بختی و ویرانی و منشأ همه بدفرجامی‌هاست، باید او یورش تازیان را عارضه‌ای اهریمنی بگیرد و اهریمن را در هیأت اسلام باز باید که به نیروی خود،

437 Nyberg: Op.cit., S. 20f.

تازیان را برمی‌شوراند و تجاوزشان را به منظور تحقق اغراض اسلامی می‌سازد. در واقع هجوم تازیان برای رستم در حکم یوزد قدرت اهریمن در پیکر اسلام است. این تنها راهی است که متن سخن با توجه به پیش دینی رستم فرخزاد نزدیک شدن به منظور غرض بیت مذکور باز می‌گذارد. این شناسایی بعنوان اولین گامی که ما باید در این راه برداریم برای این است که سپس بتوانیم سبب گنهاری رستم را بشناسیم و به رابطه آن با گرفتاری‌اش در جنگ اهریمن پی ببریم. آنچه اکنون می‌دانیم این است که اسلام باید برای رستم مظهر اهریمن باشد. ترتب دو مصراع بدین گونه که:

گنهارتر در زمانه منم

ازیرا گرفتار اهریمنم

این معنا را متبادر به ذهن می‌کند که چون رستم گنهارتر(ین) است گرفتار اهریمن گشته! در چنین ترتیبی اشکال اصلی ما همچنان به قوت خود باقی می‌ماند. اشکال ما این بود: گناه رستم چیست که گرفتار اهریمن شده است؟ فردوسی، هیچ قرینه‌ای حتماً برای گنهاری رستم به دست نمی‌دهد، چه رسد برای گنهارتر(ین) بودن او. گام دومی که اکنون باید برداریم این است که گنهاری رستم را علت گرفتاری‌اش در جنگ اسلام اهریمنی بمنزله کیفر گناه ناکرده او ندانیم، بلکه درست برعکس: گنهاری رستم را نشانه و معلول گرفتاری او در جنگ اهریمن بفهمیم. یعنی چون رستم در جنگ اهریمن گرفتار آمده گنهار شده است. در واقع از دید زرتشتی رستم که بنگریم باید غلبه بدی بر نیکی را ناشی از سلطه اهریمنی بدانیم و در نتیجه نفس گرفتار آمدن در این سلطه را حمل بر گناه و گناهکاری آدم گرفتار کنیم. و این با اصل دوگانه سپتامینو و اهریمن که در پندار کهن دینی ایرانیان بر همه چیز احاطه دارد و سرنوشت آدمی را در حوزه دوگانه قدرت خود معین می‌کند می‌خواند. چه اولی اصل زندگی، نیکی و بیگناهی است و دومی اصل مرگ، بدی و گنهاری.^{۴۳۸} بنابراین، گناه و مرگ از اصل اهریمن متفرع می‌شوند نه برعکس. در این گام دوم، مشکل رابطه گنهاری رستم و گرفتاری‌اش در جنگ اهریمن را با این پندار ایرانی بدینگونه می‌توان حل کرد که: هر قدر آدمی در جنگ اهریمن گرفتارتر باشد گنهارتر است. و چون رستم در مقام و

۴۳۸ در مورد دو اصل سپتامینو و اهریمن که بمنزله فرزندان دوقلوی زروان، اصل همزادی دوگانه در ادیان کهن ایرانی‌اند، دوگانگی‌شان بعداً توسط زرتشت در خداوندگاری اورامزدا رفع و جمع می‌گردد، نگ: Widengren: *Religionsphänomenologie*, 1961, S. 61f; 132ff.

موضع خود قطعاً مظهر گرفتاری ایرانی در سلطه اهریمنی تازی بوده، باید و محکوم است خود را بر طبق بینش دینی‌اش گنهکارترین مردم بخواند. بنابراین شعر مربوط را با تقدیم مصراع دوم بر اول و تصرفی توضیحی می‌توان معنا چنین خواند و غرض آن را دریافت: (که چون من) گرفتار اهریمنم گنهکارتر در زمانه منم سپس شرح نیرنگ تازیان می‌آید که می‌خواهند بهانه‌ای برای حضور خود بیاورند و باصطلاح رد گم کنند. اما رستم به نیرنگ آنان پی می‌برد و با اشاره به نیرنگ آنها می‌گوید: چنین است گفتی و کردی نیست جز از گردش کز پرگار نیست به همین گونه نیز از سرداران هشیارش می‌گوید که آنان نیز حیلۀ تازیان را دریافته‌اند: بزرگان که با من به جنگ اندوند به گفتی ایشان همی ننگرند و با تأکیدی که در گوناگونی قومی و دینی جنگاوران ایران و یگانگی میهنی‌شان بر ضد مهاجم اسلامی می‌کند، به زبان آنان از این مهاجم به درشتی نام می‌برد و نهاد زشتنام دینی او را برملا می‌سازد:

چو میروی طبری و چون ارمنی	به جنگ‌اند با کیش اهریمنی
چو گلبوی سوری و این مهتران	که کوپال دارند و گرز گران
همی سرفرازند کایشان که‌اند	به ایران و مازندران برچه‌اند؟ ^{۲۳۹}
اگر مرز و راه است و گر نیک و بد	به گرز و به شمشیر باید ستد

از فحوای این چهار بیت به‌خوبی پیداست که ملتی از اقوام و ادیان گوناگون در همبستگی ملی و میهنی‌اش نه با ملتی دیگر، بلکه با دینی می‌جنگد که در برابر نهاد اهریمنی‌اش نام قومی کسانی که در لوایش می‌ستیزند حتماً قابل ذکر هم نیست. دو بیت آخر که هجوم اقواب را به زبان جنگاوران ایرانی در حکم تجاوز بدکیشانی در خود سرگرمی می‌دانند، تأیید صریحی بر مضمون دو بیت اول است که ایرانیان را در یگانگی

۲۳۹ ایرانیان که با سه شاهنشاهی بزرگ - هخامنشی، اشکانی و ساسانی - قطع نظر از وقعه‌ای صد و پنجاه ساله بر اثر شکست از یونانیان، هزار و چند صد سال در کشوری پهناور از جهان کهن حکومت می‌کرده‌اند، می‌بایستی در برخی از رسمهای تمدنی وقت نیز پیشرو بوده باشند. به هرسان مقایسه آنان با تازیان را حداکثر می‌توان در حکم مقایسه شاه با گدا دانست، و این را فردوسی دانسته و گفته است. اینکه فرماندهان ساسانی از گستاخی تازیان بی‌سروپا به شگفت آمده بودند، کاملاً فهمیدنیست برای علتی که در پانصد پیش از میلاد بر سالروز زایشش وقوف داشته است: «بزرگترین جشن برای هر ایرانی آن روزیست که زاده شده است» (Herodotus, op. cit. Erntes Buch, 133).

ملی‌شان در نزد با کیش اهریمنی اسلام نشان می‌دهند. سپس رستم راهنماییها و سفارشهای بسیار به برادر می‌کند که عموماً مربوط به وضع ایران به مناسبت حمله تازیان است. از آنپس یکسره از سرنوشت آتی ایران می‌گوید که چگونه در این بالای اهریمنی زیر و رو خواهد شد؛ هرچه استوار است فرو خواهد ریخت، فزونی خواهد کاست، درستی را نادرستی و هنر را بی‌هنری فرو خواهد کوفت، آشکاری را نهانکاری پریشان خواهد ساخت، بداندیشی و بیداد چیره خواهند گشت و کوشش و خرمی رخت برخواهند بست. از این همه معجونی نضج خواهد گرفت که من آن را اصطلاحاً ماهیت مجعول نامیدم و مصداق شعری مربوطش را قبلاً از نامه رستم به برادرش نقل کردم. در اینجا، یعنی پس از شرح کلی این تیاهی فرهنگی، این بیت بسیار خواننده شده و معروف می‌آید:

زبان کسان از پی سود خویش بجویند و دین اندر آرند پیش
اگر بخواهیم این شعر را به معنایی مضاعف انتزاعی بفهمیم به معنای تعلق محض محتوایش به «گذشته» و مآلاً به معنای بی‌ارتباطی محتوایش به ما در رویداد فرهنگی‌مان تاکنون. جز این نمی‌گوید که دین، منظور طبعاً باید اسلام باشد، به سود دارندگانش و به زیان دیگران وسیله‌ای پیش «نبوده» و یا «نشده بوده» است. صرف گذشتن هزار و چهارصد سال از پیروزی عرب بر ایران نمی‌تواند محتوای بیت مربوط را به معنایی که گفتیم انتزاعی کند. چه درک انتزاعی آن، نامه رستم به برادر را که سراسر ناظر بر آینده سپاه ایران است موضوعاً متغی می‌سازد. دلیلی دیگر و انکارناپذیر برای پیوند محتوایی بیت با رویداد فرهنگی ما از آن زمان به بعد، همانا سخن صریح خود فردوسی است که چهارصد سال پس از این واقعه به نتایج تباه‌کننده آن تا زمان خودش در بیتی صراحتاً گواهی می‌دهد.^{۴۴۰}

۴۴۰ میان سخنان رستم درنامه به برادرش ناظر بر آغاز روزگار نافرجام سرزمین ایران با اینگونه بیان که:

بر ایرانیان زار گریان شوم	ز سالماتیان نیز بریان شوم
دریغ آن سر تاج و آن تخت و داد	دریغ آن بزرگی و فرو و نژاد
کزین پس شکست آید از تازیان	سواره نکردد مگر بر زبان

ناگهان نه رستم بلکه فردوسی خودش می‌گوید:

بو این سلاطین چه داسد بگذرد
چنین تخته چینی کی نُسُرد

اینگونه سخن گفتن خود فردوسی هنگام شرح واقعات ناظر بر گفتار و کردار بازیگران داستانی یا

بنابراین آنچه رستم درباره ماهیت و کنایش دین می‌گوید،^{۴۴۱} به هیچ‌رو نمی‌تواند به معنای بالا انتزاعی باشد. بلکه می‌بایستی ناظر بر ساختواره حیاتی و کلی فرهنگ این جامعه در آینده‌ای باشد که تا هم امروز ادامه دارد. در اینکه این جامعه در «آینده‌اش» ایران اسلامی است، لابد کسی تردیدی ندارد. و حال اگر این را نیز به یاد آوریم که این جامعه از آنپس سراپا ملغمه‌ای منفی‌ست از «نه دهقان، نه ترک و نه تازی»، و با وجود این در این ترکیب مسخ شده به زیست خود ادامه می‌دهد، نباید پی‌بردن به شیرازه مشترکی که این زیست را میسر می‌سازد دشوار باشد. این شیرازه کنایشی‌ست که دین اسلام دارد. از این‌رو منظور از دین که در بیت بالا آمده، نه این یا آن دین، بلکه دین اسلام است که نهادش را پیش از این شناختیم؛ و نیز نه به این معنا جزئی که در کنار امور دیگر وسیله‌ای برای سودجویی شخصی محض باشد؛ نکته در اسلامی شدن دین و دینداری است.

اسلامی شدن دین و دینداری بر اساس نهاد این دین تازی که توحید و نبوت و تحمیل بی‌چون و چرای هر دو به وعده و وعید باشد یعنی کلاً ذاتاً به زبان دیگری در تحقق دین و دینداری سود خود را جست. پیش آوردن دین، یعنی تحقق بخشیدن به

شخصیتهای تاریخی در شاهنامه بسیار پیش می‌آید. یک موردش را درباره رستم فرخزاد پیشتر در متن آوردیم. به دنبال آن بیت این یکی می‌آید:

سناروشم بود و بسیار هوش	به گفتار موبد نهاده دو گوش
مورد معروف دیگرش این چهار بیت است هنگام نخستین رزم آزمونی رستم و سهراب:	
جهان شگفتا که کردار تست	هم از تو شکسته هم از تو درست
از این دو یکی را نچنید مهر	خرد دور بُد مهر نمود چهر
همی بچه را باز داند ستور	چه مایه به دریا چه در دشت گور
ندانند همی مردم از رنج و آذ	یکی دشمنی را ز فرزند باز

۴۴۱ در این مورد فردوسی کاملاً با رستم، همسخن است. یا درست‌تر بگوییم فردوسی‌ست که رستم را در باره آینده ایران می‌گویند. به این معنا رستم در پگاه نگونختن آینده ایران پیش‌بینی می‌کند آنچه را که فردوسی چهارصدسال بعد به واقعیتش گواهی می‌دهد، یا، فردوسی پیشگویی آیندگی آنچه را که خود چهارصد سال از سپری‌شدنش را اعلام می‌نماید بر زبان رستم جاری می‌سازد. واقعیت دین اسلام و کنایش آن در ایران مهم در واقع نه رستم است، نه حقیقی بودن روایت ناظر بر او و ناظر برنامه‌ها. مهم فقط و فقط نیروی شناخت و اندیشه فردوسی است که آنچه را می‌بایستی با اسلامی‌شدن ایران آغاز می‌گشته و گشته، چندان پیشتر و برتر از مایه دریافت ما نافذ و بارز دیده، و آشکار ساخته که ما پس از هزار سال هنوز توان درکش را نداریم.

آن و نه صرفاً بهانه قراردادن آن که خود در جزئیات جنبه‌ای ضروری از تحقق یافتگی دین و دینداری به معنای اسلامی آن است. و این «خود سودجو» به هیچ خود معین و مشخصی عطف نمی‌گردد. بلکه منظور از آن هر کسی است که به نحوی در تشکیل فرهنگ دینی این جامعه اسلامی شونده دست داشته و خواهد داشت، خصوصاً و در رأس همه تمام سازندگان و نگهداران فرهنگ دینی ما در دوره اسلامی، آنان که از بیرنگهای این دین سراپا بی‌مایه باغها و بستانهای رنگارنگ برای چشمانی بی‌صاحب ما تنیده‌اند. بنابراین غرض بیت را چنین باید دریافت: دین و دینداری اسلامی می‌شود و اسلامی شدن دین یعنی به زبانی دیگری مود خود جست: هر جا و به هر گونه که دین و دینداری اسلام تحقق یابد. به اهمیت این امر ما هنگامی پی می‌بریم که دین را نه فقط یکی از رگه‌ها بلکه بدانی‌ترین رگه فرهنگی جامعه پیشین ایرانی نیز بدانیم، رگه‌ای که البته در دوره‌های پیش از اسلام با رگه ملی و میهنی این جامعه توأم می‌زیسته و در دوره اسلامی به کمک اصلی اسلام بر این رگه ملی و میهنی به سرحد نابودی آن چیره گشته است. در برابر چیرگی اهریمنی اسلام که هادم جنبه ملی فرهنگ ماست، فردوسی بعنوان کاشف این نگون‌بختی چنین می‌خواهد که رستم فرخزاد به سائقه غیرت ملی و میهنی‌اش مردن را بر زیستن در کام این دشمن ترجیح دهد. سخن از پهلوانی و پهلوانپرستی نیست. سخن از شکست خصوصاً میهنی فرهنگی است که رستم فرخزاد بعنوان آخرین مظهر بزرگ مقاومتش در برابر مهاجمان تازی به سر رسیدن دوره توانایی و برآمدن نابودی آن را می‌بیند و با پذیرفتن مرگ عملاً انتخابی خود در نبرد با دشمن میهنی و فرهنگی‌اش، این دشمن و فرهنگ ضدمیهنی و ساخته و پرداخته بیگانگان را یکجا نفی می‌کند. تراژدی رستم فرخزاد تراژدی نابودی کلیت فرهنگی ایرانی است. آنچه فردوسی از آن پس در خاتمه نامه رستم به زبان او می‌گوید همچنان شمه‌ای است از ادبار روزگار ایرانیان و آینده سیاه آنها. نامه رستم به برادرش چون آفتاب می‌نمایاند که سخنسرای ما فردوسی تا چه حد خطر فرهنگی سیطره اسلام را شناخته بوده و با چه نیرویی در این آینده هراس‌انگیز نگرسته است، تا چشم ما را به پرتو نگاه دور بردش برای دیدن این فاجعه هولناک باز نماید. به همین جهت نیز در پاره فرجامین نامه همچون طنین زنگی به صدا در می‌آید و آغاز این ویرانی فرهنگی را اعلام می‌نماید:

که زود آید این روز آهرمنی چو گردون گردان کند دشمنی

اشاره پیشین من به نداشتن امکان برای نفی احتمال نامسلمانی بودن رستم به جای

خود محفوظ. اما در اینکه این تأملات نمی‌خواهند حتا به ایهام نیز فردوسی را نامسلمان یا بیدین جلوه دهند نباید شک باشد. به همان اندازه نیز این تأملات نمی‌خواهند واکنش «بی‌دینان» را بیازمایند یا هرگز کسی را به بیدینی یا نامسلمانی سوق دهند. نخست اینکه فردوسی نمی‌توانسته نامسلمان و کمتر از آن بیدین باشد، برای اینکه از دو سوی تاریخی زاده فرهنگ دینی است و خود به شیعی بودنش شهادت می‌دهد. دوم اینکه «بی‌دینی»، همچنانکه ترکیب لفظی‌اش نیز نشان می‌دهد، جنبه منفی دینداری یا یکی از مشتقات معکوس آن است و در حدی که صرفاً از ضدیت با دین در فرهنگی از پیش دینی بوده برآید خلأییست وابسته آن. یا خلأ نه می‌شود جایی را پر کرد و نه اساساً منظور من این بوده که جایی را پر کنم. یا چیزی را جایگزین چیزی دیگر سازم. آنچه من کوشیدم نشان دهم بستگی درونی شده دینیت ایرانی و دین اسلام در کارسازی مشترکشان به صورت فرهنگ ایران اسلامیست که مهلکه فکری ما را تعبیه کرده است. این معنا در آغاز فصل ۱۵ با عنوان «هولناک چنین بیان شده: «ایران اسلامی و اسلام ایرانی یک همبستگی هولناک است. هولناک از این نظر که با هر تقلای نامحاطانه‌ای که برای رهایی خود از گردابش کنیم، بیشتر در قعر آن فرو خواهیم رفت. در این گرداب باید با احتیاط اما با قدرت هرچه تمامتر نگریم و کانونها و نیروهای مکنده آن را یافت و شناخت»^{۴۴۲} اکنون می‌توان توضیحاً افزود که منظور از «ایران اسلامی» به طور اخص اسلامی شدن دینیت ایرانی و منظور از «اسلام ایرانی» نضج گرفتن اسلام در دینیت ایرانی به نحویست که هر دو با هم در ترکیب متقابل و مضاعفشان ملیت ایرانی را ریشه‌کن می‌سازند. از اینرو در این حد ایران اسلامی و اسلام ایرانی را به یک معنا می‌توان گرفت.

آنچه با نگاه فردوسی دیدیم مضمون و منظور این گفته را تأیید می‌کند. به همین جهت در اینجا کوشیدیم متناسب با امکانات این نوشته در آشوبی که فردوسی به عنوان آینده ایران پس از اسلام نشان می‌دهد، ردها و نشانه‌هایی بیابیم که شاید وقتی بطور غیرمستقیم آغازی برای راه بردن به آن کانونها و نیروهای مکنده شوند. خصوصاً که او اولین و آخرین کسیست که نه فقط سرنوشت این فرهنگ را به نگاه رستم فرخزاد از

پیش دیده بلکه سرچشمه آن را در نهاد اسلام باز شناخته و آشکار کرده است. به این معنا فردوسی در فرهنگی که هرگز نمی‌توانسته است متفکر داشته باشد عبدالله روزبه و رازی پدیده‌هایی استثنایی‌اند. تنها سخنرایی‌ست که چنین ژرف در سیر تاریخی فرهنگ ایران اسلامی و اسلام ایرانی اندیشیده و بستر آن را در پیچ و تابهایش به ما نموده است. به جز آن دو استثنا، هیچ‌چیز و هیچ‌کس نیست که در سراسر این فرهنگ از حیطه نگرش فردوسی خارج مانده باشد. همه جنبشهای فکری، و همه جنبشهای ملی ما سوای یکی دو استثنای نخستین که خود باز در حوزه‌ها و شرایط مشکوک صورت گرفته‌اند در همین جریان پریشان و پرآشوب زاده و رویده‌اند که فردوسی بر آن نظر دارد. اینکه به میان و به میدان کشیدن شعرا، عرفا، حکما و «فیلسوفان» حربه‌ای نیست که بتوان با آن و به امید آن از در مخالفت با فردوسی درآمد و به جنگ او رفت از کندی خود حربه پیداست: فردوسی نه این را گفته و نه هرگز منظور این بوده است که از این فرهنگ شاعر، عارف، حکیم و «فیلسوف» نخواهد رست. بلکه در آنچه گفته و اندیشیده به وضوح نشان داده که هرچه از این زمین بودم در حاجت اسلامی شده‌ام. همچون است بنابر این وجود بزرگان «فکر» و ادب ما نه فقط ناقض سخن و اندیشه فردوسی درباره فرهنگ ایران اسلامی نیست، بلکه مؤید آن است. مگر اینکه نشان دهیم این پدیده از زمینه‌ای غیردینی برآمده است. به این معنا فردوسی برای ما که می‌خواهیم در فرهنگ خود بکاویم و خود را در لایه‌لای نسوج آن بازیابیم، نخستین و تنها سخنرایی‌ست که از دل همین فرهنگ برآمده و درون دینی و اسلامی آن را برای ما باز نموده است. منحصر به فرد بودن او از این حیث و به این شدت فقط می‌تواند مؤید کلیت دینی فرهنگ ما در ایران اسلامی باشد و بس.

۱۱۲ چگونه چاه را واژگون کنیم؟

آنچه ما با نگاه فردوسی، او که از چشم رستم فرخزاد می‌نگرد، دیدیم باید ما را به فکر فرو برد، ما را تکان دهد، باید ما را به وحشت بیندازد. با این نگاه برنده و زورمند که هر صخره و حایلی را می‌شکافد و برمی‌افکند، تا در زیر و پیش مغاک مخفی بعدی را آشکار نماید، فردوسی اسلام را در نهادش به ما می‌شناساند و تشکل فرهنگ ما را در چنین نهادی نمودار می‌سازد. نهاد اسلامی یعنی گدای تو حید، بی‌ت و وعد و

و عید که ما را در خود سرنگون ساخته است. در چنین سقوطی که از منظر فردوسی در همان نخستین برخورد ایران و اسلام آغاز می‌گردد، شیرازه فرهنگی، اجتماعی، فردی و شخصی «ما ایرانیان» از هم می‌پاشد و ما در این پرتگاه همچنان فروتر می‌افتیم. همچنان فروتر افتادن یعنی در سقوطی مستمر که تا کنون چهارده قرن بر آن می‌گذرد زیستن و بالیدن. هرچه در این دوره روی داده در این سقوط روی داده است. هر رفتاری که در ما پدید آمده و نضج گرفته از سقوط در چنین نهادی حاصل گشته است. به عامترین معنا که بگیریم، در واقع این رویداد چون خون فرهنگی ما طبعاً در دومین دوره فورانش اسلامی است، اما ناگزیر در بستر دین‌آشام ایرانی خودمان جریان و دوام یافته و ما را بازپروانده است. همین است که ما نه فقط هرگز نتوانسته‌ایم فروتر نلغزیم. اینکه خواسته باشیم خودمان را از این گودال بیرون بکشیم پیشکشان. بلکه دوار سر ناشی از این سقوط را رفته رفته به رنجی چنان لذتبخش مبدل ساخته‌ایم که جریان بزرگی از زاینده‌گی فرهنگی‌مان در سرمستی آن پدید آمده است. نام تلطیف شده و فنی این رنج شورانگیز که هستی آدمی را می‌سوزد و تبخیر می‌کند بطور اخص عرفان است. اینکه بسیاری از ما روشنفکران که باید لاف‌قل برای خودمان معلوم کنیم به تابش کلام فروغی خود را منور می‌سازیم. سالیانی دراز پیش از حوادث این دو دهه و نیم گذشته خود را بی‌دین و نامسلمان پنداشته‌ایم، یا در جریان این حوادث یا پس از آن مثلاً «به خود آمده‌ایم» و اسلامیت خود را نفی کرده‌ایم، مؤید سطحی بودن ما در مورد غموض دین و نوع اسلامی آن است که ریشه‌هایش همچون عروق و شراین جسم و روح ما را مشروب می‌سازند، از طریق قدما یا سازندگان فرهنگمان. صرف بی‌تفاوتی نسبت به دین یا بیزاری مشروط و در نتیجه گذار از آن را نمی‌توان و نباید حمل بر فقدان مایه دینی در خود کرد. دین بطور اعم و اسلام بطور اخص جریانی نبوده است که در کنار جریانهای دیگر راهی برای خود در فرهنگ ما باز کرده باشد، تا بتوان احیاناً خود را از مسیر آن کنار کشید و از گزندش مصون ماند. هیچ راه یا کورمراهی نمی‌توانسته خارج زمین و هوای دین در فرهنگ ما باز شود، چون رویارویی با آن هیچگاه رخ نداده است. کلیت فرهنگی ما را جریان دینی می‌سازد و ما از آن زاده و برآمده‌ایم. به همین جهت نیز در برابرش بی‌سلاحیم. به همین جهت نیز خفت و مذلتی نیست که حکومت اسلامی کنونی به هر عنوان ممکن بر سر ما «ایرانیان» نیاورده باشد و نتواند بیاورد. ورنه چگونه ممکن است حکومتی چنین در تجاوز و تعدی خود دریده

باشد که به کشتار مردم مباحات کند یا آنان را به شهید ساختنشان مفتخر سازد؟ آیا می‌توان بقای چنین حکومتی را به برخورداری صرف آن از حمایت قدرتهای خارجی تقلیل داد؟ مگر ما سوای حکومت کوتاه مصدق حکومتی در این نیم قرن گذشته داشته‌ایم که بدون اذن و تأیید قدرت خارجی روی کار آمده و بر سر کار مانده باشد؟ اما کدام حکومت خواسته و توانسته است ما را در تمام شئون زندگی مان چنین آشکار بی‌سیرت و ذلیل کند که حکومت اسلامی حاضر؟ سخن از ما روشنفکران پیش یا از پس انقلابمان بی‌دین شده بود، که گمان می‌کنیم دین، و در اینجا منظور من اسلام است، به عنوان ارثیه صوری ما نامی بیش نیست که با فراموشی‌اش می‌توان خود را از آن تخلیه کرد! این نوع تبری و انکار احتمالی حداکثر چیزی در حد آب تویه به سر ریختن است. متها وقتی کسی از عامه به چنین عملی مبادرت می‌ورزد برای اینکه از گذشته‌اش ببرد و زندگانی تازه‌ای آغاز کند و احیاناً موفق می‌شود، فقط علتش این است که انگیزه تازه‌ای بر او مستولی شده، او را در زیستش متقلب کرده و بر علل وجودی زیست پیشین او چیره گشته است. اما ما بی‌دینان «اسلامی» که اگر نه در حافظه دلباخته به قرآن، اما بی‌شک در منصور حلاج که با نعره انالْحَقُّشَ خدا را رانده و تارانداده است بالاخره اولین «اتهایست اسلامی» را در فرهنگ خود کشف می‌کنیم. در چه رویایی غنوده‌ایم که این گونه شطحیات ناشی از وجد و خلصه عرفانی را با اندیشه تیز و بیدار اتهایسم عوضی می‌گیریم؟! ما که در سطحیت روشنفکرانه خویش آن کسی را اتهایست می‌دانیم که می‌داند و می‌گوید خدا نیست و بر این اساس می‌خواهد آدم را جانشین خدای یعنی جانشین چیزی که به زعم او، نیست. ما بیدینان مد روز چه انگیزه‌ای یافته‌ایم یا اساساً می‌توانیم بیابیم که در روال وجودی و تاریخی مان دگرگونی اساسی پدید آورد؟ مایی که در کشفیات سنتی خود هنوز «حریت اسلامی» و عرفانی شده را از آزادی به معنای اروپایی‌اش، تمیز نمی‌دهیم و آزادی را نیز از منشأ تصوف و عرفان استخراج می‌کنیم، یعنی از آنچه خود از تخمیر در اعماق همین گودال دینی قوام یافته است، زیر بار قرنهای فرهنگ ایران اسلامی هم بدنی و هم ذهنی علیل شده‌ایم، چه راه تازه‌ای با کدام ذهن و اندام به کجا گشوده‌ایم که بتواند روزنه‌ای به خارج از این گور دینی باز کند؟ ما که می‌خواهیم با آذین‌بندی سرایمان از تئوریهای «تمام فلسفی»، یعنی مجهز به متافیزیکهای جورواجور، یا زدوده شده از متافیزیک و مآلاً «نیمه فلسفی» خود و پیرامون تاریکمان را نورافشان سازیم؛ ما که از ملغمه تئوریهای این یا آن جامعه

شناسی غربی از جامعه شناسی مارکسیستی و نو مارکسیستی گرفته تا غیر مارکسیستی و ضد مارکسیستی. در هر فرصتی از فرهنگ غربی به خودمان خوراندیم و نجویده آن را قورت داده‌ایم تا جانی بگیریم متناسب با انتظارات «زمانه دانش» در تراشیدن قد و قواره‌های غلط‌انداز و متجددانه برای رویارویی با «مشکلات فرهنگی» مان، به همانگونه که باطن ایرانی-اسلامی مان را با ظواهر پوشاکی و پوشالی به عاریت گرفته از غربیان آراسته‌ایم و بدینگونه خودمان را به لباسی مبدل حتا برای خودمان هم ناشناختنی ساخته‌ایم؛ ما که در تاریخیت وجودی مان، یعنی در آنچه پشت اندر پشت از خانه و مکتب گرفته تا کوچه و مدرسه در کل و جزء پیرامونی مان از ایران اسلامی برآمده‌ایم آنگاه که دیگر فرتوت و نازا شده بود، و هستی فرهنگی مان را مدیون مایه‌ها و پایه‌های آنیم؛ و هر اندازه هم خودمان را در زمانهای متأخر از دور و نزدیک به اروپا و اروپاییان مالیده باشیم و از فرط توطئه‌هایی که بر ضد ما معصوم‌زادگان کرده‌اند، از جمله مانع پیشرفت‌مان شده‌اند، چشم دیدنشان را نداشته باشیم، باز نمی‌توانیم هیچ‌جا و هیچگاه از آنان دل بکنیم، چگونه و از کجا اندیشیدن بیاموزیم، یعنی سخت‌ترین چیزها را؟ و چگونه آن را در کوزه اسلام کنیم، یا حتا در کوزه ضد اسلامی مان که به هراسان کوزه می‌ماند؟

۱۱۳ مشکل پدیداری من در اسلام

این پرسشها و تأملاتی که مستقیم یا غیرمستقیم از آنها ناشی می‌گردند باید در ممارست فکری جدی گرفته شوند، باید ما را رها نکنند. ما باید با آنها درآویزیم و از این مجرا در فراز و نشیب گذشته‌ای که ما را تا کنون امروزی‌مان ساخته است درنگریم. یعنی باید با خودمان، با خود تاریخی‌مان درافتیم تا شاید رفته‌رفته نیروی اندیشیدن در ما جوانه زند و بشکفتد. شاید از این لحاظ روزی ورزیده و زورمند هم بشویم، شادا آنوقت تازه آغاز کار خواهد بود، آغاز پرداختن به آنچه پهنه و ژرفایش را هزارسال پیش فردوسی به ما نشان داده است. این دانسته و گفته فردوسی از هر دانسته و گفته‌ای که در تاریخ فرهنگ ما برآمده پر زورتر و عمیق‌تر و به همین معنا و سبب نیز خطیرتر و خطرناکتر است، برای اینکه سرگذشت کلیت فرهنگی ماست. سرگذشت به معنای آنچه در گهواره ایرانی از نهاد اسلام بر ما گذشته و به این پایان امروزی‌مان که آغاز

گردیده رسیده است. این کار یعنی رو در روی دینیت ایرانی و بینش دینی اسلام ایستادن، یعنی یا توحید، نبوت، قرآن و وعد و وعید که در واقع تربیع دایره اسلامیست روبه‌رو شدن. و این وحدت چهارگانه در کلش ناظر بر چیست؟ بر آدمی و جهانش و این آدمی کیست؟ آن است که خود را من می‌نامد. بنابراین مشکل و غامض اصیل در منظوریست که به گونه‌های مختلف در واژه بسیار ساده من نهفته است. من نه قصد این را دارم و نه می‌توانستم در اینجا به غامضی که من نام دارد موضوعاً بپردازم. اما ناچارم نگاهی از دور بر آن بیفکنم تا مشکل من را در جهان اسلامی اندکی بشناسیم، تا ببینیم چگونه است که در جهان دینی و خصوصاً در نوع اسلامی‌اش تفکر ممتنع می‌گردد. من در واقع به نحوی هستی آدمی است. از این دید می‌توان چنین گفت که منظور از هستی مجموعه نیروها و کششهاییست که فقط در یگانگی خود به آدمها تفرد و تشخیص می‌دهند، یعنی آنها را فرد و شخص می‌کنند. تفرد یعنی احوال جورواجور خود را در یگانگی خویشتن یافتن و بدین‌گونه از دیگری متمایز شدن. مثلاً وقتی یک افغانی خود را افغانی احساس می‌کند نه ترک یا ایرانی، این من اوست، یا گونه‌ای از هستی من اوست که چنین احساسی را از آن او می‌سازد. وقتی یک عاشق احوال عاشقانه خود را از آن خود می‌شناسد، یک مادر خود را در احساس مادری خویش باز می‌یابد، یک مؤمن خود را مرکز استغراق و انجذاب ایمانی‌اش احساس می‌کند، یا یک عارف وصال الهی را در نابودگی تشخیص خود می‌داند و همه این نامبردگان در گونه هستی خود عاشق، مادر، مؤمن و عارفند و جز این‌گونه که هستند نمی‌توانند باشند، با من آنها سر و کار داریم. این گونه ملاحظه و اندیشه کردن در من در وهله اول به وسیعترین معنایش ممارست فلسفی می‌خواهد و از دور شبیه این است که آدم بخواهد در رفتارهای روزمره‌اش خود را بیابد تا به چگونگی ارتباط و معنای کلی و واحد آنها پی برد. من به این معنا وحدت و مرکز ثقل گونه هستی هر آدم است در برابر کثرت و تغییر جهان او و هر آدمی پیوسته در این وحدت و مرکز ثقل هست و پایدار است. از چند مثال بالا این نیز برمی‌آید که من هر آدم در گونه‌ای رابطه با جز خودش هست، یعنی هستی‌اش بر چنین رابطه‌ای مبتنیست. افغانی با آنچه او را افغانی می‌کند، عاشق با آنچه او را عاشق می‌کند، مادر با آنچه او را مادر می‌کند. و این «آنچه» را ما اصطلاحاً دینی من می‌نامیم. بنابراین می‌توان گفت: گونه رابطه هر آدم با دنیا یا جهان خودش یا گونه دریافتش از آن هستی او را چون من ممکن و متعین می‌سازد و

در عین حال از پیش پایه یگانه کننده احوال و تصورات گوناگون اوست. در حدی که این من خود و جهانش را بشناسد مسئله‌ایست که در تفکر فلسفی دوره نوین اروپا نخست برای دکارت مطرح می‌شود و با این آغاز، اما در بعدی دیگر و پیچیده‌تر، بفرنج اساسی تفکر ایده‌آلیسم آلمانی در پی کانت و در تعارض با او می‌گردد، یعنی برای فیخته، شلینگ و هگل. اینکه دکارت و سپس ایده‌آلیسم آلمان در این زمینه چه اندیشیده‌اند به هر حال در اینجا موردی ندارد و در ملاحظات ما نیز نمی‌توانست وارد باشد. اما به هر حال این را می‌توان دانست که در محتوا و گونه هستی من بفرنج بزرگ آدمی در مواجهه‌اش با جهان و نیز راه حل این بفرنج خصوصاً ایده‌آلیسم آلمان می‌اندیشد و این اندیشیدن را در فکر هگل به غایت اعتلایش می‌رساند.^{۴۴۳} ما فقط به این جنبه توجه داریم که من چون عامل یا پایگاه یگانگی حالها، تصورات و افکار هر آدم ناظر بر امور است. به این معنا باید گفت که آدمیت هر آدم به من اوست مگر کسانی که دچار اختلال شدید روانی و پراکندگی تشخیص هستند. گفتیم در حدی که این یگانگی شخصی به صورت من در هر آدمی وجود دارد، یا هر آدمی در آن گرد می‌آید، رابطه من با جز خود منی که جهان او باشد به گونه‌ای انحصار است. مثال جزئی‌اش نوع رابطه‌ایست که رئیس یک اداره با اداره‌اش دارد و اعمش رابطه‌ای که هر آدم با امور روزمره دارد. مثال کلی‌ترش اینکه هر مسیحی مؤمن از طریق عیسی در من خود فرزند خداست، چنانکه هر مسلمان مؤمن به وحی و امر محمدی عبد خدا. در

۴۴۳ "من" در واقع موضوعی منحصر به ایده‌آلیسم آلمانی نبوده، اما در چارچوب فلسفه "رسمی" یا دانشگاهی، نمایندگان ایده‌آلیسم آلمانی در پی دکارت و کانت و تعارض با آنها از من محوری می‌سازند که نه تنها شناسنده بلکه در شناسندگی‌اش سازنده "جرمن" (بخوانید: جهان) بوده است. اینگونه دید که به سبب چیرگی علوم طبیعی در همان میانه سده نوزدهم اعتبارش را از دست داده بوده است، امروزه قطعاً به هر صورتی بی‌اعتبار است و فقط ارزش تاریخی دارد. اما در اندیشیدن نادانستگاهی یا غیرمکتبی حتا پیش از دکارت نیز بوده‌اند کسانی که "من" برای آنان به گونه‌ای کاملاً دیگر که هنوز ارزش خود را از دست نداده بفرنجی محوری بوده. مثلاً برای مورآلیستهای فرانسوی - در رأسشان برای میشل دو مونتینی Montaigne، یا در قرن نوزدهم برای نیچه که من به معنای ایده‌آلیسم آلمانی را توهم محض می‌دانند. یا برای فروید که "من" برایش نیروی روانی‌ست در کشمکش دائم میان خواستهای جانوری به معنای طبیعی‌آن و مرزها و منهای پیرامونی در جامعه. بر اینها طبیعتاً می‌توان افزود دریافت فلسفه زیان و زیانناستی را از من، که خود دیدی جداگانه است، اشاره به ایده‌آلیسم آلمانی در متن هیچ علت دیگری جز این نداشته که این مکتب فلسفی به جهان من بیشتر و عمیقتر پرداخته است.

این گونه هستی است که من مسیحی و من مسلمان به سبب نوع انحصار رابطه شان با خدا، بمنزله جی: من، نافی یکدیگر می شوند.

اکنون که با مشکل محتوا و گونه هستی آنچه من می نامیم از دور آشنا شدیم، می توانیم به من اسلامی بپردازیم. اگر بنا را بر این بگذاریم که آدم باید در آزادی و نظم پرورش یابد، نه در جبر و قهر، باید دید که من اسلامی از چنین امکانی برخوردار است یا نه. و اگر نیست این من چگونه ساخته و پرداخته می شود. تا کنون بارها در این ملاحظات نشان داده ایم که اسلام هرگز قادر به دادن چنین امکانی نیست، برای اینکه ذاتاً عاری از آن است: اسلام یعنی تسلیم محض به خدائی که نخست و همیشه در ارکان چهارگانه توحید، نبوت محمدی، قرآن و وعد و وعیدش مطلقاً مرید است. مرید مطلق آن است که در اراده اش خود رأی باشد نه هرگز وابسته و مشروط: هرچه هست و به هرگونه که هست همیشه از پیش وابسته و مشروط اراده اوست. قهار نام قرآنی چنین خدایی است. هرگونه تصور مقابله با چنین خدایی باید برای من اسلامی امری محال باشد. اگر چنین است پس من که حتا امکان چنین تصویری را با مسلمان شدنش از دست می دهد یا به سبب مسلمان بودنش به دست نمی آورد، چه گونه می تواند در برابر این خدا باشد؟ به هیچگونه، یا فقط در تسلیم اسلامی، یعنی در بی: من بودن. اسوالد اشپنگلر که پیش ایرانی و اسلامی را نیز اصطلاحاً جادویی یا مغاره یی می نامد و منظورش آن گونه بینشی است که برایش کل جهان به مثبت الهی میان آغاز و پایانی معین و محتوم جریان دارد و زندگی آدمی در ریاط سحرآمیز این آغاز و پایان همچون برزخی می گذرد. مابینت من: اسلامی و آزادی را به درستی دیده و به همین معنا و منظور گفته است: «اسلام یعنی محال من: بعنوان فیروزی آزاد در برابر خدا (تأکید از من). هر کوششی که بخواهد به قصد و نظری خود ساخته در برابر خدا بایستد معصیت است»⁴⁴⁴ اما محال یا نیستی من فقط در صورتی معنا دارد که آزادی را بنیاد هستی من بدانیم. من اسلامی در نسبت با من آزاد نابوده است، نه در محکومیت اسلامی اش که هستی آن است. متها این محکومیت و عبودیت در برابر سطوت خدای اسلامی از هیچ هم هیچ تر و نیست تر می گردد. مسلمانی در برابر هستی خدا یعنی نابودگی مطلق. اشد مجازات، حلقاقل

444 Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, 1922; Bd. II, S. 87., Bd. I, S. 291.

محکومیت هر عرض اندامی در برابر این خداست. مثلاً وجوب قتل مرتد در اسلام، کفر منطقی آدم اسلام آورده‌ایست که من خود را در این تسلیم از دست می‌دهد و سپس با سرکشی در برابر این تسلیم می‌خواهد آن را بازباید و آزاد سازد. مرتد، یعنی آن که از دین و خدای اسلامی روی برمی‌تابد و به دین و خدایی دیگر می‌گردد، به این جهت در «منطق اسلامی» واجب‌القتل است که با آزاد ساختن من خود از جنگ دینیت اسلامی آن را از نو به هستی در می‌آورد و با هست‌کردنش خدای اسلامی را که موجب نابودی من او بوده است، نیست می‌کند. این هست کردن من و نیست کردن خدای اسلامی، رفتار درونی مرتد را از دو سو متعین می‌کند: در اثبات من باز یافته‌اش، و در نفی خدایی که من او را تا کتون تحلیل برده است. من اسلامی در همه سوی‌های درونی و برونی خود محکوم خدا و رسول اوست. چنین «موجودی»، چون آزاد نیست، نه فقط در نهاد خود ممنوع‌التفکر است، بلکه اساساً تفکر نمی‌شناسد و به سبب وحشی که از این ناشناخته دارد بدان کینه می‌ورزد. تفکر در واقع ثبات وجودی او را در مامن خدا و رسولش که از او جز اطاعت انتظاری ندارند تهدید می‌کند، خواب دینی‌اش را که در تسلیم اسلامی به او هویت و ایمنی می‌دهد پریشان می‌سازد، بندهایی را که وی وجوداً بدانها و در آنها آویخته است می‌گسلد، تکیه‌گاهش را از او می‌گیرد، زیر پایش را خالی می‌کند و موجب سقوط او در خودش می‌گردد، خودی که هرگز قادر به نگهداری او نیست، برای آنکه این خود همیشه به نیروی دیگری نگهداشته شده است. چنین منی هرگز از آزادی برنیامده تا بتواند خود را بدان و در آن برآورد و نگهدارد. برای اینکه آزادی بتواند من را میسر کند، برای اینکه من بتواند خود را آزاد سازد و آزادی را بسازد، آزادی باید با فکر آغاز شود و فکر با آزادی. این آزادی که از آن سخن می‌گویم، پیش از آنکه آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی باشد، در اصل آزادی خصوصی و شخصی فکر است. نشانه این آزادی همیشه دینامیسم درونی پرسش است که به نیرویش من می‌تواند با هر مانع و رادعی درافتد و آن را در هم شکند، نخست در حوزه خصوصی و شخصی فکر. آزادی که با و در پرسش پدیدار می‌گردد، آنچنان ضرورت درونی اندیشیدن است که اندیشیدن تنها راه ضروری برای رسیدن به آزادی درونی. فقط اندیشیدن است که من را به آزادی درونی می‌رساند. بنابراین من وقتی آزاد است که بتواند پیشدیشد و بعکس. در این معنا من اسلامی نفی مطلق آزادی و اندیشیدن با هم است.

بدینگونه اسلام در سراسر حوزه نفوذ خود هم «اندیشنده» را ممنوع می‌کند. منشأ تمام کشمکشهای ذهنی تاریخ اسلامی ما، اختلاف نظر در حیطه اسلام بر سر اسلام است نه اختلاف با اسلام، رویارویی با آن که هیچ، فقها، متکلمان، حکما، عرفا و «فیلسوفان» ما سر بسر به عنوان موحد محمدی به نفع اسلام بوده‌اند حتا در ضدیت با هم. اگر جز این بود تعجب آور می‌بود. به جای آنکه از خودمان بیرسیم؛ چگونه جز این ایجاب نمی‌کرده، بایستی از خود بیرسیم؛ چه ضرورتی می‌توانسته جز این ایجاب کند؟ پاسخ این است که هیچ ضرورتی، همچنانکه در تاریخ دوهزار و چندصدساله ایران هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کرده که این کشور شاهی نبوده باشد. اینکه اکنون حکومت روحانیون از سریر سلطنت پیشین شاه و شاهوارگان مردم را چنان از چاله به چاه افکنده‌اند که انکارش فقط از مباشران و ایادی حکومت یا دیوانگان برمی‌آید، نشان می‌دهد که در این جامعه نمی‌توانسته تحول درونی صورت گیرد، با همه حسرت و شوقی که داشتیم. حسرت و شوق محض نه می‌تواند انگیزه خود را موجه کند و نه ضامن تحقق غرض خود گردد. جامعه‌ای که جمهوریت اسلامی‌اش با نود درصد آرای مردمش تأیید می‌شود و استقرار و بقای حکومتی آن را با بریدن سر و دست همان مردم و سنگسار آنان میسر و تضمین می‌کند، باید از پیش عاری از هرگونه مایه و امکان تحول و ضرورت درونی آن بوده باشد. همین است که همه جامعه‌شناسان، متفقدان و سیاست‌پیشگان چنین جامعه‌ای «غافلگیر» می‌شوند، برای اینکه همیشه از اندیشیدن غافل مانده‌اند. تصادفی نیست که ما نخبگان چنین جامعه‌ای همه چیز با هم و در هم هستیم: هم مارکسیست هستیم هم ضد مارکسیست، هم به کافکا عشق می‌ورزیم هم به عطار و سهروردی، هم افکار ضد جوامع صنعتی و ضد استعماری قهرمانانه خود را زمانی در عصیان فرانتس فانون متبلور می‌یافتیم و هم دو سه دهه بعدش به «پدر دینی انقلاب ایران» دل باختم. هم از یکدندگی‌های ناصر خسرو حظ می‌بریم هم پند و اندرزهای سعدی را آویزه گوش می‌سازیم. هم شیدای حافظ هستیم و هم در اعماق وجودمان مسلمان محمدی، و این چگونه ملغمه‌ای است؟ تصادفی نیست که ما می‌توانیم و محکومیم عریده‌جویهای اسلام زنجیر گسیخته را «صدای پای فاشیسم» بنامیم. و در صورت لزوم نام دیگری به جای این یکی بگذاریم که از نو اسلام را مستور بدارد. انگار

که هر زورگویی و اختتافی به سبب مشابهت برخی از عوارض بی‌واسطه‌اش با فاشیسم باید از چنین اصلی برآید. اگر بنا را بر این بگذاریم چه چیز از این منطقی‌تر و موجه‌تر که امویان ضدعجم را نخستین فاشیستهای اسلامی بدانیم؛ و چه فکری می‌توانست از این بکتر برای تشیع فرنگی‌مآب و فرنگی‌مآبی متشیع باشد؟ انگار این هجوم درونی و صرع دینی یکهو و بدون سابقه تاریخی و فرهنگی همه وجود ما را گرفته و این فاجعه بزرگ اساساً می‌توانسته بدون سوءپیشینه اسلامی روی دهد. اینکه ما فاشیسم را به‌جای پدیده اسلام می‌بینیم، خطای دید ما نیست. خطا آن چشمی می‌کند که در اصل بتواند درست ببیند. این کج‌بینی اسلامی است و از آن نگاهی که هرگز نیاموخته درست در اعماق خود و پیرامونش بنگرد، بلکه در لوچی مادرزادی‌اش چنان از پیش منحرف مانده که غلیان خطر دینی را در خانه خود نمی‌بیند. و برای یافتن علل این آشوب از خلال تصور و مفهومی سر در می‌آورد که در معنا و منشأش پدیده‌ای غربی‌ست. سخن از اصطلاح محض فاشیسم نیست که امروزه در همه جا به کار می‌رود و در نامگذاری پدیده‌های سیاسی معنایی جهانی یافته است. سخن از دوال نهاد اسلامی ماست که می‌خواهد محمل و منشأ حیاتی دلبوده‌ای بوالی شو موجود بیابد، شری که از نهاد اسلامی خود ما برمی‌خیزد. می‌توان این نوع پندار را که کانون تباهی‌ها را خارج خود می‌نهد، سپس آن را می‌جوید و می‌یابد و از مصدر قرآنی‌اش در سراسر تاریخ فرهنگ ما سریان یافته، دانایی توحیدی نامید. تمیز ناشی از این دانایی هر چیز خارج از مصدر انشایی خود را نفس شر و تکراری می‌بیند و نام آن را به اسمی ناسلامی برمی‌گرداند. دانایی توحیدی از وحدانیت اسلامی و وحی نبوی سرچشمه می‌گیرد و از این موضع به همه جا و در همه چیز سرایت می‌کند. از این دانایی توحیدی‌ست که بزرگان ادب و اندیشه ما، از هر مشرب و مسلکی، در من مبتلا شده‌شان به لااله الا الله همیشه از ذات باری و رسولش آغاز کرده‌اند و بدان بازگشته‌اند و در این رقت و آمد پرخوف و رجا کوشیده‌اند خود را به اندیشیدن بزنند و اندیشیدن را به من خود بیاورانند.

دانایی توحیدی حاصل رعب از خدای حکیم و علیم و رحیم است و ذهن اسلامی فقط میان خوف و رجای آن می‌تواند تعادل خود را حفظ کند. اذعان غزالی، یکی از بزرگترین مراجع فکری اسلامی، حتا در دوره کشف و شهود عرفان‌اش به این رعب که برای او یکجا حاصل و موجب معرفت می‌باشد، نشانه بارز این طرز فکر و در عین حال مؤید دانایی توحیدی اوست. وی که دانایی را نتیجه ترس از خدا و ترس از خدا

را منشأ دانایی می‌داند، یعنی در واقع هردو را یکی می‌کند، در این مورد با استناد درست به گفته خدا و رسولش می‌گوید: «اما سبب خوف علم و معرفت است... و برای این گفت حق تعالی که انما یخشی الله من عباده العلماء، و رسولش صلوات الله گفت: رأس الحکمة مخافت الله»^{۴۴۵} بدینگونه است که هر اندیشه یگانه‌ای که از قیف ذهنی اسلامی می‌گذرد، از آنسو در قوالب پیش‌ساخته می‌ریزد و می‌پنجد. همین کار را قدمای «فیلسوف» ما با فکر یونانی کرده‌اند. اینکه «فیلسوفان» ما چه فارابی و ابن سینا و دیگران شاگردان مکتب مخدوش‌شده افلاطون و ارسطو و نیز نوافلاطونیان بوده‌اند همانقدر مسلم است که دانش یونانی با کشورگشایی‌های اسکندر در سراسر حوزه خاورمیانه قهراً پخش می‌گردد و در فرهنگهای این حوزه قرن‌ها پیش از برآمدن اسلام نفوذ می‌کند. اما در صورتی که آثار فیلسوفان یونانی به طور نامخدوش هم به دست قدمای ما می‌رسیدند، باز ضمانتی برای اصالت تفکر فلسفی آنان، چنانکه یک مورد بسیار اساسی‌اش را نزد ابن سینا دیدیم، به معنای یونانی‌اش وجود نمی‌داشت. نه از اینرو که اینان با استعداد نبوده‌اند. در استعداد شگفت برخی از آنان، از جمله همین ابن‌سینا، شک نمی‌توان کرد. بلکه از اینرو که مایه و استعدادشان در اسلام به صورت دانایی توحیدی شکل و نضج گرفته بوده است. همین هم هست که با آنچه آنان از فکر یونانی گرفته‌اند، بینش اسلامی را در لعابی فلسفی آن تحکیم و تثبیت کرده‌اند. وسیله چنین کاری در وهله اول منطقی است که می‌تواند هر محتوایی را در قالب خود موجه جلوه دهد. بنابراین نه «فلسفه اسلامی» -چنین ترکیبی ناقض ذاتی تفکر فلسفی است- بلکه «اسلام فلسفی هم شده» به معنای آوردن رنگ اندیشه یونانی به قد و قواره آن، کار و چه بسا شاهکار «فیلسوفان» اسلامی ماست.

قطعاً «فلسفی شدن» مسیحیت و اسلام بدون افلاطون و ارسطو غیرممکن می‌بوده است. اما از بنیاد تفکر این دو فیلسوف یونانی نمی‌توان رابطه‌ای با مسیحیت و اسلام برقرار کرد. این که از این سو به آن سو چنین رابطه‌ای برقرار شده خصوصاً ناشی از پندار دینی «فیلسوفان» مسیحی و اسلامی است که فکر افلاطونی را دینی کرده‌اند و این در مورد ارسطو نیز صدق می‌کند. یا مایه‌های دینی افلاطون را جذب کرده‌اند.

۴۴۵ غزالی، کیمیای سعادت، ص ۷۰۴، برای شناختن اهمیت و برد این نظر در اسلام، نگ: قطب‌الدین شیرازی، در «اللاج فی التلویح»، ج اول، فصل «در بیان فضیلت علم علی‌الاطلاق».

مایه‌هایی که در برخی از آثار افلاطون وجود دارند و نیچه اولین کسی است که این عناصر به گونه‌ای ناپویانی را در فکر افلاطون بازشناخته و به همین جهت نیز تفکر افلاطون را آغاز سقوط فکر یونانی خوانده است، بی‌آنکه نظر نیچه در اینجا برای ما نقشی داشته باشد. همین کار را نیز اسلامیان مارکسیست ما با مارکس می‌کنند. یعنی قرابتی «درونی» میان افکار قرآنی و فکر کسی می‌یابند که درباره آدم و دین چنین می‌اندیشد: «آدم یعنی جهان آدم و این جهان یعنی دولت و جامعه. ملاً دولت و جامعه‌اند که دین را چون آگاهی واژگونه به دنیا در آمدها تولید می‌کنند. برای اینکه چنین جهانی خود واژگونه است و دین نظریه عمومی چنین جهانی‌ست. دین یعنی چکیده دایرةالمعارف این جهان واژگونه، یعنی منطق مردم‌پسند آن، شرف روحانی‌شده آن، تقدیس اخلاقی آن، تتمه پر دبدبه آن، غمگسار و عذر موجه وجودی آن با هم... بنابراین مبارزه با دین یعنی مبارزه بواسطه با جهانی که دین رایحه روحانی آن است.» و این اندیشه را به این سرانجام می‌رساند: «فلاکت دینی از یکسو جلوه فلاکت واقعیت است و از سوی دیگر اعتراضی به همین فلاکت واقعی. به همین جهت نیز دین تریاک مردم است.»^{۲۶} روالی که از منشأ اسلامی‌اش برای قلب ماهیت کردن از امور درست شده در قبال فکر مارکس نیز به همان گونه عمل می‌کند که هنگام پیدایش و قوام خود با تفکر یونانی کرده است.

قدمای ما، گرچه به مراتب با استعدادتر و تازه‌نفس‌تر از ما امروزیان، در اصل از همین مقوله ما بوده‌اند. یا درست‌تر بگوییم: الگوهای طرز فکر ما امروزیان بوده‌اند. بنابراین وقتی می‌توانستیم «فیلسوفان» خود را به معنای یونانی کلمه فیلسوف بخوانیم که ما تفکر فلسفی را آنچنان و با همان قاطعیت که یونانیان کرده‌اند در آنها باز می‌یافتیم و نشان می‌دادیم. شناختن اینکه آیا هرگز توانسته‌ایم یونانی بیندیشیم یا نه در وهله اول مستلزم این است که بتوانیم بدون میانجیگری قدمای خود به اندیشیدن یونانی راه یابیم. فقط با چنین شناختی پیشین می‌توان به این تشخیص بعدی رسید که قدمای ما توانسته‌اند یونانی بیندیشند یا نه. تمیز این امر برای ما مهم است. و اهمیتش در این است که راه را برای بهتر دیدن بنیاد فرهنگ ما بازتر می‌کند. اما صرف همین امر که «فیلسوفان» ما

مسلمان بوده‌اند باید ما را به فکر بیانندارد: چگونه مسلمان که دانایی‌اش توحیدیست، یعنی با اعتقاد به خدای آفریننده، نبوت محمدی و وحی که ضرورت نبوت به مشیت الهیست آغاز می‌گردد، می‌توانسته یونانی بیاندیشد؟ اینکه چگونه مغرب زمین با وجود مسیحیتش فیلسوف داشته، بررسی‌اش در اینجا ممکن نمی‌بود.^{۴۲۷} پرسشی که کردیم بدین سبب بجا و اصولی‌ست که اندیشه یونانی نه فقط آفرینش، نبوت و وحی نمی‌شناخته بلکه اساساً چیزی نمی‌شناخته که نتواند در آن به پرسش و تردید بنگرد. به همین جهت نوع این اندیشیدن را، که فلسفی‌ست و نیرویش همه چیز را می‌شکافد و در همه چیز رخنه می‌کند، نمی‌توان نیم‌بند و مشروط آموخت. فلسفه به عنوان گونه اندیشیدن مختص یونانی در نهاد و بنیاد خود آزاد و نامشروط است و جز نیروی اندیشه هیچ مرجع یا معیاری نمی‌شناسد. به محض اینکه این اصل نهادین فلسفه را نبینیم یا نادیده بگیریم از همان آغاز آن را کج فهمیده‌ایم. بد نیست این را بدانیم که فلسفی اندیشیدن و آن را پیش‌راندن دشوارتر از آن است که می‌نماید و پرورشی مختص خود می‌خواهد. بدین جهت و به همین معنا ایسوکراتس می‌گوید: نه خون و نژاد بلکه اندیشه است که در پرورش یونانی‌اش آدم را یونانی می‌کند.^{۴۲۸}

خوب یا بد، ما نیز به‌رحال در جنبه‌هایی از افکار سازنده فرهنگ خود مقلد یونانیان بوده‌ایم و مقلد هر قدر هم که معصوم یعنی نامستشعر باشد در ماهیت خود مقلد می‌ماند. و تقلید نه فقط تفکر نیست بلکه نفی تفکر است، برای اینکه مقلد نافی آزادی

۴۲۷ در این زمینه گذرا می‌شود به چند نکته توجه داد، نه بیش از این. هیچ ارتباطی میان آنکس که مسیحیت به نام اوست از یکسو و مؤسس اسلام از سوی دیگر وجود ندارد، جز آنکه هر دو متقابلاً یکدیگر را نقض می‌کنند. مسیحیت از دینی کهسال زاده و متکی بر فرهنگ آن است. اسلام عملاً از برهوت سربرآورده و به سبب ضعف تصادفی دولت ساسانی تحق‌پذیر شده است. از درون که آن را بنگریم، چون از هیچ زاده شده، اسلام چاره‌ای جز تقلید از دینهای سامی نداشته، آنهم به گونه‌ای که برای نازیان فهمیدنی باشد و با شرایط محیطی‌شان که از هر فرهنگی میرا بوده بخواند. هیچ چیز از این آشکارتر نیست که بازآوردن داستانها و ماجراهای عهد عتیق و عهد جدید در قرآن چه تخیل سطحی و بی‌نیروی در قالبهای معمول زیستگاهش ریخته شده‌اند. از همه اینها گذشته فیلسوف "مسیحی" نیز یک اسم بی‌مسماست. فلسفه پس از دوره یونانی‌اش، از سله پانزدهم به بعد در اروپا آغاز می‌گردد، و هرچه پیشتر می‌رود، و حتا در برابر یونانیان می‌ایستد، فضای حیاتی‌اش را بیشتر از دین می‌شوید.

448 H. H. Schaefer: *Der Mensch in Orient und Okcident*, S. 125., s.i.: Werner Jaeger: *Paideia*, 4.Afl. 1973, S. 982 - 986.

خود است و آزادی نفی‌شده او تفکر را غیرممکن می‌سازد. متها این آزادی چیزی نیست که آن را جایی بیایم یا کسی به ما تفویض کند. آزادی، چنانکه گفتیم، ضرورت درونی تفکر نزد شخص است و تفکر جنبه تحقق آن نزد او. آموختن آزادی و اندیشیدن از یونانیان به دو جهت برای ما معتن شده است. یکی آنکه ذهن ما دینی بوده و دیگر آنکه این ذهن دینی بوده و اسلامی شده ناگزیر بسیار دیر و غیرمستقیم به میراث یونانی رسیده است. و ما با همین آغاز راه خود را تاکنون پیموده‌ایم بی‌آنکه هرگز. و این نتیجه همان آغاز است. در خود میراثمان کاویده باشیم و در نحوه استفاده‌مان از آن نگرسته باشیم. هاینریش شیدر⁴⁴⁹ که در چگونگی برخورد فرهنگی ما با یونانیان محتملاً زرفتر از آن اندیشیده است که دیگران پیش یا پس از او، و با چیرگی کم نظیرش بر فرهنگ غربی و فرهنگهای خاورمیانه‌ای بهتر از هرکس دیگر توانسته است در مشکل تأثیر فکر یونانی بر شرق و بهره‌مندی نیم‌بند شرق از آن بگذرد، در این باره چنین می‌نویسد: «کسی که با یونانیان رابطه حیاتی برقرار کند باید ببیند می‌خواهد دانسته شاگرد آنها شود یا نه. تأثیر نیروی اندیشه و خرد یونانیان که در خوداستواری‌اش کلیت واقعات را می‌اندیشد و آن را در نظام خود می‌گیرد، به قدری قوی‌ست که به عنوان تنها شق ممکن به هرکس برخورد او را مجاب می‌کند. به همین جهت کسی که به یونانیان برمی‌خورد چاره‌ای جز این ندارد که از آنان بیاموزد. شرقیان نیز چون باقی اقوام نتوانسته‌اند از نفوذ اندیشه یونانی مصون بمانند. اما گمان کرده‌اند می‌توانند فقط ابزار فنی را از آنها بگیرند، و دیگر لازم نیست خود اندیشیدن را از آنها بیاموزند... آیا مجاز نیستیم و نباید در اینجا از قصوری سخن گوئیم که شرقیان مرتکب شده و هرگز آن را جبران نکرده‌اند؟»⁴⁵⁰

آنچه شیدر می‌گوید، بدون تردید درست می‌گوید: اینکه هیچگاه گذشتگان ما از یونانیان اندیشیدن را نخواستند. بر این باید افزود که ما اکنون در مناسبات با اروپاییان همان کار را می‌کنیم که زمانی پدران فرهنگی ما با یونانیان کرده بودند، با این تفاوت که ما در فرهنگ خودمان ریزه‌خوار این پدرانیم، انگلهایی چسبیده بر سراپای آنان، و آنان در همان شیوه کار خود نه تنها از ما امروزیان با استعدادتر و جلدی‌تر بوده‌اند بلکه

449 H. H. Schaefer: op. cit.

450 Op.cit.

اصالت‌هایی هم داشته‌اند که در ما به دشواری می‌توان یافت. به‌جای قصور بزرگ نیاموختن اندیشیدن، قدامی ما ابزار فنی را برای تنظیم و ترتیب مصالح جهانی‌نی خود از آنها گرفته‌اند و به کار برده‌اند. گرچه شذر نفوذ و احاطه فکر دینی در شرق را به خوبی دیده و بدان موکداً اشاره کرده، اما با آنچه در این مورد فقط به اشاره مؤکد می‌گوید اساس را ناگفته می‌گذارد. اساسی گوناگون خوددینشی دینی اسلام با امور است که نه فقط اندیشیدن را غیرممکن می‌سازد بلکه به همین سبب نیز ابزار فنی را می‌گیرد و آن را جایگزین آنچه نمی‌تواند بیاورد می‌کند: جایگزین اندیشیدن هیچ موجبی هم وجود ندارد که جز این کند. بلکه بعکس: برای اینکه نمی‌توان بنیاد خانه‌ای را به منظور تحکیم و نگهداری آن خانه به دست خود برداشت، برای اینکه نمی‌توان به قصد تحکیم و نگهداری خانه شیوه‌ای آموخت و به کار برد که خانه را از پای بست براندازد، مثلاً خانه‌ی پیش دینی را! اندیشیدن به معنای یونانی آن این کار را با پیش دینی می‌کند، چنانکه با مسیحیت کرده و آن را در پایگاه وارثان خود خصوصاً در اروپای غربی به امری شخصی و خانگی تقلیل داده است. اندیشیدن به معنای یونانی آن اگر در فرهنگ ما نافذ و راسخ می‌شد چنین کاری را به شدت بیشتر با اسلام می‌کرد، برای اینکه اسلام از هر دینی انعطاف‌ناپذیرتر و مألوس‌کننده‌تر است. آنوقت ما ایرانیان دیگر اسلامی نمی‌بودیم! اما شق دوگانه در پیش اسلامی این است: یا قرآن هست یا جز قرآن. درست‌تر بگوییم: یا قرآن هست یا نافرآن. با چنین تشخیص قرآنی درستی که از اصالت پندار اسلامی برمی‌آید عمر توانسته است سوزاندن کتابهای نافرآنی و بیگانه را روا بلداند. معنای این شق متناقض دوگانه این است: نه قرآن می‌توان «ضمناً» باشد، و نه هیچ امر نافرآنی می‌تواند «ضمناً» در کنار قرآن باشد. کسی که این امر و اهمیت آن را نمی‌داند، نه می‌داند قرآن چیست و نه اسلام، گرچه قرآن را بارها خوانده و حتا از حفظ کرده باشد. قدامی ما این را خوب می‌دانستند، چون در منش دینی خود اصل و صمیمی بودند. قرآن کتابی چون تورات و انجیل نیست. این دو کتاب برای یهودیان و مسیحیان در واقع جنگی از روایات و نوشته‌های قدسین یهودی و مسیحی است، نه کلام خدا. فقط قرآن مطلقاً کلام شخص خدا است و بس. هیچ مسلمانی، محمد طبعاً در رأس، در خدایی بودن کلام قرآنی در خواب هم بر خود تردید راه نمی‌داده و نمی‌دهد. برای اثبات این واقعیت حقانی، چنانکه نشان دادیم، بارها محمد مدعایش را به مسابقه «قرآن گوئی» دعوت کرده، و جالب این است یک نفر در این مسابقه، یا

نخواست به یا نمی توانسته شرکت کند.^{۴۵۱} یک نشانه و فقط یک نشانه بی‌همتایی قرآن بتایر اعتقاد مسلمانان، تقلیدناپذیر بودن زبان و ساختار این کتاب است. و اگر کسی گذرا بگوید وای بر اییات آن مردمی که شاهکارش این کتاب باشد، چون ممکن است بسیاری از داناان و ادیبان اسلامی برنچند، من از گفتن چنین سخنی در اینجا می‌برهمزم.

اما به‌هرسان قرآن آنطور که محمد خود به صراحت و به کرات می‌گوید و مسلمان مؤمن می‌داند کلام خود خداست. یا لااقل رونوشت مصدقی از اصل لوح محفوظ در جایی از آسمان. در این امر احدی جرأت شک کردن ندارد. حنا آنان که ممکن است دل به دریا یزنند و شاهنامه یا گلستان را سخن فردوسی و سعدی ندانند! کلامیت خدایی قرآن به حدی است که در باور محمد خدای بی‌کلام به معنای بی‌کتاب تصورناپذیر بوده است. به همین علت و نیز به سبب بی‌اطلاعی موجهش از چگونگی پیدایش کتابهای مقدس یهود و نصارا، محمد تورات و انجیل را، چنانکه پیشتر توضیح دادیم، وحی منزل بر موسی و عیسی می‌دانسته و پیروان آنان را به این سبب اهل کتاب خوانده است. به همین علل ذکر شده هینز هاینریش شیدر با آنچه نمی‌گوید این بغرنج را نادیده می‌گیرد: چگونه اصلاً در آغاز فرهنگ ایران اسلامی یا فرهنگ اسلامی به‌طور اعم اسلامیان می‌توانستند اندیشیدن را از یونانیان بیاموزند و مسلمان بمانند؟ و پس از آنکه در آن آغاز نیاموختند دیگر چگونه می‌توانستند در درون اینهمه تار و پود تنیده و بافته از اراجیف دینی اصلاً خود و خارج خود را به واقع ببینند و درک کنند، تا وحشتشان بگیرد و از فرط این وحشت قادر به جبران مافات شوند و «آموختن» را از نو آغاز نمایند، و تازه چون گذشته با وجود قرآن که کلام خداست و معارض ناپذیر؟ بدین ترتیب گفته شیدر که ما در آموختن اندیشیدن یونانی قصور ورزیده‌ایم و آن را جبران نکرده‌ایم در عین درستی‌اش در مورد آنچه به صورت یک واقعیت تاریخی روی‌داده، مشکل ما را از یکسو حل نمی‌کند و از سوی دیگر، اگر بد فهمیده شود،

۴۵۱ در عین حال می‌دانیم که نصرین‌الحارث، سخنور عرب در زمان پیغمبر اسلام، به شیوه خود با او مسابقه می‌گذاشته و از او می‌برده است. این نصرین‌الحارث در تکیه یا باز، نه چندان دور از محمد، دستان رستم و اسفندیار می‌گفته، و مردم به گرد او جمع می‌شدند. و به این ترتیب کار پیغمبر اسلام را کساد می‌کرده، و البته سؤایش را هم می‌بیند. نگ: پانویس ۲۲.

گشودن آن را به نحوی خاص آسان جلوه می‌دهد. یعنی الفاء شبهه می‌کند که می‌توان یونانی اندیشیدن را مثلاً چنان آموخت که ریاضیات یا فیزیک را. و البته منظور او هرگز نمی‌توانسته این بوده باشد. به همین جهت نیز تأکید می‌کند که آدم باید دانسته بخواند شاگرد یونانیان شود. معنای این گفته این است که آدم باید خود را به پرورش یونانی بسپارد. اما چگونه، وقتی ما حتا نمی‌دانیم پرورش یونانی چگونه پرورش‌یست؟ و چگونه اصلاً می‌توانستیم بدانیم؟ اندیشیدن به معنای یونانی آن نه از خواندن تراژدی‌های سوفکل و آشیل حاصل می‌گردد، نه از یادگرفتن تئوری دوگانگی جهان افلاطونی و نه از دانستن نظریه حرکت و مفهوم محرک اول در تفکر ارسطو. این آخرینها را قدمای ما نه فقط به مراتب بهتر از ما امروزیان می‌دانستند، بلکه با هنرمندی و زبردستی شگفت‌آوری از آنها برای پیکردادن به پیش دینی خود استفاده کرده‌اند. و در این مورد ما هرچه هستیم انگل میراث آنانیم. یونانی اندیشیدن نه‌یعنی با آثار سوفکل و آشیل آشنا شدن و نه‌یعنی فلسفه‌های پیشسقراطیان و افلاطون و ارسطو را آموختن. آثار تراژیک کسانی چون آشیل، سوفکل و اورپید در سده پنجم پ. م. برای مردم متعارف در تأثرهای خیابانی نمایش داده می‌شده‌اند. و همین یکی کافی‌ست ما را با این پرسش روبه‌رو کند که یونانیان چه مردمی بوده‌اند! یونانی اندیشیدن کار آن ذهنی‌ست که چنان تماشاچیان یا خوانندگان داشته است، تراژدی‌نگاران، فیلسوفان، کمدی‌نویسان و هنرمندان و پدیده‌های دیگر را به وجود می‌آورده، و ریاضیات و فیزیک را چنان در بدایت اصولی‌اش اندیشیده که تا امروز و آینده نیز متضمن تحول آنها بوده و خواهد ماند. در اینجا نیز ما فقط می‌توانیم گذرا این را بگوییم که منحصرأ چنین روالی از بدایت خود می‌توانسته است با ضرورتی درونی نویسنده و هنرمند بی‌روراند، یا کسانی چون کپرنیک، گالیله، نیوتن و اینشتین را به همان اندازه میسر کند که فیلسوفان و متفکران غربی را، اعم از فرانسیس بیکن، هابز، هیوم، دکارت، کانت، هگل، مارکس، نیچه، فروید، اشپنگلر، فروید، هایدگر، سارتر... همه اینها از همین روال ذهنی در معارضه میان خودشان بر سر موضوعات گوناگون آدمی و جهان برآمده‌اند. به همین جهت نیز در تعارض و اشتدادی که میانشان وجود داشته همگی یک کل را می‌ساخته‌اند، کلی که فقط در این تعارض و گوناگونی درونی می‌تواند باشد. بدینسان این روال را به همان اندازه نمی‌توان به معنای متعارف آموختن یاد گرفت که به صرف خواندن و آموختن اشعار نغز عرفا نیز نمی‌توان به آتش عشق الهی سوخت آنطور که

مثلاً عطار سوخته است. پی بردن به چگونگی این ذهن و روالش قطعاً نمی‌تواند جایی میسر گردد که آشوب‌زده و بی‌اندام باشد، یا نظمی داشته باشد که قیّمها برایش ساخته‌اند، از خدا و پیغمبر گرفته تا هر پیشوا و پیشرویی که وظیفه‌اش افسار زدن به مردم و هدایت آنان است. موقتاً باید به همین تشخیص منفی بسنده کرد. اگر گفته‌ها نس هاینریش شیدر درست باشد که ما شرقیها اندیشیدن را از همان آغاز و در طی قرون از یونانیان نیاموخته‌ایم، لافل به همان اندازه نیز درست است که در برابر صخره‌هایی که از بینش دینی‌مان در این فاصله پدیده آمده‌اند، با و از خلال کوششهای این ملاحظّات طبعاً نمی‌توانیم بدان راه یابیم. چنین ادعایی نیز این ملاحظّات ندارند. اما شاید توانسته باشند، یا در آینده بتوانند بینش دینی خودمان را با عواقبی که ناگزیر بر ضرورت درونی آن مترتب بوده‌اند و هستند به ما بشناسانند.

فهرستی گزیده از مفاهیم نو در کتاب

واژه‌ها یا ترکیهائی که در این فهرست گردآمده‌اند، الزاماً همه ساخته نویسنده کتاب نیستند، اما او در متن این نوشته، به آنها بار معنایی تازه و ویژه‌ای داده و بدینسان از همه آنها مفهوم ساخته است. بنابراین هرگز نباید به این مفاهیم همچون واژه یا ترکیهائی صرفاً زبانی نگریست و به‌ازای آنها مصداقهای رایج را در نظر گرفت

بسنده‌خویی
بنیانکاو
بیشگردگی
کمفشرده‌گی

پ
پادیزدان
پرسی
پرسا
پرسندگی
نایرسی
نایرسا
نایرسندگی
نایرسیده
پرسش‌ستیزی
پندار مسئولی
پیام‌پرووی

ت
تخمیر دینی
تسخیر احساس جمعی

ج
جامعه‌زدایی
جوانذهن
جهان‌کانونی

آ
آگاهی کنون‌زاد
آموزش و پرورش الهیاتی و تحدیری

ا
اجبار دواطلبانه
داوطلبی اجباری
احاطه درونی
اختناق درونی‌شده دینی
اسلام‌یارگی
اسلام‌یاره

امتناع تفکر
اندیشا

نبدیشا
نبدیشایی
ایران اسلامی

اسلام ایرانی
اسلامیت ایرانی
ایرانیت اسلامی

پ
بُرد و بُعد عنصری
برون تراوا
برون تراوی

جهانیکتایی	درونقومی
جهل متراکم	درونگیر شونده
	دگوبینی
خ	دگرسنجی
خداوندانه	دگرگشتی فرهنگی
خداوندانگی	دنیالغوری معکوس (عدیت کور با گذشته‌اش)
خداوندگاری	دیگردینی، دگردینی
خوابناشدگی فرهنگی	دین‌آوری
خودگین	دین‌آوران اسلامی
ناخودگین	دینپیشگی
خودگیتی	دینپشنی
ناخودگیتی	دینورز
خودهنجار	دینیت
خودهنجاری	دینیت ایرانی
خودهنجارین	دینیت فرهنگی
خودهنجاری گوناگون‌خواه	دینیت فرهنگی، تاریخی
دیگرنه‌نچار	دینیت قومی
ناخودهنجاری	
خودبودگی	د
جز خودبودگی	رویارویی درونی
خوش‌رست	رگه ایمانی
خویشاگاه	
ناخویشاگاه	ز
خویش‌مانا	زبان مخمور
خویشمند	
ناخویشمند	س
خویشیاب	سخت‌دینی
اتحاد خویشیاب	سلطه فطری‌شده دین
	سویگاه
د	
درایت، غرب‌آسا	ش
درست‌پرسیدن	شهریاری یزدانگزیده
نادرست‌پرسیدن	
درماندگی شخصی‌شده فرهنگی	
دروزی	ع
درونگین	عقل نورسته

هشتینی	ف
همانه	فرهنگ ایرانی اسلامی
همانگی	فرهنگ درون بسته
ناهمانه	فرهنگ ادبیه کنش
ناهمانگی	فرهنگ بی تاریخ
همبود	فرهنگ دینی
همبودی	فرهنگ زاده اعتقاد
ناهمبود	فرهنگ «شاعر منش»
ناهمبودی	فرهنگ سترون ساز
همگرایاننده	فرهنگ ناخوشگاه
همگرمز افنده	فرهنگ همترا و یکنوا
هممود	
هم نهاد	فی
هنگامین	فهر درون زاد اسلام
هیأت ایران اسلامی	قومهای درون تهی شده
ی	ک
یزدالگریزیده	کنونزیستی گذشته سنج
یکی بینی	گی
	گسنگی ایمانی
	گوازش ذهنی
	گنجانه
	گنجینه
	گون ناگون خواه
	گون ناگون زرا
	ن
	نادگر گویی
	نورستگی
	نورسته
	نیندیشندگی
	ه
	هذلسویی
	هستانای

انتشارات خاوران منتشر کرده است

هما ناطق	۱- ایران در راهیابی فرهنگی
هما ناطق	۲- بازرگانان در داد و ستد با بانک شاهی و رژی تنباکو
هما ناطق	۳- کارنامه فرهنگی فرهنگی در ایران
شاهرخ مسکوب	۴- ملیت و زبان
شاهرخ مسکوب	۵- مقدمه ای بر رستم و اسفندیار
شاهرخ مسکوب	۶- درباره سیاست و فرهنگ
شاهرخ مسکوب	۷- سفر در خواب
شاهرخ مسکوب	۸- روزها در راه (دوره در جلدی)
م. کوهیار	۹- بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام
کسری احمدی	۱۰- درباره جهاد و شهادت
آرامش دوستدار	۱۱- درخششهای تیره
آرامش دوستدار	۱۲- ملاحظات فلسفی در دین و علم (بیش دینی و دید علمی)
آرامش دوستدار	۱۳- امتناع تفکر در فرهنگ دینی
نسیم خاکسار	۱۴- مَربایی کافر است (مجموعه قصه)
رضا قاسمی	۱۵- لکنیت (مجموعه شعر)
رضا قاسمی	۱۶- حرکت با شماسست مرکوشیو (نمایشنامه)
رضا قاسمی	۱۷- معمای ماهیار معمار (نمایشنامه)
مجموعه مقاله	۱۸- درباره زندگی و آثار بیژن جزینی
چهار گفتگو با فروغ	۱۹- گفتگو با فروغ فرخزاد
پروانه علیزاده	۲۰- خوب نگاه کنید راستی است (گزارش زنان)
مترجم: بهروز	۲۱- اسناد انترناسیونال سوم درباره احزاب کمونیست
بهرام تهرانی	۲۲- پژوهشی در اقتصاد ایران (دوره دوجلدی)
برتولت برشت	۲۳- سرودهای ستایش و اشعار دیگر
محسن حسام	۲۴- پرنده های بال طلایی کوچک من...
محسن حسام	۲۵- قناری شاعر (قصه برای کودکان)
علی عرفان	۲۶- آخرین شاعر جهان (مجموعه قصه)
علی عرفان	۲۷- سلاح سرد (مجموعه قصه)
عتیق رحیمی	۲۸- خاکستر و خاک (قصه بلند)
عتیق رحیمی	۲۹- هزارخانه خواب و اختناق (رمان)
علی عرفان	۳۰- زمینه ای برای گفتگو
دلارام مشهوری	۳۱- رنگ تانک (دوره دوجلدی)

- ۳۲- دو گفتار
۳۳- پاورالیسم سیاسی در جمهوری اسلامی
۳۴- قمار در محراب
۳۵- سوئگ
۳۶- زنان و اسلام سیاسی
۳۷- جغرافیای سیاسی خلیج فارس
۳۸- سرود سر سبز
۳۹- شعر زنان افغانستان (شعر ۶۰ شاعر زن)
۴۰- برگزیده شعر زنان افغانستان (فارسی-انگلیسی)
۴۱- برگزیده شعر زنان افغانستان (فارسی-فرانسé)
۴۲- تشیع و قدرت در ایران
۴۳- خسرو خوبان
۴۴- اصطلاح های فرانسوی و معادل آنها در فارسی
۴۵- مثل های فرانسوی و معادل آنها در فارسی
۴۶- ریح المعجزه (قصه)
۴۷- کدام عشق آباد (رمان)
۴۸- سه نمایشنامه (نمایشنامه)
۴۹- آوارگان خوابگرد (رمان)
۵۰- ژئوپولیتیک شیعه فرانسوا توال
۵۱- اندر شرح قضایا (مجموعه قصه)
۵۲- و در اینجا دختران نمی میرند (گزارش زندان)
۵۳- تعریف تلخ ماندن (مجموعه شعر)
۵۴- خوب نگاه کنید راستکی است (به فرانسه)
۵۵- از عشق و از امید (نامه های زندان)
۵۶- اسرائیل-فلسطین (حقایق در باره یک کشمکش)
۵۷- اوسنا (با متن اوستایی و گزارشهای زیانشناسی)
۵۸- کلثوم ننه (به آلمانی)
۵۹- خوب نگاه کنید راستکی است (به آلمانی)
۶۰- یادهای زندان (گزارش زندان)
۶۱- بر ما چه گذشت ؟ (خاطرات یک مجاهد)
- دلارام مشهوری
عبدالکریم لاهیجی
محمد جلالی چیمه
شهلا شفیق
شهلا شفیق
پیروز مجتهدزاده
سردار صالحی
مسعود میرشاهی
مسعود میرشاهی
مسعود میرشاهی
بهزاد کشاورزی
رضا دانشور
منصور همای
منصور همای
جواد جواهری
سیروس سیف
سیروس سیف
سیروس سیف
مترجم : کتابون باصر
منوچهر برومند
شهرزاد
لطیف پدram
ترجمهء جمعی
نوشابه امیری
آلن گرش ترجمه بهروز عارفی
آبتین ساسانفر
مترجم : بهرام چوبینه
مترجم : بهرام چوبینه
قریبا ثابت
محمد رضا اسکندری

انتخابات خاوران منتشر می کند

۱- نیروها و هدف های انقلاب مشروطیت ایران	بیژن جزینی
۲- در دادگاه متهمان به قتل شاپور بختیار	پری سکندری
۳- ایران در راهیابی فرهنگی (با بازنگری و اسناد نوین)	هما ناطق
۴- بزم حافظ خوشخوان	هما ناطق
۵- تاریخچه می و جام های می در ایران	هما ناطق
۶- نماز میت	رضا دانشور
۷- پژوهش در فرهنگ باستان (مجموعه مقاله)	مسعود میرشاهی
۸- زبان و فرهنگ در افغانستان (مجموعه مقاله)	مسعود میرشاهی
۹- برگزیده شعر زنان افغانستان (فارسی-فرانسه) (چاپ دوم)	مسعود میرشاهی

Aramech Dustdar

L'impossibilité de penser dans la culture religieuse

