

نقدی بر روش و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان - از ابوالهذیل تا سهروردی^۱

فرشید فریدونی

دولت محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها و در نتیجه یک پدیده‌ی فلسفی تاریخی است. تاریخ این‌جا به معنی تاریخ نبردهای طبقاتی و فلسفه به معنی توجیه خشونت حاکمیت است. تاریخ فرهنگی محصول این کشمکش تاریخی و حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی است که درک روزمره را سامان می‌دهد و از طریق زبان روزمره بازتاب می‌یابد. به این ترتیب، تاریخ فرهنگی از نسل‌های گذشته به نسل‌های معاصر به ارث می‌رسد و مانند کابوس چنان بر روح و روان انسان‌ها سنگینی می‌کند که افکار عمومی را به وجود آورده و در پرتو آن است که کنش اجتماعی سمت و سو می‌گیرد. ما این‌جا با انسان اجتماعی مواجه هستیم که به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی، علت و معلول تاریخ و فرهنگ خود محسوب می‌شود.

مارکس برای درک تاریخ فرهنگی یک تعریف ماتریالیستی و دیالکتیکی دارد. از دیدگاه وی تاریخ انسان اصولاً با جدایی انسان از طبیعت آغاز می‌شود. به این معنی که انسان از طریق کار نه تنها طبیعت بیرونی بلکه طبیعت درونی خود را نیز دگرگون می‌کند. این‌جا مارکس بر خلاف تحریقاتی که از طریق ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم به وی نسبت داده می‌شود، یک تحلیل خشک و صرف ماتریالیستی ندارد. به این صورت که بنا بر تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی انسان همواره با اتخاذ ابزار نوین (مادی) و اندیشه‌ی نوین (غیرمادی) است که طبیعت بیرونی و طبیعت درونی خود را دگرگون می‌سازد. بنابراین در تئوری انتقادی و انقلابی مارکس تمامی ابعاد مادی و غیرمادی که بر زیست اجتماعی واکنش می‌کنند، منسوب به واقعیت می‌شوند. ما این‌جا با مفهوم "کلیت دیالکتیکی"^۲ نزد مارکس آشنا می‌شویم که به صورت فرماسیون اجتماعی ابژه‌ی تحلیل محسوب می‌شود. از آن‌جا که ابژه‌ی تحلیل نزد مارکس محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها است، در نتیجه موضوعیت‌یافته، یعنی سوژکتیو است. پیداست که از منظر شناخت‌شناسی مارکس اصولاً هر گونه تقلیل‌گرایی منجر به اختلال در روند شناخت شده و در نتیجه مردود به شمار می‌رود.

مارکس مقوله‌ی کار را از دو منظر متفاوت بررسی می‌کند. اول، نقش کار از منظر بیولوژیک است. به این معنی که موجودات زنده برای حفظ بقای خود مجبور به کار کردن هستند. این‌جا کار فقط یک ابزار است که جهت بازسازی نیروی کار و زیست اجتماعی فعال می‌شود. در این ارتباط مارکس از یک حیوان آبیست به نام بیبر (سگ آبی) نمونه می‌آورد که جهت بقای خود درخت‌ها را می‌افکند، سد می‌سازد و صیادی می‌کند. به این معنی که حیوانات نیز مانند انسان‌ها کار می‌کنند، آشیانه می‌سازند و طبیعت را دگرگون می‌کنند. اما این نمونه از کار کردن مختص به حیوانات و مابقی موجودات زنده می‌شود که البته فقط شکل غریزی دارد.

^۱ من مضمون این مقاله را در سمیناری با عنوان "آیین و فرهنگ یکتایی در ایران" که از طریق "پژوهش جنبش‌های اجتماعی ایران" در تاریخ ۱۴ اکتبر ۲۰۱۲ در برلین برگزار شد، ارائه کردم.

^۲ Dialektische Totalität

دوم، نقش کار از منظر "فرجام شناسی"^۳ است. این شیوه از کار کردن مختص به انسان می‌شود که البته با اندیشه همراه است. به این معنی که انسان‌ها نیز مانند موجودات دیگر آشیانه می‌سازند و مایحتاج زندگی خود را مهیا می‌کنند. اما انسان‌ها این فعالیت خود را بر خلاف دیگر موجودات زنده با آگاهی انجام می‌دهند. یعنی انسان‌ها تقسیم کار می‌کنند، زندگی شهری و نظم اجتماعی به وجود می‌آورند و از جمله با پیروی از اسلوب زیبایی‌شناسی کار می‌کنند. از این بابت، نیروی کار انسانی نه تنها خلاق بلکه نسبت به کار حیوانی به مراتب مولدتر است. این‌جا کار دیگر بر خلاف جنبه‌ی بیولوژیک آن ابزار نیست زیرا تبدیل به هدف شده است. از همین‌جا است که تاریخ انسان از تاریخ طبیعت مجزا می‌شود. به این معنی که انسان از یک طرف، یک تاریخ مشترک با طبیعت دارد و از طرف دیگر، یک تاریخ مختص به خود را به وجود آورده است. ما این‌جا با مفهوم تاریخ فرهنگی انسان مواجه می‌شویم که مارکس آن را در سرمایه به شرح زیر از تاریخ طبیعت متمایز می‌کند:

«تاریخ انسان خود را به این شیوه از تاریخ طبیعت متمایز می‌کند که ما یکی را به وجود آورده‌ایم و دیگری را به وجود نیاورده‌ایم».^۴

منتها مسئله‌ی تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به این‌جا ختم نمی‌شود که انسان‌ها خلاق هستند، تمدن می‌سازند و یک تاریخ فرهنگی دارند بلکه مسئله‌ی تئوری انتقادی و انقلابی وی نیز شامل نقد این موضوع می‌شود که این تاریخ فرهنگی از انسان‌ها چه می‌سازد. ما این‌جا با مضمون مقوله‌ی پراکسیس و دیالکتیک زیربنا با روبنا نزد مارکس آشنا می‌شویم که مصداق آن را در تاریخ معاصر و افکار عمومی ایرانیان می‌یابیم.

با وجودی که ایران یک کشور صنعتی است و شهرهای میلیونی دارد و با وجودی که روش مدرن تولید سرمایه‌داری در کشور حاکم است، اما انگاری که دین اسلام به صورت یک پالتوی سربی بر تن ایرانیان سنگینی می‌کند. به این صورت که افکار دینی از یک طرف، ذات خردگرا و حقیقت‌یاب انسان ایرانی را مدام می‌کوبد و از طرف دیگر، چنان جهان درونی ایرانیان را تسخیر و استعمار کرده و چنان بر درک و زبان روزمره‌ی آن‌ها چیره شده است که رهایی از این پالتوی سربی غیر ممکن به نظر می‌رسد. ما این‌جا با عواقب مخرب تاریخ فرهنگی ایران و اسلام مواجه می‌شویم که موانع سختی را در برابر روش اندیشیدن انتقادی و ترویج یک فرهنگ مدرن می‌سازند. به بیان دیگر، ما این‌جا با شیوع یک بیماری اجتماعی، یعنی اسلام‌زدگی مواجه هستیم که حکومت اسلامی در ایران و منطقه آن را رواج می‌دهد و متأسفانه اغلب "مارکسیست‌های ایرانی" نیز دچار نکبت آن هستند.

البته مسئله‌ی اسلام‌زدگی ایرانیان نه تنها در آثار تئوریک بلکه در پراکسیس نبردهای طبقاتی نیز به خوبی مشاهده می‌شود. این‌جا فعالیت تئوریک آن انرژی را آزاد می‌سازد که منجر به حرکت واقعی در جامعه‌ی طبقاتی می‌شود. برای نمونه چندی پیش یک حادثه در کنسرن ایران‌خودرو منجر به مرگ چند تن از کارگران شد. کارگرانی که از این واقعه به خشم آمده بودند، به صورت آنی جمع شده و جهت اعتراض به محل حادثه شتافتند. در حالی که یک نفر پشت

^۳ Teleologie

^۴ Marx, Karl (۱۹۸۲): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, in: MEW, Bd. ۲۳, Berlin (ost), S. ۳۹۳

بلندگو "یا حسین، یا حسین" سر می‌داد، انبوه کارگران ایران‌خودرو خواهان مرگ مدیر کارخانه بودند. به این معنی که این کارگران به شهادت رسیده‌اند و مجازات مسئول آن نیز قصاص است.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا از یک طرف، با تضاد ابژکتیو و از طرف دیگر، با بیان سوژکتیو تضاد سر و کار داریم. به بیان دیگر، کنش اجتماعی فقط محصول تضاد عینی میان نیروهای مولد با مناسبات تولید نیست زیرا آن در پرتو یک تاریخ فرهنگی و افکار عمومی است که شکل بیان ذهنی تضاد را به خود می‌گیرد و منجر به کنش اجتماعی می‌شود. این‌جا تناقض میان تضاد ابژکتیو با بیان سوژکتیو آن، یعنی با آگاهی از تضاد به کلی عریان است. در حالی که کارگران ایران‌خودرو با مدرن‌ترین ابزار تولید کار می‌کنند، اما بیان تضاد نزد آن‌ها یک شکل دینی و قرون‌وسطایی به خود می‌گیرد. نمونه‌ی بعدی انتخابات فرمایشی جمهوری اسلامی از سال ۱۳۸۸ هجری شمسی است. بعد از این‌که وقوع تقلب برای همگان روشن شد، انبوه مردم جهت اعتراض به خیابان‌ها ریختند و بسیاری از آن‌ها جهت مطالبه‌ی رأی خود "یا حسین، میر حسین" گفتند و یا شب‌ها بر پشت بام "الله اکبر" سر دادند. در حالی که موضوع تقلب در انتخابات از یک تضاد ابژکتیو گزارش می‌دهد که البته مربوط به سیاست دنیوی می‌شود، اما بیان سوژکتیو این تضاد یک شکل اخروی به خود می‌گیرد. ما آثار این بیماری اجتماعی، یعنی اسلام‌زدگی را نیز نزد بسیاری از پناهندگان ایرانی در تبعید می‌یابیم. با وجودی که اغلب آن‌ها ظاهراً از نکبت جمهوری اسلامی گریخته‌اند و به یک زندگی مدرن دست یافته‌اند، اما سر و کله‌شان از توی مسجد و مجالس دینی در می‌آید و جهت شرکت در انتخابات فرمایشی جلوی سفارت جمهوری اسلامی ایران قطار می‌شوند.

ما این‌جا با انسان اجتماعی به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی مواجه می‌شویم که تاریخ فرهنگی بخصوص خود را نیز یدک می‌کشد. از آن‌جا که اندیشه‌ی دینی و بیان سوژکتیو تضاد یک نقش اساسی در پراکسیس نبردهای طبقاتی بازی می‌کنند، در نتیجه پیداست که یک بررسی خشک و صرف ماتریالیستی، یعنی یک نقد تقلیل‌گرا که مختص به تضاد ابژکتیو نیروهای مولد با مناسبات تولید می‌شود، قادر به درک و تشریح کلیت وقایع اجتماعی نمی‌شود. هم‌چنین پیداست که این از خودگی‌سختگی و خودتناقض‌گویی زمینه‌ی دنیوی، یعنی تضاد درون‌ذاتی در نظام سرمایه‌داری است که خود را از خویشتن مرتفع و در اشکال دینی، فلسفی و ایدئولوژیک یک قلمرو مستقل آسمانی می‌سازد.^۵ بنابراین مسئله‌ی دین فقط محدود به فریب روحانیان نمی‌شود و خودفریبی مؤمنان را نیز در بر می‌گیرد. به همین منوال نیز مسئله‌ی از خودبیگانگی انسان، از خودبیگانگی خودکرده و تفرقه در طبقه‌ی کارگر، تفرقه‌ی خودکرده است. ما این‌جا دوباره با نقش انسان اجتماعی مواجه می‌شویم که علت و معلول تاریخ فرهنگی خود محسوب می‌شود.

مسئله‌ی ما ایرانیان نیز با تاریخ فرهنگی خودمان که یک شکل اسلامی به خود گرفته است، مشخصاً از همین منظر مطرح می‌شود. به این معنی که از طریق کار و تقسیم کار اجتماعی نه تنها مایحتاج زیست اجتماعی انسان تولید می‌شوند بلکه جامعه‌ی انسانی ضرورتاً به یک فرهنگ نیز دست می‌یابد که اندیشه، هنر، ادب، اخلاق و عرف انسان‌ها را در بر می‌گیرد. به این ترتیب، زیست اجتماعی به یک نظم دست می‌یابد و جامعه‌ی انسانی سلسله مراتب و قوای دخیل خود را متکامل می‌سازد. توجیه نظم موجود برابر با معنی آن است و زندگی اجتماعی انسان‌ها اصولاً بدون معنی توخالی می‌شود.

^۵ Vgl. Marx, Karl (۱۹۵۸): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ۳, S. ۵f., Berlin (ost), S. ۶

لیکن پیدایش جهان مادی و روند تکامل انسان نتیجه‌ی حوادث است. این‌جا منظور از حوادث، کنش و واکنش‌های فیزیکی مانند انفجار اولیه، انقباض کهکشان و تولید منظومه‌ها و همچنین حوادث بیولوژیک و ژنتیک هستند که منجر به روند تکامل انسان بر روی کره‌ی زمین شده‌اند. ما این‌جا با یک تناقض معنایی مواجه می‌شویم. در حالی که انسان‌ها اصولاً با معنی زندگی می‌کنند، اما دلیل موجودیت آن‌ها نتیجه‌ی حوادث، یعنی فاقد معنی است. پیداست که تحت چنین شرایطی در و دروازه برای تولید اشکال متفاوت دینی و دکانداری دین، یعنی فریب و خودفریبی انسان‌ها گشوده است. به بیان دیگر، این خدا نیست که انسان را آفریده است بلکه این انسان‌ها هستند که خدایان را می‌آفرینند. بنابراین آفرینش خدا از طریق انسان در واقعیت نشانه‌ی حل و فصل یک تناقض معنایی است که البته از تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی رشد می‌کند.

با یک نگاه اجمالی به تاریخ جامعه‌ی بشری به وضوح روشن می‌شود که همواره انسان‌هایی بوده و هستند که با این تناقض معنایی به خوبی کنار آمده و می‌آیند. برای نمونه می‌توان در دوران آنتیک از فلاسفه، دهریان و طبیعتیان و در دوران مدرن از آته‌ئیست‌ها و بیخدایان یاد کرد. شواهد تاریخی همچنین نشان می‌دهند که آفرینش خدا از طریق انسان مستقیماً یک مشکل اجتماعی را ایجاد نمی‌کند، اگر که خدا برای مؤمن نقش یک همدم مهربان را بازی کند و روابط اجتماعی وی را منظم سازد. به این معنی که ایمان دینی مختص به مسئله‌ی خصوصی مؤمن شود و به زندگی دنیوی وی یک معنی و توجیه اخروی دهد. اما مشکل از آن زمانی آغاز می‌شود که این خدای تخیلی، یعنی این خدایی که ساخته و پرداخته‌ی انسان است، از منشأ دنیوی خود مستقل و تبدیل به یک ایدئولوژی جهت کسب قدرت سیاسی و توجیه یک نظام طبقاتی - جنسیتی شود. از این پس، مسئله‌ی خودفریبی منجر به رونق بازار دکاندار دین و فریبکار می‌شود و نقش دین به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و ابزار حکومتی ارتقا می‌یابد.

از آن‌جا که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس از نقد درون‌ذاتی کلیت مناسبات اجتماعی متکامل شده است، در نتیجه وی همواره نقش دین، فلسفه و ایدئولوژی را به صورت قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم در نظر می‌گیرد. ما مصداق این موضوع را در کتاب "ایدئولوژی آلمانی" می‌یابیم. به این صورت که این‌جا قدرت مادی از قدرت ذهنی متمایز و بر این نکته تأکید می‌شود که طبقه‌ی حاکم همواره قدرت مادی خود را در اختیار قشری قرار می‌دهد که قدرت ذهنی‌اش را نیز بسازد. به بیان دیگر، آن قدرت ذهنی که با استناد به یک تاریخ فرهنگی مشترک متکامل می‌شود، به قدرت مادی طبقه‌ی حاکم به شرح زیر معنی می‌دهد:

«افکار طبقه‌ی حاکم در هر دوران تفکر مسلط هستند، یعنی طبقه‌ای که قدرت حاکم مادی جامعه است، هم‌زمان قدرت حاکم ذهنی خویش می‌باشد. طبقه‌ای که ابزار جهت تولید مادی را در اختیار دارد، هم‌زمان در مورد این ابزار جهت تولید ذهنی تصمیم می‌گیرد. به این ترتیب، هم‌زمان افکار آن کسانی که به آن‌ها ابزار جهت تولید ذهنی تعلق می‌گیرد، به صورت میانگین تحت سلطه در می‌آیند. افکار حاکم چیز دیگری نیستند به غیر از بیان ایده‌آل مناسبات مادی مسلط

که به صورت تفکر مناسبات مسلط مادی جمع‌بندی شده‌اند، بنابراین آن مناسباتی که یک طبقه را حاکم می‌کنند، افکار حاکمیتش هستند.»^۱

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، این افکار حاکمیت که این‌جا موضوع نقد است، به واقعیت زندگی فرودستان جامعه معنی می‌دهد و بقا و تداوم حکومت طبقاتی را موجه می‌سازد. ما این‌جا با تأثیرات همان آثار فرهنگی مواجه می‌شویم که به صورت "آگاهی از جهان وارونه" به نسل‌های کنونی به ارث رسیده‌اند. این‌جا منظور سیاست‌نامه‌ها، شاه‌نامه‌ها، آثار حماسی و اسطوره‌ای و همچنین مکتوبات دینی و تفسیرهای فقهی هستند که از روانشناسی یک دوران مشخص و روحیه طبقه‌ی حاکم این دوران گزارش می‌دهند. پیداست که این آثار فاقد یک تاریخ مستقل هستند زیرا آن انسان‌هایی که تولید و روش تولید خود را دگرگون می‌کنند، شیوه‌ی تفکر خود را نیز دگرگون می‌سازند. ما این‌جا با مقوله‌ی "پراکسیس مولد" مواجه هستیم که بنا بر تئوری انتقادی و انقلابی مارکس ذاتاً متضاد است و ضرورتاً منجر به نبرد طبقاتی می‌شود. همچنین پیداست که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم تا زمانی معتبر می‌ماند که این دگرگونی‌ها را در خود ادغام سازد و فرودستان جامعه‌ی طبقاتی را به انفعال بکشد.

مشخصاً از همین منظر تاریخ مشترک فرهنگی است که درگیری تئوریک ما با نظام جمهوری اسلامی و اپوزیسیون ناسیونالیست به خوبی روشن می‌شود. به این صورت که نظریه‌پردازان اسلامی در ایران و در تبعید به مردم ایران القا می‌کنند که آن‌ها مسلمان و مسلمان‌زاده هستند و باید به حکومت دینی و حتا به حاکمیت ولایت مطلقه‌ی فقیه به عنوان نماینده‌ی خدا بر زمین تن دهند، باید شریعت را به عنوان احکام الهی جهت تشکیل امت اسلامی و یک نظام طبقاتی - جنسیتی بپذیرند زیرا این راه متقیان و رستگاران و فرجام آن پاداش الهی در آخرت است. در برابر اپوزیسیون ملی و پان‌ایرانیست استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران را نتیجه‌ی حکومت اعراب بیگانه بر کشور می‌شمارد. ما با همین مسئله‌ی ناسیونالیسم در میان اقلیت‌های ملی کشور نیز در اشکال پان‌کردیست، پان‌عربیست و پان‌ترکیست مواجه هستیم که حاکمیت جمهوری اسلامی را برابر با شوینیسیم و حکومت ملت فارس بر ملت‌های دیگر می‌خوانند.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، اوضاع سیاسی هم تراژیک و هم کومیک است زیرا در این معرکه قرار است که نزاع با اسلام به عنوان ایدئولوژی و ابزار حکومت اسلامی، یعنی کشمکش تئوریک و روشنگری با قرآن به عنوان مانیفست جهل و جنایت اسلامیان، تبدیل به یک دعوا میان ملت‌های ایران شود. مشخصاً در همین‌جا است که اهمیت نقد عوامل ابژکتیو و سوژکتیو رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام به خوبی روشن می‌شود. به این معنی که با رجوع به تاریخ فرهنگی ایران باید تجربیات این دوران برای فعالیت سیاسی امروزی بازآفرینی شوند. بنابراین انگیزه‌ی من از تدوین این مقاله این است که خواننده‌ی نقاد را متقاعد سازم که طبقه‌ی حاکم ایرانی جهت حفظ منافع مادی و با انگیزه‌ی کسب جایگاه طبقاتی گذشته‌ی خود، عامل مسلط این رویکرد فرهنگی بوده است. این‌جا لازم است که به صورت اجمالی بر نقش تاریخی دودمان‌های ایرانی تبار مانند: برمکیان، خردادبه و سهل اشاره کرد که در دربار امویان و عباسیان به عنوان وزیر، دبیر، مترجم، مشاور، کاتب، سرلشکر، مرزبان و ندیم فعالیت می‌کردند. به همین منوال باید از نقش تاریخی ایرانیان در جنبش شعوویه و سرنگونی امویان جهت استقرار خلافت عباسیان و همچنین

^۱ Marx, Karl / Engels, Friedrich (۱۹۵۶): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ۳, S. ۹ff. Berlin (ost), S. ۴۶

دودمان‌های ایرانی‌تبار مانند: بوییان، صفاریان، تیموریان و سامانیان یاد کرد که به دین اسلام تن دادند و با خلیفه‌ی مسلمانان بیعت کردند. در تمامی این دوره‌های تاریخی، ایرانیان قدرت سیاسی را در دست داشتند و قادر بودند که آیین باستانی ایرانیان را دوباره زنده کنند که نکردند.

به بیان دیگر، اسلام رایج و همچنین حکومت جمهوری اسلامی در ایران محصول فعالیت آگاهانه‌ی طبقه‌ی حاکم ایرانی است که به یک قدرت ذهنی دست یافته و منافع مادی و منزلت طبقاتی و اجتماعی خود را از طریق مصادره‌ی قدرت سیاسی تضمین می‌کند. از آن‌جا که دولت فقط شامل قوای مقننه، مجریه و قضائیه نمی‌شود که قدرت سیاسی‌اش را تثبیت می‌کنند بلکه آن ملتی را نیز در بر می‌گیرد که با مقداری کم و بیش از مقاومت به آن تن می‌دهد، در نتیجه این-جا فریب و خودفریبی مکمل یکدیگر هستند و در واقعیت به وحدت می‌رسند.

پیداست که از ظرفیت این مقاله خارج است که یک نقد از کلیت تاریخ فرهنگی ایران را ارائه دهد که به غیر از بررسی عوامل سوژکتیو به بحث ساختاری و همچنین نقد عوامل ابژکتیو رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام بپردازد. من این کار را در جای دیگری به تفصیل ارائه داده‌ام.^۷ به بیان دیگر، موضوع این مقاله تنها نقد عوامل ذهنی این رویکرد فرهنگی است که از طریق فقیهان ایرانی‌تبار و فقط با استفاده از روش تفکر التقاطی جهت تکامل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ممکن شده است. منتها برای این که خواننده‌ی نقاد با مختصات این روش، شدت مغلطه و نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایران آشنا شود، من نخست سه طرح متفاوت و متناقض باستانی را که به مسئله‌ی وجود جهان مادی و آفرینش انسان می‌پردازند، تشریح می‌کنم و بعداً با استناد به الهیات ابوالهذیل و سهروردی نشان می‌دهم که آن‌ها چگونه از طریق مغلطه، این سه طرح را در هم آمیخته و یک تفسیر معنایی از دین اسلام ارائه کرده‌اند که در تداوم یک تاریخ فرهنگی مشترک قرار گرفته و نه تنها با شرایط مادی ایران زمین بلکه با روحیه‌ی حاکمیت جبار ایرانی نیز به کلی سازگار بوده است.

اولین طرح، معنای یکتاستایی ایرانیان باستانی است که به صورت اسطوره از زمینه‌ی مادی زندگی روستاییان و مالکیت اشتراکی بر زمین زراعی رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ارتقا یافته است. به این عبارت که اساطیر ایرانی از یک تضاد ازلی و دوگانگی قوای معنوی میان هرمزد و اهریمن گزارش می‌دهند. این‌جا قوای خیر و شر به صورت نور و ظلمت به کلی از یکدیگر منزّه هستند. از آن‌جا که هرمزد از سرشت ویرانگر و غیر قابل تغییر اهریمن و از وقوع یک نبرد اجتناب‌ناپذیر آگاه است، در نتیجه تصمیم به آفرینش جهان را می‌گیرد که زمینه‌ی مادی نبرد قوای خیر با قوای شر را مهیا سازد. این‌جا زمان و مکان و ماده، ازلی و ابزار آفرینش جهان مادی محسوب می‌شوند. به این معنی که در اوضاع قبل از آفرینش جهان مادی، زمان بیکران است، میان این دو قوای متضاد خلاء وجود دارد و تولید نور بدون ماده غیر ممکن است.

بنابراین هرمزد از این اوضاع عزیمت و زمان بیکران را کرانمند می‌کند و آفریدگان خود را بصورت امشاسپندان به وجود می‌آورد. اهریمن هم جهت نبرد با هرمزد و در برابر هر آفریده‌ی نیک وی به خلق زشتی و پلیدی دست می‌زند.

^۷ مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۱۵): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

سرانجام هرمزد جهان را از قوه به فعل در می‌آورد و در پرتو آفرینش مینوئی خود جهان مادی را نیز می‌آفریند. نخستین موجود زنده کیومرث نام دارد که از تخم وی اولین مرد و زن به نام‌های مشی و مشیانه به وجود می‌آیند. آن‌ها در این طرح معنایی صاحب اراده هستند و در جنگ با اهریمن، همیار هرمزد محسوب می‌شوند. به این معنی که انسان در پرتو قوای خیر هرمزد و در همیاری با امشاسپندان و از طریق خردگرایی و نیکی در گفتار، کردار و پندار خویش منجر به شکست و گریز اهریمن و مخلوقاتش از جهان مادی می‌شود. سرانجام این طرح، یکتایی هرمزد و تنزیه جهان مادی از شرارت است که هم‌زمان منجر به پارسایی انسان، تنزیه جهان مادی از دروغ و تخریب می‌شود و نیک‌بختی دنیوی و رفاه انسان‌ها را به ارمقان می‌آورد. البته پاداش و جزا در این طرح معنایی محدود به عواقب دنیوی نمی‌شود زیرا هم اساطیر ایرانی و هم گات‌های زرتشت از پاداش و جزای اخروی نیز گزارش می‌دهند. بنابراین یکتاستایی ایرانیان از یک طرح سترگیستی، یعنی همیاری انسان و خدا در کنش و خلق جهان واقعی گزارش می‌دهد. به این معنی که این طرح هم خداسالار و هم انسان‌سالار است، هم معانی اخروی و دنیوی دارد و با وجودی که هرمزد در جهان مادی دخل و تصرف می‌کند، اما انسان آزاد و صاحب اراده محسوب می‌شود. به این ترتیب، حکمت الهی و خرد انسانی باهم به توافق می‌رسند و ماورای طبیعت با طبیعت پیوسته می‌ماند.

دومین طرح، معنای یکتاپرستی سامیان است که به صورت اسطوره از زمینه‌ی مادی جامعه‌ی برده‌داری مصر باستان رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ارتقا یافته است. از آن‌جا که روش تولید در نظام برده‌داری با شیوه‌ی تولید در روستاهای پراکنده‌ی سرزمین ایران به کلی تفاوت دارد، در نتیجه اتفاقی نیست که این‌جا هیچ‌کدام از آن آثاری که ما در یکتاستایی ایرانیان باستانی مشاهده کردیم، دیده نمی‌شود. این‌جا نه ابزار آفرینش جهان مادی مانند: زمان، مکان و ماده خبری است و نه اصولاً معنی آفرینش جهان مادی و انسان موجه می‌شود. بنا بر یکتاپرستی سامیان خدا هستی را از نیستی می‌آفریند. به این صورت که خدا در ابتدا آسمان‌ها و زمین را آفریده و پس از شش روز آفرینش جهان مادی به پایان می‌رسد. این‌جا فقط خدا است که به صورت روح مقدس و متعال، ازلی محسوب می‌شود. پیداست که تحت این شرایط مسئله‌ی تنزیه خدا از قوای شر نیز منتفی می‌گردد زیرا خدای یکتا و متعال کلیت هستی را می‌آفریند و شرارت منسوب به ذات آن می‌شود.

در آیین یهودیان خدا یهوه نام دارد که اولین انسان را به صورت نرینه می‌آفریند. این‌جا نیز روشن نیست که اصلاً معنی آفرینش انسان چیست؟ نام اولین انسان آدم است که در باغ عدن زندگی می‌کند. وی از تمامی میوه‌های این باغ به غیر از میوه‌ی "درخت حیات و معرفت نیک و بد" حق تصرف و تناول دارد. بنابراین آزادی اراده و حق انتخاب میان خیر و شر از همان بدو آفرینش از انسان سلب می‌شود. از آن‌جا که آدم در باغ عدن تنها است، در نتیجه یهوه جفت مادینه‌ی وی را موسوم به نساء از یکی از دنده‌هاش می‌آفریند. ما این‌جا با الویت جایگاه مردان نسبت به زنان مواجه می‌شویم که البته در نقش نساء در رانده شدن انسان از باغ عدن به کمال می‌رسد. به این صورت که یک فرشته به نام شیطان که بدون ارائه‌ی هیچ دلیلی ظاهراً خودمختار شده و از پیروی فرمان خدا سرباز زده، به شکل یک مار در می‌آید و نساء را اغفال می‌کند. بنا بر این اسطوره شیطان از "خوشی‌های دلپذیر دانش، آگاهی، معرفت و حق‌گزینش خیر و شر" به نساء گزارش می‌دهد و شرط کسب آن‌ها را تناول این میوه‌ی ممنوع شده می‌خواند. به بیان دیگر، بنا بر یکتاپرستی سامیان

خداوند اصولاً مخالف است که انسان به ابزار شناخت، یعنی خرد و آگاهی دست بیابد. به این ترتیب، نخست نساء و بعداً آدم از این میوه ممنوع شده می‌خورند و خدا هر دوی آن‌ها را از باغ عدن بیرون می‌راند. البته مجازات آن‌ها در این‌جا خاتمه نمی‌یابد زیرا خداوند از یک طرف، نساء را تحت حاکمیت آدم قرار می‌دهد و مجبور به تحمل رنج بارداری و زایمان می‌کند و از طرف دیگر، زمین را لعنت کرده که به رنج آدم در تصاحب و استفاده از آن بیافزاید.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما با رجوع به اسطوره‌ی آفرینش سامیان متوجه‌ی چندین نکته می‌شویم. اول این‌که، خردگرایی انسان این‌جا به کلی منفی ارزیابی می‌شود. به این معنی که انگاری انساها اصولاً قادر نیستند که از طریق اندیشه و منطق زیست اجتماعی خود را سامان دهند و با استناد به همین ناتوانی انسان است که بعثت پیامبران و صدور وحی الهی موجه می‌شود. به این معنی که با سلب اراده از انسان خدا همواره در جهان آفرینش دخل و تصرف می‌کند. در حالی که ما این‌جا همواره با مجازات‌های دنیوی به صورت وقایع هولناک طبیعی و معجزه‌های الهی و منصوبان خدا مواجه می‌شویم، زندگی انسان‌ها یک شکل دترمینیستی و مقدر به خود می‌گیرد. دوم این‌که، گناه این‌جا جنسیت مادینه به خود می‌گیرد و سوم این‌که، انسان از بدو وجودش گناه کار تلقی می‌شود و باید عکس آن‌را در دوران حیاتش اثبات کند. به بیان دیگر، انسان باید در دوران زندگی خویش طبیعت و ذات خردگرای خود را مدام سرکوب کند، باید از لذات این جهانی چشم‌پوشد و به بندگی خدا در بیاید و چنان از وحی الهی و فرمانروایان خدا بر زمین پیروی کند که رستگار شده و سرانجام به پاداش اخروی در بهشت برین دست بیابد. بنابراین یکتاپرستی سامیان نه تنها معنای اخروی به خود می‌گیرد و خداسالار و خردستیز است بلکه تمایزی میان ماورای طبیعت و طبیعت قائل نمی‌شود.

سومین طرح، شکل معنایی موجودیت جهان مادی و انسان است که به صورت اسطوره از جامعه‌ی برده‌داری یونان باستان رشد کرده و سپس به قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم ارتقا یافته است. اساطیر یونانی از تمایز انسان با بربر گزارش می‌دهند. در حالی که بربر غیر یونانی، فاقد تمدن و روح محسوب می‌شود و تنها لایق بردگی است، انسان یونانی خردمند، مالک و کاملاً آزاد به حساب می‌آید. این‌جا معنی آفرینش انسان نگرستن و آموختن است که از طریق اسطوره‌ی تئوروس موجه می‌شود. به این عبارت که تئوروس به عنوان نماینده‌ی رسمی شهرهای یونان به دربار یکی از خدایان فرستاده می‌شود که در یک جشن سرنوشت‌ساز شرکت کند و در آن‌جا به حکمت، خردمندی و دانایی بنگرد، بشناسد و بیاموزد و پس از بازگشت به شهر آموخته‌های خود را به صورت پراکسیس سیاسی به کار ببندد.

پیدااست که در پرتو این عوامل ذهنی، یعنی خردگرایی تکامل اندیشه و موجودیت فلسفه نیز موجه می‌شود. ما تأثیر و تکامل این اسطوره را به خوبی در فلسفه‌ی سقراط مشاهده می‌کنیم. وی برای نخستین‌بار حکمت ماورای طبیعت را از فلسفه‌ی طبیعت متمایز کرد و انسان را سوژه‌ی شناخت نفس خویش خواند. سقراط این کشف فلسفی را "دانش نفس" نامید و آن‌را در چهار بعد متفاوت متمایز کرد: اول این‌که، دانش نفس منجر به شناخت انسان از قوا و اراده‌ی خویش می‌شود. دوم این‌که، دانش نفس منجر به شناخت گوهر، اصل و سرنوشت آفرینش می‌شود که البته مربوط به ماورای طبیعت است. سوم این‌که، دانش نفس به دانش قوانین خردمندی و درست اندیشی دست می‌یابد که شامل علم منطق، متدولوژی تفکر و یا دانش خردگرایی می‌شود و چهارم این‌که، کسب دانش نفس منجر به روش توافق انسان با طبیعت خاص خود می‌گردد که به معنی دست‌رسی انسان به دانش اخلاق است.

به این ترتیب، سقراط رابطه‌ی ماورای طبیعت با طبیعت را متمایز و معین کرد. از این پس، یک راهی گشوده شد که بعداً فلاسفه‌ی یونانی و از جمله ارسطو آن را ادامه دادند. به این صورت که برای فلسفه ممکن شد که میان قدسی و غیر قدسی تمیز دهد و نتایج تحقیقات ریاضی و فیزیک را در خود ادغام کند. آن چیزی که غیر قدسی محسوب می‌شد، موضوع شک، پرسش و تحقیق بود و پاسخ خود را در خردگرایی می‌یافت. از این بابت، ارسطو فلسفه‌ی خود را به این شرح بر سه فرضیه استوار کرد: اول این‌که، هر معلولی یک علت دارد. دوم این‌که، گوهر (ماهیت) از صورت (شکل) متمایز است و سوم این‌که، از نیستی، هستی پدید نمی‌آید.

پیداست که با استناد به این فرضیه‌ها موجودیت جهان مادی از یک سو، نیاز به یک ماده‌ی ازلی دارد. نزد ارسطو نام این ماده‌ی ازلی "هیولی" است که شامل ترکیبی از آب، خاک، هوا و آتش می‌شود. این‌جا از سوی دیگر، وجود یک قوه‌ی ازلی نیز ضروری است که هیولی را از قوه به فعل در می‌آورد و منجر به آفرینش جهان مادی می‌شود. ارسطو این قوه‌ی ازلی را "واجب‌الوجود" می‌نامد. از آن‌جا که تبدیل قوه به فعل به معنی حرکت است و هر حرکتی آغاز و پایانی دارد، در نتیجه نزد ارسطو ماده نیز مانند: زمان و مکان ازلی محسوب می‌شود. به این ترتیب، ارسطو به یک دستگاه فکری دست می‌یابد که به موجودیت جهان مادی و آفرینش انسان معنی می‌دهد. به این صورت که واجب‌الوجود که البته ساکن است، به صورت علت ازلی و از طریق شوق و عشق فلک اول را به حرکت در می‌آورد و سپس افلاک دیگر، هم‌دیگر را به حرکت در می‌آورند. از این پس، آفتاب و ماه، شب و روز و همچنین موجودات زمین و انسان به وجود می‌آیند و از آن‌جا که واجب‌الوجود تمامی وجودش حیات و روح است و از طریق شوق و عشق محرک آفرینش شده، در نتیجه خرد را نیز به عنوان ابزار شناخت انسان به وجود می‌آورد. نزد ارسطو شناخت دو جنبه‌ی مقاوت دارد. یکی "نفس شناخت" (اپیستم) و دیگری "رای" (دگُسا) است. در حالی که نفس شناخت بر شک، پرسش و تحقیق بنا شده است، رای تنها با اتخاذ خرد ممکن می‌گردد.

بنابراین ما در فلسفه‌ی یونانی بر خلاف طرح معنایی یکتاستایی ایرانیان و یکتاپرستی سامیان با تمایز ماورای طبیعت از طبیعت مواجه می‌شویم. این‌جا فلسفه دنیوی است و معنای انسان‌سالار و خردگرا دارد. واجب‌الوجود بر خلاف هر مزد و پیهوه نه یک دم و دستگاه اخروی مانند: بهشت و دوزخ جهت پاداش و مجازات انسان‌ها می‌سازد و نه پس از آفرینش جهان مادی و انسان دخل و تصرفی در جهان مادی می‌کند. به بیان دیگر، واجب‌الوجود پس از اتمام امر آفرینش متوقف‌العمل می‌شود و نه پیامبری را به بعثت می‌رساند و نه وحی را نازل و یا معجزه می‌کند. این‌جا انسان به حال خود گذاشته شده است تا با استفاده از اندیشه و پیروی از منطق خود نظم جامعه را به وجود بیاورد و عواقب تصمیمات سیاسی خود را نیز متحمل شود.

البته ما در فلسفه‌ی فیثاغورث که تحت تأثیر عرفان شرقی متکامل شده است، تمایلات اخروی را می‌یابیم. به این صورت که فیثاغورث میان روح و جسم تفاوت می‌گذارد و مدعی می‌شود که پس از مرگ، روح انسان در کالبد‌های دیگر حلول می‌کند. اگر انسان نیکوکار باشد، روح وی در کالبد انسان‌ها حلول می‌کند و هر چه این کالبد‌ها بیشتر باشند، در نتیجه انسان به معرفت والا‌تری دست می‌یابد. اما اگر انسان خطاکار باشد، روح وی پس از مرگ در کالبد حیوان حلول می‌کند. منتها ارسطو با این نظریه مخالف است زیرا برای وی جسم و روح نه دو گوهر متفاوت بلکه دو عنصر

جدایی ناپذیر از یک گوهر هستند. بنابراین نفس انسان (صورت)، شکل کالبد است و از آنجا که شکل نمی‌تواند بدون ماده (گوهر) رویت بیابد، در نتیجه پس از مرگ انسان، روح نیز مانند جسم وی فنا می‌گردد. البته ارسطو در نظر می‌گیرد که اندیشه‌ی انسان می‌تواند پس از مرگ وی نیز پا بر جا و معتبر بماند که آن را "خرد فعال" می‌نامد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، ما این‌جا با سه طرح متفاوت و متناقض سر و کار داریم که به موجودیت جهان مادی و آفرینش انسان معنی می‌دهند. مشکل ما نیز با نقش تفکر دینی در تاریخ فرهنگی ایرانیان مشخصاً از همین‌جا آغاز می‌شود. به این صورت که فقیهان ایرانی‌تبار با استفاده از قدرت مادی طبقه‌ی حاکم که همان اعراب مسلمان بودند، عوامل ذهنی رویکرد فرهنگی ایرانیان به دین اسلام را از طریق التقاط این سه طرح متفاوت و متناقض به وجود آوردند. ما مصداق این موضوع را در فقه باطنی فرقه‌ی معتزله می‌یابیم که در امتداد آن "فلسفه‌ی دینی"^۱ دو تن از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان تاریخ اسلام و ایران، یعنی ابوالهذیل و سهروردی به وجود آمده‌اند.

بنیان فرقه‌ی معتزله در پی مناظره‌ی کلامی حسن بصری با شاگردان ایرانی‌تبارش، واصل بن عطا و عمرو بن عبید گذاشته شد. موضوع بحث یک تناقض معنایی در قرآن بود. به این صورت که بنا بر یکتاپرستی سامیان، خداوند نه تنها خالق خیر و شر محسوب می‌شود بلکه بنا بر قرآن "الله هر که را خواهد گمراه و هر که را خواهد هدایت می‌کند." در حالی که این‌جا موضوع پاداش و مجازات اخروی انسان‌ها به کلی بی معنی می‌شود، اما قرآن هم‌زمان برای گناه‌کاران مجازات دنیوی و اخروی در نظر می‌گیرد. به این صورت که در قرآن مقوله‌های متفاوت یافت می‌شود که با کمال دقت ناباوران به اسلام را تعریف و مجازات آن‌ها را معین می‌کنند. از جمله باید از مقوله‌هایی مانند: کافر، مرتد، ملحد، محارب، مفسد، منافق و فاسق یاد کرد. این‌جا اصولاً روشن نیست که چرا الله از یک طرف، تمامی سطوح زندگی انسان را از بدو پیدایش تا مرگ برنامه‌ریزی و معین می‌کند و از طرف دیگر، برای آن انسانی که به کلی فاقد اراده جهت تعیین سرنوشت خود است، مجازات و پاداش در نظر می‌گیرد.

فرقه‌ی معتزله برای این که تناقض قدرت الهی با اراده‌ی انسانی را حل و فصل کند و به مجازات و پاداش در دین اسلام یک معنی ظاهراً منطقی دهد، موضوع "منزلة بین المنزلتین" را طرح کرد. به این معنی که مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. به بیان دیگر، واصل و عمرو از طریق خرد به اسلام چیزی را نسبت دادند که قرآن از آن کوچک‌ترین گزارشی نمی‌دهد. از آنجا که قرآن از این گونه تناقض‌گویی‌ها فت و فراوان دارد، در نتیجه فرقه‌ی معتزله به این نتیجه رسید که وحی الهی برای توفیق اسلام و متناسب با آن اوضاعی نازل شده که پیامبر در گیر آن بوده است. سرانجام این بحث یک شناخت بخصوص از وحی الهی بود که قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌شمرد. یکی از دلایل معتزلیان بی منطقی محض و نظم ناسخ و منسوخ قرآن بود که البته با استناد به آیات قرآن موجه می‌شد.

پیدااست که واصل بن عطا و عمرو بن عبید می‌توانستند به راحتی به این حقیقت دست بیابند که محمد جهت کسب قدرت سیاسی یک دین نوین آفریده است که با وجود استناد به اساطیر یکتاپرستی سامیان، اما از سنت عشایر بت‌پرست

^۱ Theosophie

عرب نیز مشروب می‌شود. آن‌ها هم به یک دستگاه فکری مناسب مجهز بودند و هم به اسناد تاریخی و فرهنگی این واقعیت دسترسی داشتند. بنابراین دلیل امتناع فرقه‌ی معتزله از گشایش یک چنین بحثی را تنها می‌توان در نقش اسلام به عنوان یک ابزار مناسب حکومتی یافت که فقیهانی مانند واصل و عمرو در پی تکامل آن به صورت قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم جهت فرمانروایی بر سرزمین ایران بودند.

به این ترتیب، فرقه‌ی معتزله قرآن را ظاهر دین و منشأ "شریعت" خواند و "طریقت" را محصول منطقی آن شمرد. به این صورت که فقیهان اسلام از طریق فن تأویل (زند، توضیحات تمثیلی) باطن قرآن را برای زندگی عرفی مسلمانان هویدا می‌کنند. از این پس، در و دروازه‌ی بحث پیرامون "علم کلام" گشوده شد و باطنیان با استفاده از تفکر التقاطی، وجوه آیین یکتاستایی ایرانیان و فلسفه‌ی یونانیان را پی در پی به اسلام تزریق کردند. ما این روش را هم در "فلسفه‌ی دینی" ابوالهذیل و هم نزد سهروردی به خوبی می‌بایم.

ابوالهذیل ایرانی‌تبار و نام فارسی وی زرگون بود. وی یکی از برجسته‌ترین فقیهان دوران خلافت مأمون عباسی به شمار می‌رفت. وی برای توجیه دین اسلام از فلسفه و شیوه‌ی تفکر ارسطو استفاده می‌کرد. همان‌گونه که تشریح کردم، یونانیان باستانی زمان، مکان و ماده را ازلی می‌شمردند و پیروان فلسفه‌ی ارسطو با استناد به این اصول آفرینش جهان مادی را با ترکیب اتم‌ها توضیح می‌دادند. به این صورت که واجب‌الوجود به عنوان علت جهان مادی منجر به ترکیب اتم‌ها و پیدایش زمین و موجودات زنده شده است. به همین منوال نیز تجزیه‌ی ماده به معنی پراکندگی اتم‌ها و در نتیجه پایان موجودیت محسوب می‌شد. با وجودی که این‌جا پایان هستی محسوب می‌شود، اما اتم‌ها با این حال باقی می‌مانند. ما این‌جا دوباره با نقش ازلی ماده در فلسفه‌ی یونان باستان مواجه می‌شویم. از این منظر، آفرینش یک نظم از هیرارشی هستی به خود می‌گیرد که محصول ترکیب پیچیده‌ی اتم‌ها است. هر چه ترکیب اتم‌ها پیچیده‌تر باشد، به همان اندازه نیز موجود در درجه‌ی بالاتری از هیرارشی هستی قرار می‌گیرد.

پیدا است که ابوالهذیل به عنوان فقیه اسلامی و نظریه‌پرداز برجسته‌ی خلافت عباسیان نمی‌توانست، این طرح را در کلیتش بپذیرد. از آن‌جا که در قرآن اصولاً هیچ مفهومی یافت نمی‌شود که معنی اتم را بدهد، در نتیجه وی مدعی شد که خدا اتم‌ها را با هم ترکیب نکرده بلکه اجسام را به صورت کامل آفریده است. با وجودی که این‌جا موجودیت اتم‌ها انکار نمی‌شود، اما از یک سو، هیرارشی هستی یونانیان باستانی بی اعتبار می‌گردد و از سوی دیگر متافیزیک خلقت در شکل یکتاپرستی سامیان موجه می‌شود. در نتیجه ابوالهذیل ادعا کرد که هر جسمی حداقل به ۶ اتم نیاز دارد و خلقت از طریق کلام و اراده‌ی الهی به وجود می‌آید. به این معنی که الله از طریق مفهوم "ابقا" (باش) جهان آفرینش را خلق می‌کند، از طریق مفهوم "افنا" (فنا شو) مسبب پایان آن می‌گردد و از طریق مفهوم "عود" (بازگرد) دوباره آن‌را پا بر جا می‌سازد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، روش توجیه خلقت نزد ابوالهذیل از فلسفه‌ی ارسطو وام گرفته شده است. ما این‌جا با تناقض‌های عریان مواجه می‌شویم. اول به این دلیل که تبدیل اراده‌ی الهی از قوه به فعل به معنی حرکت است و حرکت در ابعاد زمانی و مکانی متحقق می‌شود و دوم به این دلیل که بیان مفهوم "ابقا" (باش) نیاز به ابزار بیان دارد و در نتیجه محتاج ماده است. البته فلسفه‌ی یونانیان باستانی در چنین مواردی با اشکال مواجه نمی‌شود زیرا زمان،

مکان و ماده را قدیم و ازلی می‌شمارد، در حالی که خدای سامیان هستی را از نیستی آفریده است و در نتیجه زمان، مکان و ماده نیز از جمله مخلوقاتش محسوب می‌شوند. از آن‌جا که ابوالهذیل از تناقض‌های فلسفه با "علم کلام" به خوبی آگاه و در پی برطرف کردن آن‌ها بود، در نتیجه مدعی بود که کلام و اراده‌ی الله خواص خدا هستند و خواص نه نیازی به زمینه‌ی مادی دارد و نه به زمان و مکان بخصوصی مربوط می‌شود. پیداست که با یک چنین مغطه‌ای نه تنها "فلسفه‌ی دینی" ابوالهذیل غیر قابل دفاع می‌گردد بلکه مسئله‌ی تنزیه الله از قوای شر نیز بدون پاسخ می‌ماند.

ما موضوع تنزیه را در گات‌های زرتشت و اساطیر ایرانی به خوبی می‌یابیم. به این معنی که اهورامزدا و هرمزد از هرگونه شرارت و اندیشه‌ی کاهنده منزّه هستند و از این بابت، همیاری انسان با خدا یک معنی اخلاقی می‌یابد. در حالی که خداوند در ادیان سامی نه تنها خالق خیر و شر محسوب می‌شود بلکه قرآن بر این مسئله تأکید می‌کند که این الله است که شیطان را جهت انحراف انسان‌ها بر می‌انگیزد. پیداست که این‌جا دوباره پرسش درباره‌ی معنی مجازات و بعث مطرح می‌شود. یعنی، زمانی که انسان‌ها فاقد اراده هستند و الله مستقیماً مسبب گمراهی و هدایت آن‌ها می‌شود، پس چه دلیلی برای بعث پیامبران است و این‌جا پاداش و مجازات انسان‌ها چه معنی می‌دهد؟

ابوالهذیل جهت حل این تناقضات از یک طرف، مدعی می‌شود که خدا نه طبیعت و نه ذات دارد و از این رو، نمی‌توان اصولاً عمل شر را به وی نسبت داد. وی سپس اعمال خدا را در "مفید" و "کمتر مفید" تمیز می‌دهد و این را حق خدا می‌شمارد که تصمیم به اعمال "کمتر مفید" بگیرد. وی هم‌زمان خلقت انسان را دلیل بزرگی خدا خوانده و آن‌را "مفید" می‌شمارد. پیداست که مفید بودن خلقت انسان از نیاز خدا گزارش می‌دهد. به این معنی که الله در فقدان جهان مادی و انسان یک کمبود احساس کرده که یک چنین تصمیمی گرفته است. البته طرح چنین نکاتی در دین اسلام کفر محسوب می‌شود و کافر را با مجازات مرگ مواجه می‌کند. از این بابت قابل درک است که چرا ابوالهذیل این‌جا خاموش می‌ماند و پاسخی به این پرسش که چه کسی از خلقت جهان مادی و آفرینش انسان فایده می‌برد، نمی‌دهد.

ابوالهذیل جهت حل این تناقضات از طرف دیگر، مسئله‌ی اراده‌ی انسان را به پیش می‌کشد و میان "کنش جسمی" (افعال الجواهر) و "کنش معنوی" (افعال القلوب) تفاوت می‌گذارد. به این معنی که انسان البته توان کنش دارد، ولی می‌تواند اراده به اجتناب از آن نیز بکند. وی بعداً میان مقوله‌های "تمیز" و "تکلیف" تفاوت می‌گذارد و در راستای شناخت انسان بر دو نکته تأکید می‌کند. اول این‌که، وی عقل را یک "حس" جهت درک واقعیت می‌شمارد. این‌جا حس به معنی احساسات پنج‌گانه مانند: لامسه، بویایی، چشایی، شنوایی و بینایی جهت یک درک ماتریالیستی نیست. در "فلسفه‌ی دینی" ابوالهذیل حس به معنی عشق است که از طریق الله در قلب انسان ابداع می‌شود و انسان با استفاده از آن از مخلوقیت خویش آگاه می‌گردد. دوم این‌که، ابوالهذیل مقوله‌ی تکلیف را به صورت مسئولیت انسان مخلوق در برابر الله و شریعت اسلامی طرح می‌کند. به نظر وی آن انسانی که توانا در شناخت و صاحب اراده است، پاداش و جزایش در آخرت نیز برابر با تحقق عدالت خواهد بود. بنابراین ابوالهذیل به یک طرح سینرگیستی، یعنی "هم‌سالاری خدا و انسان در کنش"، دست می‌یابد که با اصول قرآن به کلی در تضاد است. ما آثار این تفکر دینی را هنوز در درک و زبان روزمره‌ی ایرانیان مشاهده می‌کنیم که با عبارت "از تو حرکت از خدا برکت" موجه می‌شود.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، شناخت و اراده اصولاً دم و دستگاه دترمینیسیم و تقدیر انسان را فرو می‌ریزند، در حالی که آیات قرآنی مشخصاً عکس آن را مطرح می‌کنند. برای نمونه قرآن بارها از موجودیت یک "لوح محفوظ" و ازلی گزارش می‌دهد که از تمامی وقایع گذشته، حال و آینده آگاه است. البته ازلی بودن این لوح در برابر فرضیه‌ی یکتاپرستی سامیان قرار می‌گیرد زیرا نه تنها از موجودیت ماده قبل از جهان آفرینش بلکه از موجودیت دو منبع متفاوت از شریعت، یعنی یکی الله و دیگری "لوح محفوظ" گزارش می‌دهد. ما این‌جا با آثار پلی‌تئیسیم مواجه می‌شویم که دین اسلام از دوران بت‌پرستی یدک می‌کشد و همین موضوع وحدت ربوبیت، اصل توحید و یکتایی الله در اسلام را به کلی با تناقض‌گویی مواجه می‌کند.

این‌جا پرسش طرح می‌شود که با وجود این همه تناقضات بنیادی که قرآن به عنوان منشأ شریعت اسلام به وجود می‌آورد، ابوالهذیل "فلسفه‌ی دینی" خود را چگونه موجه می‌کند. پیداست که وی هم به یک دستگاه فکری مناسب مجهز بود و هم از جنایاتی که خلفای اموی و عباسی بر مردم ایران روا داشته و می‌داشتند، خبر داشت. وی می‌توانست به راحتی به این حقیقت دست بیابد که دین اسلام اصولاً هیچ ارتباطی با بعثت پیامبر و وحی نازل شده و ندارد و تنها به صورت یک ابزار حکومتی جهت تشکیل یک دولت مرکزی متکامل شده است. مسئله نیز مشخصاً همین است که یک نظریه‌پرداز برجسته‌ی حکومتی برای این مواجبات دولتی دریافت می‌کند که قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم را جهت فرمانروایی بر سرزمین ایران بسازد و نه این‌که دستگاه خلافت را با بحران ایدئولوژیک مواجه و مضمحل کند. بنابراین روشن است که چرا ابوالهذیل به مقوله‌ی "حدود" متوسل می‌شود که یک تعادل میان فلسفه و دین، یعنی تفکر انسانی و وحی الهی به وجود بیاورد، از طرح پرسش‌هایی که به کفر می‌رسند ممانعت و تناقضات قرآنی را لاپوشانی کند. البته موضوع "حدود" فقط مربوط به کشمکش با معتزلیان افراطی نمی‌شد که از طریق تأویل آیات قرآن "علم کلام" را با خطر انحطاط مواجه کرده بودند بلکه شامل خشک اندیشان دینی نیز می‌شد که یک قرائت دترمینستی از قرآن را ترویج و بی‌منطقی وحی نازله را پی در پی عریان‌تر از گذشته می‌کردند. یکی از این فقها که شاخص‌ترین رقیب ابوالهذیل محسوب می‌شد، بشار المرعشی نام داشت که به شرح زیر مورد انتقاد وی قرار می‌گیرد:

«حتا الاغ بشار (...) از خودش عاقل‌تر است. زیرا اگر انسان آن را سوک دهد البته از روی یک جوی باریک می‌پرد، در برابر نه از روی یک جوی پهناور. آن [الاغ] قادر به تشخیص است که چه چیزی را می‌تواند و چه چیزی را نمی‌تواند. بشار بر خلاف [الاغش] قادر به یک چنین تمایزی نیست.»^۹

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، آن چیزی که نسل‌های کنونی سرزمین ایران به صورت تاریخ فرهنگی اسلامی به ارث برده‌اند، ارتباط مستقیمی با قرآن ندارد و به مراتب بیشتر محصول شیوه‌ی تفکر التقاطی فقیهان ایرانی تبار بوده است که البته جهت تشکیل قدرت ذهنی طبقه‌ی حاکم و توجیه حکومت اسلامی متکامل شده است. این‌جا موضوع بر سر این نیست که آیا این مغلظه‌های دینی قابل دفاع و یا غیر قابل دفاع بوده و هستند. هر کسی که قدرت اسلام را به صورت یک ابزار حکومتی مورد پرسش قرار می‌داد و در برابر خوانش رسمی خلافت از دین و آیین کشور قرار می‌-

^۹ Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, Berlin/New York, S. ۲۱۲

گرفت، با برایی شمشیر اسلام مواجه می‌شد. از آن پس که خلافت عباسیان با خطر درک فلسفی از قرآن و با بحران ایدئولوژیک مواجه شد، بسیاری از فقیهان معتزله را به جرم خردگرایی در امور دینی و تحت نام زندق (زندیک)، یعنی متخصص فن تأویل به خاک و خون کشید. از جمله باید از شهاب‌الدین سهروردی یاد کرد که وی نیز مانند بسیاری از فقیهان معتزله قربانی خشونت دولتی شد.

سهروردی نیز یک فقیه ایرانی تبار بود که البته "فلسفه‌ی دینی" وی به مراتب التغطای تر از ابوالهذیل است. وی در اواخر خلافت عباسیان و در دوران حکومت سلجوقیان می‌زیست. الهیات وی بر تمایز میان "حکمت بحثی" و "حکمت ذوقی" استوار می‌شود. حکمت بحثی همان شیوه‌ی تفکر هواداران ارسطو است که وی آن‌ها را مشائیان نیز می‌نامد. از منظر سهروردی موضوع شناخت با حکمت بحثی حل و فصل نمی‌شود زیرا آن تنها مقدمه‌ی حکمت ذوقی است.

حکمت ذوقی که سهروردی آن را حکمت‌الاشراق نیز می‌نامد، از التقاط سه طرح معنایی متفاوت و متناقض مانند: یکتاپرستی سامیان، فلسفه‌ی یونانیان و یکتاستایی ایرانیان متکامل می‌گردد. به این معنی که سهروردی نخست جهت توجیه وحدت ربوبیت به مفهوم واجب‌الوجود یونانی رجوع می‌کند و از یک سو، مدعی می‌شود که هر "وجودی" را یک "وجودی" است. این‌جا ما با فرضیه‌ی فلسفه‌ی ارسطو مواجه می‌شویم که هر معلولی بدون تردید یک علت دارد. سهروردی اما از سوی دیگر به این فرضیه می‌افزاید که زنجیره‌ی علت و معلول منتهای است. به این معنی که در آغاز این زنجیره یک وجودی هست که به وجوب نیاز ندارد. ما این‌جا با توجیه خدا در نوع یکتاپرستی سامیان آن مواجه می‌شویم که در شکل اسلامی‌اش، الله را علت خلقت جهان مادی و معلول بودن خدا را شرک می‌شمارد.

سهروردی سپس جهت تکامل الهیات خود رابطه‌ی علت و معلول در فلسفه‌ی یونانی را مخدوش می‌سازد. در حالی که پیروان فلسفه‌ی ارسطو از طریق شناخت علت به پیدایش معلول می‌رسیدند، سهروردی مدعی می‌شود که موجودیت معلول گواهی به علت خود می‌دهد. به این معنی که انسان نه از طریق مشاهده‌ی اشکال مجرد، از راه تفکر، درک نظم، دلایل تشبیهی و تعریف و تمایز میان ماهیت (گوهر) و شکل (صورت) به حقایق و اسرار عالم دینی و دنیوی دست می‌یابد بلکه کشف واقعیت فقط از طریق شناخت و تفاوت میان مقولات "عقلی" و "نفسی" و با استفاده از "انوار اشراقیه" ممکن می‌گردد. از آن‌جا که پیروان فلسفه‌ی ارسطو ماده را قدیم می‌شمردند و این فرضیه برابر با انکار اصل یکتاپرستی سامیان بود، در نتیجه سهروردی جهت رد ادعای مشائیان، هیولی را روح می‌خواند. به این معنی که سهروردی از ابهام پیروان فلسفه‌ی ارسطو پیرامون تشریح مشخص هیولی سود می‌برد و آن‌را یک امر ذهنی می‌خواند.

افزون بر این‌ها، سهروردی جهت تکامل الهیات خود باید از یک سو، معنی و وجوب جهان آفرینش را معین و از سوی دیگر، خدا را از موضوع شرارت کاملاً منزّه می‌کرد. بنابراین سهروردی برای حل این مشکلات به دوگانگی "نور" و "ظلمت" در یکتاستایی ایرانیان متوسل شد و این دوگانگی را به روح و ماده نسبت داد. به این معنی که وی از یک طرف، نور را روح و برابر با خرد خواند و از سوی دیگر، نور را در "نورالانوار" و "نور حقیر" (نور سافل) متمایز کرد. اما این‌جا مشکل تنزیه خدا از شرارات و آزادی اراده‌ی انسان ظاهراً حل و فصل می‌شود. به این صورت که نورالانوار فقط روح متعال محسوب می‌شود که البته از جسم و شرارات به کلی منزّه است، در حالی که انسان از طریق تجربه‌ی دینی، یعنی "ذوق" و "مناجات" از نورالانوار منور می‌گردد. بنابراین نزد سهروردی انسان صاحب اراده محسوب می‌شود و

خودش تصمیم می‌گیرد که از روح متعال منور گردد و یا در ظلمت جسم خویش باقی بماند. پیداست که این‌جا مجازات نیز یک جنبه‌ی اخلاقی به خود می‌گیرد. در حالی که سهروردی موضوع جهان‌گریزی در یکتاپرستی سامیان را تأیید می‌کند، اما آن طرح سرگیستی یکتاستایی ایرانیان را که ما در الهیات ابوالهذیل نیز مشاهده کردیم، موجه می‌داند.

بنابراین نزد سهروردی بازار مغلظه کاملاً شکوفاست. در الهیات وی تمامی مسائل دینی اشکال التقاطی به خود گرفته و تنها ظاهراً حل و فصل می‌شوند. اول به این دلیل که موجودیت نور بدون ماده غیر قابل قبول است. دوم به این دلیل که حرکت نور از موجودیت زمان و مکان قبل از آغاز جهان آفرینش گزارش می‌دهد. طرح چنین نکاتی در آیین یکتاپرستی سامیان برابر با شرک محسوب می‌شود که مجازات اسلامی آن مرگ است. با این وجود سهروردی به "لوح مبین" که در قرآن نیز مطرح شده است، رجوع می‌کند که انگاری در آن معین شده که چه کسی منور می‌گردد و چه کسی در این ارتباط ناکام می‌ماند. ما این‌جا دوباره با آثار آن دترمینیسم اسلامی مواجه می‌شویم که اصولاً انسان‌ها را سلب خرد و اختیار کرده و تمامی وقایع گذشته، حال و آینده را منسوب به اراده‌ی الله می‌کند. با تمامی این وجود سهروردی هیچ‌گونه مشکلی در این نمی‌بیند که از مفاهیم اوستایی نیز استفاده کند. برای نمونه وی از مفاهیم "وهومن" و "نور اسفهد" به عنوان پرتو خرد نورالانوار استفاده می‌کند که البته این خرد مورد نظر وی مانند طرح یونانیان باستانی آن پرسش‌گر نیست بلکه فقط مخاطب قرار می‌گیرد. به این معنی که این خرد مانند نور از یک طرف، به صورت وحی به پیامبر ارسال می‌گردد و از طرف دیگر، در خلیفه‌ی خدا بر زمین به صورت ادغام حکمت بحثی (دانش طبیعت) و حکمت ذوقی (دانش ماورای طبیعت) مشاهده می‌شود. ما این‌جا با همان موضوعی روبرو می‌شویم که در تاریخ فرهنگی ایرانیان "وحدت وجود" نامیده می‌شود. به این معنی که آن تمایزی که سقراط میان طبیعت و ماورای طبیعت قائل شده است، این‌جا ظاهراً منتفی می‌گردد.

همان‌گونه که خواننده‌ی نقاد ملاحظه می‌کند، دغدغه‌ی الهیات سهروردی توجیه قدرت سیاسی از یک طرف و تطبیق اسلام با تاریخ فرهنگی ایرانیان باستانی، از طرف دیگر است. بنابراین ما در تاریخ ایران همواره با نقش اسلام به صورت یک ابزار حکومتی مواجه می‌شویم. به این معنی که طبقه‌ی حاکم همواره قدرت مادی خود را در اختیار فقیهان ایرانی تبار قرار می‌داد که قدرت ذهنی‌اش را نیز بسازند. به این صورت که دین اسلام باید عامه پسند و چنان با افکار عمومی ایرانیان سازگار می‌شد که آن‌ها را در برابر خلافت اسلامی به انفعال می‌کشید. تفاوت فقیهان معتزله و ابوالهذیل با سهروردی فقط در این بود که در اوایل دستگاه خلافت از آن بحران ایدئولوژیک که فقه باطنی و فن تأویل برای ثبات اقتدار دولت مرکزی به بار می‌آورد، بی‌خبر بود. برای نمونه ابوالهذیل سالیانه ۶۰ هزار درهم مقرر دریافت می‌کرد و چنان مورد اعتماد دربار خلیفه بود که دولت پس از مرگش مراسم خاکسپاری وی را به عهده گرفت. پس از این‌که بسیاری از معتزلیان از حدود دین خارج شدند و موضوع حادث بودن قرآن و روش التقاطی تکامل الهیات منجر به بحران ایدئولوژیک خلافت اسلامی شد، پیروان فرقه‌ی معتزله و باطنیان به اتهام نزدیک تعقیب و سرکوب شدند. سهروردی در یک چنین دورانی می‌زیست. در حالی که الهیات وی نخست مورد توجه حاکم حلب، ملک ظاهر بن صلاح‌الدین ایوبی، قرار گرفته بود، اما وی پس از چندی متهم به نزدیک و ارتداد شد و به قتل رسید.

نتیجه:

هدف این نوشته تیز کردن ذهنیت خواننده‌ی نقاد در مورد تاریخ فرهنگی اسلامی ایرانیان است که از طریق درک و زبان روزمره افکار عمومی را سامان می‌دهد و منجر به کنش اجتماعی و فعالیت سیاسی می‌شود. در حالی که تئوری ماتریالیسم تاریخی - دیالکتیکی مارکس به بهترین وجه ممکنه زمینه‌ی نقد درون‌ذاتی از حرکت واقعی جامعه‌ی طبقاتی در ایران و رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام را در اختیار ما می‌گذارد، اما اکثر قابل ملاحظه‌ی چپ‌های ایرانی از این ثروت تئوریک کوچکترین بهره‌ای نمی‌برد. نتیجه‌ی این کوتاهی از خودبیگانگی فعالان سیاسی با تاریخ فرهنگی ایران و انکار نقش خود در تشکیل نظام جمهوری اسلامی است که هم‌چون گذشته منجر به خدشه در هویت طبقاتی آن‌ها می‌شود و همراهی آن‌ها با طبقه‌ی حاکم ملی و مذهبی (بورژوازی ملی) را دوباره موجه می‌کند.

البته این کمبود دلایل متفاوت دارد. اول به این دلیل که اکثر قابل ملاحظه‌ی فعالان سیاسی چپ هویت خود را از انترناسیونال سوم وام می‌گیرد که در کشمکش با رفرمیسم و سوسیال دموکراسی خلاصه می‌شود. به این ترتیب، فعال سیاسی بدون کوچکترین انتقادی به تاریخ و فرهنگ اسلامی خود در مبارزات اجتماعی شرکت کرده و با همان درک و زبان روزمره‌ی اسلامی طعمه‌ی جریان‌های سنتی و محافظه‌کار می‌شود. بعداً به این دلیل که اغلب فعالان سیاسی چپ تحت تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم قرار دارند که با ارجاع به آثار انگلس متأخر متکامل شده و یک درک دترمینیستی و به اصطلاح ماتریالیستی از روند تاریخ را ترویج می‌کند. به این صورت که انگاری فرماسیون‌های اجتماعی یکی پس از دیگری در شکل بالاتری صعود می‌کنند. ما این‌جا با انکار نقش انسان به صورت سوژه‌ی فعال و درون‌ذاتی از حرکت واقعی جامعه طبقاتی در روند تاریخ مواجه می‌شویم که شباهت‌های بسیار زیادی با روش تاریخ‌نگاری از دوران قرون وسطا را دارد. از آن‌جا که روش تقلیل‌گرایی در این نوع از تاریخ‌نگاری با انگیزه‌ی ایدئولوژیک موجه می‌شود، در نتیجه با سلب اراده و خرد انسان جهت دخل و تصرف در زندگی واقعی خود به یک قانون به اصطلاح جهانشمول دست می‌یابد که اصولاً نقد تاریخ فرهنگی را بی اساس می‌خواند.

ما تأثیرات مخرب این نوع از تاریخ‌نگاری را در تجربیات دوران قیام بهمن مشاهده کردیم. به این صورت که جریانی مانند حزب توده که پس از کودتای ۲۸ مرداد عملاً ساقط شده بود، دوباره به میدان سیاست راه یافت و با استناد به ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم تبدیل به نظریه‌پرداز مسلط جریان‌های چپ در کشور شد. حزب توده نه تنها منجر به انشعاب در بزرگترین سازمان کمونیستی خاورمیانه، یعنی سازمان چریک‌های فدایی خلق شد و بسیاری از فعالان سیاسی را در برابر خشونت اسلامیان به انفعال کشید بلکه با پیروی از "خط امام خمینی" به اصطلاح ضد امپریالیست عملاً نقش ضد انقلاب را به عهده گرفت. ما این‌جا با نقش سلطه‌ی گفتمانی حزب توده مواجه می‌شویم که البته محصول همین روش تاریخ‌نگاری است که در روسیه متکامل شده و به صورت یک اهرم ایدئولوژیک به کار گرفته می‌شود.

متأسفانه سلطه‌ی گفتمانی حزب توده و نفوذ ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم هنوز به درستی در میان جریان‌های سیاسی چپ شکسته نشده است و از آن‌جا که درک و زبان روزمره‌ی ایرانیان در تدوam تاریخ فرهنگی اسلامی ترمیم و بازتولید می‌شود و از آن‌جا که شیوه‌ی اندیشیدن انتقادی در میان ایرانیان به درستی تثبیت نشده است، در نتیجه اشکال متفاوت از تفکرهای التقاطی فراگیر می‌شوند. البته این مسئله فقط محدود به جریان‌های اسلامی نمی‌شود که هم‌اکنون تحت

عنوان اصلاح طلب، فعالان سیاسی چپ را در برابر جمهوری اسلامی به انفعال می‌کشند. اگر در دوران قیام بهمن حزب توده همراه با سازمان فداییان اکثریت به بهانه‌ی مبارزات ضد امپریالیستی و با تمایز ظاهری میان جناح حجتی (ارتجاعی) با جناح مکتبی (پیشرو و انقلابی) باعث ثبات نظام جمهوری اسلامی در ایران می‌شد، هم‌اکنون آن‌ها همین روش را به بهانه‌ی مبارزه برای دموکراسی و با تمایز ظاهری میان جناح اصول‌گرا با جناح اصلاح طلب به کار می‌گیرند که تداوم و بقای حاکمیت اسلامی در ایران را موجه و تضمین کنند. بنابراین تدارک جلسات مشترک میان جماعت توده‌ای و فداییان اکثریتی با اصلاح طلبان حکومتی در خارج از کشور فقط نشانه‌ی کلاشی سیاسی و بی‌پرنسپیی این افراد نیست که به فریب افکار عمومی می‌پردازند بلکه نشانه‌ی خودفربیی آن انبوهی از شرکت کنندگان ایرانی نیز در این جلسات است که در یک بستر مشترک تاریخی و فرهنگی اسلامی ادغام شده و با این افکار التقاطی خو گرفته است.

همان‌گونه که در این نوشته طرح شد، رواج تفکر التقاطی نه از طریق اعراب مسلمان بلکه از طریق فقهای ایرانی و جهت استفاده از اسلام به عنوان ایدئولوژی خلافت و یک ابزار حکومتی جهت تحمیق و سرکوب ایرانیان متکامل شد. البته من خشونت اعراب مسلمان در ایران را به عنوان عامل ابژکتیو رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام انکار نمی‌کنم. برای نمونه می‌توان از دوران فرامانروایی یکی از خونخوارترین والیان خلافت امویان به نام ربیع بن زیاد، در سیستان یاد کرد. وی در مدت دو سال و نیم حدود چهل هزار تن از ایرانیان را به اسارت گرفت و پای پیاده روانه‌ی بازارهای برده‌فروشی مکه، مدینه و شام کرد. از آن‌جا که وی با مقاومت گسترده در ایران روبرو بود، در نتیجه مجبور به مذاکره با یکی از مرزبانان ایرانی به نام پرویز شد. در این مذاکره ربیع بن زیاد مشغول صرف نهار بود و در حالی که بر جسد یکی از ایرانیان نشسته و بر دیگری تکیه می‌داد، چنان با قاطعیت مطالبات خود را بر پرویز دیکته کرد که وی از ترس جان خود همه‌ی آن‌ها را بدون چون و چرا پذیرفت. منتها خشونت اعراب مسلمان فقط بخشی از واقعیت است زیرا فقهای ایرانی با آن‌ها همدست بودند و عامل سوژکتیو خلافت اسلامی بر سرزمین ایران را به وجود آوردند. به بیان دیگر، تاریخ و فرهنگ اسلامی در ایران جنبه‌ی طبقاتی دارد که به صورت قدرت ذهنی شاه و شیخ تا دوران معاصر ادامه یافته است. بنابراین نقد درون‌ذاتی از تاریخ فرهنگی اسلامی ایرانیان فقط پرده از چهره‌ی خبیث اسلامیان بر نمی‌دارد بلکه شونیست‌های ایرانی را نیز بر می‌گیرد. از یک طرف، به این دلیل که جریان‌های افراطی ناسیونالیست انگیزه‌ی احیای نظام سلطنتی در ایران را دارند و از طرف دیگر، نبرد با اسلام به عنوان یک ابزار حکومتی را تبدیل به دعوای فارس و عرب می‌کنند. از این بابت، نقد افکار التقاطی و انتقاد به درک و زبان روزمره‌ی دینی منجر به تشکیل یک فرهنگ مدرن و متقابل در برابر طبقه‌ی حاکم می‌شود و از سلطه‌ی شاه و شیخ بر افکار عمومی ممانعت می‌کند. مشخصاً از همین منظر است که نقد درون‌ذاتی از رویکرد فرهنگی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام ضروری می‌شود. از منظر این نوع از تاریخ‌نگاری، تاریخ دیگر جنبه‌ی دترمینیستی به خود نمی‌گیرد زیرا از یک طرف، انسان به صورت سوژه‌ی درون‌ذاتی روند تاریخ را معین می‌کند و از طرف دیگر، واقعیت ابژکتیو محصول فعالیت آگاهانه‌ی انسان‌ها، یعنی سوژکتیو محسوب می‌شود. البته ایرانیان با این کشف ماتریالیستی، تاریخی و دیالکتیکی مارکس کم و بیش آشنا هستند زمانی که با زبان نیش دار می‌گویند: "خلاق هر چه لایق!"

ادامه دارد!

- Assmann, Jan (٢٠٠٦): Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien
- Marx, Karl (١٩٨٢): Das Kapital – Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, in: MEW, Bd. ٢٣, Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٥٨): Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. ٣, S. ٥f., Berlin (ost)
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (١٩٥٦): Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. ٣, S. ٩ff. Berlin (ost)
- Van Ess, Josef (١٩٩٢): Bd. III, ebd., S. ٢١٢
- Marx, Karl (١٩٧٧): Auszüge aus James Mills Buch, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ٤٤٥ff., Berlin (ost)
- Marx, Karl (١٩٧٧): Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre ١٨٤٤, in: MEW, Ergänzungsband I, S. ٤٦٥ff., Berlin (ost)
- Richter, Helmut (١٩٧٨): Zum Problem der Einheit von Theorie und Praxis bei Karl Marx – eine biographisch-systematische Studie über den frühen Marx, in Forschung Band ٣٩, Campus Verlag, Frankfurt/New York
- Rodinson, Maxime (١٩٧٥): Mohammed, Luzern/Frankfurt am Main
- Paret, Rudi (١٩٩١): Mohammed und der Koran – Geschichte und Verkündungen des arabischen Propheten, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (١٩٨٠): Der Islam I – Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben, in: Die Religionen und die Menschheit, Bd. ٢٥, ١, Schröder, Christel Matthias (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Paret, Rudi (١٩٧٠): Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum, Bd. ٢١, H. ٤, S. ٣٤٤ff., Freiburg/München
- Rodinson, Maxime (١٩٧١): Islam und Kapitalismus, Frankfurt am Main
- Paret, Rudi (١٩٨١): Zur Frauenfrage in der arabisch-islamischen Welt (١٩٣٤), vgl. Schriftverzeichnis AG, in: Schriften zum Islam - Volksnormen, Frauenfragen, Bilderverbot, Josef van Ess (Hrsg.), S. ١٣٥ff., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- Van Ess, Josef (١٩٩١): Theologie und Gesellschaft im ٢. und ٣. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. I, Berlin/New York
- vgl. Busse, H. (١٩٩١): Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raums, in: Ende, W. / Steinbach, U. (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, S. ١٧ff., München
- Schröder, G. (١٩٧٩) (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schia, S. ٤ff., Giessen

Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵'۲, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz

Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verbogene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin

Feldbauer, Peter (۱۹۹۵): Die islamische Welt ۶۰۰-۱۲۵۰ - Ein Frühfall der Unterentwicklung?, Wien

Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im früh Islam, Bd. I, Berlin/New York

Noth, A. (۱۹۷۵): Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam, in: Saeculum, Bd. ۲۹, S. ۱۹۰ ff., Freiburg/München

Tibi, Bassam (۱۹۹۴): Im Schatten Allahs - Der Islam und die Menschenrechte, München

Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. IV, Berlin/New York

Busse, H. (۱۹۷۵): Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (۱۹./۲۰. Jahrhundert), in: Saeculum, Bd. ۲۶, S. ۱۵۷ff., Freiburg/München

Watt, W. Montgomery (۱۹۸۱): Die Bedeutung der Frühstadien der iamamitischen Shi'ah, in: Marom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. ۲۵ff., Frankfurt am Main

Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. III, Berlin/New York

Feridony, Farshid (۲۰۰۰): Transformationprozesse in einer "Islamischen Republik" - Ökonomische, politische und soziokulturelle Analyse der Entstehungs- und Kontinuitätsbedingungen der "Islamischen Republik Iran", Berlin

Bayat, M. (۱۹۸۱): Die Tradition der Abweichung im schi'itischen Iran, in: Mardom Nameh, Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung (Hrsg.), S. ۷۸ff., Frankfurt am Main

Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵'۲, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz

Klaff, R. (۱۹۸۷): Islam und Demokratie - Zur Vereinbarkeit demokratischer und islmischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt am Main/New York/Paris

Greussing, Kurt (۱۹۸۷): Vom "guten König" zum Imam - Staatsmacht und Gesellschaft im Iran, Berlin

فریدونی، فرشید (۲۰۱۵): فرهنگ یکتایی در ایران - نقدی بر عوامل عینی و ذهنی رویکرد تاریخی ایرانیان از آیین زرتشت به دین اسلام، در آرمان و اندیشه، جلد نهم، برلین

کالینگوود، رابین جورج (۱۳۸۵): مفهوم کلی تاریخ، ترجمه‌ی علی اکبر مهدیان، شماره‌ی نشر ۱۰۶، نشر اختران، صفحه‌ی ۷۶

- گیمن، دوشن (۱۳۷۵): دین ایران باستان، ترجمه‌ی رویا منجم، انتشارات فکر روز، تهران
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۵): پیشگفتار در اوستا، کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، چاپ سوم، جلد یک، تهران
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۲): حماسه سرایی در ایران - از قدیمترین عهد تاریخی تا قرن چهارم هجری، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر (تهران)
- ماریژان‌موله، هر ترفلد، گیرشمن (۱۳۸۱): سرزمین جاوید؛ جلد اول؛ ترجمه و اقتباس: ذبیح‌الله منصوری، چاپ چهاردهم، تهران، نشر زرین، تهران
- مهر، فرهنگ (۱۳۸۰): فلسفه زرتشت - دیدی نو از دینی کهن، چاپ چهارم، تهران
- هیلنر، جان (۱۳۷۵): شناخت اساطیر ایران، ترجمه زاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه، تهران
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۵): تاریخ و فرهنگ ایران - در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، دل ایرانشهر، جلد یک تا شش، چاپ نخست، تهران
- علی اکبر (۱۳۷۵): آشنایی با زرتشت، چاپ دوم، انجمن دوستداران اشو زرتشت، برلین
- یسنای ۳۱ بند ۸ و ۹ در اوستا (۱۳۷۵): کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، چاپ سوم، جلد یک، تهران
- رضی، هاشم (تاریخ انتشار ندارد): گنجینه اوستا، سازمان انتشارات فروهر، چاپ خرمی (محل چاپ ندارد)
- شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد
- شکی، منصور (۱۳۸۴): درست دینان، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل،
- کریستین‌سن، آرتور (۱۳۵۱): ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، چاپ چهارم، تهران
- منزوی، علی نقی (۱۳۸۴): بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۷۵ ادامه، تهران
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۵): استبداد در ایران، چاپ دوم، تهران
- برنامقدم، محمد - م. پرمون (تاریخ انتشار ندارد): در آمدی بر سیر اندیشه در ایران، مانی - مزک، در اندیشه در ایران، شماره‌ی ۲، چاپ دوم، انتشارات نوید (آلمان)
- پرتوی، غلامرضا (۱۳۸۶): انسان در سیستم تفکر اسلامی، چاپ اول، انتشارات سنبله، هامبورگ (آلمان)
- کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۴): پیشگفتار، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۱ ادامه، تهران
- بهار، ملک‌الشعرا (۱۳۸۴): زندگانی مانی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۹ ادامه، تهران
- دوبلوا، فرانسوا (۱۳۸۴): زندقه به روایت دایره‌المعارف اسلام، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، ترجمه ملیحه کرباسیان، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه، تهران
- پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): اسلام در ایران - از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه‌ی کریم کشاورز، چاپ ششم، تهران
- مؤمنی، باقر (۲۰۰۷): روند پیدایش "الله" در قرآن، در آرش، شماره‌ی ۹۹ - ۹۸، صفحه‌ی ۳۲ ادامه، فرانسه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۹): شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد هفتم، برلین

آیرملو، رضا (۲۰۰۶): قرائت قرآن غیر دینی - محدودیت‌های قرآنی و تحریفات قرائت "رسمی و با واسطه"، جلد ۱، نشر اینواند - لیتراتور، سوئد

الفاخوری، حنا الجبر، خلیل (۱۳۵۸): تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول و دوم، چاپ دوم، تهران

قطب‌الدین شیرازی (۱۳۶۷): شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق، در حکمت‌ه اشراق تألیف شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، چاپ پنجم، شماره‌ی مسلسل: ۲۷۸۷، انتشارات دانشگاه تهران (۱۵۶۲)، تهران

سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۶۷): حکمت‌ه اشراق، ترجمه و شرح از سید جعفر سجادی، چاپ پنجم، شماره‌ی مسلسل: ۲۷۸۷، انتشارات دانشگاه تهران (۱۵۶۲)، تهران