

دین و دولت در اندیشه سیاسی

نقدی بر آراء و اندیشه‌های آرامش دوستدار

عبدالله شهبازی

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

۱. آرامش دوستدار در سال ۱۳۱۰ در تهران به دنیا آمد. در سال ۱۳۳۶ به اروپا رفت و در شهر کلن آلمان به تحصیلات در رشته فلسفه پرداخت. در سال‌های ۱۳۴۵-۱۳۴۷ در بخش فارسی رادیو دویچر (صدای آلمان) به ویندکی مشغول بود. در سال ۱۳۵۰ رساله دکتری او با عنوان "اندیشه‌های دین در فلسفه غرب" در سال ۱۳۵۹ رساله مختصری از وی در ایران به چاپ رسید: آرامش دوستدار، *ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر: بینش دینی و دید علمی*، تهران: آگاه، ۱۳۵۹. این رساله اخیراً در ایران تجدید چاپ شده است.

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

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

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

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

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

کاوشی بر بنیاد بدبینی

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

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

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

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

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

در نگاه نخست، گفتار فوق عصیان پژوهشگری جوینده را جلوه‌گر می‌سازد که از "برهوت فرهنگی"^۹ روشنفکری ایرانی سخت به تنگ آمده و برای غور در تاریخ و فرهنگ ایرانی - شناسایی «تاریکی‌ها» و «ناشناختی‌ها»؛ چنان شناختی که حداقل «یک» وجب از شناسایی سطح فروتر باشد - دورخیز برداشته است. ولی، در گام‌های این برداشت اولیه فرومی‌ریزد و چنان دآوری‌ها و احکام صلبی رخ می‌نمایاند که از روحیه یک پژوهشگر فرسنگ‌ها به دور است. کاوش دوستدار منادی یاسی عمیق و مفرط است؛ و این از نخستین مقاله او در //فبا نمایان است:

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

۷. درخشش‌های تیره، صص ۱-۳.

۸. همان مأخذ، صص ۲۳-۲۴.

۹. همان مأخذ، ص ۱۸.

۱۰. //فبا، شماره ۱، زمستان ۱۳۶۱، ص ۸.

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

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

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

۱۱. همان مأخذ، ص ۱۳.

۱۲. /فبا، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۲، ص ۱۳.

۱۳. دبیره، شماره ۲، زمستان ۱۳۶۶، ص ۶.

۱۴. درخشش‌های تیره، ص ۲۸.

۱۵. همان مأخذ، ص ۲۹.

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

یک پیشداوری بدیهی است:

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

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

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

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

بورکهارت و تاریخنگاری جدید غرب

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

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

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

۱۸. درخشش‌های تیره، ص ۱۸۵.

۱۹. همان مأخذ.

۲۰. همان مأخذ، ص ۳۰.

21. Jacob Burckhardt (1818-1897)

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

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

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

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

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

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

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

27. Etatism

28. Zeitgeist

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳۲. درخشش‌های تیره، صص ۲۳۰-۲۳۱.

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

نظریه "کانون دینی"

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

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

به عبارت دیگر، "فرهنگ" آن "روح" عام و غالبی است که در بنیان یک حوزه فرهنگی قرار دارد و تمامی تاروپود فردی و اجتماعی آن را تعیین می‌بخشد. در این معنا، "فرهنگ" چیزی شبیه به "زیربنا"ی مارکسی یا "ذات" هگلی است؛ مثلاً در این گفته معروف هگل که «ذات یک ملت وجود خود را در تاریخ آن ملت آشکار می‌سازد».^{۳۵} سیطره این "ذات" پیش و بیش از هر چیز در اندیشه نمود می‌یابد. این سرشت حوزه فرهنگی است که نوع اندیشه را مقدر و معین می‌کند؛ اندیشه فاقد قلمرو مستقل بالش و پویش خود است و از هیچ آفرینش و خلاقیت فارغ از چارچوب مقدر "سرشت فرهنگی" برخوردار نیست.

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

۳۴. درخشش‌های تیره، ص ۳۱.

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

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

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

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

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

۳۵. همان مأخذ، ص ۲۸.

۳۶. همان مأخذ، ص ۱۶۹.

۳۷. همان مأخذ، صص ۱۷۰-۱۷۱.

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

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

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

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

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

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

40. Polytheism

41. Monotheism

42. Ontology

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

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

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

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

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

۴۳. الفبا، شماره ۱، ص ۱۶.

۴۴. همان مأخذ، ص ۱۷.

۴۵. همان مأخذ، صص ۱۶-۱۷.

۴۶. الفبا، شماره ۲، ص ۲.

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

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

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

۴۷. همان مأخذ، ص ۸.

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

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

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

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

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

۴۹. الفبا، شماره ۱، ص ۱۲.

۵۰. همان مأخذ، ص ۱۱.

۵۱. درخشش‌های تیره، ص ۱۶۲.

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

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

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

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

در مقابل «اعتقاد»، «تفکر» قرار دارد:

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

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

۵۲. الفبا، شماره ۱، ص ۹.

۵۳. همان مأخذ، ص ۸.

۵۴. درخشش‌های تیره، ص ۱۸۶.

۵۵. الفبا، شماره ۱، صص ۱۴-۱۵.

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

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

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

این است معنی «هنر نیندیشیدن» در واژگان دوستدار:

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

به این ترتیب، چارچوب آن‌چه را که نظریه «کانون فرهنگی» می‌نامیم از ورای پرده‌ای از سخن‌پردازی‌های گاه زیبا و «شاعرانه» پدیدار می‌شود.

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

۵۶. همان مأخذ، ص ۱۵.

۵۷. درخشش‌های تیره، ص ۱۳۹.

۵۸. همان مأخذ، ص ۱۳۱.

۵۹. الفبا، شماره ۱، ص ۱۷.

۶۰. همان مأخذ، ص ۹.

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

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

چرا ما چنین هستیم که تاکنون شده‌ایم؟ راهی ژرف‌تر از این پرسش نمی‌توان رفت، برای آن‌که از چرایی و چگونگی سراسر رویداد فرهنگی ما می‌پرسد. به همین سبب هم درست‌ترین و تنها راه ماست اگر اساساً راهی داشته باشیم... آن آگاهی که بتواند چنین پرسشی را حتی فقط فردا هم برانگیزد، هنوز در ما به‌وجود نیامده و هر حادثه‌ای، هر قدر وخیم و تکان‌دهنده، خودبه‌خود تحقق آن را تضمین و ما را بیدار نخواهد کرد. دو هزار و پانصد سال تاریخ ما بهترین گواه آن است.^{۶۳}

دیدگاه دوستدار دیدگاهی مطلق‌بین است. او به دو حوزه فرهنگی به‌کلی متناقض ساخت و الگو می‌دهد و این دو را در برابر هم می‌نهد: حوزه‌ای سراسر "بدی" - مبتنی بر تعبد روحی و سیاسی؛ و حوزه‌ای سراسر "خوبی" - مبتنی بر تعقل و آزادی. این حوزه فرهنگی دوّم، کانون تمدنی غرب، "مدینه فاضله" اوست.

در بینش مطلق‌گرای دوستدار، آن‌چه به کل نادیده گرفته می‌شود اصل پیوستگی و توارث فرهنگ بشری است. او نه تنها برای فرهنگ غرب گوهر یگانه قائل است، بلکه در سراسر فرهنگ بشری اگر پدیده‌ای مثبت یافت شود آن را تجلیات درخشش این گوهر می‌داند. آنگاه که او «بذرهای هلنیسم» را «مایه اصلی زایش فرهنگی ما»

۶۱. درخشش‌های تیره، ص ۱۱۸.

۶۲. الفبا، شماره ۱، ص ۱۵.

۶۳. درخشش‌های تیره، ص ۱۸۷.

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

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

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

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

۶۴ همان مأخذ، ص ۲۴۵.

۶۵ همان مأخذ.

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

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

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

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

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

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

۶۶. همان مأخذ، ص ۱۶۲.

۶۷. همان مأخذ، ص ۱۷۲.

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

آغاز زرتشتین؟

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

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

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

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

۶۸. الفبا، شماره ۲، صص ۶-۷.

۶۹. الفبا، شماره ۳، ص ۸.

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

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

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

←

(1937, p. 119) دارمستتر ابتدا وجود تاریخی زرتشت را منکر بود و او را تنها یک اسطوره می‌دانست. هفتاد سال بعد، موله تاریخت زرتشت را انکار کرد. (ژاک دوشن گیمن، *دین ایران باستان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: فکر روز، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴)

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

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

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

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

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

76. de Harlez

77. Darmesteter

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

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

ارانسکی، ضمن تأیید نظر دیاکونوف، می‌نویسد:

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

←

78. Casartelli

79. Soderblom

80. Gray

81. Oldenberg

82. Moulton

83. Moor

84. Prasek

85. Henrik Samuel Nyberg

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

87. Gnoli, ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

۹۱. آبراهام و. جکسون، *سفرنامه جکسون: ایران در گذشته و حال*، ترجمه منوچهر امیری و فریدون

بدره‌ای، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۹، صص ۷۴-۸۶.

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

آگاهی روشن می‌دهند.^{۹۳}

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

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

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

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

۹۳. نیبرگ، همان مأخذ، ص ۳۶۳.

۹۴. همان مأخذ، ص ۳۹۶.

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

۹۶. همان مأخذ، ص ۳۹۸.

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

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

۹۹. گیرشمن، همان مأخذ، ص ۳۱۹.

۱۰۰. همان مأخذ، ص ۳۲۱.

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

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

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

۱۰۱. همان مأخذ، ص ۳۲۲.

۱۰۲. همان مأخذ، ص ۳۷۸.

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

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

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

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

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

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

۱۰۴. همان مأخذ، ص ۱۱۴.

۱۰۵. همان مأخذ، ص ۱۱۵.

۱۰۶. همان مأخذ، ص ۱۱۸.

۱۰۷. همان مأخذ، ص ۱۳۰.

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

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

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

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

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

۱۰۸. همان مأخذ، صص ۱۶۰-۱۶۱.

۱۰۹. ویدن گرن، همان مأخذ، ص ۴۳۷.

۱۱۰. لوکونین، همان مأخذ، ص ۱۵۵.

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

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

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

۱۱۱. گیرشمن، همان مأخذ، ص ۳۸۳.

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

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

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

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

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

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

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

←

کوشش بلسارا، نویسنده پارسی، برای انکار رسم وصلت با اقارب در عهد ساسانی را جبی‌اساس و سبکسرانه^۱ می‌خواند. (همان مأخذ، ص ۳۴۸)

۱۱۳. مرتضی مطهری، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲؛ صص ۲۰۳-۲۰۴.

۱۱۴. جکسون، همان مأخذ، ص ۷۴.

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

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

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

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

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

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

۱۱۵. هینلز، همان مأخذ، ص ۶۷.

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

فارغ از پیرایه‌های انسان‌واره‌انگاری (آنتروپومورفیستی)، پذیرفتنی نیست.

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

این تفکر آنتروپومورفیستی، هر قدر بکوشیم آن را با انتزاعی‌ترین زبان‌ها تأویل کنیم، در صفات ایزدان ایرانی نمایان است: اهورامزدا جامه‌ای مزین به ستارگان در تن دارد، خورشید تیز اسب چشم اوست و تخت‌اش در عرش اعلی، در نور آسمانی، جای دارد؛ در آنجا درباری دارد و فرشتگانی که در خدمت اویند.^{۱۱۸} امشاسپندان هفت‌گانه (پسران و دختران خدا) بر تخت‌های زرین خود در کنار اهورامزدا در اقامتگاه او جای دارند.^{۱۱۹} بهمن، نخستین زاده خدا، در طرف راست اهورامزدا می‌نشیند و تقریباً نقش مشاور او را دارد. اردیبهشت «زیباترین امشاسپندان است».^{۱۲۰} اسپندارمذ دختر اهورامزداست و در طرف چپ او می‌نشیند.^{۱۲۱} خرداد و امرداد دو موجود مادینه هستند و خدایان ثروت و رمه چارپایان.^{۱۲۲} سروش، خدای انضباط و اطاعت، «با تبر جنگی‌اش کاسه سر دیوان را خرد می‌کند و به اهریمن ضربت می‌زند».^{۱۲۳} انگره‌مینو، یا اهریمن، رهبر دیوان (خدایان شر) است و در «مغاک» در تاریکی بی‌پایان در شمال^{۱۲۴} جای دارد. او می‌تواند صورت ظاهری‌اش را عوض کند و به شکل چلباسه و مار یا

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

۱۱۸. هینلز، همان مأخذ، صص ۷۰-۷۱.

۱۱۹. همان مأخذ، ص ۷۲.

۱۲۰. همان مأخذ، ص ۷۳.

۱۲۱. همان مأخذ، ص ۷۶.

۱۲۲. همان مأخذ، صص ۷۶-۷۷.

۱۲۳. همان مأخذ، ص ۷۷.

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

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

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

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

۱۲۴. همان مأخذ، صص ۸۲-۸۳.

۱۲۵. همان مأخذ، ص ۸۴.

تفکر و امتناع تفکر

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

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

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

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

اسلام که به‌علت رشد کودکان هیولوار و نظام دولتی مفلوجش، به‌گفته ژرف و پرمعنای یاکوب بورکهارت، کوتاه‌ترین دین تاریخ و مفلوک‌ترین دولت از

۱۲۷. درخشش‌های تیره، ص ۱۹۶.

۱۲۸. الفبا، شماره ۲، ص ۲۰.

۱۲۹. درخشش‌های تیره، صص ۲۴۵-۲۴۶.

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

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

کسانی چون فارابی و ابن‌سینا، یعنی نوابغ فکری ما، به بهترین وجه ثابت می‌کنند که ما نه بغرنج و پرسش می‌شناخته‌ایم و نه به اندیشیدن فلسفی راه یافته‌ایم؛ با «فلسفه»^{۱۳۲} ای که ساخته‌اند و گفته‌اند. چرا؟ برای آن که این‌ها هر پرسشی را هنوز از اندیشه یونانی نگرفته در پندار و یقین اسلامی، مسخ- یعنی ناپرسیدنی، دینی- کرده‌اند.^{۱۳۳}

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

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

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

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

۱۳۰. الفبا، شماره ۲، ص ۲۰.

۱۳۱. درخشش‌های تیره، ص ۱۸۹.

۱۳۲. همان مأخذ، ص ۱۹۸.

۱۳۳. همان مأخذ، ص ۱۰۲.

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

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

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

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

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

تفکر: شرق و غرب

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

۱۳۴. همان مأخذ، ص ۱۰۳.

۱۳۵. همان مأخذ، ص xxiv.

۱۳۶. دبیره، شماره ۱، ص ۲۴.

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

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

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

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

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

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

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

138. Eurocentrism

139. E. Brehier

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

۱۴۱. کاپلستون، همان مأخذ، ج ۱، ص ۲۳.

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

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

کیتو، یونانی‌شناس انگلیسی، می‌نویسد:

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

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

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

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

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

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

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

۱۴۴. همان مأخذ، ص ۱۰.

۱۴۵. دورانت، همان مأخذ، ص ۸۴.

146. Logos

147. asha- arta

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

149. Gershevitch, ibid, p. 813.

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

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

عبدالحسین زرین کوب می نویسد:

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

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

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

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

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

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

از متأخرترین این پژوهشگران مارتین لیچفیلد وست است که پانوسی مقاله خود را به معرفی کتاب او^{۱۵۴} اختصاص داده است. لیچفیلد وست در این کتاب حبه جبهه‌گیری دانشمندان یونانی‌پرست و مغرور به فرهنگ غربی سخت می‌تازد و دیدگاه کسانی را که معتقد به برتری مادرزادی و خدادادی قریحه یونانی بر دیگر قریحه‌ها هستند شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد.^{۱۵۵} او می‌نویسد:

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

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

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

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

۱۵۵. پانوسی، همان مأخذ، صص ۳۴۶-۳۴۷.

156. E. Zeller (1814-1908)

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

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

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

اندیشه یونانی

آرامش دوستدار می‌نویسد:

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

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

۱۵۷. پانوسی، همان مأخذ، صص ۳۵۰-۳۵۱.

۱۵۸. درخشش‌های تیره، صص ۲۳۰-۲۳۱.

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

کیتو بر اهمیت زبان در منعکس کردن فرهنگ هر جامعه تأکید می‌کند و می‌نویسد:
 ذهن هر ملتی در ساختار زبانی‌اش شاید صریح‌تر از سایر ساخته‌هایش جلوه یابد، اما در تمامی آثار یونانی این استیلای بر اندیشه و بیان واضح و موجز آن را می‌یابیم.

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

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

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

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

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

160. Hamartia

161. Sophrosyne

۱۶۲. کیتو، همان مأخذ، ص ۴۴.

می‌کاویم:

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

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

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

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

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

۱۶۳. همان مأخذ، ص ۳۰۲.

۱۶۴. همان مأخذ، ص ۳۱۳.

داشت.

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

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

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

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

165. Thoi

۱۶۶. همان مأخذ، صص ۳۱۶-۳۱۸.

۱۶۷. همان مأخذ، صص ۲۸۰-۲۸۱.

تفاوت چندانی ندارند.^{۱۶۸}

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

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

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

۱۶۸. رادکریشن، همان مأخذ، ج ۱، ص ۶.

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

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

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

۱۷۲. دیاکونوف، همان مأخذ، ص ۳۵۶.

173. anan ke

174. moira

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

خدایان موئیرا (تقدیر) سخت سنگدل و انعطاف‌ناپذیر و تجسم قانونی‌اند که هیچ کس، حتی خدایان، را یارای سرپیچی از آن نیست.^{۱۷۶} انسان امروزی در تأویل خدایان موئیرا آزاد است. یک غربی می‌تواند، چون ویل دورانت، موئیرا را “قانون” تعبیر کند که بالسویه بر سرنوشت خدایان و آدمیان حاکم است؛ و ذوق‌زده نتیجه بگیرد که یونانیان نخستین مردمی بودند که مفهوم “قانون” را دریافتند؛ و این است راز کامیابی و اهمیت ایشان در تاریخ!^{۱۷۷} همانگونه که یک ایرانی می‌تواند واژه پهلوی “پشدات” (پیشداد)، به معنی قانون‌گذار نخستین و مخلوق نخستین، را- که در اساطیر ایرانی نام نخستین سلسله پادشاهی ایرانی (پیشدادیان) است- دلیل ابتدای اندیشه سیاسی ایران از بدو پیدایش بر “قانون” تفسیر کند (که به تعبیری صحیح نیز هست). و نیز انسان امروزی- آنگاه که دریابد موئیرا بر زئوس حکومت نداشت و همچون الهه‌های انتقام، که از نواب وفادار زئوس بودند، تنها تجلی اراده او بود-^{۱۷۸} می‌تواند موئیرای یونانی را در بنیاد یک نظام دینی جبرگرا و استبدادی قرار دهد؛ چنان نظامی که رژیم‌های توتالیتار غرب (کمونیسم و فاشیسم) در سده بیستم پدید ساختند. تفسیر سر کارل رایموند پوپر از اندیشه یونانی به این گونه است.

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

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

۱۷۵. کیتو، همان مأخذ، ص ۳۱۸.

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

۱۷۷. دورانت، همان مأخذ، ص ۱۵۷.

۱۷۸. کیتو، همان مأخذ، ص ۳۱۹.

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

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

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

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

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

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

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

۱۸۰. همان مأخذ، ص ۱۹.

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

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

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

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

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

۱۸۲. همان مأخذ، ص ۱۹.

۱۸۳. همان مأخذ، ص ۲۱.

184. Historicism

۱۸۵. همان مأخذ، ص ۹۹.

۱۸۶. همان مأخذ، ص ۴۵.

۱۸۷. همان مأخذ، ص ۲۲۹.

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

تفکر در حوزه اسلامی

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

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

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

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

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

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

۱۸۸. همان مأخذ، ص ۲۳۷.

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

۱۳۶۱، ج ۲، صص ۳۰۸-۳۰۹.

۱۹۰. درخشش‌های تیره، ص ۲۰۴.

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

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

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

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

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

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

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

اسلامی، دو مکتب لاتینی ابن سینا و ابن رشد در اروپا در برابر هم صف‌آرایی کردند.

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

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

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

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

زیگرید هونکه می‌نویسد:

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

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

196. Copleston, ibid, p. 103.

۱۹۷. کارادووو، همان مأخذ، صص ۸۶-۸۷.

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

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

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

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

دلیل ابن‌رسته بر کرویت زمین کاملاً علمی - تجربی است:

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

۱۹۸. هونکه، همان مأخذ، صص ۳۱۱-۳۱۲.

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

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

۲۰۱. همان مأخذ، ص ۱۷.

زمان نیست. ۲۰۲

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

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

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

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

۲۰۲. همان مأخذ، ص ۲۱.

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

۲۰۴. ابن رسته، همان مأخذ، ص ۳۳.

۲۰۵. نصر، همان مأخذ، صص ۲۱۵-۲۱۷.

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

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

هستی و نیستی

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

هیچ مفهوم و تصویری نیست که در بینش دینی ما از نیستی آفریده نشده باشد و بدان راجع نگردد. در وهله اول و در رأس همه مفاهیم آن دسته‌ای قرار دارد که کلی است و در کلیت خود پدیده‌های جزئی را توضیح و تبیین می‌کند. توانایی یکی از این مفاهیم کلی است. توانایی به معنای اعم آن، که نیروی محرک در سراسر طبیعت و هر پدیده ممکن و واقع باشد و بدون آن ذره‌ای 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 برآمده است!^{۲۰۸}

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

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

۲۰۶. درخشش‌های تیره، ص ۲۴۶.

۲۰۷. دبیره، شماره ۲، ص ۱۱.

۲۰۸. الفبا، شماره ۲، ص ۱۹.

۲۰۹. درخشش‌های تیره، ص ۳۴.

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

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

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

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

۲۱۰. همان مأخذ، ص ۴۳.

211. to kenon

212. to pleres

213. to on

214. to me on

۲۱۵. ارسطو، متافیزیک، ص ۱۸.

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

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

زمان پدید شده است). بوعلی‌سینا می‌نویسد:

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

216. creatio ex nihilo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۲۲. همان مأخذ، ص ۲۹۹.

از آن که برای آن وجودی باشد. و این همان حدوث ذاتی است.^{۲۲۳}

ازاینرو، به دید ابن سینا، طبیعت می تواند قدیم زمانی باشد و در چارچوب این هستی شناسی است که مرتضی مطهری "خلق از عدم" را محال می داند.^{۲۲۴}

آرامش دوستدار میان دو مفهوم "هستی" و "طبیعت" تفکیکی قائل نیست و در نتیجه آفرینش را تنها به معنای "خلق از عدم" می تواند دریابد. او توجه نمی کند که آفرینش به معنی سبق "نیستی" نیست بلکه ازلیت و ابدیتی وجود دارد که جوهره هستی را می سازد.

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

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

۲۲۳. همان مأخذ، صص ۲۹۳-۲۹۴.

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

225. sat

226. a- sat

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

228. atman

229. brahman

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

231. hiranya- garbha

۲۳۲. اوپانیشاد، ج ۲، صص ۶۴۹-۶۵۰.

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

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

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

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

۲۳۳. شایگان، *ادیان...*، ج ۲، ص ۸۰۹.

۲۳۴. همان مأخذ، ج ۱، صص ۱۴۹، ۱۵۴.

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

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

۲۳۷. کریستن‌سن، همان مأخذ، ص ۱۷۱.

۲۳۸. همان مأخذ، ص ۱۷۷.

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

۲۴۰. همان مأخذ، صص ۱۱۳-۱۱۴.

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۴۱. همان مأخذ، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۲۴۲. نام‌های فوق از دعای جوشن کبیر اخذ شد.

۲۴۳. افضل‌الدین کاشانی، مصنفات، ص ۴۴۹.

۲۴۴. همان مأخذ، ص ۵۸.

۲۴۵. همان مأخذ، ص ۱۰۲.

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۴۶. همان مأخذ، ص ۱۴۷.

۲۴۷. همان مأخذ، ص ۱۶۴.

۲۴۸. همان مأخذ، ص ۱۶۵.

۲۴۹. همان مأخذ، ص ۴۹۲.

۲۵۰. همان مأخذ، صص ۱۵۰-۱۵۱.

۲۵۱. همان مأخذ، صص ۵۸-۵۹.

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

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

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

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

غرب و تفکر دینی

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

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

۲۵۲. همان مأخذ، صص ۵۱۶-۵۱۷.

۲۵۳. همان مأخذ، ص ۱۸۲.

۲۵۴. همان مأخذ، ص ۲۳۵.

۲۵۵. همان مأخذ، ص ۱۶۵.

۲۵۶. همان مأخذ، ص ۲۸۵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۶۰. همان مأخذ، ص ۲۱۴.

۲۶۱. همان مأخذ، ص ۲۳۴.

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

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

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

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

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

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

۲۶۳. کاسیرر، همان مأخذ، ص ۱۵۶.

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

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

این پدیده محصول دوران سرخوردگی عمومی^{۲۶۵} است که جهان امروز در آن به‌سر می‌برد: سرخوردگی از وضع موجود غرب و انواع خدایان ایدئولوژیک مولود آن. به گفته رودنسون،

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

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

آرامش دوستدار و “استبداد شرقی”

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

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

۲۶۶. الفبا، شماره ۲، صص ۸، ۱۷.

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

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

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

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

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

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

۲۶۸. درخشش‌های تیره، ص ۱۱۵.

۲۶۹. الفبا، شماره ۳، ص ۹.

۲۷۰. الفبا، شماره ۲، ص ۸.

۲۷۱. درخشش‌های تیره، ص ۱۱۶.

۲۷۲. همان مأخذ، ص ۱۶.

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

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

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

تصویر دوستدار از «نظام دینی» شباهت تام به الگوهایی دارد که از نظام‌های توتالیتار سده بیستم غرب (کمونیسم و فاشیسم) به‌دست داده شده است. در واقع، دوستدار دقیقاً چنین الگویی را مدّ نظر دارد:

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

پیش از آن‌که تصویر توتالیتار دوستدار از تاریخ ایران را بررسی کنیم، ضرور است نگاهی اجمالی به جامعه یونان باستان ببندازیم. این کاوش به‌دلیل جایگاه آرمانی یونان در تفکر دوستدار است. برجستگی یونان در اندیشه دوستدار تا بدانجاست که در جایی، به‌دلیل مقایسه مفهوم «مساوات» اسلامی با «برابری» یونانی، به حمید عنایت می‌تازد که چرا

۲۷۳. همان مأخذ، ص ۱۶۷.

۲۷۴. همان مأخذ، ص ۷۹.

۲۷۵. همان مأخذ، ص ۱۲۲.

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

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

رنسانس و نوستالژی یونانی- رومی

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

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

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

۲۷۶. همان مأخذ، صص ۲۲۶-۲۲۷.

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

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

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

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

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

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

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

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

۲۸۰. همان مأخذ، ص ۱۶.

۲۸۱. همان مأخذ، صص ۲۶-۲۷.

۲۸۲. همان مأخذ، ص ۵۲.

۲۸۳. همان مأخذ، ص ۳۱.

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

را طی کرد که اوج آن "پولیس"^{۲۸۴} است. پولیس بر بنیاد «پیوند دینی» پدید شد، در آن تنها خانواده‌های «پاتریسین» عضویت داشتند و توسط شاه-کاهن‌ها (آرخون‌ها) اداره می‌شد.^{۲۸۵} این نهاد به تدریج بساطت نخستین خود را از دست داد و «پلب‌ها»، جوامع خارج از پولیس، به درون آن رسوخ کردند. با اشغال پولیس‌های یونانی توسط روم سرشت آن به کلی دگرگون شد و سازمان سیاسی سنتی آن فروپاشید و سرانجام مسیحیت واپسین ضربه را بر موجودیت آن فرود آورد.

آرامانی کردن تصویر یونان و روم باستان را انسان معاصر از اومانیزم‌های ایتالیا آموخت و این میراث رنسانس عمیق‌ترین تأثیرات را بر فرهنگ نوین غرب بر جای نهاد.

رنسانس، که در تاریخنگاری رسمی غرب به عنوان سرآغاز زایش فرهنگ نوین غرب انگاشته می‌شود، جنبشی بود علیه فرهنگ و اخلاقیات مسیحی که در سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی در ایتالیا رخ داد. کانون اصلی این عصیان فلورانس بود و مؤثرترین چهره آن لورنتسو مدیچی - حکمران ثروتمند فلورانس. ستیز خاندان مدیچی^{۲۸۶} و الیگارش زرسالار فلورانس با پاپ جلوه‌ای است از ستیز عام حکمرانان

←

یا روشن کردن اجاق" از معنای متعارف و عمومی آن در سایر نقاط ایران متمایز می‌شود...» (عبدالله شهبازی، *ایل ناشناخته: پژوهشی در کوه‌نشینان سُرخ‌خوار فارس*، تهران: نشرنی، ۱۳۶۶، صص ۷۳-۷۴)

284. Polis

۲۸۵. همان مأخذ، ص ۱۷۵.

۲۸۶. خاندان مدیچی تبار خود را به یکی از نظامیان عهد شارلمانی می‌رسانند و برای اثبات این پیوند تبارنامه‌ای ساخته‌اند. به نوشته آنتونی مولو، استاد دانشگاه براون آمریکا، «بازسازی خیالبافانه شجره‌نامه خاندان مدیچی در سده شانزدهم و در دربار آنان صورت گرفت و فاقد هرگونه مبنای تاریخی است. >در واقع، منشاء این خانواده ناروشن است.< مدیچی‌ها احتمالاً در سده سیزدهم در فلورانس ساکن شدند زیرا اولین نوشته‌ای که به یکی از اعضای این خانواده اشاره می‌کند به سال ۱۲۱۶ میلادی تعلق دارد. بنظر می‌رسد که آنان از همان زمان به صراف‌ی و رباخواری اشتغال داشتند. در اوایل سده چهاردهم در زمره ثروتمندان فلورانس جای گرفتند هرچند هنوز فاصله‌شان با خاندان‌های اشرافی شهر زیاد بود. در اواخر این سده، صراف‌ی خود را در شهر رم گشودند، در سده پانزدهم بانکدار پاپ شدند و از این طریق سودهای کلان بردند. بدینسان، ثروت انبوه خانواده مدیچی در سده فوق به دست آمد. از اعضای این خاندان، چهار تن، در سده شانزدهم و اوایل سده هفدهم، به مقام پاپی رسیدند: لئو دهم، کلمنت هفتم، پیوس چهارم و لئو یازدهم. (Americana, 1985, vol. 18, p. 614)

سکولار با حاکمیت کلیسا که تاریخ سیاسی اروپای آن عصر را رقم می‌زد. این عصیان سیاسی - فرهنگی با رویکرد به ادبیات "آنتیک" یونان و روم باستان آغاز شد که در گذشته در اروپا ناشناخته و مهجور بود. واژه ایتالیایی ریناسیتا^{۲۸۷} (نوزایی) نیز، که نخستین بار در سال ۱۵۵۰ به کار رفت، در آغاز صرفاً به معنای تجدید حیات هنر و فرهنگ باستان یونان و روم کاربرد یافت و بالاخره به مفهوم عام نوزایی فرهنگ اروپایی وارد/نسیکلوپدی فرانسه (۱۷۵۱-۱۷۷۲) شد. کاربرد واژه رنسانس^{۲۸۸} در زبان انگلیسی تنها از سال ۱۸۴۰ آغاز گردید.^{۲۸۹}

لورنتسو مدیچی گروهی از نویسندگان را در پیرامون خود گرد آورد و به خرید نسخ خطی کهن یونانی - رومی، که طی سده‌ها در صومعه‌ها نگهداری شده بود، پرداخت و کتابخانه‌ای تدارک دید شامل ۱۰۳۹ جلد کتاب که ۲۶۰ جلد آن به زبان یونانی بود.^{۲۹۰} این کتابخانه به پشتوانه فکری رنسانس بدل گردید.

بدینسان، نویسندگان دربار مدیچی حرکت خود را برای تدوین یک فرهنگ نوین ضدکلیسایی بر اساس "ترجمه" متون کهن یونانی - رومی آغاز کردند. این حرکت، هر چند به ظاهر ترجمه متون "آنتیک" بود، ولی بار فرهنگی بس متمایزی را در برداشت و در واقع برداشت "آزاد" و "روز" منطبق با خواست‌ها و ایده‌آل‌های "مترجمین" بود. "مترجمین" رنسانس آن قدر یونانی نمی‌دانستند که راویان صالحی برای معرفی واقعی فرهنگ باستان یونان به شمار آیند. برجسته‌ترین ایشان بوکاتچو بود که با یونانی مغلوپ خود غیرواقعی‌ترین و آرمانی‌ترین تصویرها را از یونان باستان اشاعه داد.

پیلاتوس [استاد زبان یونانی] آن قدر یونانی به بوکاتچو آموخته بود که وی بتواند به گونه‌ای دست و پا شکسته متن‌های کلاسیک یونان را بخواند. بوکاتچو خود اعتراف کرده است که فقط بخش‌هایی از متن‌های یونانی را درک می‌کند. اما آنچه را که درک می‌کند در زیبایی و لطافت بی‌همتاست. بوکاتچو، به الهام از این کتاب‌ها، و نیز به راهنمایی پترارک، باقی آثار ادبی خود را تقریباً بالکل وقف آشنا ساختن اروپای لاتین با ادبیات، اساطیر و تاریخ یونان کرد. در یک

287. Rinascità

288. Renaissance

289. *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, 1984, vol. 2, p. 1794.

۲۹۰. ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، جلد ۵: رنسانس، ترجمه صفدر تقی‌زاده و ابوطالب صارمی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۷.

سلسله زندگینامه‌های کوتاه تحت عنوان *در احوال مردان نامی*، از آدم تا ژان، پادشاه فرانسه، را معرفی کرد و در *زنان نامی* به شرح زندگی زنان مشهور، از حوا تا جووانای اول، ملکه ناپل، پرداخت. در رساله *کوه‌ها، جنگل‌ها و چشمه‌ها* به ترتیب حروف الفبا کوه‌ها، جنگل‌ها و چشمه‌هایی را که در ادبیات یونانی از آن‌ها نام برده شده بود توصیف کرد، و در *شجره‌نامه خدا/یان* کتاب راهنمایی از اساطیر کلاسیک گرد آورد. او چنان مجذوب ادبیات یونان شده بود که خدای مسیحیت را یودن و شیطان را پلوتون می‌نامید و از ونوس و مارس چنان نام می‌برد که گویی به اندازه مریم و مسیح حقیقت داشته‌اند. این کتاب‌ها که به لاتینی بد نوشته شده‌اند و از نظر تحقیقی ارزش ناچیزی دارند امروزه سخت ملال‌آور می‌نمایند، اما در زمان خود برای پژوهندگان زبان ادبیات یونان راهنمای گرانبهایی بودند و در اشاعه رنسانس نقش مهمی ایفا کردند.^{۲۹۱}

”توزایی“ یونان و روم باستان، صرفنظر از انگیزه‌های سیاسی آن که اقتدار کلیسا را هدف گرفته بود، از نظر فرهنگی نوعی رویکرد نوستالژیک بود. این نوستالژی یونانی معطوف به فلسفه عقلی ارسطو نبود؛ اروپا پیش‌تر از طریق متکلمین مسیحی ارسطو را شناخته بود و در آن دوران ارسطو نماد فلسفه خشک مدرسی به‌شمار می‌رفت. این یک رویکرد اخلاقی-ارزشی به شرک باستان و علیه مبانی فرهنگ مسیحی بود و لذا به حماسه‌سرایان و مورخین یونانی، که تصویری افسانه‌ای از یونان باستان به‌دست می‌دادند، و آن اندیشمندان یونانی که حامل بار ”اخلاق جدید“ انگاشته می‌شدند، چون سقراط و افلاطون، توجه داشت. این نه متافیزیک ارسطو که کریپوس افلاطون بود که با ترجمه آن توسط مارسیلیو فی‌چینو به ”کتاب مقدس“ اومانیست‌های ایتالیا بدل شد و افلاطون را به مقام ”قدیس“ و ”نیمه خدا“ رسانید.^{۲۹۲} اومانیست‌های ایتالیا، بی‌آن‌که سقراط را به‌درستی بشناسند، بر آزادی یونانیان زمان سقراط غبطه می‌خوردند و آن را می‌ستودند. آنان می‌پنداشتند که در فلسفه افلاطون، که اندیشه‌های فلوپین نیز بر آن سایه ابهامی گسترده بود، نوعی فلسفه رازورانه یافته‌اند که می‌تواند با آن در مسیحیت پایدار بمانند؛ مسیحیتی که دیگر به آن اعتقاد نداشتند اما عشق به آن را هیچگاه رها نکردند.^{۲۹۳}

۲۹۱. همان مأخذ، صص ۴۸-۴۹.

۲۹۲. همان مأخذ، صص ۱۳۷-۱۳۸.

۲۹۳. همان مأخذ، ص ۹۱.

برای اومانیست‌ها ده قرن فاصله زمانی میان قسطنطین و دانتیه خطای فاجعه آمیزی محسوب می‌شد و به منزله انحراف از راه درست بود. افسانه‌های دل‌انگیز مریم باکره و قدیسان از خاطره‌های آن‌ها محو می‌شد تا در ذهن‌ها جایی برای مسخ اووید و سرودهای دوجنسی هوراس باز شود. کلیساهای با عظمت اکنون به نظر ”بربری“ می‌رسید و مجسمه‌های بی‌روح آن‌ها برای چشم‌هایی که آپولون بلودره را دیده و برای انگشتانی که آن را لمس کرده بود دیگر گیرایی نداشت.

اومانیست‌ها به‌طور کلی طوری رفتار می‌کردند که انگار مسیحیت اسطوره‌ای است که با نیازهای اخلاقی و خیالی مردم سازش‌پذیر است اما کسانی که اندیشه‌ای آزاد دارند نباید آن را جدی تلقی کنند. اومانیست‌ها در سخنرانی‌های عمومی خود از مسیحیت دفاع می‌کردند، خویشان را پای‌بند مسیحیت نجات‌بخش نشان می‌دادند و می‌کوشیدند تا تعلیمات مسیح و فلسفه یونانی را هماهنگ کنند... زندگی اومانیست‌ها نمودار معتقدات واقعی آن‌ها بود. بسیاری از آن‌ها در عمل از موازین اخلاقی دوران شرک، آن هم بیش‌تر از جنبه شهوانی و نه رواقی آن، پیروی می‌کردند.^{۲۹۴}

بیهوده نیست که هم سقراط، این ”خدا“ی آرمانی خالق رنسانس، و هم لئوناردو داوینچی، این شگرف‌ترین مخلوق رنسانس، هر دو همجنس‌گرا بودند.^{۲۹۵}

برخلاف تصویر رایج، فلورانس کانون ”آزاداندیشی“ و ”دمکراسی“ نبود. در این حاکم‌نشین کوچک ایتالیایی،^{۲۹۶} اشرافیتی حکومت داشت که از طریق تجارت بین‌المللی و صرافی ثروتی انبوه انباشته و شهر خود را به پایتخت مالی اروپا بدل ساخته بود.

۲۹۴. همان مأخذ، صص ۹۶-۹۷.

۲۹۵. همان مأخذ، ص ۲۴۰.

۲۹۶. فلورانس هر چند در سال ۵۹ پیش از میلاد به‌عنوان پایگاه ارتش روم تأسیس شد، لیکن تا پیش از نیمه دوم سده یازدهم میلادی اهمیتی نداشت. اوج شکوفایی این شهر در سه دهه نخستین سده چهاردهم میلادی است و جمعیت آن در این زمان حدود ۹۵ هزار نفر تخمین زده می‌شود. بدینسان، فلورانس آن زمان در کنار پاریس، ونیز، میلان و ناپل به یکی از پنج شهر بزرگ قاره اروپا بدل شد. البته این جمعیت دوامی نداشت و در تابستان سال ۱۳۴۸ به‌علت شیوع طاعون به نصف کاهش یافت. فلورانس هیچگاه سکنه انبوهی را در خود جای نداده است؛ جمعیت آن در سال ۱۸۷۲ حدود ۱۶۷ هزار نفر، در سال ۱۸۸۱ حدود ۱۶۹ هزار نفر و در سال ۱۸۹۱ حدود ۱۹۸ هزار نفر گزارش شده است. امروزه، جمعیت فلورانس کمی بیش از ۴۰۰ هزار نفر است.

فلورانس توسط این اشرافیت زرسالار (پلوتوکرات) اداره می‌شد و برای انتخاب شورای این شهر یکصد هزار نفری تنها ۳۲۰۰ مرد حق رأی داشتند. حکمرانان شهر، که «فربهان»^{۲۹۷} (گردن کلفت‌ها) خوانده می‌شدند، از طریق ساختار گیلدی، نظارتی سخت بر سایر شهروندان اعمال می‌کردند.^{۲۹۸} برای توده بی‌سواد و فقیر فلورانسی آزادی جز «آزادی فرمان بردن از اربابان» نبود و برای پلوتوکراسی فلورانس آزادی جز آزادی حکومت آنان بر شهر و متصرفات آن بدون دخالت امپراتوران یا پاپ‌ها یا فئودال‌ها^{۲۹۹} مفهومی نداشت. به گفته ویل دورانت، این «سخاوتمندی» مورخین سده نوزدهم بود که به فلورانس چنان درجه‌ای از دموکراسی اعطا کرد که این «بهشت توانگرسالار بویی از آن نبرده بود».^{۳۰۰} این مفهوم جاه‌طلبانه از آزادی در عهد لورنتسو مدیچی به اوج رسید؛ حکمرانی «باشکوه» و بس ثروتمند که «با معشوقه‌ها کلنچار می‌رفت»، «پاپ می‌آفرید» و «به عنوان بزرگ‌ترین و اصیل‌ترین ایتالیایی عصر خود در سراسر اروپا مورد احترام بود».^{۳۰۰}

ایتالیای عهد رنسانس کانون خرافات، به موهوم‌ترین اشکال آن، بود. اومانیت‌ها

297. popolo grasso

۲۹۸. شهروندان فلورانس به هفت گیلد (صنف) اصلی و پنج گیلد کم‌اهمیت‌تر تقسیم می‌شدند: هفت گیلد اصلی عبارت بود از: قضات و محضرداران، بانکداران و تجار بین‌المللی پوشاک، صرافان و رباخواران، تجار و تولیدکنندگان منسوجات ابریشمی، پزشکان و داروفروشان، تجار و تولیدکنندگان منسوجات پشمی، و تجار خز. پنج گیلد کم‌اهمیت‌تر عبارت بود از: قصابان، کفاشان، فلزکاران، بنایان سنگ‌کار و فروشندگان اجناس دوست دوم. اعضای گیلدها نیز در زیر نظارت اکید رؤسای خود قرار داشتند. معه‌ذا، عضویت در این ساختار امتیاز بزرگی بود که تنها «شهروندان» از آن برخوردار بودند. در خارج از گیلدها توده کثیری از افراد فاقد هرگونه حقوق مدنی جای داشتند که «مردم حقیر» (popolo minuto) یا «کثافت‌ها» (ciompi) نامیده می‌شدند. برای نمونه، مهم‌ترین شاخه اقتصاد فلورانس صنعت و تجارت منسوجات پشمی بود که گردانندگان آن در گیلد تولیدکنندگان منسوجات پشمی عضویت داشتند. در خارج از گیلد، حدود ۹۰۰۰ کارگر در این صنعت اشتغال داشتند که تولیدکنندگان واقعی بودند. این افراد مردان و زنانی بودند که در خانه‌هایشان کار می‌کردند. تجار و سرمایه‌دارانی که «صاحبکار» خوانده می‌شدند، ابزار کار را در اختیار آنان قرار می‌دادند و بر اساس تعداد البسه تهیه‌شده دستمزدشان پرداخت می‌شد. ("Florence", "Italy", *Britannica CD 1998*;

Britannica, 1977, vol. II, p. 943)

۲۹۹. دورانت، همان مأخذ، ص ۸۳.

۳۰۰. همان مأخذ، ص ۱۳۶.

غالباً به «همزاد» یا «نگهبانان غیبی» اعتقاد داشتند و نوشته‌های به سبک سیسرون خود را با روح جنون‌آسای محیط خویش می‌آمیختند.^{۳۰۱} پودجو براتچولینی، از چهره‌های برجسته رنسانس، شادمانه از عفریت‌هایی سخن می‌گفت که مانند سواران بی‌سر هجرت می‌کنند، یا از هیولاهای ریشویی که از دریا برمی‌خاستند تا زنان زیبارو را برابیند. ماکیاولی به امکان پر بودن هوا از ارواح اشاره می‌کرد و اعتقاد خود را به این امر که وقایع بزرگ با نشانه‌هایی از صور عجیب، پیشگویی، الهام و علائم آسمانی اعلام می‌شوند ابراز می‌داشت. مارسیلیو فی‌چینو، مترجم افلاطون، شرحی در دفاع از غیبگویی و طالع‌بینی و اعتقاد به اجنه نگاشت. او به این دلیل که ستارگان دارای اقتران نحس بودند خود را از دیدار با پیکودلامیراندولا معذور داشت.^{۳۰۱} و بوکاتچو، که هیچگاه متفکر عمیقی نبود، به موهومات زمان خود از قبیل طالع‌بینی و پیشگویی به مدد خواب پای‌بند بود و به وجود اجنه و شیاطین اعتقاد داشت.^{۳۰۲}

عصر رنسانس از لحاظ اندیشه و احساس سخت تحت فشار ستاره‌شناسی بود. به جز یک تن، یعنی پیکودلامیراندولا، هیچ یک از متفکران اروپایی نمی‌توانستند از زیر این فشار شانه خالی کنند یا بر آن چیره گردند. حتی زندگی ذهن بزرگ و والایی مانند فی‌چینو پر از خرافات و ترس از گردش ستارگان بود. ماکیاولی هم نمی‌توانست گریبان خود را از چنگ تصورات موهوم مربوط به ستاره‌بینی آزاد کند. او هم به روش معاصرانش می‌اندیشید و سخن می‌گفت.^{۳۰۳}

رویکرد یونانی رنسانس نه تنها مرحله جدیدی در اندیشه عقلی نگشود که، به‌عکس، دور جدیدی از شکوفایی علوم خفیه بود.

جادو و کیمیا و ستاره‌بینی از حد‌اعلای حیثیت علمی برخوردار بود. جنوردانو برونو نخستین سخنگوی فلسفی ستاره‌شناسی کوپرنیکی است. او را معمولاً در ردیف پیشاهنگان و شهیدان علم جدید به‌شمار می‌آورند. ولی اگر آثار او را بخوانیم تصویر دیگری از او خواهیم دید. اعتقاد او به جادو خلل‌ناپذیر است. منطق او تقلیدی است از رساله فن‌اعظم نوشته ریموندوس لولوس.^{۳۰۴}

آن‌چه ذکر شد، شمه‌ای از بینش اومانیست‌ها، فرهیختگان و نخبگان فکری رنسانس،

۳۰۱. همان مأخذ، ص ۵۵۸.

۳۰۲. همان مأخذ، ص ۴۷.

۳۰۳. کاسیرر، همان مأخذ، ص ۲۰۳.

۳۰۴. همان مأخذ، ص ۲۰۸.

است. طبیعی است که فرهنگ عامه بی‌سواد و فقیر اروپایی در مقیاسی عظیم مقهور جهل و خرافه بود.^{۳۰۵}

ارمغان فکری رنسانس برای اروپای معاصر، که در پرتو جهانگیری تمدن جدید غرب پژواک آن سراسر جهان را گرفت، فروریزی قیود دینی و سست شدن ایمان مسیحی و رجعت به بت‌پرستی و بدویت اخلاقی یونان و روم باستان بود. ستایش جسم و برهنگی بر هنر اروپایی سیطره یافت هر چند تا به امروز تندیس "مریم محجبه" استوار و مقاوم است. سده شانزدهم میلادی پیامی دیگر نیز داشت: این سده نه تنها دوران "کشف" یونان و روم باستان بود که کشف قاره آمریکا را نیز شاهد بود. در پرتو این تقارن عجیب، فرهنگ جدیدی که مخلوق اومانیست‌های ایتالیا بود با ثروت انبوهی که توسط ماجراجویان و کانکونیست‌دورها،^{۳۰۶} و سپس غارتگران آسیا و هند، به اروپای غربی سرازیر شد آمیخت و طی سده‌های پسین آن چیزی را پدید ساخت که ما امروزه "تمدن جدید غرب" می‌خوانیم.

بورکهارت و رنسانس

گرایش به متمایز کردن یک دوره از تاریخ اروپا به‌نام "رنسانس" از نیمه دوم سده هیجدهم آغاز شد و منظور دوران واسطه و انتقالی میان "قرون وسطی" و "عصر جدید" بود. این گرایش در نیمه دوم سده نوزدهم به‌طور جدی رخ نمود. در سال ۱۸۵۵ ژول میشله^{۳۰۷} در جلد هفتم تاریخ فرانسه خود "رنسانس" را به‌عنوان برابر نهاد "قرون وسطی" و به‌عنوان دوران آگاهی و آزادی انسان و تلاش او برای شناخت علمی و سلطه بر طبیعت مطرح ساخت. به‌زعم میشله، شاخص رنسانس "کشف جهان و کشف انسان" بود که جوهره "روح مدرن" انگاشته می‌شود. این مورخ ناسیونالیست فرانسوی، فرانسه سده شانزدهم، نه ایتالیای سده پانزدهم، را به‌عنوان خاستگاه و کانون اصلی رنسانس معرفی می‌کرد. کتاب بورکهارت پنج سال پس از کتاب میشله منتشر شد. این اولین اثر مستقلی بود که درباره رنسانس انتشار یافت (۱۸۶۰) و در ایجاد اشاعه تصویر رایج و امروزی از رنسانس به‌شدت مؤثر بود.

بورکهارت ایتالیای سده پانزدهم را "تزدیکترین الگو" به تمدن سده نوزدهم اروپا

۳۰۵. بنگرید به: دورانت، همان مأخذ، ص ۵۵۹.

306. Conquistadors

307. Jules Michelet

می‌دید.^{۳۰۸} معه‌ذا، بورکهارت در میان شهر- دولت‌های ایتالیایی به ونیز و جنوا اعتنای چندان نداشت و ستایشگر فلورانس خاندان مدیچی بود که به‌زعم او اولین نمونه «دولت مدرن» به‌شمار می‌رفت:

فلورانس مهم‌ترین کانون روح و ذوق مدرن نه تنها ایتالیا بلکه سراسر اروپا بود.^{۳۰۹} فلورانسیان از حیث بسیاری از مزایا و معایب سرمشق ایتالیاییان و به‌طور کلی اروپاییان مدرن هستند.^{۳۱۰}

بورکهارت برای اثبات نظر خود ابتدا از حکمرانان اروپای سده‌های چهاردهم و پانزدهم چهره‌ای بس هولناک تصویر می‌کند تا در کنار آن فلورانس و خاندان مدیچی درخشش بیشتر یابد. در این تصویر، «قانون مسیحی» و کلیسا هیچ جایگاهی ندارد و سن‌توماس اکوئیناس کسی نیست جز «رعیت مطیع فردریک»^{۳۱۱} امپراتور روم مقدس. به‌زعم بورکهارت، احیاء فرهنگ باستان اروپا بزرگترین مزیت فلورانس بود و این عنصر نقش مهمی در تکوین تمدن جدید اروپایی ایفا کرد:

یکی از مهم‌ترین اصول موضوعه این کتاب، که باید درباره‌اش اصرار ورزیم، این است که نه تنها تولد دوباره فرهنگ دوره باستان بلکه پیوند و اتحاد آن فرهنگ با روح قوم ایتالیایی بود که دنیای باختر زمین را مسخر ساخت.^{۳۱۲}

این‌گونه «روح‌های قومی» در اندیشه بورکهارتی جایگاه تعیین‌کننده دارند. بورکهارت از تمدن‌های شرقی به‌ویژه اسلامی نفرت دارد، به‌جز یونان و روم باستان هیچ‌گونه پیشینه جدی مدنیت نمی‌شناسد و بنابراین برای میراث تمدن‌های شرقی نیز، مانند میراث اروپای سده‌های میانه، جایگاه مؤثری قائل نیست. بنابراین، عجیب نیست که وی به پیوند و تسلسل و تعامل تمدن‌ها بی‌اعتنا بماند و بدون توجه به پایه‌های عینی و عوامل تعیین‌کننده‌ای چون جنگ‌های صلیبی، تجارت شهر- دولت‌های ایتالیایی با شرق و تهاجم و غارت ماوراءبحار، تکوین تمدن جدید اروپایی را پدیده‌ای صرفاً فرهنگی و مولود این «روح قومی» بداند. این نفرت در کتاب بورکهارت کاملاً آشکار

۳۰۸. یاکوب بورکهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۶، ص ۱۷.

۳۰۹. همان مأخذ، ص ۹۶.

۳۱۰. همان مأخذ، ص ۹۳.

۳۱۱. همان مأخذ، ص ۲۱.

۳۱۲. همان مأخذ، ص ۱۷۱.

است. برای نمونه، وی نه تنها به موقع جغرافیایی - تجاری بنادر ایتالیا به عنوان واسطه انتقال مدنیت و فرهنگ از شرق به اروپا کمترین بهائی نمی دهد بلکه خدا را سپاس می گوید که تسلط اسپانیاییان بر ایتالیا دست کم مانع از آن شد که آن سرزمین به دست ترک ها [عثمانی] به ورطه توحش کشیده شود.^{۳۱۳}

به طور خلاصه، کتاب بورکهارت را باید تلاشی دانست برای انطباق مفاهیم مولود تمدن اروپایی سده نوزدهم بر دنیای گذشته؛ این همان شیوه نگرشی است که فوستل دوکولانژ در کتاب ارجمند خود، تمدن قدیم (۱۸۶۴)، بی پایگی نمونه یونانی - رومی آن را نشان داده است. برخی مورخین سده بیستم، تصویر بورکهارتی از رنسانس را - از جمله به دلیل بی اعتنائی به دوران قرون وسطای اروپا و نادیده گرفتن نقش مهم آن در تکوین اروپای جدید - مورد انتقاد قرار داده اند. مایرون گیل مور، استاد دانشگاه هاروارد، می نویسد:

محققین جدید در مجموع بر این نظرند که نهادهای سیاسی و اقتصادی دنیای جدید غرب بسیار بیش از رنسانسی که بورکهارت تصویر کرده مدیون تحولات سده های دوازدهم و سیزدهم میلادی است.^{۳۱۴}

معهدا، هنوز اصل تفکیک یک دوره از تاریخ اروپا به عنوان "رنسانس" رواج دارد هر چند تصویر بورکهارتی در این باب معمولاً فاقد اعتبار شناخته می شود. برای نمونه، آرماندو ساپوری،^{۳۱۵} مورخ اقتصادی، سرآغاز "رنسانس واقعاً مؤثر غرب" را در اواخر سده یازدهم میلادی و ظهور جنگ های صلیبی علیه مسلمانان می داند. در نتیجه، در سده دوازدهم در سواحل ایتالیا جامعه جدیدی پدید آمد که شاخص آن شهرنشینی، اقتصاد مبتنی بر سرمایه داری تجاری، ظهور نظام های سیاسی خودمختار در دولت - شهرها و فرهنگ جدید غیرکلیسایی بود. ساپوری اوج شکوفایی این رنسانس را سده های دوازدهم و سیزدهم می داند که بقایای آن تا سده شانزدهم تداوم یافت. در این زمان، نیروهای سیاسی و اقتصادی جدیدی ظهور کردند که مرکز ثقل ایشان بیشتر در حواشی اقیانوس اطلس و شمال اروپا بود تا در منطقه مدیترانه و شرق اروپا.^{۳۱۶} از جمله اینگونه

۳۱۳. همان مأخذ، ص ۱۰۲.

314. *Americana*, 1985, vol. 23, p. 381.

315. Armando Saporì

316. *Britannica*, 1977, vol. 15, p. 662.

آثار باید به کتاب هسکینز به نام *رنسانس سده دوازدهم* اشاره کرد.^{۳۱۷} هایس به تأثیر تمدن اسلامی بر رنسانس توجه کرده^{۳۱۸} و سیسیل روت نقش یهودیان را در رنسانس سده پانزدهم ایتالیا بیان داشته است.^{۳۱۹}

یونان: آنچنان که بود!

پدیده تاریخی که به نام یونان باستان می‌شناسیم، تمدنی است که مانند هر تمدن کهن بشری دوران‌های زایش، اوج، انحطاط و سقوط داشته است. نخستین نشانه‌های حیات انسان در شبه‌جزیره یونان به عصر دیرینه‌سنگی، در هزاره هفتم پیش از میلاد، می‌رسد. عصر نوسنگی یونان معمولاً میان سال‌های ۶۰۰۰ تا ۲۸۰۰ پیش از میلاد انگاشته می‌شود. مهم‌ترین تمدنی که در این دوران در یونان پدید شد، تمدن جزیره کرت بود که حدود ۴۰۰۰ سال پیش از میلاد آغاز شد، در ۲۸۰۰ پیش از میلاد به شکوفایی خود در عصر مفرغ رسید و در واپسین سال‌های هزاره دوم پیش از میلاد، احتمالاً به دلیل هجوم اقوام شمالی یونان، خاموش شد. در دوره نوسنگی، یونانی به زراعت گندم و جو و دامداری بدوی اشتغال داشت. به‌نوشته چستر استار، استاد دانشگاه ایلینوی، یونانی این عصر متأثر از تمدن‌های شکوفای خاور نزدیک، به‌ویژه مصر و بین‌النهرین، بود و احتمالاً این مهارت‌ها را از آنان آموخته بود.^{۳۲۰}

تمدن یونانی عصر مفرغ، که تمدن اژه‌ای خوانده می‌شود، در حدی غیرقابل قیاس عقب‌تر از تمدن‌های خاور نزدیک بود که به‌نوشته استار، «دولت‌های متمدن» را پدید ساخته بودند. یونانی این عصر بازرگانی را می‌شناخت و جزیره‌نشینان کرت، پیشرفته‌ترین سکنه یونان، قطعاً به مصر و سوریه سفر می‌کرده و با فنیقی‌ها (کنعانی‌ها) مراوده داشتند. استار اهمیت تاریخی فرهنگ کرت را انتقال «مفاهیم تمدن» از خاور نزدیک به شبه‌جزیره یونان می‌داند.^{۳۲۱}

سازمان اجتماعی کرت سازمان قبیله‌ای بود. در این جزیره جماعات انسانی در

317. C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Mass.: 1971.

318. J. R. Hayes, [ed.], *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, Oxford: 1975.

319. Cecil Roth, *The Jews in the Renaissance*, Harper, 1965.

320. Chester G. Starr, "Prehistoric Greece", *Americana*, 1985, vol. 13, p. 389.

321. *ibid*, p. 390.

دهکده‌های کوچکی (ظاهراً ۹۰ دهکده) می‌زیستند که هر یک مرکب از طایفه‌ای بود. به تدریج، از درون این تجمع پراکنده طوایف قدرت برتری پدید شد که سراسر جزیره را تحت فرمان گرفت و حکومت مرکزی پدید آمد که توسط شاه، موسوم به «مینوس»، اداره می‌شد. کرتی «سرشت دینی» داشت و دین او آنیمیستی، آنتروپومورفیستی و سرشار از خرافات بود. اقتدار «مینوس»، شاه اژه‌ای، بر جزور و قانون و دین استوار بود.^{۳۲۲} این «ماقبل تاریخ» یونان است.

مورخین «دوران کلاسیک» تاریخ یونان را به چهار دوره تقسیم می‌کنند: دوره تکوین (۱۰۰۰-۸۰۰ ق. م.)، دوره توسعه پولیس‌های یونانی (۸۰۰-۵۰۰ ق. م.)، اوج پولیس‌ها یا «عصر طلایی» تمدن یونان (۵۰۰-۴۰۴ ق. م.) و دوره انحطاط تمدن کلاسیک یونان (۴۰۴-۳۳۸ ق. م.). آن پدیده‌ای که از عهد رنسانس تا به امروز «اوج تمدن باستانی بشر» عنوان می‌شود تنها «عصر طلایی» تمدن کلاسیک یونان را دربرمی‌گیرد که کمتر از یک سده (در سده پنجم پیش از میلاد) و تنها در یک پولیس (آتن) وجود داشت.

وضع طبیعی شبه‌جزیره یونان و وجود جزایر متعدد مهم‌ترین موانع تجمع و تمرکز یونانیان در قطب‌های بزرگ جمعیتی بود. در آغاز هزاره نخست پیش از میلاد، یونانیان زارع و دامدار در دهکده‌های کوچک و پراکنده، که هر یک قلمرو مستقلی داشت، می‌زیستند. این پراکندگی زیست، که عدم تمرکز و پراکندگی اقتصاد و سیاست یونان را سبب می‌شد، شاخص تمدن یونانی است؛ تمدنی که بر بنیاد صدها پولیس کوچک و بزرگ شکل گرفت. مهم‌ترین این پولیس‌ها اسپارت و آتن بودند که در نیمه هزاره نخست پیش از میلاد به محور تمدن یونان بدل شدند و در دوران معاصر هر یک به‌نوعی ستایشگران خود را یافتند. در آن زمان، اسپارت با قلمروئی به مساحت ۸۷۰۰ کیلومتر مربع و آتیک با ۲۷۵۰ کیلومتر مربع بزرگ‌ترین پولیس‌های شبه‌جزیره بودند.^{۳۲۳} مساحت بیش‌تر پولیس‌ها ناچیز و جمعیت آن‌ها عموماً بسیار اندک، کمتر از ۵۰۰ «شهروند»، بود. به‌نوشته کیتو، تنها سه پولیس جمعیتی بیش از ۲۰ هزار «شهروند» داشتند: سیراکوس، اکراگاس (در سیسیل) و آتن. در اندیشه افلاطون، پولیس مطلوب پولیسی بود با ۵۰۰۰ نفر جمعیت. به‌نظر ارسطو، جمعیت پولیس باید تا بدان حد باشد

۳۲۲. دورانث، همان مأخذ، ج ۲، صص ۱۴، ۱۷.

323. Norman Brown, "Greek City- State Civilization", *Americana*, 1985, vol. 13, p. 392.

که هر «شهروند» دیگری را به قیافه بشناسد. این آرمان‌گرایی و خیال‌پردازی نبود. افلاطون و ارسطو با مقیاس‌های متعارف زمان خود سخن می‌گفتند. در زمان جنگ با ایران، پولیس موکینا سپاه ۸۰ نفره خود را اعزام کرد که بهیچ‌روی غیرعادی و مایه تمسخر نبود.^{۳۲۴}

این پولیس‌ها در صلح و آرامش نمی‌زیستند. توسعه‌طلبی و دست‌اندازی بر اموال و قلمرو همسایگان رواج داشت و میان آنان همواره جنگ و ستیزهای خونین در جریان بود. یونانیان در شرایط زیستی سختی به‌سر می‌بردند. آنان، که قومی ماجراجو و غارتگر بودند، برای کسب ثروت مهاجرت و تهاجم به سواحل غربی آسیا، شمال آفریقا، ایتالیا و سیسیل را آغاز کردند و در سده‌های هشتم تا ششم پیش از میلاد با اشغال سرزمین‌های دیگر به احدث «کولونی»‌ها پرداختند. این دورانی است که مورخین غربی، با قرینه‌سازی تاریخ معاصر غرب، از آن با عنوان «دوران استعماری» یونان باستان یاد می‌کنند.^{۳۲۵}

چون هر اقامتگاه [کولونی] برای خود ساکنان یا صاحبانی داشت، می‌بایست آن را به زور یا حيله اشغال کرد. در این‌گونه موارد، یونانیان بیش از ما به اصول اخلاقی مقید نمی‌ماندند: گاهی مهاجمان یونانی... همه ساکنان محل‌های مورد نظر خویش را به بردگی می‌گرفتند.^{۳۲۶}

این مستعمره‌گیری، که سهم اصلی را در پیدایش نظام برده‌داری یونان داشت، به‌نوشته نورمن براون - استاد دانشگاه کالیفرنیا - «تأثیری انقلابی» در شکوفایی تمدن یونان بر جای نهاد:

۳۲۴. کیتو، همان مأخذ، صص ۱۰۹-۱۱۱.

۳۲۵. بازسازی تاریخ یونان باستان طبق مدل تاریخ معاصر غرب از نیمه اول سده نوزدهم میلادی آغاز شد. گروت (G. Grote) انگلیسی در کتاب ۱۲ جلدی *تاریخ یونان* خود (۱۸۴۶-۱۸۵۶) نظام سیاسی آتن را به‌عنوان الگویی برای هر دموکراسی اروپایی مطرح ساخت، و درویزن (Droysen) آلمانی در *تاریخ هلنیسم* مقدونیه باستان را الگویی برای نظامی‌گری پروس دید. ادوارد مه‌یر (Eduard Meyer) یهودی - آلمانی در *تاریخ عهد باستان* (۱۸۸۴) تاریخ یونان و روم باستان را طبق الگوی زمان خود به مراحل فتودالی و سرمایه‌داری تقسیم کرد؛ و ربر پل مان (R. Pohl Mann)، مؤلف *تاریخ کمونیسم و سوسیالیسم* باستان، پیش‌نمونه جنبش‌های سوسیالیستی سده نوزدهم اروپا را در یونان و روم باستان یافت!

۳۲۶. دورانت، همان مأخذ، ص ۱۵۰.

تأثیرات مستعمره‌گیری بر اقتصاد یونان شگرف بود: مستعمرات جدید و قبایل بربر آن، بازاری پدید ساختند که توسعه عظیم بازرگانی و صنعت یونان را سبب شد.^{۳۲۷}

اوضاع زمانه نیز به سود یونانیان بود: در آسیا امپراتوری هتی سقوط کرده بود، پادشاهی لودییه تجاوزکار نبود، شاهنشاهی ایران، که سرانجام لودییه را مضمحل کرد، هنوز خطری برای یونانیان نبود، مقدونیه در حالت نیمه توحش به سر می‌برد، در روم هنوز قدرتی پدید نیامده بود، فنیقی‌ها و کارتاژی‌ها نیز مردمی تاجریشه بودند نه تجاوزکار. چنین بود که به مدت چند سده برای یونانیان فرصتی پیش آمد که در یک نظام طبیعی و منطبق با نیازهای‌شان زندگی کنند و تمدن خاص خود را شکوفا سازند.^{۳۲۸}

اوج تمدن کلاسیک یونان در سده پنجم پیش از میلاد و در پولیس آتیک بود. این اوج، تجربه آتنی دموکراسی داخلی و امپریالیسم خارجی است که نورمن براون آن را «بزرگ‌ترین دستاورد منحصربه‌فرد تمدن دولت-شهری یونانی» می‌خواند.^{۳۲۹} در این زمان، آتن به اوج قدرت خود در میان مجمع‌الجزایر پولیس‌های یونانی رسید و آن چیزی را پدید ساخت که برخی مورخین غربی از سر شیفتگی «امپراتوری آتن» می‌خوانند. در واقع، اگر آتن به دلیل خوی تجاوزکارش در ستیز با اتحاد سایر پولیس‌ها به رهبری اسپارت قرار نگرفته و در هم نشکسته بود، بدان سو می‌رفت که نخستین امپراتوری متمرکز اروپایی را پدید آورد:

در سال ۴۷۸ پیش از میلاد، به دلیل تهدید ایران، یک اتحادیه دریایی از پولیس‌های یونانی شکل گرفت که آتن در رأس آن قرار داشت. آتنیان به سوءاستفاده از نیروی دریایی اتحادیه پرداختند و از آن در جهت آمال سودجویانه و توسعه‌طلبانه خود بهره بردند. این نیروی دریایی به عاملی تعیین‌کننده در اقتصاد آتیک بدل شد و بسیاری از آتنیان از قبل آن ثروت هنگفتی اندوختند. «آتنیان از وجوه اتحادیه نه تنها برای حفظ ناوگان بلکه برای ارتقاء زندگی آتن نیز استفاده می‌کردند.»^{۳۳۰} علاوه بر این، آتن

327. Brown, *ibid*, p. 393.

۳۲۸. کیتو، همان مأخذ، ص ۱۱۵.

329. *ibid*, p. 394.

330. *ibid*.

سیاست تجاوزکارانه و توسعه طلبانه‌ای را، به‌رغم همسایگان خود، در پیش گرفت؛ سیاستی که در راستای سروری بر سایر پولیس‌ها و اقتصاد سراسر یونان بود. در چنین فضایی، پریکلس - که حکومت او "قله دموکراسی آتن" انگاشته می‌شود - به قدرت رسید (۴۶۱-۴۲۹ ق. م.). پریکلس مجری پرشور "امپریالیسم آتنی" بود و حکومت او، به‌نوشته توسیدید مورخ آتنی، «هر چند اسماً دموکراسی خوانده می‌شد ولی در واقع حکومت یک تن بود».^{۳۳۱}

سیاست برتری طلبانه آتن سبب اتحاد سایر پولیس‌ها به‌رهبری اسپارت در اتحادیه جدیدی شد که "اتحاد پلوپونز" نامیده می‌شود؛ و این اتحادیه سرانجام در جنگ پلوپونز (۴۳۱-۴۰۴ ق. م.) به حیات "امپراتوری آتن" پایان داد: در این جنگ ۲۷ ساله سراسر یونان به خون کشیده شد و در اثر جنگ و طاعون یک چهارم جمعیت پولیس آتیک، و از جمله پریکلس، جان خود را از دست دادند. و بالاخره، آتیک، در حالی که شهر و حومه و تمامی قلمرو آن با خاک یکسان شده و آخرین ناوگان خود را بطرزی خفت‌بار از دست داده بود، تسلیم بخشایش اسپارت شد.^{۳۳۲} نورمن براون، با تأسف، فرجام این جنگ را «پیروزی ارتجاع بر لیبرالیسم سیاسی و روشنگری فرهنگی و بر تنها پولیسی که توانایی اتحاد سیاسی یونان را داشت» ارزیابی می‌کند!^{۳۳۳}

پس از سقوط آتن، سایر پولیس‌ها بنوبه خود شانس خویش را برای سروری بر سراسر یونان آزمودند و در این تلاش خونین توان نظامی و اقتصادی خود را به نابودی کشیدند. سرانجام، این فیلیپ - شاه مقدونی - بود که در سال ۳۳۸ ق. م. با اشغال سراسر یونان دولت واحد یونان را بنا نهاد و پسرش اسکندر، این تعلیم‌یافته ارسطو، آرمان "امپریالیسم یونانی" را تحقق بخشید.

"پولیس"، این واژه فریبنده و زیبای یونانی که معادل "دولت - شهر" را برای آن برگزیده‌ایم، چیست؟ برای یافتن پاسخ این پرسش به ترجمه سیاست ارسطو مراجعه می‌کنیم:

جامعه‌ای که سرانجام از فراهم آمدن چندین دهکده پدید می‌آید شهر

331. ibid, p. 395.

۳۳۲. کیتو، همان مأخذ، صص ۲۲۰-۲۲۱.

333. ibid.

[پولیس]^{۳۳۴} نام دارد که می‌توان گفت از لحاظ توانایی بر آورد نیازهای خویش به‌غایت کمال رسیده است... شهر [پولیس] غایت جوامع دیگر است... شهر [پولیس] پدیده‌ای طبیعی است و انسان به حکم طبیعت حیوانی اجتماعی است و آن کس که از روی طبع، و نه بر اثر تصادف، بی‌وطن [بی‌پولیس] است، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او.^{۳۳۵}

از این زیبایی گفتار و خرد والای ارسطو، که قریب به ۲۳۰۰ سال پیش چنین تعریفی از “شهر” و “شهرنشینی” به‌دست داده و چنان تعبیری از “بی‌وطنی” کرده است، آیا نباید شگفت‌زده شد؟ و به‌راستی نیز کلام ارسطو سالیان سال است که ما را مسحور کرده است: ما بارها این جمله ارسطو را به‌کار برده‌ایم که «انسان حیوانی اجتماعی است» و در برابر اندیشه ژرف این فیلسوف باستان سر تعظیم فرود آورده‌ایم. اکنون اگر بدانیم که ستایش ارسطو از “شهر” و “شهرنشینی” تنها معطوف به “پولیس” یونانی است (آن چیزی که او نیز چون افلاطون در دوره انحطاط آن به‌سر می‌برد و ستاینده نوستالژیک گذشته رؤیایی‌اش بود)، و اگر بدانیم که منظور ارسطو این است که تنها آن موجودی شایسته نام انسان است که در پولیس می‌زید و دیگر آدمیان، که از روی طبع جز این زندگی می‌کنند (یعنی “بربران”)، از آنجا که در زمره خدایان نیستند پس فروتر از مرتبه آدمی‌اند،^{۳۳۶} چه خواهیم گفت؟

زندگی یونانیان در واحدهای اجتماعی مستقل، بسته و خودبسندگی که “پولیس” نامیده می‌شود (واژه پولیس در اصل به معنی دژ و قلعه است) ناشی از وضع جغرافیایی یونان و نیز ناشی از تعادل قوا در میان پولیس‌ها و فقدان یک قدرت برتر بود که توان و استعداد ایجاد یک دولت متمرکز را داشته باشد. چنان‌که دیدیم، در دورانی آتن به‌مدت پنجاه سال “توان” ایجاد یک دولت واحد و سراسری را یافت ولی به‌دلیل فقدان “استعداد” سیاسی و غلبه خودمحوری قبیله‌ای بر آن ناکام ماند و سرانجام این دولت واحد به‌دست مقدونیان محقق شد. در تاریخ اساطیری یونان (دوران هومری) نیز این

۳۳۴. در ترجمه‌های انگلیسی نیز معادل پولیس یونان باستان city یا state قرار می‌دهند. بنگرید به ترجمه جمله فوق در مأخذ زیر:

Aristotle, *Politics*, translated by Benjamin Jowett, Kitchener: Batoche Books, 1999. p. 5.

۳۳۵. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: جیبی، ۱۳۵۸، صص ۴-۵.

۳۳۶. کیتو، همان مأخذ، ص ۱۶.

قدرت متمرکز واحد، به‌رهبری ایدومینوس (شاه یگانه)، وجود داشت:

در *ایلیاد* ساختار سیاسی می‌بینیم که بیگانه به‌نظر نمی‌آید: ساختاری که می‌توان، بنا به ذوق شخصی، نوع پیشرفته یا منحط نظام قبیله‌ای نامید. در این ساختار هم شاهان هستند، همچون آخیلئوس - که بر مردمش سلطنت می‌کند - و هم شاهنشاه - همچون آگاممنون "شاه مردم" که چیزی است مانند خان اعظم. او اخلاقاً یا عرفاً مکلف بود دربارهٔ اموری که به منافع مشترک برمی‌گشت با دیگر شاهان یا رؤسای قبایل شور کند. آنان به‌طور مرتب شورایی برگزار می‌کردند و به هنگام بحث ناطق عصای خود را به نشانه صحبت در دست می‌گرفت.

کیتو می‌افزاید:

مشخص است که این سنت اروپایی است نه شرقی. آگاممنون مستبدی نیست که با اقتدار بی‌چون و چرا خدای گونه حکومت کند.^{۳۳۷}

کیتو، هر چند یونان‌شناس خبره‌ای است، نه شرق را می‌شناسد، نه سازمان قبیله‌ای و نه پژوهش‌های غنی دانش مردم‌شناسی را. اگر چنین نبود، او به داوری فوق دست نمی‌زد. "نظام شورایی" نه یک پدیده اروپایی که یک پدیده کهن قبیله‌ای است که نه فقط در قبایل باستانی یونان بلکه در قبایل شرقی نیز وجود داشته است. این ساختار را در قبایل مغول چنین می‌یابیم:

شوراهای رؤسای قبایل واسال به‌وسیله شاهزادگان دورافتاده کم‌اهمیت متوالیاً تشکیل می‌شد، ولی این اجتماعات مانع از تشکیل شوراهای بزرگ‌تر و مهم‌تر نمی‌شد. به‌طوری‌که در بعضی از شوراهای بزرگ نمایندگان خانان و نواحی مختلف دنیای مغول، مانند فتودال‌های خلخ و ایروات، شرکت می‌کردند. در این اجتماعات به مسائل جنگ و صلح و کارهای مهمی که مورد نظر عموم بود رسیدگی می‌شد... تصمیمات این شوراهای اغلب به شکل مجموعه قوانین درمی‌آمد و همه اربابان و رؤسای که در این شورا شرکت جسته بودند مجبور به پذیرش این قوانین بودند.^{۳۳۸}

"پولیس" شهر نبود، دهکده نیز نبود؛ هر چند به‌عنوان یک سکونت‌گاه بزرگ یا

۳۳۷. همان مأخذ، ص ۱۰۸.

۳۳۸. ب. ولادیمیرتسوف، *نظام اجتماعی مغول*، ترجمه شیرین بیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، صص ۲۸۳-۲۸۴.

کوچک چهره شهر یا دهکده را داشت. پولیس، فراتر از این، نوعی ساختار خاص قبیله‌ای-دینی بود. در این معنا، عضو پولیس-که انگلیسی‌ها و ایرانیان معادل گمراه‌کننده Citizen و "شهروند" را برای آن برگزیده‌اند- مفهومی رازآمیز می‌یافت تا بدان حد که ارسطو آن را ملاک و غایت آدمیت می‌دید.^{۳۳۹} روح مشترک و جمعی^{۳۴۰} در همه اجزای پولیس حضوری فرانسائی داشت و، همانطور که فوستل دوکولانژ به درستی دریافت، به پولیس سرشتی دینی می‌داد. پولیس، موجودیت، بقا و دوام خود را از "خدا"ی حامی خود می‌گرفت؛ مثلاً الهه آتنه^{۳۴۱} حامی پولیس آتیک بود. پولیس هم اعضای آسمانی داشت و هم اعضای زمینی؛ و در آن همه چیز، و همه مفاهیم اجتماعی و سیاسی، در پیوند با خدایان معنی می‌داد. ساختار پولیس با خدایان پیوند داشت. پولیس مکانی بود که با مرز مقدس محدود می‌شد و خانه‌های آن بر گرد پرستشگاه بنا شده بود. «چنین مکانی مأوای مقدس خدایان و مردمان پولیس بود.»^{۳۴۲} نظم پولیس، آن‌چه که ما "قانون" می‌نامیم، نیز ملهم از تمیس،^{۳۴۳} الهه نظم و مادر موئیرا-خدایان تقدیر و سرنوشت- بود.

دین نیز با پولیس سرشته بود... خدایان المپ را یونانیان در هر کجا که بودند می‌پرستیدند، اما هر پولیس اگر برای خود خدایانی نداشت دست کم آئین‌های خاص این خدایان را داشت. بدینسان، آتنه... در اسپارت [نیز] مورد پرستش بود اما در نزد اسپارتی‌ها همان نبود که در نزد آتنی‌ها به‌شمار می‌آمد؛ یعنی "آتنا پولیس": حافظ پولیس... پولیس هم واحد مستقل دینی و هم سیاسی است... میزان نزدیکی رابطه تفکر دینی و "سیاسی" را به بهترین وجه در *اورستیای آیسخولوس*^{۳۴۴} [آشیل] می‌توانیم ببینیم: این تریولوژی بر حول مفهوم "عدالت"

۳۳۹. کاسیرر می‌نویسد: «اگر ما آثار نویسندگان یونان باستان را دربارهٔ اخلاق مطالعه کنیم، مثلاً/اخلاق نیکوماخوس ارسطو را، در آن‌ها تحلیل روشن و مرتبی از انواع فضایل- بزرگواری، اعتدال، عدالت، شجاعت و آزادمنشی- می‌یابیم، ولی از فضیلت کلی موسوم به انسانیت در آن‌ها اثری نیست. این اصطلاح ظاهراً در زبان و ادبیات یونانی وجود ندارد.» (کاسیرر، *افسانه دولت*، ص ۱۳۳)

340. to koinon

341. Athene

۳۴۲. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، ص ۱۴۱.

343. Themis

344. Aeschylus, *The Orestia*.

بنگرید به: دورانت، همان مأخذ، ج ۲، صص ۴۳۲-۴۳۸.

نوشته شده است، از آشفتگی به نظم و از اختلاف به آشتی سیر می کند و همزمان در دو سطح پیش می رود: سطح انسان و سطح خدایان.^{۳۴۵}

”پولیتس“^{۳۴۶} (عضو پولیس) که بود؟ در یونان باستان پولیتس به کسی اطلاق می شد که پیرو آئین پولیس باشد، خدایان پولیس را بپرستد، از حق نزدیک شدن به پرستشگاه های پولیس، ورود به ”حدود مقدسی“ که محل اجتماعات بود، و شرکت در عیاد و مجالس برخوردار باشد، و ”آرخون“ در قربانی های روزانه خویش او را سهمیم کند. در یونان باستان به جای این که بگویند فلان کس ”شهروند“ است می گفتند او در اشیاء مقدس با اعضای پولیس شریک است. به نوشته فوستل دوکولانژ، مفهوم واقعی ”شهروندی“ در یونان باستان را باید از این عبارت فهمید.^{۳۴۷}

سازمان اجتماعی پولیس بر ساختار قبیله ای استوار بود. در این ساختار، خانواده (یا اجاق) پایه ای ترین واحد اجتماعی به شمار می رفت. از تجمع خانواده ها ”گنوس“^{۳۴۸} (عشیره، که رومی ها به آن ”ژنس“^{۳۴۹} می گفتند)، از تجمع عشیره ها ”فراتری“^{۳۵۰} (طایفه)، از اتحاد طایفه ها ”فیلون“^{۳۵۱} (قبیله)، و از تجمع قبایل ”پولیس“ پدید می شد. در این معنا، ”پولیس“ ائتلاف قبایل در یک واحد اجتماعی بود که از سرزمین و خدایان مشترک برخوردار بودند. پولیس آتیک به چهار قبیله (فیلون) تقسیم می شد، هر قبیله مرکب از سه طایفه (فراتری)، و هر طایفه مرکب از ۳۰ عشیره (گنوس) بود. بنابراین، پولیس آتیک جمعاً از ۳۶۰ عشیره تشکیل می شد. در سازمان قبیله ای اسپارت، واحد خردتر از قبیله ”اوبه“^{۳۵۲} نام داشت و هر قبیله مرکب از ۱۰ اوبه بود.^{۳۵۳} در یونان باستان

۳۴۵. کیتو، همان مأخذ، صص ۱۲۳-۱۲۴.

346. Polites

۳۴۷. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، صص ۱۹۸-۱۹۹.

348. Genos

349. Gens

350. Phratia

351. Phylon

352. Obe

تشابه این واژه به ”اوبه“ یا ”اوبای“ ترکی قابل تعمق است.

۳۵۳. لوئیس هنری مورگان، *جامعه باستان*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱، صص ۳۵۴-۳۵۶.

مفهومی معادل "ملت" شکل نگرفته بود.

کلیستنس،^{۳۵۴} که به عنوان "بنیانگذار دموکراسی آتن" شهرت یافته است، به دلیل دگرگونی ساختار اجتماعی و مخاطراتی که تنازعات طبقاتی برای پولیس پدید آورده بود، در سال ۵۰۸ پیش از میلاد تغییراتی در سازمان سیاسی جامعه آتیک پدید آورد که به "اصلاحات کلیستنس" معروف است. کلیستنس چهار قبیله (فیلون) را بر اساس معیار جغرافیایی به ده قبیله تقسیم کرد. هر قبیله بر اساس سکونت گاه به واحدهای خردتری به نام "دم" تقسیم و در رأس هر دم یک دمارک^{۳۵۶} قرار گرفت. بدینسان، پولیس آتیک به بیش از ۱۵۰ دم تقسیم شد.^{۳۵۷} پس از این تغییرات، فیلون علاوه بر بار قبیله‌ای آن مفهوم جغرافیایی نیز یافت. واژه دم نیز بار دینی داشت و دمتر،^{۳۵۸} الهه دم، به عنوان الهه خاک (زمین و گندم) شناخته می‌شد.

در این زمان، گنوس، به عنوان بنیاد طبیعی - دودمانی سازمان اجتماعی آتن، بی‌تغییر ماند. کلان^{۳۵۹} یا عشیره یونانی (گنوس) به عنوان واحد تعیین‌کننده سازمان اجتماعی قبیله‌ای دارای مختصات زیر بود:

- ۱- نسب مشترک پدرتباری؛
 - ۲- آئین‌ها و مراسم دینی مشترک به‌ویژه خدایان مشترکی که نیای نخستین اعضا به‌شمار می‌رفتند؛
 - ۳- گورستان مشترک؛
 - ۴- حقوق متقابل در تملک دارایی اعضا؛
 - ۵- کارکردهای حمایتی و دفاعی مشترک و متقابل اعضا؛
 - ۶- ازدواج درون گروهی (اندوگامی).^{۳۶۰}
- این نظام عشیره‌ای تا واپسین دوران موجودیت پولیس‌ها دوام داشت. ارسطو، که در زمان انحطاط و فروپاشی پولیس‌های یونانی در سده چهارم پیش از میلاد می‌زیست - دورانی که حتی پولیس آتیک نیز موجودیت واقعی خود را از دست داده و به مفهوم

354. Cleisthenes

355. Demes

356. Demarch

357. Donald W. Bradeen, "Cleisthenes", *Americana*, 1985, vol. 7, p. 43.

358. Demeter

359. Clan

360. Endogamy

”شهر“ نزدیک شده بود- به عشیره آسکله‌پیاد تعلق داشت که دارای نیای مشترکی به نام اسکلوپیوس بودند.^{۳۶۱}

مورگان، مردم‌شناس آمریکایی، می‌نویسد:

هزن‌ها عموماً قبایلی جدا از هم بودند و حکومت‌شان همان خصلت‌های عام قبایل بربر [آسیایی] سازمان‌یافته در عشیره‌ها^{۳۶۲}... را باز می‌نماید... وضع آن‌ها دقیقاً به همان صورتی بود که می‌توان از مردمی با نهادهای عشیره‌ای انتظار داشت.^{۳۶۳}

گفته مورگان صحیح است. می‌کوشیم تا این تشابه را در دو مورد بیان داریم:

۱- در مناطق کوهستانی طایفه‌نشین ایران، به‌ویژه در سلسله جبال زاگرس، هم به دلیل وضع جغرافیایی و هم به دلیل تعدد جماعات انسانی مبتنی بر نظام طایفه‌ای، گاه به تنوع عجیبی از گویش‌های خودویژه برمی‌خوریم. برای مثال، در منطقه کوهمره سُرخ‌ی (جنوب شیراز) در محدوده‌ای به مساحت ۳۰۰۰ کیلومتر مربع حداقل پنج گویش وجود دارد و تمایز این گویش‌ها به حدی است که گاه اعضای یک طایفه واژگان خاص طایفه دیگر را نمی‌فهمند.^{۳۶۴} این پدیده تنوع گویشی را در یونان باستان نیز می‌یابیم:

تفاوت گویش یونانیان، که در یک سرزمین نسبتاً کوچک متراکم بودند، کمتر از آنانی که در جنگل‌های وسیع آمریکا تکامل یافتند، به چشم می‌خورد. معهدا، حتی در اینجا نیز فقط قبایلی را که گویش واحد دارند در یک مجموعه بزرگ‌تر متحد می‌یابیم. حتی آتیکای کوچک نیز گویش خاص خود را داشت

۳۶۱. مورگان، همان مأخذ، صص ۳۵۹-۳۶۰.

۳۶۲. در ترجمه فارسی کتاب مورگان، واژه ”تیره“ به‌عنوان معادل ”کلان“ (Clan) و ”ژنس“ و ”گنوس“ به کار رفته است. این اصطلاح دقیق نیست و لذا ما دقیق‌ترین معادل یعنی ”عشیره“ را به کار می‌بریم که در طوایف ایران رواج دارد و بیانگر ساختاری کم و بیش مشابه با نمونه اروپایی، صرفنظر از تمایزات خاص دینی و فرهنگی، است. برای آشنایی با مفاهیم بنیادی در نظام قبیله‌ای بنگرید به: عبدالله شهبازی، مقدمه‌ای بر شناخت / یالات و عشایر، تهران: نشر نی، ۱۳۶۶.

۳۶۳. همان مأخذ، ص ۳۵۱.

۳۶۴. شهبازی، همان مأخذ، ص ۱۸۱.

که بعدها زبان غالب در نثر یونانی شد.^{۳۶۵}

۲- در برخی ایلات و طوایف ایران، "قصاص" یک کارکرد طایفه‌ای است. اگر فردی از یک طایفه کشته شود، کل طایفه مقتول، و نه تنها خویشاوندان بلاواسطه او، با قاتل "خوندار" می‌شود. این "خونداری" یا با قصاص و یا با مراسم خاصی که "خون‌بس" نام دارد پایان می‌یابد.^{۳۶۶} در یونان باستان نیز این سیستم حمایتگری تنظیم‌کننده روابط میان طوایف (فراتری‌ها) در مسئله قتل است:

پیش از آن که در روزگار اخیر وظیفه تعقیب قاتل به دادگاه‌های قضایی سپرده شود، خونخواهی اصلاً بر عهده عشیره شخص مقتول واگذار شده بود. اما طایفه نیز در این کار سهمیم بود و این الزام صورت تعهد طایفه‌ای داشت. در /یومنیدهای آشیل، اری‌نیس پیش از سخن گفتن از کشته شدن مادرش به دست اورستس، این پرسش را به پیش می‌کشد: "چه آب تپه‌ری از هم طایفه‌ای‌هایش بر او پاشیده خواهد شد؟" چنین می‌نماید که این جمله دال بر این باشد که در آن زمان که قاتل از کیفر گریخته بود، تپه‌ری نهایی او از سوی طایفه‌اش انجام گرفته بود نه عشیره او. از این گذشته، گسترش این الزام از عشیره به طایفه بر تبار مشترک عشیره‌های یک طایفه دلالت می‌کند.^{۳۶۷}

ویل دورانت در توصیف نظام قبیله‌ای آتیک می‌نویسد:

قوانین اجتماعی آتیک بر اساس پیوستگی خونی بود. هر خانواده به قبیله‌ای تعلق داشت و هر قبیله خود را از نسل قهرمانی مقدس می‌دانست، خدای معینی را پرستش می‌کرد، تشریفات دینی خاصی را به جای می‌آورد، و دارای حاکم و خزانه‌دار و زمین مشترک و گورستان اختصاصی بود. اعضای قبیله با غیرقبیله ازدواج نمی‌کردند و میراث آنان به غیر نمی‌رسید؛ همه در همکاری می‌کوشیدند. دفاع از قبیله، یا هر یک از اعضای آن، بر عهده همه اعضای قبیله بود. این اصل در مورد انتقام‌گیری از قبایل دیگر یا برخی از افراد آن‌ها صدق می‌کرد.^{۳۶۸}

۳۶۵. فریدریش انگلس، منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه مسعود احمدزاده، تهران: شباهنگ، ۱۳۵۷، ص ۱۴۶.

۳۶۶. شهبازی، همان مأخذ، صص ۱۵۸-۱۶۰.

۳۶۷. مورگان، همان مأخذ، ص ۳۷۹.

۳۶۸. دورانت، همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۲۸.

سازمان سیاسی پولیس یونانی برخاسته از این ساخت قبیله‌ای بود. تطور سازمان سیاسی آتیک را باید در دو مرحله بررسی کرد:

در مراحل آغازین تکوین پولیس آتیک، که سه سده نخستین هزاره اوّل پیش از میلاد را دربرمی‌گیرد، در رأس هر یک از چهار قبیله (فیلون) یک بازیلئوس^{۳۶۹} بود که فیلوبازیلئوس (رئیس قبیله) خوانده می‌شد. رئیس قبیله در رأس شورایی از «بزرگان» (ریش سفیدان) قبیله قرار داشت که مجمعی از بزرگان گنوس‌ها (عشیره‌ها) بود.^{۳۷۰} این ساخت سیاسی، ترکیبی از ریاست قبیله و نظم شورایی قبیله، کارکرد حل و فصل امور قبیله را به عهده داشت. ریاست قبیله در یک دودمان معین از عشیره معین موروثی بود و بازیلئوسی که به این سمت برگزیده می‌شد معمولاً مادام‌العمر ریاست قبیله خود را به دست داشت. فیلوبازیلئوس علاوه بر کارکرد سیاسی و نظامی دارای کارکردهای دینی و قضایی نیز بود و مشروعیت خود را، علاوه بر «خون»، از خدایان می‌گرفت: او هم رئیس، هم فرمانده نظامی، هم کاهن و هم قاضی قبیله خود بود.

در رأس قبایل چهارگانه آتیک، بازیلئوسی که پامبازیلئوس^{۳۷۱} خوانده می‌شد قرار داشت. او امور عمومی پولیس را اداره می‌کرد و کاهن اعظم، ریش سفید کل و «خان» آتیک به شمار می‌رفت.^{۳۷۲} پامبازیلئوس امور پولیس را از طریق شورایی از بزرگان قبایل چهارگانه حل و فصل می‌کرد که طبق سنن کهن جلسات خود را بر روی آرئوپاگوس^{۳۷۳}

369. Basileus

۳۷۰. مورگان، همان مأخذ، ص ۳۸۶.

371. Pambasileus

۳۷۲. مورگان، همان مأخذ، صص ۳۸۹-۳۹۶.

در ترجمه‌های جدید اروپایی معمولاً «پادشاهی» را معادل «بازیلیا»ی یونانی قرار می‌دهند و حمید عنایت همین معادل را در ترجمه فارسی سیاست ارسطو برگزیده است. او «پامبازیلئوس» را «شهريار خودکام» نامیده، حال آن‌که ارسطو صراحت دارد که پامبازیلیا را نمی‌توان همانند ولایت سرور خانواده بر اعضای آن دانست زیرا همچنان که ولایت خدایگان نوعی «پادشاهی» [بازیلیای] خانگی است، پامبازیلیا نیز نوعی پدری بر یک شهر [پولیس] و یا یک یا چند قوم است.^۳ (ارسطو، همان مأخذ، ص ۱۴۴) بازیلیا پادشاهی نیست و نوعی ساخت سیاسی قبیله‌ای است که، صرفنظر از کارکردهای دینی آن، به نمونه کلاسیک رؤسای قبایل مغول بیش‌تر شبیه است. بنابراین، معادل «خان» برای بازیلئوس مناسب‌تر است تا «پادشاه». مورگان تفاوت بازیلئوس با پادشاه اروپایی را به روشنی توضیح داده است. (مورگان، همان مأخذ، ص ۳۹۷)

373. Areopagus

(تپه آرس^{۳۷۴} خدای جنگ) برگزار می‌کردند و از اینرو «شورای آرئوپاگوس» نامیده می‌شد.^{۳۷۵}

نخستین پامبازیلئوس آتن، که متحدکننده قبایل آتیک و بنیانگذار پولیس بود، آتیکاتزُس نامیده می‌شد. از همان زمان، میان او و اعضای شورای آرئوپاگوس، که رؤسای قبایل و طوایف (اوپاتریدها) بودند، اختلاف پدید شد. سرانجام، تزُس مغلوب شد و در تبعید جان سپرد. پس از او، اوپاتریدها شخصی به نام منستس را به بازیلئوسی آتیک برگزیدند که مطیع و مقهور آنان بود. سپس، دودمان تزُس مجدداً پامبازیلیایی پولیس را به دست گرفت و تا سه نسل حکومت کرد و آنگاه دودمان ملاتیدس به قدرت رسید.^{۳۷۶}

در اسپارت، عالی‌ترین ارگان حکومت پولیس شورای ریش سفیدی به نام ژروزیایا^{۳۷۷} بود. در این مجمع ۳۰ مرد بالای ۶۰ ساله به طور مادام‌العمر عضویت داشتند و دو تن از آنان بازیلئوس بودند.^{۳۷۸} بازیلیای اسپارت در دودمان هراکل^{۳۷۹} موروثی بود.^{۳۸۰} اسپارتی‌ها یک مجمع عمومی، مرکب از مردان بالای ۳۰ ساله، نیز داشتند که آپلا^{۳۸۱} نام داشت.

ارسطو در سیاست ساختار بازیلیا را شرح داده و سیر تحول آن را از گذشته حماسی تا دوران‌های متأخر، البته به شکل آرمانی، بیان داشته است.^{۳۸۲}

سازمان سیاسی کهن آتن از نیمه سده هشتم پیش از میلاد به تدریج دستخوش دگرگونی شد. آخرین پامبازیلئوس آتیک کدروس بود که با مرگ او اوپاتریدها تسلط کامل یافتند و از آن پس قدرت اصلی به مجمع آرئوپاگوس منتقل شد. از سده نوزدهم میلادی این نظر رواج یافت و امروزه کم و بیش رسمیت یافته که گویا این تحول به معنی حذف نهاد بازیلیا بود و از آن پس «آرخون» جای بازیلئوس را، که معادل «شاه»

374. Ares

375. Chester G. Starr, "Boule", *Americana*, 1985, vol. 4, p. 340.

۳۷۶. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، صص ۲۵۲-۲۵۳.

377. Gerousia

378. *ibid*, pp. 340-341.

379. Heraclide

۳۸۰. ارسطو، همان مأخذ، ص ۸۵

381. Apella

۳۸۲. همان مأخذ، صص ۱۴۰-۱۴۴.

تلقى می‌شد، گرفت.^{۳۸۳} نهاد بازیلیا و شورای ریش سفیدی ژروزییا در اسپارت تا به آخر پا بر جا بود و به این دلیل مورخین معاصر غرب نظام سیاسی اسپارت را “الیگارشی” و نظام سیاسی آتن را “دمکراسی” می‌خوانند. فوستل دوکولانژ می‌نویسد:

مورخین معاصر این قسمت از تاریخ آتن را دوره آرخونی آن سرزمین می‌نامند و معتقدند که از سلطنت [بازیلیا] در این دوره اثری بر جا نبوده است. لکن، این عقیده کاملاً مقرون به صواب نیست؛ چه اولاد کدروس تا ۱۳ پشت جانشین پدر گشتند و با آن که از آن پس ایشان را “آرخون” می‌خوانده‌اند، از برخی کتب قدیم چنین استنباط می‌شود که عنوان “شاه” [بازیلیوس] نیز بر آنان اطلاق می‌شده است. پس، آتن در این مدت سلطنت موروثی داشت.^{۳۸۴}

نه بازیلیوس و نه آرخون هیچ یک شاه به مفهوم امروزی نبودند. این یک نهاد کهن قبیله‌ای-دینی بود و “شاه” خواندن آنان همانقدر مشروط و نسبی است که انتساب این عنوان به برخی رؤسای قبایل آفریقایی؛ مثلاً “شاه” قبیله آشانتی^{۳۸۵} غنا. بهرروی، وجه تمایز بازیلیوس‌های پیش از سده هشتم و آرخون‌های پسین هنوز مبهم است و شاید این تمایز فقط ناشی از تحول واژگان باشد. آن‌چه مسلم است این نهاد در سده‌های هشتم تا پنجم سیر تحولی معینی را طی کرده است. همانطور که فوستل دوکولانژ به درستی اشاره کرده، سمت آرخون نیز در قبایل چهارگانه آتیک در دودمان‌های معین از عشیره‌های معین موروثی بود و نخستین آرخون‌ها پسران بازیلیوس‌های پیشین بودند.^{۳۸۶} یکی از آرخون‌ها ریاست پولیس آتیک را به دست داشت. آرخون‌ها، چون بازیلیوس‌ها، مقام سیاسی خود را علاوه بر پیوندهای عشیره‌ای از اعتقادات دینی نیز می‌گرفتند. آرخون کاهن قبیله خود بود و آرخون بزرگ کاهن بزرگ پولیس آتیک.

آرخون‌های آتن روزی که بدین مقام نائل می‌شدند تاجی از مورد^{۳۸۷} بر سر نهاده به آکروپولیس می‌رفتند و خدایان را قربانی تقدیم می‌کردند. در ضمن انجام وظایف خویش نیز علی‌الرسم تاجی از برگ درخت بر سر می‌زدند. و از

383. Thomas Kelly, “Archon”, *Americana*, 1985, vol. 2, p. 239.

۳۸۴. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، ص ۲۵۴.

افلاطون نیز از تبار کدروس، آخرین بازیلیوس آتن، بود.

385. Ashanti

۳۸۶. مورگان، همان مأخذ، ص ۴۰۷.

۳۸۷. درختی که در ایران نیز در کنار چشمه‌ها و جویبارها می‌روید.

اینجا چنین استنباط می‌شود که تاج در آغاز امر نشان مذهبی و از لوازم دعا و قربانی بوده و به مرور ایام نشان سلطنت گشته است... یونانیان معمولاً حکام را با عبارت خاصی تعریف می‌کردند که معنی تحت‌اللفظ آن "کسانی که برای انجام مراسم قربانی تعیین شده‌اند" می‌باشد. و از این عبارت نخستین مفهوم کلمه حاکم را استنباط می‌توان کرد. پینداروس دربارهٔ حکام می‌نویسد که "قربانی‌های ایشان در راه آتشگاه موجب حفظ سعادت مدینه [پولیس] است."^{۳۸۸}

سمت آرخون در آغاز مادام‌العمر بود، ولی از سال ۷۵۲ پیش از میلاد به مدت ده سال محدود شد. سولون در دوره ۲۲ ساله آرخونی آتیک (۵۹۴-۵۷۲ ق. م.) به اصلاحاتی در ساختار سیاسی پولیس دست زد. او شورای ۴۰۰ نفره‌ای به نام بوله^{۳۸۹} تشکیل داد که از هر چهار قبیله آتیک یکصد مرد، به مدت یک سال، در آن عضویت داشتند. شورای بوله، در کنار شورای کهن آرئوپاگوس و قطعاً فروتر از آن، وظایف اداره پولیس را به دست داشت. مورخین معاصر، بوله را "پارلمان" و آرئوپاگوس را "سنا"ی یونان باستان تلقی می‌کند. کلیستنس در سال ۵۰۸ پیش از میلاد علاوه بر تغییر سازمان قبیله‌ای پیشین، که قریب به پنج سده جامعه آتیک در قالب آن شکل گرفته بود، و تجدیدسازمان آن به صورت دم‌ها و قبایل ده‌گانه، تمام اعضای بوله را ۵۰۰ نفر کرد که از هر قبیله ۵۰ مرد بالای ۳۰ ساله به مدت یک سال به عضویت آن برگزیده می‌شدند. از میان اعضای بوله ۵۰ نفر (از هر قبیله ۵ نفر) به قید قرعه انتخاب می‌شدند و جمع پرتحرکی به نام پروتانی^{۳۹۰} پدید می‌ساختند که کارکرد حل و فصل امور جاری پولیس را داشت. مدت عضویت پروتانی یک دهم سال بود و بدین ترتیب در طول سال تمامی ۵۰۰ عضو بوله امکان ایفای نقش در اداره پولیس را داشتند.^{۳۹۱}

پروتانی نه یک نهاد "مدنی" به معنای امروزی که یک نهاد دینی بود: اعضای پروتانی وظیفه حفظ آتش در آتشگاه‌های پولیس و تنظیم مراسم "طعام مقدس" را به عهده داشتند.^{۳۹۲} نام این نهاد نیز مأخوذ از محوطه مقدس "پروتانیون" بود که مراسم عمومی "طعام مقدس" در آن برگزار می‌شد.^{۳۹۳} در یونان باستان، کلیه این مجامع چنین

۳۸۸. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، ص ۱۸۳.

389. Boule

390. Prytaneum

391. Starr, ibid, p. 341.

۳۹۲. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، ص ۳۴۷.

۳۹۳. همان مأخذ، ص ۱۵۷.

افتتاح می‌شدند: نخست، کاهنان به تقدیم قربانی به پیشگاه خدایان می‌پرداختند. سپس، با آب متبرک دایره‌ای بزرگ بر روی زمین رسم می‌کردند و مجمع در آن دایره تشکیل می‌شد. در آغاز جلسه، پیش از آن‌که خطیبی زبان به سخن گشاید، دعای مخصوصی خوانده می‌شد و حضار همگی ساکت می‌نشستند. سپس، غیگیویان استشاره می‌کردند و هرگاه در آسمان علامت شومی ظاهر می‌شد، بی‌درنگ مجمع را تعطیل می‌کردند. کرسی خطابه نیز مقدس بود و ناطق به هنگام نطق تاجی از برگ درختان بر سر می‌نهاد و تا مدتی در مدح و ثنای خدایان سخن می‌گفت.^{۳۹۴}

در سده پنجم پیش از میلاد، سمت آرخونی قبایل پا بر جا و در دودمان‌های معین موروثی بود، ولی گفته می‌شود که دوره آن به یک سال محدود شد.^{۳۹۵} این ادعا مورد تردید است: دوران حکومت کلیستنس و حکام بعدی بسیار بیش از این بود و پریکلس به مدت ۳۰ سال پیایی، با چند فاصله کوتاه، به‌عنوان آرخون برگزیده شد. از میان آرخون‌های قبایل، سه آرخون مشاغل اصلی پولیس را به‌دست داشتند: آرخون اپونیموس^{۳۹۶} رئیس قوه مجریه و دستگاه اداری آتیک بود، آرخون بازیلئوس^{۳۹۷} ریاست شورای ریش‌سفیدان (آرئوپاگوس) را به‌دست داشت و مراسم تقدیم قربانیان را انجام می‌داد، و آرخون پولمارک^{۳۹۸} فرمانده نظامی و انتظامی پولیس بود. شش آرخون دیگر به مشاغل کم‌اهمیت‌تر اشتغال داشتند.^{۳۹۹} نهاد متنفذ و کهن آرئوپاگوس نیز در سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد، و حتی در دوران اشغال آتن توسط مقدونیه و روم، همچنان پا بر جا بود و در آن آرخون‌های پیشین به‌طور مادام‌العمر عضویت داشتند.

تصویر آرمانی تاریخنگاری جدید غرب از سازمان سیاسی آتن سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد حاوی تناقضاتی است که مهم‌ترین آن در زمینه جایگاه نهاد آرئوپاگوس است. معمولاً نقش این نهاد در حیات سیاسی آتن ناچیز انگاشته می‌شود تا نهاد «دمکراتیک» بوله جایگاهی بی‌رقیب یابد. ویل دورانت اصولاً موجودیت

۳۹۴. همان مأخذ، صص ۱۶۴-۱۶۵.

395. Kelly, *ibid*; ۲۰۳ ص همان مأخذ،

396. Archon Eponymous

397. Archon Basileus

398. Archon Polemarch

399. Kelly, *ibid*, p. 239.

آرئوپاگوس را، چه در زمان کلیستنس و چه در زمان پریکلس، نادیده گرفته،^{۴۰۰} و کیتو مدعی است که >آرئوپاگوس قدیم، متشکل از آرخون‌های سابق، کاری نداشت جز رسیدگی به پرونده‌های قتل.^{۴۰۱} مسلم است که آرئوپاگوس در این دوران مجمعی متنفذ و مقتدر بود و تنها به سال ۴۸۷، یا ۴۶۲، با تفویض بخشی از اختیارات آن به شورای بوله از قدرتش کاسته شد، ولی مدتی بعد اهمیت پیشین را به دست آورد.^{۴۰۲}

زمانی که از سازمان قبیله‌ای یونان باستان سخن می‌گوئیم شاید در ذهن جامعه‌ای بسیط و مبتنی بر مساوات عشیره‌ای جلوه‌گر شود. این تصویر در مورد جامعه آتن صادق نیست.

نظام قبیله‌ای آتیک نظامی طبقاتی بود و در سازمان کهن آن اعضای ۳۶۰ عشیره (گنوس) آتنی از نظر منزلت اجتماعی^{۴۰۳} به سه طبقه تقسیم می‌شدند: طبقه سواران که مالک اسب بودند و می‌توانستند در جنگ‌ها سواره‌نظام تدارک ببینند؛ طبقه گاوداران که هر یک دارای دو گاو بودند و برای تشکیل پیاده‌نظام سنگین آمادگی داشتند؛ و طبقه کارگران مزدور که دسته‌های سبک پیاده را تشکیل می‌دادند.^{۴۰۴}

با توسعه اقتصاد آتیک این قشریندی بدوی به یک ساختار طبقاتی واقعی فراروئید. طبق روایت پلوتارک، اعضای قبایل آتن به سه طبقه تقسیم می‌شدند: اوپاتریدها^{۴۰۵} (اشراف قبیله)، دمیورژها^{۴۰۶} (صنعت‌گران و بازرگانان)، ژئومورها^{۴۰۷} (کشاورزان خرده‌پا و پیشه‌وران و کارگران). واژه "دموس" (مردم، خلق) دربرگیرنده طبقات دو و سه بود. اشراف قبیله‌ای آتیک (اوپاتریدها) در طول چند سده با بهره‌گیری از منزلت اجتماعی خود مرغوب‌ترین اراضی پولیس را تصاحب کردند و به یک اشرافیت زمین‌دار و رباخوار بدل شدند. زارعین یا اراضی‌شان را به آنان فروختند و برای تجارت و صنعت‌گری و کارگری به شهر آتن رفتند، و یا به علت بدهی نه تنها اراضی آن‌ها به

۴۰۰. دورانت، همان مأخذ، صص ۱۴۵-۱۴۶، ۲۸۴.

۴۰۱. کیتو، همان مأخذ، ص ۲۰۳.

402. Thomas Kelly, "Areopagus", *Americana*, 1985, vol. 2, p. 250; Starr, *ibid*, vol. 4, p. 341.

403. social status

۴۰۴. دورانت، همان مأخذ، ص ۱۳۰.

405. Eupatrides

406. Demiurges

407. Geomores

تملک اشراف زمین‌دار درآمد بلکه خود و خانواده‌شان به بردگی گرفته شدند. این همان تحولی است که ارسطو در *قانون اساسی آتن* به آن اشاره کرده است:

در این زمان نه تنها قانون اساسی [آتن] در تمامی جنبه‌ها الیگارشیک بود بلکه طبقات فقیرتر، اعم از مرد و زن و کودک، برده ثروتمندان شدند... تمامی اراضی در دست چند نفر قرار گرفت و اگر کشاورزان قادر به پرداخت اجاره زمین نبودند خود و فرزندان‌شان به بردگی گرفته می‌شدند.^{۴۰۸}

آن بخش از زارعین که در مزارع ماندند به صورت دهقانان مزدور یا اجاره‌دار (شش یک کار) به کشاورزی ادامه دادند.

شهر آتن مأوای اشراف قبیله‌ای (اوپاتریدها) - که در تجمّل می‌زیستند و بردگان و کارگران مزدور اراضی‌شان را می‌کاشتند و بازرگانان نقدینگی‌شان را به کار می‌انداختند - و طبقه متوسط بازرگان و صاحب حرفه (دمیورثا) بود که از لحاظ ثروت در مرتبه پس از اوپاتریدها قرار داشتند. این طبقه متوسط نیز در جریان سودجویی پایان‌ناپذیر خود زندگی را بر طبقه پائین تنگ می‌کرد و به تدریج فرودستان بدهکار را به بردگان تبدیل می‌کرد. در اواخر سده هفتم پیش از میلاد، مجموعه فشارهای طبقاتی و فساد اجتماعی آتن را به آستانه یک انفجار کشانید. پلوتارک می‌نویسد:

در آن زمان، اختلاف ثروت میان غنی و فقیر به اوج خود رسیده بود تا بدان حد که به نظر می‌رسید پولیس در وضع واقعاً خطرناکی به سر می‌برد و به جز قدرت استبدادی هیچ وسیله دیگری برای نجات آن از آشوب وجود ندارد. همه مردم به ثروتمندان بدهکار شده بودند. گروهی اراضی‌شان را بابت بدهی... از دست داده بودند و دیگران جسم‌شان را. این گروه به اسارت گرفته شده، یا به عنوان برده در داخل آتن به کار گرفته می‌شدند و یا به بیگانگان فروخته می‌شدند. از آنجا که هیچ منع قانونی وجود نداشت، برخی مجبور بودند که کودکان‌شان را بفروشند و یا برای نجات از قساوت طلبکاران از آتن بگریزند. ولی جسورترین این مردم متحد شدند و برای تغییر حکومت... یکدیگر را به مقاومت تشویق کردند...^{۴۰۹}

408. Aristotle, *The Athenian Constitution*, translated by Sir Frederic G. Kenyon:

<http://www.fordham.edu/halsall/ancient/aristotle-athcon.txt>

409. *Plutarch's Lives*, Edited by A.H. Clough, The Project Gutenberg Etext, October 1996.

ولی انقلاب نشد و سولون با اصلاحات خود اوضاع را تعدیل کرد:

سیزده سال بدین منوال گذشت و در این مدت اوپاتریدها پیوسته دچار مخالفت شدید فقرای کوهستان و تعرضات ملایم ساحل‌نشینان توانگر بودند. سرانجام عقلای هر سه دسته هم‌داستان شدند و متفقاً سولون را به رفع اختلاف طبقات سه‌گانه و جلوگیری از انقلاب مأمور کردند. سولون از لحاظ نسب با اوپاتریدها و از جهت مشاغل ایام جوانی با تجار منسوب بود و از اشعار وی چنین استنباط می‌شود که به آسایش و مال و خوشگذرانی میل فراوان داشته و بدین سبب... با زندگانی جدید آتن مأنوس بوده است.^{۴۱۰}

مضمون اصلی اصلاحات سولون مشارکت طبقه بازرگان و شهرنشین در حاکمیت پولیس بود. این طبقه، که از طریق کولونی‌های ماوراءبحار و تجارت دریایی و برده‌گیری به ثروت رسیده بود، اکنون، به‌رغم اشرافیت کهن قبیله‌ای، سهم خود را در اداره پولیس می‌خواست. این طبقه بود که در عهد سولون و پیسیستراتوس^{۴۱۱} جبار در حکومت رخنه کرد و در عصر کلیستنس و پریکلس به اوج اقتدار خود رسید. این بافت بغرنج طبقاتی سراسر تاریخ آتن را در سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد به صحنه توطئه و دسیسه بر سر قدرت بدل می‌سازد.

پیروزی "دمکراسی" در آتن و پیدایش سازمان سیاسی جدید، که به‌طور جدی توسط کلیستنس تحقق یافت، به‌سود طبقه پائین قبایل آتیک (ژئومورها) نبود و به پر شدن فاصله طبقاتی نینجامید. در سده پنجم نیز ستیز طبقاتی در آتیک به‌شدت جریان داشت.^{۴۱۲} کیتو، که در کتاب خود نسبت به آریستوکراسی بریتانیا تعلق فراوان نشان می‌دهد، در توجیه این نقطه‌ضعف "عصر طلایی" آتن می‌نویسد:

بین فقیر و غنی مرز سیاسی بسیار صریح شد، اما تا چه اندازه مرز اجتماعی هم وجود داشت؟ به‌طور قطع می‌توان گفت نه به اندازه موجود در میان ما!^{۴۱۳}

پولیس جامعه‌ای قبیله‌ای-دینی، با قشربندی طبقاتی درونی، بود و همین اجتماع از دید یونانی ملاک تمایز انسان به‌عنوان "حیوان دارای پولیس"، با فروتر از انسان،

۴۱۰. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، ص ۲۹۴.

411. Pisistratus

۴۱۲. بنگرید به: دورانت، همان مأخذ، صص ۳۱۰-۳۱۷.

۴۱۳. کیتو، همان مأخذ، ص ۳۸۲.

”حیوان فاقد پولیس“، به‌شمار می‌رفت. در محدوده جغرافیایی پولیس آتیک دو گروه از این ”موجودات“ می‌زیستند که هر چند نقشی اساسی در حیات پولیس داشتند ولی ”شهروند“، یعنی عضو پولیس، به‌شمار نمی‌رفتند و از کلیه حقوق اجتماعی محروم بودند: ”بیگانگان“ (متک‌ها)^{۴۱۴} و بردگان.

متک‌ها فقط غیرهلنی‌ها (بربران) و بردگان آزادشده نبودند. حتی آن یونانیانی که به دلایلی از پولیس خود گسسته و به زیست در محدوده پولیس آتیک مجبور بودند و آتنی‌های محروم شده از حقوق ”شهروندی“، که آتی‌میا^{۴۱۵} خوانده می‌شدند، نیز متک (بیگانه) به‌شمار می‌رفتند. پولیس (واحدی بهم‌بافته و خصوصی)^{۴۱۶} بود و بیگانه، هر که بود، به حریم آن راه نداشت. آتنی کسی بود که به یکی از گنوس‌های آتیک تعلق داشت، تبارنامه‌اش او را به نیاکان آتیک ربط می‌داد، و از پیوند معنوی با خدایان آتیک برخوردار بود. فوستل دوکولانژ می‌نویسد:

بیگانه به کسی اطلاق می‌شد که در شعائر دینی پولیس راه نداشت و از حمایت خدایان محروم بود و آنان را ستایش نیز نمی‌توانست کرد زیرا خدایان فقط ادعیه و قربانی‌های افراد پولیس خویش را می‌پذیرفتند... آتنیان کسی را که در پولیس دیگر پذیرفته شده و شامل حقوق مدنی آنجا گشته بود نمی‌پذیرفتند زیرا چنان‌که عضو دو خانواده بودن در یک حال امکان‌ناپذیر بود، عضو دو پولیس گشتن نیز به حکم مذهب محال می‌نمود و هیچ کس نمی‌توانست در آن واحد دو مذهب مختلف را پیروی کند... بیگانه چون پیرو مذهب پولیس نبود از حقوق مدنی نیز استفاده نمی‌توانست، چنان‌که هرگاه به حدود مقدسی که کاهن برای اجتماع مدنیون [اعضای پولیس] رسم کرده بود قدم می‌گذاشت محکوم به مرگ می‌شد. قوانین پولیس دربارهٔ او بی‌اثر بود و هرگاه جرمی مرتکب می‌گشت او را چون بندگان بی‌محاکمه مجازات می‌کردند... در روم و آتن بیگانه را حق خرید ملک و تأهل نبود و پولیس تأهل بیگانگان را رسمی و قانونی نمی‌دانست و طفلی را که از ایشان به‌وجود می‌آمد حرام‌زاده محسوب می‌داشت... مذهب و قوانین دینی در نظر ایشان بر عواطف و حتی بر منافع مادی ترجیح داشت. به حکم مذهب خرید ملک بر بیگانگان ممنوع بود زیرا جز افراد پولیس هیچ کس نمی‌توانست در زمین

414. Meteques

415. Atimia

۴۱۶. همان مأخذ، ص ۱۲۲.

مقدس پولیس سهیم گردد.^{۴۱۷}

معلوم نیست که چرا غرب معاصر نظام "کاست" را نه در یونان و روم باستان که در هند یافته است!

در یونان باستان، برده‌داری پردرآمدترین حرفه بود و نه تنها بازرگانان طبقه متوسط بلکه اشراف قبیله‌ای نیز بدان اشتغال داشتند.

در این دوران، بازرگان با یک دزد دریایی تفاوتی نداشت. دادوستدهای بازرگانی غالباً به غارت و اسارت خریداران ساده‌لوح، که سرانجام به بردگی فروخته می‌شدند، منجر می‌گردید.^{۴۱۸}

به‌نوشته ارنست بارکر، شارح ارسطو، تا زمان ارسطو و مدتی بعد در مدیترانه شرقی راهزنی^{۴۱۹} از پیشه‌های همپایه بازرگانی به‌شمار می‌رفت. ورکم، شارح دیگر ارسطو، می‌نویسد که در شمال یونان راهزنی از پیشه‌های شریف^{۴۱۹} بود. خاندان‌های الکمائونیدای^{۴۲۰} و سولون، دو خاندان سرشناس و مقتدر آرخون آتن، از چنین بازرگانانی بودند.

منبع عمده بردگی وارد کردن اسیران خارجی، دزدی دریایی و جنگ بود. ساکنان سوریه، فریجی [آسیای صغیر]، لیدی و سایر سرزمین‌های آسیا و نیز مردم کشورهای شمال شرقی آسیای صغیر (سیت)، تراکیه و مصر قسمت عمده بردگان یونانی را تشکیل می‌دادند. تجارت ساحلی ایران یکی از مهم‌ترین و سودبخش‌ترین رشته‌های بازرگانی بود. در خیو، ساموس و افس بازارهای وسیع بردگان وجود داشت که در آن اسیران را گروه گروه از دزدان دریایی می‌خریدند تا آنان را به دولت‌های [پولیس‌های] یونان قاره‌ای بفروشدند. در تراکیه بردگان را با نمک معاوضه می‌کردند. نواحی تراکیه مدام میان خود در جنگ بودند و هرگز برای چنین معامله‌ای کمبود اسیر نداشتند... هروودوت درباره مردم این سرزمین می‌گوید که آن‌ها عادت داشتند کودکان خود را به بیگانه

۴۱۷. فوستل دو کولانژ، همان مأخذ، صص ۱۹۹-۲۰۲.

۴۱۸. و. دیاکوف، س. کووالف، تاریخ جهان باستان، ترجمه صادق انصاری، علی‌الله همدانی، باقر مؤمنی، تهران: نشر اندیشه، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۵۷.

۴۱۹. ارسطو، همان مأخذ، ص ۱۹.

بفروشدند.^{۴۲۱} پولیبوس در مورد کشورهای پونت خاطر نشان می‌سازد که «از جمله اشیاء ضروری که آن‌ها تهیه می‌کردند دام و تعداد زیادی برده با کیفیت بسیار عالی بود.»^{۴۲۲} کودکان بردگان و کودکان سرراهی نیز به برده مبدل می‌شدند. به علاوه، در سراسر یونان رسمی بود که به پدر و مادر اجازه می‌داد کودکان خود را بفروشدند. در آتن تنها در یک مورد به این کار دست می‌زدند: پدر می‌توانست دختر فاسد خود را بفروشد. در آتن بدهکاران ناتوان از پرداخت وام نیز گرفتار بردگی می‌شدند. بندگی در قبال وام در زمان سولون در آتن منسوخ شده بود ولی این رسم هنوز در مناطق دیگر یونان برقرار بود. بالاخره، بردگی را دادگاه‌ها به عنوان کیفر نیز تحمیل می‌کردند: از جمله در لیسسی (آسیای صغیر) در قبال دزدی و در آتن در قبال سوءاستفاده از حق تابعیت چنین کیفری برقرار بود. بهای برده متفاوت بود: آن‌هایی که تنها با کارهای ساده آشنایی داشتند ۲ تا یک دوّم مین و کسانی که حرفه‌ای می‌دانستند ۳ تا ۴ مین ارزش داشتند. بردگان تجملی یا خدمتکار (تفریحی) ۱۰-۱۵ تا ۳۰ مین می‌ارزیدند. بنا بر اسناد، یک برده مدیر تا ۴۰ مین خرید و فروش می‌شد.^{۴۲۱}

فرانکلین نایت، استاد دانشگاه دولتی نیویورک، می‌نویسد:

در واپسین سال‌های دوران کلاسیک یونان تجارت برده در دریای سیاه چنان اهمیت اقتصادی یافته بود که پولیبوس، مورخ یونانی سده دوّم پیش از میلاد، می‌گفت: برده در کنار رمه از «نیازهای زندگی» است. جامعه یونان تمامی ویژگی‌های یک جامعه برده‌دار واقعی را دارا بود. خانواده‌های ثروتمند بازرگان در برده‌داری سرمایه‌گذاری می‌کردند... بردگان یونان بخش عمده نیروی کار در کشاورزی، معدن و صنایع را تشکیل می‌دادند. بردگان، خدمتکار خانگی، فروشنده و نگهبان زندان بودند و حتی برخی وظایف انتظامی را به عهده داشتند. بردگان یونان هم شامل یونانیان و هم غیریونانیان (بربران) بودند.^{۴۲۲}

در چنین فضایی است که ارسطو به عنوان نظریه‌پرداز بردگی طبیعی ظاهر می‌شود. ارسطو برده را از «اقلام دارایی» و «افزایی مقدم بر افزار دیگر» می‌داند. او بردگی را به دو گونه طبیعی و قانونی تقسیم می‌کرد: بردگی طبیعی بردگی آدمیانی است که «طبعاً برده‌اند» و به «حکم قوانین طبیعت» بندگی «برای‌شان هم سودمند است و هم روا.»^{۴۲۳} بردگی قانونی آن بردگی است که طبق این قانون همگانی برقرار می‌شود:

۴۲۱. دیاکوف، همان مأخذ، ص ۱۰۵.

422. Franklin W. Knight, "Slavery", *Americana*, 1985, vol. 25, p. 19.

«غنائیمی که در جنگ به دست می آید از آن پیروز است.»^{۴۲۳}

هم در ویل دورانت و هم در کیتو تمایلی آشکار به کم اهمیت جلوه دادن نقش برده داری در یونان باستان به چشم می خورد. دورانت مدعی است که کارگران آتن اکثراً مردم آزاد بودند و جبرندگان اقلیتی محسوب می شدند.^{۴۲۴} او برای اثبات مدعای خود به تاریخ عهد باستان اثر ادوارد مایر (۱۸۸۴) ارجاع داده است. کیتو توجیه گرانه می نویسد: «یونانیان همچون همه ملل متمدن باستان و بسیاری از ملل دیگر بعد از خود برده دار بودند.» او می افزاید:

اولاً، در کشاورزی برده داری وجود نداشت: این سنت هنوز پا بر جا بود که شهروند برای خود زمین داشته باشد و برده داری در کشاورزی خرد سودی نداشت زیرا برده تقریباً همانقدر مصرف می کرد که تولید می کرد. کشاورزانی که وضع شان خوب بود، همچون همتهای خود در شهر، چند برده ای داشتند که اغلب برای کارهای شخصی و خانه استفاده می شدند. آتنی که به خرید می رفت برده ای، در حد استطاعت، برای حمل اجناس با خود می برد و یک یا دو برده، زن و مرد، در خانه بودند که کارشان خانه شاگردی و پرستاری بچه بود. این بردگان به سهولت زندگی می افزودند و تا حدی موجب ارتقاء تمدن می شدند؛ درست همانطور که خدمه ای که ما در اختیار داریم زنان طبقه متوسط را قادر می سازند که بعد از ظهرها ورق بازی کنند و اساتید کتاب بنویسند.^{۴۲۵}

از سده نوزدهم تا به امروز از جمعیت و تعداد بردگان در یونان آمار متعدد و متفاوتی ارائه شده و در این زمینه مناقشات جدی بوده است. در واقع، اگر قول یونانیان و رومیان معتبر باشد، آمار آنان از وسعت حیرت انگیز دامنه برده داری در یونان باستان حکایت می کند: ارسطو تعداد بردگان پولیس آگینا را ۴۷۰ هزار نفر ذکر کرده؛ و تیمایوس،^{۴۲۶} مورخ سیسیلی سده چهارم پیش از میلاد، تعداد بردگان پولیس کورنت را ۳۰۰ هزار نفر گزارش کرده است. آتناپوس،^{۴۲۷} نویسنده یونانی سده دوم میلادی، مدعی

۴۲۳. ارسطو، همان مأخذ، صص ۷-۱۷.

۴۲۴. دورانت، همان مأخذ، ص ۱۳۱.

۴۲۵. کیتو، همان مأخذ، صص ۲۱۱-۲۱۲.

426. Timaeus

427. Athenaeus

است که طبق سرشماری که در سال ۳۱۷ پیش از میلاد در آتن انجام شد، جمعیت این پولیس مرکب از ۲۱ هزار «شهروند»، ۱۰ هزار بیگانه و برده آزاد شده، و ۴۰۰ هزار برده بود. و سuidas،^{۴۲۸} فرهنگنامه‌نویس سده دهم میلادی، تعداد بردگان مرد آتن را به تنهایی ۱۵۰ هزار تن می‌داند.

در سده‌های نوزدهم و بیستم نیز از تعداد بردگان آتن ارقام درشتی ارائه شده است. فریدریش انگلس جمعیت آتن را <در اوج خجستگی آن> چنین می‌داند:

۱- «شهروندان» آتنی و زنان و فرزندان آنها: ۹۰،۰۰۰ نفر؛

۲- وابستگان (مهاجران و بردگان آزاد شده): ۴۵،۰۰۰ نفر؛

۳- بردگان (از هر دو جنس): ۳۶۵،۰۰۰ نفر.^{۴۲۹}

گروهی از مورخین معاصر غربی با چنین ارقامی موافق نیستند و تعداد بردگان را اغراق‌آمیز می‌دانند. پروفیسور گوم انگلیسی در کتاب *جمعیت آتن*^{۴۳۰} بر اساس محاسبات پیچیده جمعیت آتن پیش از جنگ پلوپونز را چنین برآورد کرده است: تعداد مردان آتنی بالای ۱۸ سال ۴۵،۰۰۰ تن و بر این اساس کل جمعیت آتنی حدود ۱۰۰،۰۰۰ تن؛ تعداد بیگانگان ۲۸،۵۰۰ تن؛ تعداد بردگان ۱۲۵،۰۰۰ تن. به‌گمان گوم، از بردگان آتن ۶۵،۰۰۰ نفر برده خانگی بودند، ۵۰،۰۰۰ نفر در صنایع و ۱۰،۰۰۰ نفر در معادن اشتغال داشتند. کیتو پس از ذکر و تأیید این ارقام می‌نویسد: رفتار آتانیان با بردگان معادن بی‌نهایت شقاوت‌آمیز بود که تنها لکه مهم سیاه بر دامن بشردوستی آتانیان است.^{۴۳۱} در واقع، این تنها لکه ننگی است که پروفیسور کیتو حاضر است بر دامان <بشردوستی> آتانیان ببیند!

با توجه به ابعاد جغرافیایی سرزمین کوچکی چون آتیک، با مساحت کمتر از ۳۰۰۰ کیلومتر مربع، جمعیت ارائه شده به‌وسیله گوم واقع‌بینانه به‌نظر می‌رسد. به‌رروی، چه تعداد بردگان ساکن آتیک را ۱۲۵ هزار تن بدانیم و چه بیش‌تر، باید به نکته ظریفی توجه کنیم که ویل دورانت به آن اشاره کرده است:

بالا رفتن این ارقام شاید بدان سبب است که بردگانی که موقتاً در بازارهای

428. Suidas

۴۲۹. انگلس، همان مأخذ، ص ۱۶۶.

430. A. W. Gomme, *Population of Athens*, Oxford University Press, 1933.

۴۳۱. کیتو، همان مأخذ، ص ۲۱۲.

کورنت و آیگینا و آتن برای فروش عرضه شده بودند نیز جزء آن آمده است.^{۴۳۲}

در واقع، تعداد بردگان مقیم شاخص ابعاد برده‌داری آتن باستان نیست. بسیاری از اشراف و بازرگانان آتنی بیش‌تر تاجر برده بودند تا برده‌دار؛ و در نتیجه همواره انبوهی از بردگان در بازارهای آتن و سایر پولیس‌های یونان در حال مبادله بود. به‌نوشته ویل دورانت، در دلوُس معمولاً روزانه یک هزار برده فروخته می‌شد و کیمون پس از جنگ ائورومدن ۲۰ هزار اسیر جنگی را به بازار برده‌فروشان برد.^{۴۳۳}

آرنولد توین‌بی، مورخ نامدار انگلیسی، می‌نویسد: «زنان مصری نسبت به زنان یونانی وضع حقوقی بهتری داشتند».^{۴۳۴} این گفته کاملاً صحیح است.

ارسطو در سیاست از زنان در کنار بردگان سخن گفته^{۴۳۵} و کزنفون در اکونومیست وظیفه زن را سامان دادن به چیزهایی که مرد به خانه می‌آورد دانسته: «خداوند به‌دقت طبیعت مرد و زن را بر این اساس متفاوت کرده است».^{۴۳۶}

ادبیات [یونان باستان] به ما تصویری از جامعه‌ای مردسالار می‌دهد: زندگی خانوادگی در آن بازتابی ندارد. کم‌دی قدیم تقریباً تماماً با مردان سروکار دارد... در آثار افلاطون طرف‌های صحبت همواره مردند... موقعی که آقای میهمان دعوت می‌کرد جز زنان بدنام در مجلس میهمانی حضور پیدا نمی‌کردند... خانه آتنی به دو بخش «اتاق‌های مردان» و «اتاق‌های زنان» تقسیم می‌شد و اتاق‌های زنان قفل داشت... زنان تنها از خانه بیرون نمی‌رفتند... مرد بود که خرید خانه را انجام می‌داد و آن‌چه می‌خريد به‌دست برده سپرده می‌شد تا با خود به خانه آورد.^{۴۳۷}

پریکلِس می‌گفت: «بهترین شهرت زن این است که نه به نیکی و نه به بدی در میان

۴۳۲. دورانت، همان مأخذ، ص ۳۰۸.

۴۳۳. همان مأخذ، صص ۳۰۸-۳۰۹.

۴۳۴. توین‌بی، همان مأخذ، ص ۲۵۰.

۴۳۵. ارسطو، همان مأخذ، صص ۳۷-۳۵.

436. Xenophon, *The Economist: A Treatise on the Science of the Household in the form of a Dialogue*, Translation by H. G. Dakyns, The Project Gutenberg Etext.

۴۳۷. کیتو، همان مأخذ، ص ۳۵۶.

مردان از او ذکری به میان نیاید.^{۴۳۸}

زن آتنی نه تنها از کلیه حقوق سیاسی محروم بود و «شهروند» محسوب نمی‌شد بلکه از ابتدایی‌ترین حقوق اجتماعی نیز محروم بود. زن حق مالکیت نداشت. هر زنی از بدو تولد تا مرگ در زیر سرپرستی شوهر یا نزدیک‌ترین خویشاوند مرد خود به‌سر می‌برد و تنها از این طریق می‌توانست از حمایت پولیس بهره‌مند شود. سرپرست زن او را شوهر می‌داد و به‌همراه او جهیزیه می‌فرستاد و اگر زن، به‌دلیل نازایی، مطلقه می‌شد جهیزیه او به سرپرست برمی‌گشت.^{۴۳۹}

به‌نوشته فوستل دوکولانژ، ازدواج یونانی یک فریضه دینی و اجباری بود و نه قراردادی بر اساس توافق طرفین. منظور از ازدواج ایجاد شخص ثالثی بود که برای ادامه شعایر دینی خانواده لایق باشد و لذا طلاق زن نازا واجب بود.^{۴۴۰} این شخص ثالث باید نرینه می‌بود تا بقای نیاکان را تداوم بخشد. «منکلس از بی‌فرزند مردن اندیشه داشت و مایل بود پسری داشته باشد که پس از مرگ به خاکش سپرده، مراسم مخصوص مردگان را درباره او به جای آورد»؛^{۴۴۱} زیرا با قطع نسل دین او از میان می‌رفت، آتشگاه خانه‌اش خاموش می‌شد و مردگانش به‌کلی تیره‌بخت و آشفته‌خیال می‌شدند.^{۴۴۲} بنابراین، بر هر کس لازم بود که پس از خود پسری باقی‌گذارد تا در حیات جاودان از سعادت محروم نشود.^{۴۴۳} از تولد دختر منظور ازدواج حاصل نمی‌شد زیرا دختر هنگام ازدواج مذهب پدری را ترک کرده، مذهب شوی را اختیار می‌کرد و از اینرو ادامه شعایر دینی خانواده پدر از او ساخته نبود. پس، خانواده و دین و آتشگاه از وجود اولاد ذکور پایدار می‌ماند و سعادت نیاکان نیز بسته به وجود پسر بود.^{۴۴۴}

دختر یونانی از ارث محروم بود. اگر مرد تنها فرزند دختر داشت در زمان حیات پسری از عشیره خود را به فرزندخواندگی می‌گرفت تا میراث به دختر منتقل نشود، خانواده‌اش سرپرستی داشته باشد، و بقای دین و «اجاق» او تأمین شود.^{۴۴۵} و اگر

۴۳۸. همان مأخذ، ص ۳۵۸.

۴۳۹. همان مأخذ.

۴۴۰. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، صص ۴۰-۴۱.

۴۴۱. همان مأخذ، ص ۴۳.

۴۴۲. همان مأخذ، ص ۳۹.

۴۴۳. همان مأخذ، صص ۳۸-۳۹.

۴۴۴. همان مأخذ، ص ۴۲.

۴۴۵. همان مأخذ، صص ۴۳-۴۵.

دختری، از سر تصادف، وارث پدر متوفی می‌شد نزدیک‌ترین خویشاوند مرد او را به همسری می‌گرفت تا ارثیه را تملک کند. (در قوانین آتن ازدواج دایی و عمو با خواهرزاده و برادرزاده و نیز ازدواج با خواهر ناتنی مجاز بود).^{۴۴۶} مورگان می‌نویسد:

این اصل که دارایی باید در عشیره مالک متوفی آن به جا بماند، تا زمان سولون سفت و سخت پا بر جا بود. این سرسختی [سنت فوق] حیاتی بودن سازمان عشیره‌ای را در سراسر این دوران نشان می‌دهد. همین قاعده بود که دختر وارث را وامی‌داشت تا در درون عشیره خود ازدواج کند.^{۴۴۷}

این در حالی است که در ایران باستان دختر نه تنها ارث می‌برد (نیم پسر و در شرایطی معادل پسر)^{۴۴۸} بلکه از حقوق اجتماعی شایسته‌ای نیز بهره‌مند بود.

[در ایران باستان] دختر موظف بود از پدر مراقبت کند. این در صورتی بود که پدر چنین بخواهد. ولی دختر در مورد دیگران چنین وظیفه‌ای نداشت و کسی، حتی پدر، نمی‌توانست او را به چنین کاری موظف بدارد. در ضمن، پدر حق نداشت دخترش را برخلاف میل و اراده او به ازدواج کسی درآورد.^{۴۴۹}

و می‌دانیم که در زمان ساسانیان زنان به پادشاهی می‌رسیدند و در دوران اسلامی زنان فرمانروا نیز بودند. (مانند سیده ام‌الملوک در آل‌بویه).

زن آتنی بی‌سواد و تحصیل‌نکرده بود. چون تعلیم و تربیت امری دینی و از حقوق پولیس بود، تنها پسران به مدرسه راه داشتند. اصولاً پدر نزد آتنی عادی خواندن چندان امر مهمی نبود. آتنی پسرش را تنها برای این به مدرسه می‌فرستاد تا در مردانگی، اخلاق و رفتار و جسم، تعلیم یابد.^{۴۵۰}

در آتن رسم بر این بود که زن را به نام شوهرش بخوانند نه به نام خودش. کیتو می‌نویسد:

بیچاره زن آتنی حتی اسم هم نداشت. این کاملاً درست است. ولی نزد خود ما

۴۴۶. کیتو، همان مأخذ، صص ۳۵۸-۳۵۹.

۴۴۷. مورگان، همان مأخذ، ص ۳۷۰.

۴۴۸. ن. پیگولوسکایا، شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران:

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، ص ۲۶۲.

۴۴۹. همان مأخذ.

۴۵۰. کیتو، همان مأخذ، ص ۳۷۵.

[انگلیسی‌ها] مگر غیر از این است؟^{۴۵۱}

در مقابل، مرد آتنی در فساد جنسی غوطه می‌خورد. همجنس‌گرایی (هموسکسوالیته) بنیانی برای خانواده بر جای نگذاشته و مقام زن را تحقیر می‌کرد. <عشق میان دو همجنس [مرد] عادی تلقی می‌شد و با همان صداقت عشق میان زن و مرد به آن برخورد می‌شد.>^{۴۵۲}

رقیب عمده روسپیان ممتاز، پسر بچگان آتنی هستند. روسپیان که از این وضع تا اعماق وجود خود رنجیده شده‌اند پی در پی اخطار می‌کنند که عشق به همجنس کاری است شنیع و ضد اخلاق. بازرگانان پسران خو بروی وارد می‌کنند و آنان را به کسانی که بیش از دیگران پول بدهند می‌فروشند. کار این کودکان، تا هنگامی که طراوتی دارند، ارضاء شهوت خریداران است و بعد به غلامی آنان در می‌آیند. اشراف زادگان مخنث شهر شهوت مردان سال‌دار را برمی‌انگیزند و ارضاء می‌کنند. تنها عده قلیلی از مردان آتن این عمل را زشت می‌شمارند. برای این گونه امور جنسی در اسپارت نیز، چون آتن، قیدوبندی در کار نیست... الکییادس، که در عصر خود محبوب‌ترین مردان آتن است، به وجود مردانی که او را دوست می‌دارند فخر می‌کند. حتی در زمان ارسطو، "عشاق یونانی" بر سر مزار یولائوس، دوست هراکلس، سوگند عشق می‌خورند. کزنفون، سردار لشکرها و مرد سرسخت جهان، بنا به گفته آریستیپوس، فریفته کلینياس جوان است... وقتی افلاطون در رساله *فدروس* از عشق سخن می‌گوید، منظورش عشق همجنس به همجنس است؛ و کسانی که در رساله *میهمانی* [افلاطون] به بحث و جدل مشغول‌اند سرانجام بر سر یک نکته توافق حاصل می‌کنند: عشق میان دو مرد شریف‌تر از عشق میان زن و مرد است.^{۴۵۳}

افلاطون زمانی که از اشتراک زنان و کودکان سخن می‌گفت، برخلاف تصور ما، منظورش نه اشتراک در تعلیم و تربیت بلکه اشتراک جنسی بود. به دید افلاطون، حتی <دلدادگی> پدر و پسر و برادر و برادر نیز مجاز بود.^{۴۵۴} مرد آتنی معمولاً معشوقه^{۴۵۵} نیز داشت و همسرش ناگزیر از تحمل این وضع بود.

۴۵۱. همان مأخذ، ص ۳۶۳.

۴۵۲. همان مأخذ، ص ۳۵۷.

۴۵۳. دورانت، همان مأخذ، صص ۳۳۴-۳۳۵.

۴۵۴. ارسطو، همان مأخذ، ص ۴۷.

حتی پریکلس، فرمانروای "عصر طلایی" آتن، معشوقه‌ای داشت به نام اسپاسیا که، به گفته آریستوفان، از روسپیان شهر میلئوس بود.^{۴۵۶} عقاید یونانیان باستان درباره زن در این جمله دموستن خلاصه می‌شد:

از فواحش تمتع می‌بریم، با کنیزکان و زنان نامشروع خود، در اوقات روز، سلامت جسم خویش را تأمین می‌کنیم و زنانمان فرزندان مشروع برای ما می‌آورند و وفادارانه خانه‌هاشان را حفظ و حراست می‌کنند.^{۴۵۷}

"دمکراسی" واژه‌ای است که در زبان‌های یونانی، لاتین و فرانسه کهن وجود داشت. در یونان سده پنجم پیش از میلاد "دمکراتیا"^{۴۵۸} به معنای "قدرت دمو" (دموس کراتوس) و منظور از آن ساختار سیاسی نوینی بود که با اصلاحات سولون آغاز شد و مشارکت دموس را از طریق مجمع بوله در حاکمیت سیاسی و دینی پولیس تأمین کرد. در سازمان سیاسی کهن قبایل آتیک تنها دو طبقه سواران و گاوداران عضو پولیس محسوب می‌شدند و طبقه سوم از این حق محروم بود؛ و آرخون‌ها (حکام، قضات و کاهنان) تنها از طبقه سواران بودند.^{۴۵۹} اصلاحات سولون - کلیستنس دامنه "شهروندی" را گسترش داد، رسم برده‌گیری ژئومورها (کشاورزان خرده‌پا و پیشه‌وران و کارگران) در ازای بدهی لغو شد و آنان به‌عنوان عضو پولیس، هر چند عضوی دون‌پایه، شناخته شدند. سنن کهن قبیله‌ای نیز همین را ایجاب می‌کرد. شایسته نبود که فردی عضو یکی از عشیره‌های آتیک باشد، تبارنامه‌اش پیوند خونی او را با سایر اعضا به اثبات رساند، از حمایت خدایان آتیک برخوردار باشد، لیکن عضو و سهم در زندگی پولیس شناخته نشود. معه‌ذا، دمکراسی آتن حقوق کامل "شهروندی" را هیچگاه به ژئومورها اعطا نکرد و در واقع کثیرترین بخش "دموس" برای همیشه از مهم‌ترین حق "شهروندی"، یعنی مشارکت سیاسی، محروم ماند.

در تصویر رایج از دمکراسی آتن، معمولاً این امر طبیعی انگاشته می‌شود که این دمکراسی تنها به اعضای پولیس محدود باشد و "بیگانگان" ساکن در قلمرو پولیس (متک‌ها) و بردگان از آن محروم باشند. برای نمونه، رابرت مک‌کلاسکی می‌نویسد:

۴۵۶. دورانت، همان مأخذ، صص ۲۷۹-۲۸۱.

۴۵۷. همان مأخذ، ص ۳۳۸.

458. Democratia

۴۵۹. همان مأخذ، ص ۱۳۰.

در پولیس‌های یونانی حقوق فرد مبتنی بر منزلت اجتماعی او بود و نه مقام او به‌عنوان انسان [زیرا] آزادی شهروند یونانی شامل غیرشهروندان نمی‌شد.^{۴۶۰}

پس، گویا این دموکراسی هر چند محدود بود ولی در محدوده «شهروندان» همگان بالسویه و به‌طور کامل از حقوق سیاسی برخوردار بودند. ویل دورانت مدعی است که در زمان پریکلس برای «شهروندان» آتیک رسماً قدرت سیاسی یکسان^{۴۶۱} موجود بود و «این افراد در برابر قانون و مجلس حقوق متساوی» داشتند و «شهروند» کسی بود که «نه تنها حق رأی» داشت بلکه «به حکم سوابق و یا بر حسب قرعه به مقام کلانتری و داوری» می‌رسید.^{۴۶۱}

این تصویر یک واقعیت جدی را مسکوت گذارده و آن این که بخش فرودین این «شهروندان» نیز، به‌اضافه زنان، از «دموکراسی» محروم بودند. در واقع، اصلاحات سولون-کلیستنس تنها راه را برای مشارکت سیاسی بخش مرفه و متنفع «دموس»، یعنی طبقه بازرگان و متوسط شهری (دمیورژها)، گشود و در سازمان جدید تنها دو طبقه فرازین پولیس (اوپاتریدها و دمیورژها) حق دستیابی به مقامات سیاسی و دینی را داشتند.^{۴۶۲} فوستل دوکولانژ می‌نویسد که در این دوران «احراز مقامات حکومتی مستلزم توانگری بود» و کسانی می‌توانستند «عضو سنا و محاکم» شوند که از طبقات دوگانه بودند، و «کسی به مقام حکومت نائل می‌توانست شد که از خویشتن ملکی داشت.»^{۴۶۳} ارسطو می‌نویسد:

سولون و برخی از قانونگذاران دیگر به مردم [دموس] حق دادند که فرمانروایان [آرخونها] را برگزینند و از آنان در پایان خدمت گزارش بخواهند بی‌آن که خود برای اشغال مناصب مجاز باشند و شرط خرد نیز همین است.^{۴۶۴}

بنابراین، دموکراسی آتن، حتی در مفهوم آتنی آن نیز، حاکمیت همه «دموس» نبود. اکنون، بر اساس آمار پروفیسور گوم، می‌کوشیم تصویری روشن از دموکراسی آتن به‌دست دهیم: اگر از ۴۵،۰۰۰ مرد بالای ۱۸ سال عضو پولیس آتیک ۲۵،۰۰۰ تن از آنان

460. Robert G. McCloskey, "Civil Liberties", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 3, p. 308.

۴۶۱. همان مأخذ، ص ۲۸۱.

۴۶۲. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، ص ۳۴۱.

۴۶۳. همان مأخذ، ص ۳۴۹.

۴۶۴. ارسطو، همان مأخذ، ص ۱۲۹.

را متعلق به "طبقه پست" (ژئومور) بدانیم، و اگر فرض کنیم که نیمی از این جمعیت در نصاب سنی عضویت بوله (۳۰ سال به بالا) قرار داشتند، اجتماعی از انسان‌ها مجسم می‌شود که در آن اقلیتی ده هزار نفره بر اکثریتی بیش از ۲۴۰ هزار تن فرمان می‌رانند. از طریق دیگر نیز می‌توانیم به این رقم برسیم: در مفهوم آتنی، دموکراسی به معنای حق حکومت کردن مستقیم تمامی "شهروندان" واجد شرایط بود. این قاعده مفهومی عینی و تحقق‌پذیر، نه آرمانی، داشت و هر "شهروند" قطعاً بیش از یک بار به مجمع بوله راه می‌یافت.^{۴۶۵} فوستل دوکولانژ می‌نویسد که هر "شهروند" در طول زندگی خود حداقل دو بار عضو بوله می‌شد.^{۴۶۶} می‌دانیم که اعضای بوله ۵۰۰ تن و دوره عضویت در آن یک سال بود. بنابراین، در یک دوره ۲۰ ساله ده هزار تن به این مجمع راه می‌یافتند. تخمین منتسکیو و فوستل دوکولانژ نیز نزدیک به این رقم است: منتسکیو تعداد "شهروندان" آتن را ۳۱ هزار تن و تعداد "شهروندان" دارای حق فرمانروایی را ۹ هزار تن می‌داند.^{۴۶۷} و فوستل دوکولانژ تعداد "شهروندان" را ۱۸ هزار تن و تعداد افراد دارای حق فرمانروایی را ۶ هزار تن ذکر می‌کند.^{۴۶۸} قطعاً فوستل دوکولانژ خبره‌ترین کارشناس تاریخ یونان برای ارزیابی این مسئله است.

کیتو می‌نویسد:

هستند البته کسانی که به کلی دموکراسی آتن را نفی می‌کنند، از آنجا که زنان و خارجی‌ان مقیم و بردگان در اداره امور دخالتی نداشتند. اگر تعریف‌مان از دموکراسی شرکت جمیع جمعیت بالغ کشور در حکومت باشد، آتن دموکراسی نبود و نه هیچ یک از دولت‌های امروزی دموکراسی است؛ چه به سبب وسعت دولت‌های کنونی هر دولت ناگزیر است حکومت را به دست کارگزاران حرفه‌ای بسپارد و این نوعی الیگارش‌ی است.^{۴۶۹}

۴۶۵. همان مأخذ، صص ۴۲-۴۳.

۴۶۶. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، ص ۳۵۵.

۴۶۷. منتسکیو، روح‌القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۰۳۶.

۴۶۸. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، ص ۳۵۵.

از میان اعضای پولیس، سالخوردگان از کار افتاده، بیماران و مسافران از عضویت بوله معاف بودند و کسانی که به دلایل قضایی "شهروندی" خود را از دست می‌دادند نیز از این حق محروم بودند.

(ارسطو، همان مأخذ، ص ۱۰۱)

۴۶۹. کیتو، همان مأخذ، ص ۲۰۱.

به دید کیتو، این «کارگزاران حرفه‌ای» کسی جز اشرافیت نیست که حامل اصلی میراث فرهنگی یک کشور است. به زعم او، اگر اروپای سده هیجدهم «چنین بنیاناً متمدن» است بدان دلیل است که «طبقه متوسط بالاتر» و «اشرافیت» هیچگاه به‌طور قطع از یکدیگر جدا نشدند و در نتیجه فرهنگ طبقه اشراف به‌وسیله طبقه متوسط جذب شد و سالم ماند. او دردمندانه می‌نویسد که در سده نوزدهم همان روند ادامه نیافت و «فاجعه انقلاب صنعتی» به بهم‌ریزی ساختار طبقاتی جامعه انگلیس انجامید و در نتیجه بریتانیا، و تمامی اروپا، از زیبایی‌های «فرهنگ بومی خود» محروم شد.^{۴۷۰} در آتن این «فاجعه» رخ نداد و چون اروپای سده هیجدهم «طبقه متوسط بالا» در پیوند با اشرافیت کهن در قدرت سهیم شد. بدینسان، چند سده تمرکز قدرت و ثروت در دست اشرافیت قبیله‌ای آتیک امکان شکوفایی فرهنگ هلنی را فراهم ساخت.

در تاریخ فرهنگی عالی با طبقه‌ای اشرافی زاده می‌شود زیرا فقط همین طبقه فرصت و نیروی ساختن آن را دارد... عقل سلیم آتن، که در سولون و پیسیستراتوس و کلیستنس به مرتبه نبوغ رسید، موجب شد که اشراف آتنی، در کل، یک‌دل به نظام دمکراتیک وارد شوند در حالی که فضیلت‌های‌شان به قوت خود باقی بود. اکثر دولتمردان بزرگ آتنی دو نسل بعد یاز میان بالاترین خانواده‌ها برخاستند. پریکلس نمونه بارز آن است.^{۴۷۱}

جیووانی سارتوری، اندیشمند سیاسی ایتالیایی، در مقایسه «دمکراسی» آتن با «دمکراسی» معاصر غرب تمایزات زیرین را بیان می‌دارد:

۱- دمکراسی آتن مشارکت مستقیم شهروندان در حاکمیت سیاسی بود. به عبارت دیگر، آتنی می‌توانست مستقیماً در اداره پولیس شرکت کند. این نوع خودگردانی با مفهوم دمکراسی معاصر تفاوت بنیادین دارد. در دمکراسی معاصر، مبنای «مشارکت» مستقیم که «انتخاب کردن» است. دمکراسی معاصر یک سیستم خودمدیریت، مانند آتن، نیست و حکومت‌کنندگان با حکومت‌شوندگان یکی نیستند بلکه سیستم کنترل و مشروعیت‌دهی به حکومت است.

۲- اندیویدوالیسم و آزادی فردی در یونان باستان به مفهوم امروزی وجود نداشت.

۴۷۰. همان مأخذ، ص ۱۷۶.

۴۷۱. همان مأخذ، ص ۱۷۵.

منظور از "فرد" در یونان باستان یکایک^{۴۷۲} شهروندان بود که در همگان،^{۴۷۳} که تبلور آن پولیس است، مستحیل بودند و شهروند (پولیتس) به خاطر پولیس می‌زیست. در مفهوم امروزی، این دولت است که باید در خدمت شهروندان باشد.

۳- در یونان باستان، فرد در خدمت یک جامعه بسیار محدود و جزئی از سیستمی بود که به دشواری می‌توان آن را "حکومت" به معنای امروزی خواند و بهتر است همان "پولیس" نامیده شود.^{۴۷۴}

اگر چنین است، پس منشاء این "خودفریبی"، به تعبیر فوستل دوکولانژ، در کجاست؟ این منشاء را باید در امروزی کردن مفاهیم سیاسی کهن جستجو کرد.

در واقع، همه مفاهیم سیاسی یونان باستان در زمان خود دارای معنایی است که ما با آن بیگانه‌ایم ولی به آن بار سنگین و زیبای اندیشه امروزی را داده‌ایم. برخی از این مفاهیم را می‌کاویم:

در بنیاد اندیشه سیاسی معاصر مفهوم "فردیت" (اندیویدوالیته) جای دارد. در یونان باستان، به دلیل غلبه ساختار صلب قبیله‌ای-دینی، این مفهوم امروزی از "فرد" وجود نداشت. کیتو، به درستی، بر «برخی گمراهان» خرده می‌گیرد که تصوّر می‌کنند گویا هومر شاخص‌های امروزی هنر را می‌شناخته و با وقوف بر شرایط اجتماعی پیشگام «تحلیل اجتماعی» در هنر بوده است. او می‌افزاید که هومر در *ایلیاد* و *ودیس* تنها از شاهان و شاهزادگان و خدایان سخن می‌گوید و سرباز عادی در اندیشه او جایگاهی ندارد.^{۴۷۵} حداقل تا آغاز سده چهارم پیش از میلاد، یعنی در دوران موجودیت و شکوفایی نظام پولیس، در پیکرتراشی یونانی هیچ تلاشی برای به تصویر کشیدن فرد به چشم نمی‌خورد و یونانی همواره می‌کوشد تا تصویر قهرمانان و خدایان را بسازد.^{۴۷۶} کیتو به کسانی که می‌خواهند مفاهیمی چون «ژنالیسم» را بر درام‌نویسی یونان باستان حمل کنند نیز می‌تازد و می‌نویسد که در نمایشنامه *ایرانیان* آیسخولوس حتی به یک

472. each body

473. all body

474. Giovanni Sartori, "Democracy", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4, p. 115.

۴۷۵. کیتو، همان مأخذ، ص ۲۷۸.

۴۷۶. همان مأخذ، ص ۲۹۵.

یونانی به اسم اشاره نشده است. پیام نمایشنامه فوق این است: هوبریس (تمرد از خدایان) ضرورتاً مجازات دارد و نماد این هوبریس خشایارشا است.

هر جزء این نمایشنامه نه تنها طبیعی بلکه ضروری نیز هست. در نمایشنامه، خشایارشا را زئوس سرنگون می‌کند و یونانیان فقط وسیله او، و نیز نمایشگر روح یونان، هستند.^{۴۷۷}

در یونان باستان مفهوم "آزادی" نیز، چنان‌که سارتوری اشاره کرده، در پیوند با پولیس شکل می‌گرفت و دقیقاً منطبق با آن چیزی بود (فرد در خدمت دولت) که در اندیشه سیاسی معاصر شاخص نظام‌های توتالتر انگاشته می‌شود.

افلاطون می‌نویسد که روزی بخش و مربی ما وطن [پولیس] است و هستی ما بسته به وجود اوست. و سوفوکل می‌گوید که "وطن [پولیس] نگهدار وجود ماست." بدیهی است که چنین وطنی فقط مسکن و مأوای آدمی نبوده است... وطن [پولیس] با رشته‌ای مقدس آدمی را پای‌بند خویش می‌ساخت، پس ناگزیر بود که او را چون مذهب دوست بدارد و چون خدا مطیع باشد و "سراپا تسلیم وطن [پولیس] گشته همه چیز را برای او بخواهد."... پس حفظ وطن [پولیس] حفظ مذهب بود و رومی و یونانی برای معابد و آتشگاه‌های خویش می‌جنگید.^{۴۷۸}

گوینو می‌نویسد:

در تمدن اروپایی، یونانیان بر اثر عشق کورکورانه‌ای که به دولت-شهر [پولیس] داشتند، آرمان کاذب میهن‌پرستی را به وجود آوردند. در یونان "فرد" تابع "قانون" بود. پیشداوری و اعتقاد عمومی همه را مجبور می‌ساخت که همه تمایلات و اندیشه‌ها و عادات خود را، حتی دارایی و شخصی‌ترین روابط انسانی خود را، فدای این مفهوم انتزاعی کنند.^{۴۷۹}

و معلوم نیست چرا گوینو این امر را ناشی از <تأثیر فرهنگ سامی> بر یونانیان می‌داند!

چنین است مفهوم "قانون": در یونان باستان "قانون" مجموعه قواعدی بود که نظم پولیس را سامان می‌بخشید. این قواعد در سنن کهن قبیله‌ای ریشه داشت و در این معنا

۴۷۷. همان مأخذ، ص ۲۹۷.

۴۷۸. فوستل دوکولانژ، همان مأخذ، ص ۲۰۴.

۴۷۹. کاسیرر، همان مأخذ، ص ۳۰۳.

کاملاً دینی، تغییرناپذیر و خصوصی بود. قوانین در جملات کوتاهی تبلور یافته بود که ظاهراً موزون بود زیرا یونانیان "قانون" را با واژه "نومی"،^{۴۸۰} به معنی سرودها، می فهمیدند.^{۴۸۱} یونانی "قانون" را چیزی کهن، تغییرناپذیر و مقدس می دانست زیرا خدایان آن و آتشگاه پولیس را در یک زمان و در یک جا بنا نهاده بودند.^{۴۸۲} افلاطون می گفت: اطاعت از قانون اطاعت از امر خدایان است.^{۴۸۳} این تقدس در حدی بود که حتی دست زدن به سنگی که "نومی" بر آن حک شده بود حرام بود و تنها کاهنان مجاز به این کار بودند. تقدس و تغییرناپذیری "نومی" حتی در دوران سولون و پس از آن، که قواعد جدیدی بر مبنای دگرگونی شرایط اجتماعی وضع شد، پا بر جا بود و این قوانین موضوعه الزاماً با "نومی" تطابق داشت.^{۴۸۳}

یونانی "قانون" را به معنای قواعد مقدس پولیس خود می فهمید و لذا آن را "اونومی"،^{۴۸۴} می خواند زیرا چون دین هر پولیس به همان پولیس اختصاص داشت، قوانین آن نیز کاملاً خصوصی بود. پس، میان دو فرد که به دو پولیس تعلق داشتند از آنجا که پیوند دینی برقرار نبود پیوند حقوقی نیز وجود نداشت. به همین دلیل "متکها" (بیگانگان) و بردگان از قانون پولیس بهره نمی بردند.^{۴۸۵} این مفهوم خصوصی "قانون" در نمونه زیر آشکار است:

روزی که آتن تمامی اهالی میتیلن را، از زن و مرد و خرد و بزرگ، محکوم به مرگ ساخت ابداً تصوّر نمی کرد که از حق خویش تجاوز کرده است. و فردای آن روز هم که به حکم خود مراجعه کرد و به قتل هزار نفر از آن مردم و تصرف اراضی ایشان اکتفا نمود باز در خویش گمان مردمی و شفقت نبرد. پس از تصرف پلانه نیز، با آن که تمام مردم آن شهر را سر بریدند و زنان را فروختند، هیچ کس فاتحین را به تجاوز از حدود حق و انصاف متهم نساخت.^{۴۸۶}

"قانون" یونانی مجموعه ای برای تأمین "عدالت" در میان "شهروندان" نبود بلکه آن

480. Nomoi

۴۸۱. فوستل دو کولانژ، همان مأخذ، ص ۱۹۵.

۴۸۲. همان مأخذ، ص ۱۹۲.

۴۸۳. همان مأخذ، صص ۱۹۳-۱۹۴.

484. Eunomia

۴۸۵. همان مأخذ، ص ۱۹۷.

۴۸۶. همان مأخذ، ص ۲۱۲.

کُدهای رفتاری بود که فرد باید طبق آن خود را با نظم آسمانی و زمینی پولیس انطباق می‌داد. "تومی" مفهومی استعلایی داشت و تحرک شخص به‌سوی آرته^{۴۸۷} (فضیلت) را می‌طلبد و این "فضیلت" چیزی نبود جز فضایل قبیله‌ای-دینی هر پولیس. آرته پیشکشی ارجمند بود برای تقدیم به خدایان.^{۴۸۸} چنان‌که گفتیم، "تومی" ملهم از الهه حامی آن، تمیس، بود.

و چنین است مفهوم "برابری در قبال قانون" (ایزونومی).^{۴۸۹} ایزونومی هیچ باری از مفهوم امروزی آن را در بر نداشت که به‌عکس طبق آن آحاد شهروندان می‌بایست بر اساس جایگاه خود نظم پولیس را محترم شمرند. ارسطو می‌گفت:

آن‌چه هر جامعه سیاسی را پایدار می‌دارد برابری است... و این اصلی است که باید حتی میان افراد آزاد و برابر نیز برقرار باشد زیرا همه آنان نمی‌توانند در یک زمان فرمانروایی کنند؛ بلکه باید به تناوب، به مدت مثلاً یک سال و یا به هر ترتیب و مدت دیگر، به این مقام برسند. بدینسان، همه مردم به تناوب در کار حکومت شرکت خواهند داشت.^{۴۹۰}

ارسطو، در این گفته، هیچ مدینه فاضله‌ای را مطرح نمی‌کند. اگر در برابر "جامعه سیاسی" و "برابری" واژه‌های اصلی آن، یعنی "پولیس" و "ایزونومی" را قرار دهیم، منظور ارسطو کاملاً روشن می‌شود. ارسطو می‌گوید: پایداری پولیس بر ایزونومی استوار است و همگان، حتی آن اعضای پولیس که برای شرکت در مجمع بوله واجد شرایط هستند، باید آن را رعایت کنند و از آنجا که نمی‌توانند همه با هم حکومت کنند باید به تناوب، مثلاً چون آتن به مدت یک سال، به عضویت بوله درآیند. به گمان نگارنده، اگر در سده‌های سوّم تا پنجم هجری تقریباً همه آثار مهم ارسطو،^{۴۹۱} به‌جز سیاست، به عربی ترجمه شد نه به دلیل بی‌اعتنایی مسلمانان به اندیشه سیاسی بلکه بدان دلیل بود که مسلمانان آن عصر سیاست ارسطو را می‌فهمیدند و در آن مطلب مفید و قابل

487. Arete

۴۸۸. کیتو، همان مأخذ، صص ۲۷۸-۲۷۹.

489. isonomia

۴۹۰. ارسطو، همان مأخذ، صص ۴۲-۴۳.

۴۹۱. توجه کنیم که از نوشته‌های ارسطو جز فقراتی پراکنده بر جای نمانده و آثار او عموماً منقولاتی است که پس از مرگ ارسطو به‌وسیله شاگردانش تدوین شده است.

آموختن نمی‌یافتند.^{۴۹۲}

این مفهوم ایزونومی را در اندیشه افلاطون به‌روشنی می‌بینیم:

افلاطون عدالت را “تساوی هندسی” تعریف کرده است. هر فرد در زندگی دولت [پولیس] سهمی دارد اما این سهم‌ها بهیچ‌روی به یک اندازه نیست. دولت افلاطونی به فرد و هر طبقه اجتماعی کار شایسته او را واگذار می‌کند اما حقوق و وظایف آن‌ها تفاوت فراوان دارد... کشور افلاطون به چند طبقه تقسیم شده است و هر طبقه دارای نفس خاص خویش است [و] هر کدام نماینده سنخ خاصی از طبایع انسانی است. این سنخ‌ها ثابت و تغییرناپذیرند. هر تلاشی برای تغییر دادن آن‌ها، یعنی زایل کردن یا کاستن تفاوت‌های میان فرمانروایان و نگهبانان و مردمان عادی، فاجعه به بار خواهد آورد. نتیجه چنین تلاشی شورش بر ضد قوانین طبیعت انسانی خواهد بود که نظام اجتماعی باید با آن سازگار باشد.^{۴۹۳}

“استبداد شرقی” و تاریخنگاری جدید غرب

تاریخنگاری جدید غرب، از بدو تکوین آن، با روح اروسنتریستی (اروپامحوری) و ضدشرقی - ضداسلامی شکل گرفته است. میراث یونانی - رومی - صلیبی سبب شد که مورخین غربی نه تنها سرزمین اروپا را مرکز و محور عالم بیندارند و یکسره بر تطور تمدن‌های کهن غیراروپایی و سهم آنان در چرخش گردونه تاریخ چشم‌بندند، بلکه با نگرش غیرواقع‌بینانه و بدون هیچ شناخت جدی از ساخت‌های سیاسی شرق آن را در قالب پیشداوری‌های بومی خود بریزند.^{۴۹۴} در سده شانزدهم، ماکیاولی سازمان سیاسی

۴۹۲. نگارنده، متأسفانه، با یکی از نظرات آرامش دوستدار موافق است و آن فقدان اندیشه جدی و انتقادی و رواج اقتباس‌گری فکری در میان روشنفکران ایرانی است. برای مثال، در میزگردی که در آن سه تن از اساتید علوم سیاسی دانشگاه‌ها شرکت داشتند، این بحث به درازا کشید که آیا هخامنشیان مفهوم “ایزونومی”، یعنی “قانون”، را می‌فهمیدند یا نه! به عبارت دیگر، آیا جامعه ایران هخامنشی، مانند یونان باستان، قانونمند بود یا نه! (نامه فرهنگ، شماره ۷، بهار ۱۳۷۱)

۴۹۳. کاسیرر، همان مأخذ، صص ۱۲۹-۱۳۰.

۴۹۴. ایمانوئل والرشترین در مقاله “اروسنتریسم و تجسم‌های آن: دشواری‌های انتخاب در دانش اجتماعی” (۱۹۹۷) می‌نویسد: «دانش اجتماعی در سراسر تاریخ نهادینه آن اروپامحور است. منظور والرشترین از “تاریخ نهادینه” آن دورانی است که دانش اجتماعی در نظام‌های دانشگاهی تدریس می‌شود و منظور وی از اروپا، اروپای فرهنگی است نه جغرافیایی که اروپای غربی و آمریکای شمالی را دربرمی‌گیرد. او می‌افزاید: «در واقع، اندیشمندان دانش اجتماعی حداقل تا سال ۱۹۴۵ به‌طور عمده فقط در پنج کشور

←

عثمانی را چنین می‌دید:

سراسر مملکت ترک [عثمانی] را یک فرمانروا اداره می‌کند و سایرین نوکران او هستند، و او مملکت خود را به سنجاق‌ها [ولایات] تقسیم کرده و کارگزاران مختلفی را به آنجا می‌فرستد و هر گاه که مایل باشد آنان را عزل و نصب می‌کند. ولی پادشاه فرانسه را جمعی از اشراف کهن احاطه کرده‌اند که مورد قبول و محبوب اتباع خویش‌اند و دارای قلمرو و امتیازات موروثی خاص خود می‌باشند و پادشاه نمی‌تواند بدون مخاطرات جدی این امتیازات را سلب کند... حکومت داریوش [سوم] در ایران نیز مشابه حکومت ترک [عثمانی] بود و لذا کافی بود که اسکندر نخست او را براندازد و سپس مملکت وی را تصاحب کند. پس از این که داریوش کشته شد، به دلایل فوق، سراسر مملکت [هخامنشی] برای اسکندر امن شد.^{۴۹۵}

چنان‌که ملاحظه می‌شود، ماکیاولی ساخت‌های سیاسی بومی - اشرافی فرانسه را تحدیدکننده خودکامگی شاه می‌شمرد و بدین دلیل بر عدم وجود سلطنت مطلقه در فرانسه رأی می‌دهد، ولی در مورد عثمانی گمان می‌برد که چنین نهادها و ساخت‌هایی وجود ندارد و این را دلیل حکومت خودکامه و فردی سلطان می‌داند. در سده هفدهم، بوسوئه، کشیش فرانسوی و یکی از بنیانگذاران تاریخنگاری جدید

←

ساکن بودند: فرانسه، بریتانیا، آلمان، ایتالیا و ایالات متحده. حتی امروزه، به‌رغم گسترش جهانی دانش اجتماعی، اکثریت عظیم عالمان اجتماعی جهان هنوز اروپایی‌اند. دانش اجتماعی در پاسخ به مسائل اروپا پدید شد و در دورانی از تاریخ که اروپا بر سراسر نظام جهانی غلبه داشت. از اینرو، موضوعات، نظریه‌پردازی، روش‌شناسی، و معرفت‌شناسی آن ناگزیر بازتاب محدودیت‌های فضایی بود که در آن زاده شد. معهذ، در دورانی که از سال ۱۹۴۵ آغاز شد، استعمارزدایی در آسیا و آفریقا و آگاهی سیاسی فزاینده جهان غیراروپایی همانگونه که سیاست نظام جهانی را متأثر ساخت، بر دنیای اندیشه نیز تأثیر گذارد. از اینرو، حداقل در سی سال گذشته، اروپامحوری دانش اجتماعی آماج حمله، حمله سخت، قرار گرفته است. این حمله بالطبع موجه است و تردیدی نیست که اگر دانش اجتماعی بخواند در سده بیست و یکم پیشرفت کند باید بر اروپامحوری خود، که تحلیل‌های آن را مغشوش و توانمندی آن را در مواجهه با مسائل جهان معاصر محدود کرده است، فائق آید.

Immanuel Wallerstein, "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science",

1997; in: <http://fbc.binghamton.edu/iweuroc.htm>

495. Nicolo Machiavelli, *The Prince*, Translated by W. K. Marriott, 1998, The Project Gutenberg Etext: <http://www.mega.nu:8080/ampp/prince.txt>

غرب، در کتاب گفتاری در تاریخ عمومی (۱۶۸۱) نوشت:

هنگامی که یونانی... به مردم آسیا و ظرافت و خودآرایی و زیبایی زنانه آنان می‌نگریست، جز این که آنان را تحقیر کند کاری نمی‌توانست. از شکل حکومت آنان، که جز اراده امیر ایشان، که مالک همه قوانین حتی مقدس‌ترین آن بود، قانونی نداشت به وحشت می‌افتاد. نفرت‌انگیزترین چیزی که یونان در برابر خود داشت بربرها بود.^{۴۹۶}

در این گفتار، بوسوئه حتی از ارسطو ضدآسیایی‌تر است. ارسطو هر چند «یونانی» می‌اندیشید و عمیقاً ضد «بربر» (غیریونانی) بود ولی به دو بُعد سازمان سیاسی شرق-ابتنای آن بر قانون و مردم- توجه داشت. او در مقایسه میان شاهان ایران با جباران یونانی نوشت:

شاهان بر طبق قانون بر مردمی فرمان می‌رانند که همه نیک‌خواه اویند. اما ستمگران بر مردمی کینه‌جو و ناخرسند حکومت می‌کنند. آنان به‌دست مردم حفظ می‌شوند و اینان از دست مردم.^{۴۹۷}

معهدا، در سده هیجدهم و توسط منتسکیو بود که نظریه «استبداد شرقی» شکل مدوّن امروزی خود را یافت:

منتسکیو سازمان سیاسی آسیا را یکسره «استبدادی» می‌دید و به این تقسیم‌بندی ارسطو، که حکومت ایران را در زمره حکومت‌های «توموتیک» (قانونمند) دانسته، معترض بود و آن را «امپراتوری استبدادی» می‌خواند.^{۴۹۸} او ریشه «استبداد شرقی» را در دو عامل طبیعی- وجود دشت‌های وسیع و عدم اعتدال آب و هوا- می‌دید. قلمرو وسیع سبب می‌شود که حکومت‌های شرقی استبدادی باشند و عدم اعتدال اقلیمی موجب روح بندگی در آسیاییان و خوگیری به استبداد می‌گردد. این دو عامل در اروپا کاملاً به‌عکس است و همین سبب پیدایش و دوام «آزادی» در این قاره شده است:

در آسیا دشت‌های بزرگ وجود دارد که به‌وسیله کوه‌ها و دریا‌های بزرگ به قطعات بزرگ و عظیم منقسم شده‌اند و چون این دشت‌ها در آفاق جنوبی قرار گرفته، رودهایش زودتر خشک می‌شوند زیرا برف کوه‌های آن زودتر ذوب می‌شوند و اصولاً کوه‌های آن قاره نظیر کوه‌های اروپا برف ندارند. به این جهت

۴۹۶. بدیع، همان مأخذ، ص ۳۰.

۴۹۷. ارسطو، همان مأخذ، ص ۱۴۲.

۴۹۸. منتسکیو، همان مأخذ، ص ۳۱۲.

حکومت‌های آسیا باید استبدادی باشد چه اگر استبداد در آنجاها حکمفرما نباشد کشورهای آن خیلی زود به قطعات مجزا خواهد شد.^{۴۹۹} اما در قاره اروپا دشت‌ها و جلگه‌ها کوچک است و کشورهای کوچکی با حدود طبیعی از هم جدا شده‌اند و برای حفظ تمامیت ارضی این کشورها به استبداد احتیاجی نیست. همان حکومت قانون و اصول قانونی کفایت می‌کند... این وضع طبیعی روح آزادی را در اروپا قوت داده... ولی به عکس، وضع طبیعی آسیا موجب تقویت روح رقیت و بردگی گردیده به طوری که در هیچ از یک فصول تاریخ این قاره عظیم مبحثی نخواهید یافت که حاکی از بروز و ظهور روح آزادی باشد.^{۵۰۰}

در آسیا به واسطه عدم وجود یک منطقه معتدله وسیع و وجود دو منطقه سردسیر و گرمسیر، ملل آسیایی به دولت فاتح و مغلوب تقسیم شده‌اند. به این طریق که یک دسته همواره فتح می‌کنند و ملل دیگر را تحت رقیت می‌آورند و دسته دیگر همواره باید تحت رقیت دسته اول باشند. ولی در اروپا تمام ملل نیرومند هستند و دسته‌ای مطلقاً قوی و دسته دیگر مطلقاً ناتوان نمی‌باشد. این موضوع یکی از علل قوت اروپا و ضعف آسیاست و به همین جهت است که در آسیا هرگز آزادی برقرار نمی‌شود ولی در اروپا برقرار می‌گردد منتهی شدت و ضعف پیدا می‌کند.^{۵۰۱}

این عدم اعتدال آب و هوایی در آسیا، «ضعف اعضا» که «قوی‌ترین احساسات نصیب ملل مشرق‌زمین می‌کند»، «تنبلی روحی» و «تنبلی جسمی» را پدید ساخته و مجموعه‌ای این عوامل ثبات قوانین و آداب و رسوم شرقی را در طول هزاران سال سبب شده است.^{۵۰۲}

منتسکیو دین را یکی از علل «استبداد شرقی» می‌داند و بدین ترتیب نظریه «کانون دینی» را، که در آغاز خود سخت متأثر از کینه صلیبی بود، بنیان می‌نهد:

چون در دیانت مسیح رعایت ملاطفت و ملایمت تأکید گردیده است از ظلم و تعدی دور می‌باشد، [لذا،] سلاطین و زمامدارانی که دارای مذهب مسیح هستند نمی‌بایست گرد ظلم و تعدی بگردند و با خشم زمامداری کنند... [به عکس،]

۴۹۹. همان مأخذ، ص ۴۵۴.

۵۰۰. همان مأخذ، صص ۴۵۴-۴۵۵.

۵۰۱. همان مأخذ، صص ۴۵۰-۴۵۱.

۵۰۲. همان مأخذ، ص ۳۹۶.

زمامداران و سلاطین اسلامی با خونسردی مردم را به قتل می‌رسانند و از ملت خود دور هستند.^{۵۰۳}

متسکیو، به‌رغم این خودشیفتگی غربی، آنگاه که از قلمرو نظریه‌پردازی خارج می‌شود و به بحث مشخص می‌پردازد، سیستم مالیاتی مدون شرق را می‌ستاید و شرقی سده هیجدهم را به دلیل برخورداری از آن <خوشبخت‌تر> از مردم اروپایی می‌داند که <تاریخ آن پر از مصائبی است که به‌وسیله مباشرین مالیات پدید آمده است>.^{۵۰۴}

در سده نوزدهم میلادی، نظریه <استبداد شرقی> پیشداوری غالب نویسندگان غربی، از هگل تا جان استوارت میل، در نگرش به جوامع آسیایی بود. راجیو مالهوترا، متفکر هندی، می‌نویسد:

در دوران استعماری فرضیه خام تفوق غرب به‌وسیله متفکرانی چون هگل اعتبار یافت که تئوری <عام> تاریخی او در اساس یک تئوری تاریخ اروپا بود. در این تئوری بقیه جهان بیش‌تر مفعول‌اند تا فاعل. همانگونه که ادوارد سعید اشاره کرده، در تئوری هگل آسیا و آفریقا <ثابت>، استبدادی، و نامرتبط به تاریخ جهان <انگاشته می‌شود>. نگرش هگل به تاریخ به‌شدت بر تاریخنگاری مارکسیستی و اومانستی، هر دو، تأثیر گذارد.

هگل نوشت: <تاریخ جهان از شرق به غرب حرکت می‌کند. اروپا در معنای مطلق کلمه پایان تاریخ جهان است و آسیا آغاز آن>. او تصور تاریخ بشری را یک کلیت واحد می‌دید که زائیده تکامل <روح جهان> است. در نگرش هگل، این <روح جهان> کاملاً غربی است و سایر فرهنگ‌ها ناگزیر باید تابع آن شوند. تمامی دنیای غیراروپایی تنها ابزار اروپاییان به‌شمار می‌روند. برای مثال، هگل غلبه استعمار بریتانیا بر هند را مرحله‌ای اجتناب‌ناپذیر در فرآیند <تکامل> می‌دید و می‌گفت: <بریتانیایی‌ها، یا کمپانی هند شرقی، اربابان هندند زیرا سرنوشت مقدر امپراتوری‌های آسیایی تسلیم شدن به اروپاییان است>. از دیدگاه هگل، هند فاقد هر گونه تاریخ و میراث فرهنگی ارزشمند بود.^{۵۰۵}

۵۰۳. همان مأخذ، ص ۶۶۹.

۵۰۴. همان مأخذ، ص ۳۸۷.

505. Rajiv Malhotra, "Eurocentrism of Hegel, Marx, Mueller, Monier Williams, Husserl", *The Infinity Foundation*, 2001, in:

این پیشداوری به‌ویژه از طریق مفهوم "شیوه تولید آسیایی" کارل مارکس بر اندیشه روشنفکری سده بیستم تأثیر جدی نهاد. کارل مارکس و فریدریش انگلس در دوران تکوین نظریه ماتریالیسم تاریخی خود، در دهه ۱۸۵۰، مفاهیم "استبداد شرقی" و "شیوه تولید آسیایی" را به‌کار بردند. در آن زمان، به‌گمان آنان، شرق باستان در روند تکامل اجتماعی خود از مختصاتی برخوردار بود که آن را از نظام‌های برده‌داری و فئودالی اروپا متمایز می‌کرد. ولی بعدها، با تدوین مفهوم فورماسیون‌های اجتماعی - اقتصادی پنجگانه (کمون اولیه، برده‌داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم) بحث "شیوه تولید آسیایی" از مارکسیسم به کنار گذارده شد. در سال‌های پس از جنگ دوم جهانی، و به‌ویژه در دهه ۱۹۶۰، مفهوم "شیوه تولید آسیایی" مارکس مورد توجه محافل آکادمیک غرب و روشنفکران چپ غیرارتدکس قرار گرفت و به یکی از داغ‌ترین مباحث روشنفکری بدل شد. علت این توجه ناگهانی را باید کارایی این مفهوم در شکستن قالب‌های ماتریالیسم تاریخی و از این طریق خدشه‌دار کردن ایدئولوژی رسمی اتحاد شوروی دانست.

در آغاز دهه ۱۸۵۰ اندیشه مارکس و انگلس در مسئله شرق به‌شدت تحت‌تأثیر سفرنامه برنیه بود. فرانسوا برنیه،^{۵۰۶} پزشک فرانسوی، به مدت ۹ سال در درباره اورنگ‌زیب، پادشاه گورکانی هند، خدمت کرده و در نیمه اول سده نوزدهم سفرنامه او یکی از مهم‌ترین منابع شرق‌شناسی اروپا محسوب می‌شد. سفرنامه برنیه، به‌ویژه این گفته او که در شرق «سلطان یگانه و تنها مالک اراضی و زمین‌های کشور است» مارکس را مجذوب کرد. بدینسان، این تصوّر در مارکس پدید شد که گویا در مسئله مالکیت ارضی میان جوامع شرقی و اروپای فئودالی تمایز بنیادین وجود دارد و آن فقدان مالکیت خصوصی بر زمین در شرق است. مارکس در نامه مورخ ۲ ژوئن ۱۸۵۳ به انگلس نوشت:

در مسئله شکل‌گیری شهرهای مشرق‌زمین هیچ کتابی عالی‌تر، واضح‌تر و جالب‌تر از کتاب فرانسوا برنیه نمی‌توان خواند. (او ۹ سال پزشک اورنگ‌زیب بود). نام کتاب برنیه این است: سفری در توصیف کشور مغولان کبیر و غیره... برنیه به‌درستی این واقعیت را بیان می‌دارد که در شرق، در پایه کلیه پدیده‌ها - او ترکیه [عثمانی]، ایران و هندوستان را در نظر دارد - فقدان مالکیت خصوصی بر

←

زمین قرار دارد. این است کلید واقعی حتی برای درک آسمان در شرق.^{۵۰۷}

منظور مارکس در جمله آخر این است که حتی پدیده دین در شرق را نیز باید از طریق مفهوم بنیادین فقدان مالکیت خصوصی بر زمین شناخت. انگلس در ۶ ژوئن ۱۸۵۳ در پاسخ نوشت:

فقدان مالکیت خصوصی بر زمین واقعاً کلید درک تمامی شرق است. در اینجا پایه همه تاریخ سیاسی و دینی آن نهفته است. اما چرا شرقی‌ها به مالکیت خصوصی بر زمین، حتی در شکل فئودالی آن، نرسیدند؟ به نظر من، این امر به‌طور عمده مربوط است به وضع آب و هوایی و خاک به‌ویژه در نوارهای عظیم بیابانی که از صحرا به عربستان، ایران، هندوستان و تاتارستان^{۵۰۸} تا مرتفع‌ترین بخش فلات آسیا کشیده شده است. در این نواحی نخستین شرط زراعت آبیاری مصنوعی است و این یا کار کمون‌هاست یا وظیفه حکومت‌های ایالات و یا وظیفه دولت مرکزی.^{۵۰۹}

انگلس گمان می‌برد که مهد کانون‌های کهن تمدن شرقی در بیابان‌های وسیعی واقع بوده که از شمال آفریقا تا هند و آسیای میانه ممتد است. او با پیشینه تمدن‌های باستانی در جلگه‌ها و کناره رودهای بزرگ و دره‌های حاصلخیز و با اوضاع اقلیمی منطقه مورد بحث - به‌ویژه چین خوردگی عظیمی که صرف‌نظر از چند انقطاع اروپا را به خاور دور پیوند می‌دهد و سه سلسله جبال زاگرس، هندوکش و هیمالیا را می‌سازد - آشنایی نداشت.

به این ترتیب، مارکس و انگلس به این فرضیه رسیدند که عامل بنیادین مؤثر در شکل خاص تمدن‌های شرقی کمبود آب در قاره آسیاست. این کمبود آب، پیدایش شبکه وسیع و پیچیده آبیاری مصنوعی را اجتناب‌ناپذیر ساخته و ضرورت اداره و استفاده صرفه‌جویانه از این شبکه، دولت عظیم و متمرکز و خودکامه شرقی را پدید آورده که بروز و یا رشد مالکیت خصوصی بر زمین را، به‌عنوان وسیله اصلی تولید در تمدن‌های ماقبل سرمایه‌داری، ممتنع ساخته است.

بعدها، به‌ویژه در دهه ۱۹۶۰، برخی پژوهشگران مارکسیست برای تطبیق فورماسیون

507. Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Correspondence*, Moscow: Progress, 1975, pp. 75-76.

۵۰۸. غربیان سده نوزدهم به منطقه کنونی آسیای میانه "تاتارستان" می‌گفتند.

509. *ibid*, p. 76.

برده‌داری بر شرق ترکیبی از «شیوه تولید آسیایی» و «نظام برده‌داری» ایجاد کردند. برای نمونه، آ. تیومنوف، مورخ شوروی، مفهوم «برده» را تقریباً به تمامی مردم جوامع شرقی بسط داد.^{۵۱۰} بدین ترتیب، جامعه شرقی به صورت انبوهی از مردم فاقد حقوق مدنی ترسیم شد که مقهور و بنده دولت عظیم و همه‌گیر شرقی بودند. این نگرش به تصویر مورخین غربی متأثر از مفهوم «استبداد شرقی» کاملاً شبیه بود.

در سده بیستم میلادی، پژوهش غرب در زمینه تاریخ و فرهنگ شرق در دو بُعد متفاوت جریان یافت: گروهی بر بنیاد پیشداوری‌های سنتی، به‌رغم غنا و تنوع کارمایه پژوهشی، از همان دریچه کهنه منتسکیویی به شرق می‌نگریستند. در این نگرش، رشد دانش تاریخی صرفاً ابزاری بود برای پیچیده‌تر و مستندتر کردن همان قالب «استبداد شرقی». معروف‌ترین این‌گونه نظریات، «جامعه آبیاری» (هیدرولیک)^{۵۱۱} کارل ویتفوگل است.

نظریه ویتفوگل تداوم نظریه شیوه تولید آسیایی مارکس محسوب می‌شود. به دید ویتفوگل، استبداد شرقی بر بنیاد یک ضرورت طبیعی - جغرافیایی شکل گرفته و دارای کارکرد معینی است که آن را اجتناب‌ناپذیر ساخته است. این ضرورت عبارت‌است از کمبود آب در قاره آسیا. لذا، از کهن‌ترین ازمینه جوامع آسیایی برای تنظیم و تنسيق نظام آبیاری خود، که حیاتی‌ترین بُعد زیستی آنان است، سازمان سیاسی متناسب را پدید ساخته‌اند. این سازمان سیاسی دستگاه عظیم دیوان‌سالاری است که با حضور خود در همه اجزای جامعه و با «پنجه آهنین» خود می‌تواند کارکرد سامان‌دهی نظام آبیاری را به فرجام رساند.

تصویر ویتفوگل از جامعه شرقی یک نظام سربازخانه‌ای است که در آن جامعه به شکل هرم‌گونه به دو بخش «حکومتگر» و «حکومت‌شونده» تقسیم می‌شود. در این ساختار بسیط، تنوع و گونه‌گونی بافت اجتماعی و سیاسی و نهادهای قائم‌به‌ذات و خودگران مدیریت اجتماعی در سطوح میانی و پائینی جامعه وجود ندارد؛ چنان نهادهایی که بتوانند بر قدرت دولتی تأثیر گذارند و دامنه تصمیم‌گیری و اعمال نفوذ و

۵۱۰. استفن دون، سقوط و ظهور شیوه تولید آسیایی، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۸، ص

«استبداد» آن را محدود کنند. پیدایش «استبداد آبی»^{۵۱۲} احتمالاً در برخی موارد با مقاومت قبایل و گروه‌های دینی قدرتمند، که خواستار حفظ خودگردانی سستی خود بودند، مواجه شد و در برخی موارد رهبران نظامی نیمه مستقل کوشیدند تا مانع کسب قدرت مطلقه توسط سران دستگاه آبیاری شوند؛ ولی این نیروهای رقیب فاقد توان اقتصادی و سازمانی هم‌تایان خود در یونان و روم باستان بودند. در نتیجه، در جوامع شرقی دولت مرکزی کلیه ساختارها و نهادهای اجتماعی و سیاسی غیردولتی را حذف کرد و با کسب قدرقدرتی فائقه و بی‌رقیب و ممانعت از شکل‌گیری و تحکیم سازمانی نهادهای غیردولتی به نیرویی قدرتمندتر از جامعه بدل شد. در این مفهوم، دولت شرقی یک نهاد «بی‌رقیب» سیاسی و یک «دستگاه»^{۵۱۳} است.^{۵۱۴}

ویتفوجل «استبداد شرقی» را «جامع‌تر و ستمگرتر از استبداد غربی» و «بیانگر سخت‌ترین شکل قدرت مطلقه» می‌داند زیرا زمانی که این مفهوم در نزد منتسکیو شکل گرفت و زمانی که فرانسوا برنیه تجربه خود در دولت مغول (گورکانی) هند را می‌نگاشت در اروپا استبداد حاکم بود.^{۵۱۵} ویتفوجل «استبداد آبی» را «تام»^{۵۱۶} یعنی غیرقابل داوری و سنجش، می‌داند. در این نظام، مردم در تنهایی خوفناک می‌زیند،^{۵۱۷} و قانون حکمران بی‌اعتمادی به همه کس و همه چیز است.^{۵۱۸}

به این ترتیب، ویتفوجل شرق را مهد پیدایش استبداد و حتی صدور آن به غرب می‌داند. یکی از کتمان‌ناپذیرترین و هولناک‌ترین سازمان‌های سیاسی استبدادی در تاریخ کهن امپراتوری روم غربی است. ویتفوجل برای ستردن این لکه ادعا می‌کند که نهاد سلطنت در امپراتوری روم از شرق نشئت گرفت^{۵۱۹} و لذا این امپراتوری را به‌عنوان یک «تیپ اجتماعی» نباید با استبدادهای غربی یکی دانست بلکه باید آن را با استبداد

512. Hydraulic Despotism

513. apparatus

514. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven & London: Yale University Press, 1957, pp. 49-50.

515. *ibid*, p. 1.

516. total

517. *ibid*, p. 154.

518. *ibid*, p. 155.

519. *ibid*, p. 211.

کشاورزی - آبی شرق هم‌سنخ شمرد.^{۵۲۰}

”جامعه آبیاری“ کارل ویتفوگل را نیز، به سان ”جامعه بسته“ کارل پوپر، باید بیش از هر چیز به عنوان یکی از مخلوقات زرادخانه ایدئولوژیک دوران جنگ سرد ارزیابی کرد. اخیراً، خانم فرانسیس ساندرس، پژوهشگر انگلیسی، در کتاب جنجالی خود، جنگ سرد فرهنگی: سیا و جهان هنر و قلم، نشان داده است که در دوران جنگ سرد چه بودجه‌های هنگفتی صرف امور فرهنگی برای مقابله با کمونیسم، از جمله در عرصه نظریه‌پردازی، می‌شد. در این دوران، آژانس مرکزی اطلاعات آمریکا (سیا) در رأس یک شبکه فرهنگی جهانشمول قرار داشت که باید ”جهان آزاد“ را در برابر کمونیسم تقویت می‌کرد. ساندرس می‌نویسد:

سیا جنگ سرد را عرصه چالش اندیشمندان می‌دانست و برای ورود به این عرصه زرادخانه بزرگی از سلاح‌های فرهنگی: نشریات، کتب، کنفرانس‌ها، سمینارها، نمایشگاه‌های هنری، کنسرت‌ها، جوایز و غیره فراهم آورد.

به‌نوشته خانم ساندرس، گروهی از نویسندگان صاحب‌نام مانند حنا آرنست، جرج ارول،^{۵۲۱} ابروینگ کریستول،^{۵۲۲} آیزایا برلین،^{۵۲۳} سیدنی هوک،^{۵۲۴} آرتور کستلر،^{۵۲۵} آرتور شلزینگر،^{۵۲۶} دانیل بل،^{۵۲۷} ملوین لاسکی،^{۵۲۸} استفن اسپندر،^{۵۲۹} دوایت مک‌دونالد،^{۵۳۰} رابرت لاول،^{۵۳۱} ماری مک‌کارتی،^{۵۳۲} ایگناسیو سیلونه،^{۵۳۳} ریمون آرون،^{۵۳۴} مایکل

520. ibid, p. 212.

521. George Orwell

522. Irving Kristol

523. Isaiah Berlin

524. Sidney Hook

525. Arthur Koestler

526. Arthur Schlesinger Jr.

527. Daniel Bell

528. Melvin Lasky

529. Stephen Spender

530. Dwight MacDonald

531. Robert Lowell

532. Mary McCarthy

یسلسون،^{۵۳۵} آنتونی کراسلند،^{۵۳۶} جکسون پولاک،^{۵۳۷} کلمنت گرینبرگ^{۵۳۸} و غیره و غیره در فهرست مورد حمایت سیا قرار داشتند که یا به‌طور مستقیم از سیا کمک مالی دریافت می‌کردند و یا با بودجه سیا آثارشان توزیع و ترویج می‌شد. نویسندگانی که از سیا کمک مالی دریافت می‌کردند آزاد بودند که برای جلب علاقه روشنفکران چپ‌گرا از غرب انتقاد کنند و دربارهٔ امپریالیسم ایالات متحده آمریکا سخن بگویند ولی قطعاً باید لبه تیز حملات خود را علیه «توتالیتاریانیسم استالینی» متوجه می‌ساختند. سیا در سال ۱۹۵۰، در زمانی که بودجه «جنگ روانی» آن ۳۴ میلیون دلار بود، به‌وسیله سیدنی هوک و ملوین لاسکی به تأسیس «کنگره آزادی فرهنگی»^{۵۳۹} دست زد که باید نقشی مشابه سازمان ناتو در عرصه فرهنگ ایفا می‌کرد؛ و در همین سال بود که «رادیو اروپای آزاد» با بودجه ۱۰ میلیون دلاری سیا در برلین غربی آغاز به کار کرد.

ویتفوجل، آشکار و بدون پرده‌پوشی، در پی ساختن یک الگوی استبدادی مطلقه علیه رژیم اتحاد شوروی پیشین است و برای نیل به یک مقصد سیاسی خاص تاریخ و فرهنگ شرق را قربانی می‌کند. او برای پرداخت شمای توتالیتار خود چنان دیوان‌سالاری مخوف و ترسناکی برای تاریخ شرق جعل می‌کند تا تصویری کاملاً مشابه و منطبق با نظام شوروی دوران استالین تداعی شود؛ و بدینسان منشاء نظام کمونیستی نه در تمدن جدید غرب بلکه در «سنن شرقی» روسیه انگاشته شود. او می‌نویسد:

ما به‌درستی می‌توانیم بگوئیم که انقلاب اکتبر سرآغاز زایش یک نظام بردگی همگانی (دولتی) مبتنی بر صنعت بود.^{۵۴۰}

ویتفوجل در این مسیر تا بدان‌جا پیش می‌رود که حتی برای جوامع شرقی نوعی سرویس‌های امنیتی می‌تراشد که گویی در ازمنه کهن تمامی زوایای جامعه را در کنترل

←

533. Ignacio Silone

534. Raymond Aron

535. Michael Josselson

536. Anthony Crosland

537. Jackson Pollock

538. Clement Greenberg

539. Congress for Cultural Freedom (CCF)

540. Witfogel, ibid, p. 441.

داشته‌اند؛ درست مانند کا. گ. ب. ۵۴۱!

نظریه ویتفوگل بر پایه فاکت‌های دستچین‌شده و دلخواه پرداخت شده و معلومات او درباره جوامع شرقی بیش‌تر نه بر مآخذ اصیل که بر کتب و رساله‌های تحلیل‌گران غربی استوار است. مثلاً، در فهرست منابع او نامی از مقدمه ابن‌خلدون دیده نمی‌شود که قطعاً در کتابخانه دانشگاه ییل موجود بود. ویتفوگل به چنین ریزینی‌هایی نیاز نداشت. او سازنده یک تئوری سیاسی معین با هدف معین بود و همین کافی بود تا دستگاه آکادمیک و تبلیغاتی غرب نظریه او را به عرش برد و در سراسر جهان، از جمله در ایران، معرفی کند.

به‌رغم این نگرش غیرعلمی و تعصب‌آمیز به تاریخ و فرهنگ شرق، در سده بیستم در دانش تاریخی غرب گرایشی شکل گرفت که می‌کوشد با احترام و التزام به روح تحقیق و به‌دور از پیشداوری‌های رایج و سنتی، به شناخت عینی تاریخ و فرهنگ شرق، در این یا آن جنبه، پیگیر یا ناپیگیر، دست یابد. پژوهش استنفورد شاو در تاریخ عثمانی، به‌رغم کاستی‌های آن، از این‌گونه است.

استنفورد شاو، استاد تاریخ دانشگاه کالیفرنیا و سردبیر مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه^{۵۴۲} از پژوهشگرانی است که قالب‌های رایج و سطحی را کنار گذاشته و به ساختارها و نهادهای سیاسی غیردولتی و جایگاه آن در مدیریت اجتماعی و تأثیر آن در دولت‌های شرقی توجه کرده است. شاو در این تدقیق به مفهوم زیرساخت درونی (یا صنفی) جامعه خاورمیانه‌ای^{۵۴۳} می‌رسد که در شناخت سازمان سیاسی شرق از اهمیت تعیین‌کننده برخوردار است. از دیدگاه استنفورد شاو، در جوامع خاورمیانه این ساخت‌ها نقش اصلی را در تنظیم امور جامعه به‌عهده داشته و دامنه کارایی و تأثیر آن بس فراتر از دولت مرکزی و حکومت‌هایی است که گاه دستخوش تغییر و دگرگونی مدام بوده‌اند.

واقعی‌ترین نیروی متحد‌کننده نظام [عثمانی] زیرساخت صنفی جامعه بود که بر اساس فعالیت‌های مشترک اتباع... مسلمانان و غیرمسلمانان را به‌طور یکسان متحد می‌کرد. دستاوردهای جامعه یا نهادهای اجتماعی، که طی قرن‌ها در خاورمیانه تکامل یافته بود تا نیازهای همه مردم را تأمین کند، منافع و علایق متضاد را

541. *ibid*, p. 57.

542. *International Journal of Middle East Studies*

به گونه‌ای بهم پیوند می‌زد که ساختارهای سیاسی عثمانی هرگز نه بدان اقدام کردند و نه در پی انجام چنین امری برآمدند.^{۵۴۳}

استانفورد شاو فلسفه سیاسی جامعه عثمانی را متأثر از مفاهیم کهن ایرانی-خاورمیانه‌ای می‌بیند که در خلافت عباسی جذب شد و تکامل یافت.

برداشت عثمانی از هدف و ساختار حکومت و جامعه ظاهراً در اصل از مفاهیم کهن خاورمیانه متأثر بوده است. این مفاهیم نخستین بار در عصر ساسانیان مطرح شد و سپس از طریق دیوانیان ایرانی، که در دستگاه خلافت عباسی خدمت می‌کردند، به تمدن اسلامی خاورمیانه راه یافت. مبانی فلسفی سازمان سیاسی در نوشته‌های نظام‌الملک و غزالی، که به برقراری عدالت و امنیت در میان مردم تأکید داشتند، تحلیل شد.^{۵۴۴}

طبق این فلسفه سیاسی، دولت نه یک دیوان‌سالاری عظیم همه‌گیر، همچون "استبداد آبی" ویتفوگل و "نظام دینی" دوستدار، بلکه نهادی مرکزی و سراسری بود که کارکرد رسیدگی به مسائل همگانی را به عهده داشت. این فلسفه سیاسی بر دو محور-کسب تولید و ثروت برای اعتلای جامعه و تأمین عدالت در بین مردم- استوار بود. بر اساس این فلسفه سیاسی کارکردهای اصلی دولت عثمانی عبارت بود از:

- ۱- سازماندهی عملکرد گردآوری ثروت دولتی (همگانی)؛
 - ۲- فراهم آوردن زمینه توسعه این ثروت و دفاع از آن؛
 - ۳- برقراری نظم در جامعه؛
 - ۴- نشر و گسترش اسلام در عین آن که سایر مذاهب قلمرو تحت حکومت عثمانی نیز در عقاید خود آزاد باشند.
- دیوان‌سالاری عثمانی در پیرامون این کارکردها شکل گرفت و کلیه کارکردهای دیگر در محدوده ساخت‌ها و نهادهای غیردولتی قرار داشت.

همه امور دیگر به مردم واگذار می‌شد و آنان طبق میل خود و از طریق سازمان‌هایی که ایجاد می‌کردند این امور را انجام می‌دادند. در این میان وظیفه اصلی فرمانروا حفظ حقوق مردم بود در ازای مالیات‌هایی که آنان پرداخت

^{۵۴۳}. استانفورد شاو، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۸۶.

^{۵۴۴}. همان مأخذ، ص ۲۰۴.

می کردند و همچنین حمایت از... رعایای سلطان در برابر هر گونه بی عدالتی.^{۵۴۵}

استانفورد شاو به نقش ساختارهای متنوع و ریشه دار سیاسی جوامع خاورمیانه در تأثیرگذاری بر دولت و تحدید دامنه اختیارات، نفوذ و قدرت آن توجه کرده است. در این بافت پیچیده و پرنقش اگر سلطان رسماً دارای اختیارات مطلق نیز بود عملاً توانایی اعمال چنین قدرتی را نداشت.

به لحاظ نظری سلطان تقریباً از قدرت مطلق برخوردار بود... اما در واقعیت امر متفاوت بود. ماهیت نظام عثمانی در واقع به گونه ای بود که قدرت سلطان را بسیار محدود می کرد. قبل از هر چیز دامنه قدرت سلطان به اموری از قبیل بهره برداری از ثروت امپراتوری، گسترش قلمرو امپراتوری و دفاع از آن و برقراری امنیت محدود می شد. بنابراین، نه تنها ملت ها^{۵۴۶} بلکه اصناف، اتحادیه ها، انجمن های مذهبی و سایر گروه هایی که زیرساخت صنفی جامعه عثمانی را به وجود می آوردند در ابعاد گوناگون زندگی آزاد بودند تا به هر نحو که می خواهند عمل کنند. حتی در داخل طبقه حاکم، همین پیچیدگی نظام نظارت بر تمامی جزئیات لازم را... بی اندازه دشوار می کرد... پس، این مطلب که سلطان در میان همه عناصر جامعه عثمانی همبستگی ایجاد می کرد بیش تر از این که از یک مدیریت فعال ناشی شده باشد جنبه نمادین داشت.^{۵۴۷}

در این نظام اجتماعی، فرد- در چارچوب معیارها و ایستارهای جامعه- موجودی کاملاً آزاد و مختار بود نه پیچ و مهره ای در "آپارات" دولتی.

رفتار شخصی افراد با مفهوم حد یا "مرز" شخصی روابط فردی پیوند بسیار

۵۴۵. همان مأخذ.

۵۴۶. در جامعه عثمانی پیروان هر دین یک "ملت" خوانده می شدند. هر "ملت" دارای سرپرست و قوانین خاص خود بود و دولت در امور داخلی آنان مداخله نمی کرد. عثمانی ها علاوه بر مسلمانان سه "ملت" مهم دیگر را به رسمیت می شناختند: "ملت ارتدکس" شامل اتباع مسیحی اسلاو و یونانی و رومی. رهبری این "ملت" با بطریق قسطنطنیه بود. "ملت یهود" که تحت رهبری حاخام باشی خود بود. به نوشته شاو، یهودیان چندان در امور خود استقلال یافتند که موقعیت آنان به طور مشخص پیشرفت کرد و شمار وسیعی از یهودیان اسپانیا پس از تسخیر دوباره این کشور به وسیله مسیحیان و نیز یهودیان به جان آمده لهستان، اتریش و بوهیم به امپراتوری عثمانی مهاجرت کردند. "ملت ارمنی" که توسط سراسقف ارمنه سرپرستی می شد. کاتولیک ها و مارونی ها، به رغم استقلال رسمی که در امر خود داشتند، رسماً تحت نظر "ملت ارمنی" بودند. (همان مأخذ، صص ۲۶۳-۲۶۴)

۵۴۷. همان مأخذ، ص ۲۸۶.

نزدیک داشت. در تعیین این حد و مرز شخصی مجموعه‌ای از عوامل گوناگون از جمله خانواده، مقام، مذهب، طبقه و ثروت دخالت داشت. در این چارچوب، فرد عثمانی تقریباً آزاد بود تا بی هیچ محدودیتی، به‌جز مواردی که رفتار سستی و قانون تحمیل می‌کرد، مطابق میل خود عمل کند.^{۵۴۸}

این تحلیل استانفورد شاو به‌ویژه بر دوران ۴۶ ساله (۱۵۲۰-۱۵۶۶ م.) حکومت سلطان سلیمان خان انطباق دارد که مسلمانان به‌دلیل پایبندی‌اش به عدالت او را «سلیمان قانونی» و غربیان به‌علت جلالش «سلیمان باشکوه»^{۵۴۹} می‌نامیدند. در این دوران، که اروپای غربی از انحطاط اجتماعی و طغیان‌های دینی و سیاسی و فساد حکومتی رنج می‌برد، عثمانی در نزد آنان قله رفاه و نظم و امنیت به‌شمار می‌رفت. گزارش سفیر فرانسه در دربار سلیمان گواه این تلقی است.

سلطان بر بسیاری از مردم گوناگون با زبان‌های مختلف، آئین‌های مذهبی متفاوت و رسم‌های متنوع چنان حکومت می‌کرد که پنداری امپراتوری او چیزی جز یک شهر عظیم نیست. آرامش و نظم مدنی در همه جا گسترده است.^{۵۵۰}

و ژان بودن، اندیشمند فرانسوی سده شانزدهم، می‌گفت:

شاه ترک‌ها، که بر بخش وسیعی از اروپا فرمان می‌راند، چون هر یک از شاهزادگان شایسته جهان حقوق مذهبی دیگران را پاس می‌دارد. او به هیچ کس سختگیری نمی‌کند، بلکه اجازه می‌دهد تا هر کس بر اساس حکم وجدانش زندگی و عبادت کند. تعجب آن‌که حتی در عمارت سلطنتی خود... به پیروان کیش‌های مختلف - یعنی یهودیان، مسیحیان با آئین رومی و مسیحیان با آئین یونانی و مسلمانان - اجازه برگزاری مراسم عبادی خود را می‌دهد.^{۵۵۱}

روند انحطاط دولت و ساختارهای سیاسی و اجتماعی عثمانی از نیمه دوم سلطنت سلیمان قانونی آغاز شد و با وقفه‌هایی تا پایان سده هیجدهم میلادی ادامه یافت. در این سرایش، دولت عثمانی به‌تدریج به ضعف گرائید، سرزمین‌هایی از آن جدا شد، نفوذ استعمار غربی فزونی گرفت و سرانجام در سده نوزدهم با چنان هیئتی ظاهر شد

۵۴۸. همان مأخذ، ص ۲۸۷.

549. Süleyman, The Magnificent

۵۵۰. آنتونی بریج، سلیمان باشکوه، ترجمه محمد حسین آریا، تهران: انتشارات آستان قدس رضوی،

۱۳۶۷، ص ۶۰.

۵۵۱. همان مأخذ، صص ۶۰-۶۵.

که «مرد بیمار اروپا» نام گرفت. در این زمان، نطفه‌های طبقه جدید دولتمردان غرب‌گرا در عثمانی شکل گرفت و آنان با تأثیرگذاری بر محمود دوم، سلطان عثمانی (۱۸۰۸-۱۸۳۹)، او را به اقتباس الگوی استبداد غربی فراخواندند. استانفورد شاو می‌نویسد:

تنها در سده نوزدهم میلادی و در نتیجه نفوذ غرب بود که کشور عثمانی در واقع به نوعی حکومت مطلقه و متمرکز، که اروپا از دیر باز آن را انتخاب کرده بود، دست یافت.^{۵۵۲}

چنان‌که می‌بینیم، نگرش استانفورد شاو به تاریخ عثمانی و شرق به‌کلی مغایر با قالب‌های سنتی تاریخ‌نگاری جدید غرب است.

استبداد: غربی یا شرقی؟

در فرهنگ امروزی ما واژگانی چون «استبداد»، «خودکامگی» و «دیکتاتوری» حامل مفهومی خاص است که در دهه‌های اخیر و به‌ویژه به تأثیر از تجربه دیکتاتوری پهلوی شکل گرفته است. این مفهوم نوعی نظام حکومتی را القاء می‌کند که در رأس آن فردی خودکامه قرار دارد که کلام او «قانون» است، هیچ نهاد سیاسی و اجتماعی محدودکننده قدرت او نیست، و خواست و تمایلات و مصالح او مغایر با خواست و تمایلات و مصالح حکومت‌شوندگان است. در این معنا، مفاهیم «ظلم»، «عدم مشروعیت» و نیز عدم مقبولیت مردمی آمیخته شده و موجودی پدید آورده که او را معمولاً به‌نام «شاه» می‌شناسیم. در تصویر امروزی ما، مفهوم «استبداد» با شکل حکومتی سلطنتی به‌شدت گره خورده تا بدان حد که «سلطنت» را مساوی با «استبداد» می‌دانیم. هر چند با توجه به نمونه‌های دیکتاتوری‌های جهان سومی و نظام‌های توتالیتر معاصر غرب (کمونیسم و فاشیسم) انواع دیگر استبداد را نیز می‌شناسیم ولی معمولاً نظام «جمهوری» را فی‌نفسه نماد عکس مفهوم «استبداد» می‌دانیم. با چنین تصویر ذهنی، آنگاه که به داوری تاریخ گذشته می‌نشینیم حق داریم که آسیا را به‌خاطر نظام حکومتی‌اش مهد «استبداد» بشمریم و اروپا را به‌خاطر «دمکراسی»‌اش، مثلاً در «پولیسی» ارسطو یا «جمهوری»‌های شبه‌جزیره ایتالیا در سده‌های گذشته، کانون طبیعی «آزادی» بپنداریم. اگر بپذیریم که «الناس علی دین ملوکهم»، ناگزیر این پرسش مطرح خواهد شد که این چه سحری است که شرق در طول تاریخ چند هزار ساله‌اش جز «خودکامگی» نپروریده

و غرب در پگاه تمدنش (یونان باستان) مفهوم "دمکراسی" را شناخته است! با چنین دغدغه‌ای محق خواهیم بود اگر به این نتیجه بدبینانه برسیم:

بی‌شک نظام سیاسی ایران از میان انواع نظام‌های شناخته‌شده نظام خودکامگی بوده است؛ یعنی نظامی که به ظاهر یک فرد بدون ضابطه و قانون رابطه شهروند را با حاکمیت مشخص می‌کند. در نظام خودکامگی "ترس" جان‌مایه رابطه بین پادشاه و مردم است و همه در این ترس برابرند...

اگر نظام سیاسی را برآمده از نظام اجتماعی بدانیم، که قطعاً چنین است، و تحلیل را ظریف‌تر کنیم و جلوتر برویم، به وضعی تحقیرآمیز برخورد خواهیم کرد که در عین حال متزجرکننده است. تحلیل جامعه‌شناختی چاره‌ای جز این ندارد.^{۵۵۳}

چنین نگرشی از بیخ و بن خطاست و جایگیر شدن آن در اندیشه سیاسی ما، علاوه بر نهادین و مزمین کردن سطحی‌نگری، پیامدهای خطرناک روانی در بر دارد که کمترین آن تحقیر فرهنگ و هویت تاریخی شرق و خضوع مطلق در برابر تاریخ و فرهنگ غرب است.

در اندیشه سیاسی معاصر غرب، استبداد و خودکامگی با واژگانی چون "تیرانی" (تورانی)، "دیکتاتوری"، "اتوکراسی"، "بسولوتیسم"، "دسپوتیسم" و "توتالیتریانیسم" بیان می‌شود. این واژگان گاه صرفاً در بر گیرنده استبداد فردی است، گاه علاوه بر استبداد فردی استبداد گروه خاصی از جامعه را نیز بیان می‌کند و گاه برای ترسیم یک ساختار سیاسی از بیخ و بن استبدادی به کار می‌رود.

کهن‌ترین این مفاهیم "تورانی"^{۵۵۴} است که در یونان باستان به فرمانروایان جبار اطلاق می‌شد. به دید ارسطو، "تورانی" نوعی "بازیلیا" است که فقط به راه تأمین منافع فرمانروا کشیده شود و یک تن به خودکامگی [دسپوته] بر پولیس فرمان راند.^{۵۵۵} در

۵۵۳. علی رضاقلی، جامعه‌شناسی خودکامگی: تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش، تهران: نشر نی، ۱۳۷۰، صص ۸-۹.

پیش و پس از انتشار کتاب رضاقلی، کتب و مقالات متعددی با این مضمون در ایران انتشار یافته و کسان فراوانی با اندوخته ناچیز علمی از قبل تحقیر تاریخ و فرهنگ ایرانی-اسلامی به نام و شهرت رسیده‌اند.

554. Tyranny

۵۵۵. ارسطو، همان مأخذ، ص ۱۲۰.

سازمان کهن قبیله‌ای یونان، در عهد هومری، این نوع حکومت وجود داشت که ارسطو آن را "ازومنته"^{۵۵۶} می‌خواند. منظور ارسطو از این تورانی کهن همان سازمان بازیلیای قبیله‌ای است که "انتخابی" بود و "تورانی"^{۵۵۷} در آتن سده‌های ششم و پنجم پیش از میلاد نیز چنین جبارانی وجود داشتند که حکومت آنان "انتخابی" نبود. معروف‌ترین "جبار" آتن پیسیستراتوس است که در جریان تنازع قدرت میان دودمان‌های اشرافی آتیک، مدتی پس از سولون، به قدرت رسید. ارزیابی ارسطو، و نیز کیتو، از این جبار مثبت است. طبق روایت منسوب به ارسطو، "حکومت او عادلانه بود و به روش یک سیاستمدار رفتار می‌کرد نه یک جبار."^{۵۵۸}

حکومت پیسیستراتوس از ۵۴۶ تا ۵۲۷ پیش از میلاد، به مدت ۱۹ سال، تداوم داشت و پس از مرگ او پسرانش (هیپارکوس و هیپیس) تا ۵۱۰ ق. م. (۱۷ سال) حکومت کردند. حکومت ۳۶ ساله پیسیستراتوس و پسرانش می‌توانست به یک بازیلیای موروثی بدل شود اگر تنازع شدید قدرت میان دودمان‌های آرخون، که در ساختار قبیله‌ای چند پاره آتیک هر یک پایگاه بلامنازع قدرت خود را داشتند، وجود نداشت. این وضع تداوم فرمانروایی در یک دودمان را اجازه نداد و پسران پیسیستراتوس به وسیله دودمان مقتدر الکمائونیدای، به رهبری کلیستنس، برکنار شدند. برخی مورخین معاصر، بر اساس "تحلیل طبقاتی"، مدعی‌اند که سولون، کلیستنس و پریکلس نماینده اشراف آتنی درگیر در تجارت دریایی و بازرگانان بودند و پیسیستراتوس بیانگر منافع آن بخش از اشراف آتیک که عمدتاً زمین‌دار بودند و مخالف "دمکراسی" این تصویر شاید ریشه‌هایی در واقعیت داشته باشد ولی بار سنگین فضای فکری معاصر را بیش‌تر در خود دارد. به این ترتیب، سولون و کلیستنس و پریکلس نماینده "بورژوازی" آتن و بالطبع مدافع "دمکراسی" و پیسیستراتوس و همگنان او نماینده "فتودالیسم" آتیک و ناگزیر مدافع "استبداد" انگاشته می‌شوند. طبق این تصویر، نبرد قدرت آتن باستان چیزی نیست جز پیش‌نمونه تاریخی تحولات سده‌های هیجدهم و نوزدهم اروپای غربی!

در واقع، تمامی فرمانروایان آتیک، در طول موجودیت این پولیس، از دودمان‌های بازیلیئوس-آرخون و هر یک نماینده قبایل خود بودند و مشروعیت خود را از این

556. Aesymnetae

۵۵۷. همان مأخذ، صص ۱۴۲-۱۴۳.

۵۵۸. دوران، همان مأخذ، ص ۱۴۱.

ساختار قبیله‌ای می‌گرفتند. سولون "دمکرات" و پیسیستراتوس "جبار" هر دو از دودمان آرخون سولون بودند و کلیستنس و پریکلز هر دو از دودمان آرخون الکمائونیدای کلیستنس "دمکرات" نواده کلیستنس "جبار"، "تیران" سیکوئون بود و پریکلز نواده او. ماهیت حکومت آنان نیز تفاوتی نداشت: پیسیستراتوس "جبار" شورای بوله را حفظ کرد و اصلاحات سولون "دمکرات" را ادامه داد و سولون و کلیستنس و پریکلز نیز از نظر شیوه فرمانروایی "جبار" بودند. تنها عاملی که پیسیستراتوس را به "جباریت" شهرت داد این بود که وی نه طبق سنن قبیله‌ای آتیک و با توافق شورای آرتوپاگوس که به زور قدرت را به چنگ آورد و بدینسان حکومت او، طبق گفته ارسطو، "انتخابی" نبود.

واژه‌های "تیرانی" (تورانی) و "تیران"، به‌عنوان یک مفهوم سیاسی، در سده‌های اخیر در فرهنگ اروپایی کاربرد یافت. در این معنا، منظور از "تیران" به‌طور اعم حکمران و فرمانروا و پرنس بود و به‌طور اخص فرد یا نهادی که قدرت خود را ستمگرانه، ظالمانه و بی‌رحمانه به‌کار می‌برد. دانیل دوفوئه،^{۵۵۹} داستان نویس و روزنامه‌نگار انگلیسی نیمه اوّل سده هیجدهم، می‌گفت: "تیرانی پارلمان جایگزین کلیسا شد." و جان گای،^{۵۶۰} نماینده‌نامه‌نویس انگلیسی، این واژه را چنین به‌کار می‌برد: "تیران نباش! به مردانی بیندیش که برای بردگی شاهان زاده می‌شوند."^{۵۶۱}

"دیکتاتوری" به‌عنوان یک ساختار سیاسی در روم باستان شکل گرفت. در آن دوران "دیکتاتور" به کسی اطلاق می‌شد که به دلیل اضطراری بودن اوضاع از سوی مجلس بزرگان (سنا) در مقام حکمران دارای اختیارات فوق‌العاده قرار می‌گرفت و امرش مطاع بود. دوران حکومت دیکتاتور محدود (شش ماه) بود. لوسیوس کورنلیوس سولا^{۵۶۲} نخستین کسی است که این قاعده را شکست و در سال‌های ۸۲ تا ۷۹ ق. م. به‌عنوان دیکتاتور روم حکومت کرد. پس از او، نامدارترین دیکتاتور روم جولوس سزار^{۵۶۳} بود

559. Daniel Defoe (1660?-1731)

560. John Gay (1685-1732)

561. *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, 1984, vol. 2, p. 2395.

562. Lucius Cornelius Sulla (138-78 B. C.)

563. Gaius Julius Caesar (100-44 B. C.)

که در سال ۴۵ ق. م. در مقام دیکتاتور مادام‌العمر قرار گرفت و خود را "امپراتور"^{۵۶۴} خواند. جولیس سزار در مقام رهبر دینی روم نیز جای گرفت. بدینسان، از درون سازمان قبیله‌ای روم ساختاری سر بر آورد که مورخین مسلمان آن را با نام عام "قیصر" می‌شناختند. ابن‌خلدون تطور سازمان سیاسی روم را گذار از نظام آشنای قبیله‌ای (شیخوخیت عرب یا سنای روم)^{۵۶۵} به سلطنت می‌داند. او، به نقل از ابن‌عمید - مورخ مسیحی، "در باب آغاز کار قیصرها" می‌نویسد:

کار روم به دست شیوخ بود. اینان همه کارها را می‌گردانیدند. شمار آنان سیصد و بیست تن بود. رومیان سوگند خورده بودند که هیچ پادشاهی را نپذیرند، از اینرو سر رشته کارها به دست این شیوخ بود. اینان یکی را بر خود مقدم می‌داشتند و او را شیخ می‌خواندند. در این روزگاران تدبیر کارها به دست یکی از شیوخ بود موسوم به اغانیوس. او چهار سال در این کار بود و همان کسی است که او را قیصر خوانده‌اند... می‌گویند که او گوستوس قیصر یکی از شیوخ مدبر در روم بود. او سپاهیان روم را برای فتح مغرب و اندلس بیرون برد و پیروزمند بازگشت. پس بر شیوخ غلبه یافت و شیخ را از سمت خود برکنار ساخت. مردم نیز با او موافقت کردند.^{۵۶۶}

واژه "دیکتاتور" از سده هفدهم میلادی در زبان انگلیسی کاربرد یافت. در آغاز، منظور فردی بود که نظر او در حوزه تخصصی‌اش مرجعیت داشت و حرف آخر را می‌زد: "دیکته‌کننده" در هر عرصه‌ای. در این معنا، جاناتان سویفت،^{۵۶۷} طنزنویس و نویسنده سیاسی انگلیسی - ایرلندی، از <دیکتاتورهای رفتار، پوشاک و اخلاق> سخن می‌گفت. سپس، واژه "دیکتاتوری" به عنوان یک مفهوم سیاسی، تحت تأثیر تحولات اروپای سده هیجدهم، مرسوم شد و به حکمران مستبدی اطلاق گردید که <کلام او

564. imperator

۵۶۵. رومولس، نیای اساطیری روم و پسر مارس خدای رومی، یکصد تن از سران قبیله خود را برگزیده بود تا او را در پی افکندن روم یاری کنند و شورا یا "سنای" او را تشکیل دهند. اینان را بعدها "پاترس" (پدران) و اعقابشان را "پاتریچی" (از تبار پدران) خواندند که اشرافیت قبیله‌ای روم یا "پاتریسین‌ها" را تشکیل می‌دادند.

۵۶۶. ابن‌خلدون، *العبر (تاریخ ابن‌خلدون)*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۳۰.

567. Jonathan Swift (1667-1745)

قانون بود؛^{۵۶۸} چنان حکمرانانی که در آن دوران در اروپا به‌وفور دیده می‌شدند.

واژه "دسپوتیسم"،^{۵۶۹} از "دسپوت"،^{۵۷۰} یونانی اخذ شده که در یونان باستان به معنی "خدایگان" و "آرباب" بود. در سده‌های میانه، این واژه در اروپا به‌عنوان حکمران کاربرد یافت. امپراتوران روم شرقی (بیزانس) عنوان "دسپوت" را به‌عنوان یک لقب افتخاری به پسران و مقربان خود، زمانی که حاکم یک ایالت می‌شدند، می‌دادند. از اوائل سده سیزدهم میلادی، آلکسیوس سوم این لقب را به خود نیز داد و آن را پس از عنوان "امپراتور" به کار برد.^{۵۷۱} پرنس‌های ایتالیا و حکمرانان مسیحی شرق اروپا، تابع حکومت عثمانی، نیز در تداوم سنت دوران بیزانس، خود را "دسپوت" می‌خواندند.^{۵۷۲} در اواخر سده هیجدهم، واژه "دسپوت" به‌عنوان حکمرانی که قدرت خود را مستبدانه اعمال می‌کند کاربرد یافت. ادmond برک، اندیشه‌پرداز سیاسی بریتانیا،^{۵۷۳} می‌گفت: ساده‌ترین شکل حکومت، حکومت دسپوتیک است.^{۵۷۴}

واژه‌هایی چون "اتوکراسی"،^{۵۷۵} "ابسولوتیسم"،^{۵۷۶} و "مونوکراسی"،^{۵۷۷} (واژه ماکس وبر که رواج عام نیافت) نیز همه محصول تحولات سیاسی-اجتماعی و فکری سده‌های اخیر اروپای غربی است.

در سده هیجدهم میلادی، "اتوکراسی" به معنی قائم‌به‌ذات بودن، خودگردانی و استقلال داخلی (اتونومی) به کار می‌رفت مانند: <اتوکراسی دینی پاپ> یا <اتوکراسی اجرام فلسفی>؛ و نیز به‌عنوان عام فرمانروا مانند: <تزار روسیه خود را اتوکرات سراسر روسیه می‌خواند>. در انقلاب فرانسه، "اتوکرات" به معنای پادشاهی که دارای اختیارات

568. ibid, vol. 1, p. 544.

569. Despotism

570. despotes

571. *Americana*, 1985, vol. 9, p. 18.

572. ibid, p. 82.

573. Edmund Burke (1729-1797)

574. *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, 1984, vol. 1, p. 530.

575. Autocracy

576. Absolutism

577. Monocracy تک‌سالاری

نامحدود است (شاه مطلقه) کاربرد یافت؛ و در سده نوزدهم "اتوکراسی" مفهوم عام استبداد را یافت. هربرت اسپنسر،^{۵۷۸} اندیشمند اجتماعی بریتانیا، می‌گفت: «اشراف روسیه بندگان [سرف‌های] اتوکرات بودند، و اتوکرات سرف‌های خود».^{۵۷۹}

"ابسولوتیسم"، بمثابه یک مفهوم سیاسی، تنها در سده نوزدهم مرسوم شد. در سده هیجدهم، "ابسولوتیسم"، از ریشه "ابسولوت"،^{۵۸۰} انگلیسی میانه به معنی "واحد" و "مطلق" و "مجرد"، در الهیات کاربرد داشت و منظور «اراده قاهر الهی» بود. از سال ۱۸۳۰ و در فضای شورش‌های این دهه اروپا، اابسولوتیسم به واژه‌ای برای بیان حکومت استبدادی بدل گردید.^{۵۸۱}

همانطور که ملاحظه می‌شود، تمامی واژه‌هایی که حامل مفهوم "استبداد" است محصول تحولات سه سده اخیر اروپا و برآمده از تجربه اروپایی دوران زایش تمدن نوین غرب است. این دورانی است که، به گفته کاسیرر، اندیشه اروپایی دیگر اندیشه انتزاعی نبود بلکه به «حربه نبرد سیاسی» بدل می‌شد.

مسئله هرگز این نبود که آیا این حربه‌ها نوند یا کهنه، بلکه حربه‌ها می‌بایست برنده و کاری باشند؛ و در غالب موارد معلوم شد که کهنه‌ترین حربه‌ها بهترین و نیرومندترین حربه‌ها هستند.^{۵۸۲}

با تحول جامعه غرب و پیدایش پدیده‌های نوین سیاسی، این مفاهیم به تدریج غنی‌تر شدند یعنی تجارب عملی جدیدتری را بازتاب دادند. واپسین آزمون غربی، که مفهوم "استبداد" را به اوج رسانید، تجربه نظام‌های کمونیستی و فاشیستی سده بیستم میلادی است که به پیدایش مفهوم "توتالیتاریانیسم" انجامید.

توتالیتاریانیسم واژه‌ای کاملاً نو است. در اولین (چاپ) سال‌های ۱۹۳۰-۱۹۳۵ در ایالات متحده آمریکا) مقاله‌ای با این عنوان وجود نداشت. نخستین اشاره به این واژه در سال ۱۹۳۳ به ضمیمه لغت‌نامه انگلیسی آکسفورد راه یافت. مفهوم توتالیتاریانیسم هر چند برای ارجاع به پدیده فاشیسم هیتلری جعل شد

578. Herbert Spencer (1820-1903)

579. ibid, p. 135.

580. absolute

581. ibid, p. 8.

۵۸۲. کاسیرر، همان مأخذ، ص ۲۲۴.

ولی در دهه ۱۹۵۰ و در کوران "جنگ سرد" بود که به منظور مقابله نظری با ایدئولوژی و نظام سیاسی اتحاد شوروی به طور جدی پرداخت شد؛ و تنها در این دهه بود که کتاب‌هایی مختص این مفهوم به طبع رسید. پردازندگان مفهوم توتالیتریانیسم، که امروزه نیز به عنوان صاحب نظران اصلی این حوزه شناخته می‌شوند، حنا آرنست، کارل فریدریش و زیگنیو برژینسکی هستند که آثارشان همه در دهه ۱۹۵۰ میلادی منتشر شد: در سال ۱۹۵۱ ریشه‌های توتالیتریانیسم حنا آرنست،^{۵۸۳} در سال ۱۹۵۴ توتالیتریانیسم کارل فریدریش،^{۵۸۴} و در سال ۱۹۵۶ دیکتاتوری توتالیتار و اتوکراسی اثر مشترک کارل فریدریش و برژینسکی.^{۵۸۵}

به نوشته هربرت اسپرو، در آن زمان، به ویژه در ایالات متحده آمریکا، تلاش‌های جدی و مکرر صورت می‌گرفت تا برای "جهان آزاد" یک "ایدئولوژی" وضع شود که توان مقابله با کمونیسم را داشته باشد.^{۵۸۶} این تلاش‌ها هر چند با شکست مواجه شد ولی مَهر خود را بر اندیشه اجتماعی و سیاسی غرب بر جای نهاد و برخی مقولات و مفاهیم را شکل داد. اسپرو در دومین (منتشره در اواخر دهه ۱۹۶۰) برای مفهوم "توتالیتریانیسم" ارزشی بیش از یک شعار سیاسی قائل نیست. او می‌نویسد:

این واژه، که نخست از طریق تبلیغات ضدنازی در دوران جنگ دوم جهانی شیوع عام یافت، سپس در جنگ سرد به یک شعار ضد کمونیستی بدل شد. کاربرد تبلیغی این واژه کارایی آن را در تحلیل منظم و تطبیقی نظام‌های سیاسی مبهم ساخته است.

اسپیرو ابراز امیدواری می‌کند که با تحول فرآیند سیاسی جهان و از میان رفتن "جنگ سرد" کاربرد این واژه کاهش یابد:

583. Hanna Arndt, *The Origins of Totalitarianism*.

584. Carl J. Friedrich [ed.], *Totalitarianism*, Harvard University Press.

این کتاب مجموعه مقالات ارائه شده به کنفرانس آکادمی هنر و علوم ایالات متحده آمریکا در مارس ۱۹۵۳ است که با ویرایش و مقدمه کارل فریدریش منتشر شد.

585. Carl J. Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press.

586. Herbert J. Spiro, "Totalitarianism", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 16, p. 108.

اگر این انتظارات برآورده شود، در سومین
نخستین آن، مدخلی با عنوان "توتالیتاریانیسم" نخواهد بود.^{۵۸۷} ، مانند

همانگونه که اسپيرو تأکید کرده، توتالیتاریانیسم یک واژه مولود سده بیستم میلادی است زیرا تا این زمان آن پدیده سیاسی که توسط این واژه توصیف می‌شود توجه کسی را به‌خود جلب نمی‌کرد.^{۵۸۸} در واقع، باید گفت که تا این زمان چنین پدیده‌ای مابه‌ازای خارجی نداشت. معهذ، اندیشه‌پردازان زرادخانه فرهنگی دوران جنگ سرد بار دیگر برای این‌گونه مفاهیم نو پیشینه تاریخی کهن جعل کردند و بار دیگر تاریخ و فرهنگ شرق را قربانی نمودند. کارل پوپر مفهوم "تاریخ‌گرایی"،^{۵۸۹} را ساخت و از این طریق توتالیتاریانیسم را به اندیشه کهن مهدویت (هزاره‌گرایی)^{۵۹۰} یا مسیح‌گرایی)^{۵۹۱} پیوند زد. کارل ویتفوگل در سال ۱۹۵۷ با تدوین مفهوم "استبداد آبی" ریشه توتالیتاریانیسم را در تاریخ کهن آسیا جستجو کرد. و بارینگتون مور در سال ۱۹۵۸ میان "توتالیتاریانیسم توده‌ای" یا غیرمتمرکز، به‌عنوان یک پدیده خاص جامعه صنعتی، و "توتالیتاریانیسم متمرکز"، به‌عنوان یک پدیده کهن، تمایز قائل شد و این مفهوم را حتی بر نظام قبیله‌ای زولو و سلسله‌های کهن پادشاهی چین و هند انطباق داد.^{۵۹۲} و اکنون این مفهوم در قالب "نظام دینی" کاربردی ایرانی یافته است:

نظام دینی آن است و آنجا فرمان می‌راند که شبکه‌ای از ارزش‌های بلامنازع و بی‌وقفه از درون و برون در بافت و ساخت جامعه می‌تند و آن را در چنگ قهر خود نگه می‌دارد. یا در واقع بافت و ساخت جامعه را از همسان و همساز کردن افراد آن می‌ریزد. در چنین شبکه‌ای "من"، "تو"، "او" وجود ندارد. تفاوت‌ها از میان برداشته می‌شود. همه در یک مسند، که "ما" باشد، یک دل و یک جان می‌گردند تا منویات تحقق پذیرد.^{۵۹۳}

587. ibid, p. 112.

588. ibid, p. 106.

589. Historicism

590. Millenarianism

591. Messianism

592. Barrington Jr. Moore, *Political Power and Social Theory: Six Studies*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958.

کارل فریدریش نظام توتالیترا را نظامی می‌داند آمیخته و برآمده از عناصر زیر:

- ۱- حزب توده‌ای و واحد فراگیر که انبوه جامعه را در شبکه خود سازمان می‌دهد؛
- ۲- رهبری فرهمند (کاریزماتیک)^{۵۹۴} که هدایت سازمان سیاسی جامعه را (اعم از دولت و حزب) در دست دارد؛
- ۳- ایدئولوژی رسمی که نظام فکری دولتی و حزبی را می‌سازد و می‌کوشد آن را بر سراسر جامعه تحمیل کند؛
- ۴- کنترل اقتصاد، وسایل ارتباط جمعی، نیروهای نظامی و انتظامی توسط حزب؛
- ۵- سیطره سیستم نظارت و کنترل پلیسی و تروریستی در جامعه.^{۵۹۵}

همانطور که ملاحظه می‌شود، تفاوت اساسی توتالیتاریانیسم با مفاهیم پیشین استبداد، نظارت و کنترل تمامیت‌گرا بر جامعه^{۵۹۶} است و این امکانی است مستلزم تمدن نوین صنعتی و سطح امروزی تکنولوژی ارتباطی که در سده‌های پیشین قابل تحقق نبود. فریدریش نیز بر این نظر است و توتالیتاریانیسم را «مخلوق منحصر به فرد سده بیستم، بدون پیش‌نمونه تاریخی» می‌داند. او تأکید می‌کند که کنترل «تام» بر جامعه تنها از طریق وسایل نوین «ارتباط انبوه» امکان‌پذیر است، سیستم پلیسی و تروریستی توتالیترا مستلزم تکنولوژی نوین است، و حتی ارسال پیام «مسیحایی» ایجاد یک «جامعه نوین» به انبوه مردم بدون تکنولوژی جدید ممکن نیست.^{۵۹۷} بنابراین، زمانی که ما می‌کوشیم تا مفهوم «استبداد تام» (توتالیترا) را بر گذشته انطباق دهیم، چاره‌ای نداریم جز این که تاریخ را در قالب‌های امروزی چنان بگنجانیم که شاخص‌های مان تحقق‌پذیر جلوه کند. این کاری است که آرامش دوستدار کرده است.

اتواستامر عام‌ترین شاخص‌هایی را که بر هر مفهوم استبداد- اعم از تیرانی، دیکتاتوری، اتوکراسی، قیصریسم، سلطانیسم، توتالیتاریانیسم و غیره و غیره- می‌توان تطبیق داد، شاخص‌هایی که در هر دوره تاریخی و در هر جامعه‌ای تحقق‌پذیر است، چنین بیان می‌کند:

۱- قدرت انحصاری و خودکامه. منظور استامر فقدان تقسیم قدرت در جامعه و در

594. Charismatic

595. Spiro, *ibid*, p. 107.

596. totality of control

597. *ibid*.

میان گروه‌ها و نهادهای سیاسی و اجتماعی آن، و تمرکز تمامی قدرت سیاسی در دست یک مستبد یا گروهی از نخبگان حاکم و به‌کارگیری در جهت توسعه این انحصار قدرت است.

۲- فقدان یا سستی پیوند قدرت سیاسی با نهادهای حقوقی جامعه (اعم از نهادهای حقوقی عرفی یا دینی).

۳- فقدان یا محدودیت آزادی‌های اجتماعی. منظور چنان وضعی است که به‌جای مشارکت داوطلبانه گروه‌ها و نهادهای خودگردان در امور اجتماعی، شهروند ملزم به انجام اجباری کار فردی یا خدمات گروهی باشد.

۴- ابتدای سیاست بر تحریک و تشجیع روانی. بدان معنا که سیاست‌های داخلی و خارجی مستبد، یا گروه سیاسی حاکم، معمولاً در جهت انگیزش تحریک و تکاپوی سیاسی مردم است و بر این انگیزش قوام می‌یابد. این انگیزش غالباً بر پایه نوعی اتوپی‌گرایی ایدئولوژیک و هدف از آن اعمال نظم بیش‌تر بر جامعه است.

۵- به‌کارگیری روش‌های استبدادی نظارت سیاسی و اجتماعی چون ارباب، اجبار و ترور.^{۵۹۸}

اگر با این شاخص‌ها به تاریخ ایران بنگریم محق خواهیم بود که نظر استفورد شاو را، که تنها از سده نوزدهم و تحت‌تأثیر اروپا بود که استبداد به نظام سیاسی عثمانی وارد شد، درباره تاریخ ایران نیز صادق بدانیم. این بحثی است که در مقاله دیگر بدان خواهیم پرداخت.

598. Otto Stammer, "Dictatorship", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4, p. 161.

Thank you for reading

Find more e-books and articles on Ketabton - your multilingual digital library.

www.ketabton.com

Ketabton - Pashto, Farsi, Arabic & English