

# چگونه می‌توان تاریخ ایران را نوشت؟

(بحثی در شرایط امکان یا امتناع تاریخ‌نویسی ایرانی)

بهار زنده رودی

جمعه ۲۶ دی ۱۳۸۲

به نقل از سایت اینترنتی «ایران امروز»

## پیشگفتار

انتشار کتاب «دیاچه ای بر نظریه انحطاط ایران»<sup>(۱)</sup>، فرصتی را فراهم آورده، تا با بازبینی به تاریخ گذشته ایران، پرسش‌هایی نو در رابطه با این تاریخ مطرح شود. مهمترین پرسش این است که: چگونه می‌توان تاریخ ایران را نوشت؟ پاسخ، شاید با پرسشی دیگر داده شود و آن اینکه: مگر تاریخ ایران نوشته نشده است و اصولاً "چه ضرورتی به تاریخ‌نویسی دوباره وجود دارد؟ اگر بخواهیم مبنای آن را بر آگاهی قرار دهیم تا از آگاهی فردی به آگاهی اجتماعی و آنگاه به آگاهی تاریخی برسیم، می‌توان گفت که تاریخ‌نویسیم تا به یک چنین آگاهی تاریخی برسیم، تا روابط و مناسبات خود را با دیگران، روشن و تنظیم کنیم. نوشته حاضر می‌کوشد، به بحث در شرایط امکان یا امتناع تاریخ‌نویسی پردازد و از آنجا که نگارنده این سطور معتقد به شرایط امتناع است، پس تلاش می‌کند نشان دهد که تاریخ ایران نوشته نشده است و تا شرایط امکان پدید نیاید، امکان تاریخ‌نویسی در ایران نیز وجود ندارد.

## ضرورت بینش تاریخی

پیش شرط پیدایش شرایط امکان تاریخ نویسی، بینش تاریخی است. بنابراین نخست می‌کوشم تا بینش تاریخی را توضیح دهم. بینش تاریخی، در بستر زمان تاریخی شکل می‌گیرد. در بستر افق زمان تاریخی، زمان مفهوم می‌شود. با فهم زمان، دیروز، امروز و فردا از هم تفکیک می‌شوند و با تفکیک آنها، تاریخ سمت و جهت پیدا می‌کند. اگر این سمت و سوی را با خوشبینی نظاره کنیم و از منظر افق آینده به تاریخ بنگریم، صاحب بینش پیشرفت در تاریخ می‌شویم. بدون تصمیم‌گیری در این مهم، یعنی مفهوم «پیشرفت» یا «پسرفت»، ناممکن است به بینش تاریخی دست یابیم. می‌توان بینش تاریخی داشت، اما سمت و سوی تاریخ را قهقرا و پایان آن را آخرالزمان دید. اما با چنین درکی که آن را آخرالزمانی (Apokalyptik) می‌نامند، مسائل به کلی تفاوت خواهد کرد. چنین درکی، با بینشی تاریخی که سمت و حرکت را با افت و خیز در جهت بهبود اوضاع ارزیابی می‌کند، کاملاً متفاوت است. می‌توان این بینش یا آن بینش را داشت، می‌توان این سمت یا آن سمت ایستاد، می‌توان اندیشه ترقی یا اندیشه آخرالزمانی داشت. برای نمونه، فروغ فرخزاد در شعر آیه‌های زمینی، هنگامی که می‌گوید:

«آنگاه

خورشید سرد شد

و برکت از زمین‌ها رفت

و سبزه‌ها به صحراها خشکیدند

و ماهیان به دریاها خشکیدند

و خاک مردگانش را

زان پس به خود نپذیرفت» (۲).

در بینش تاریخی، اما وجه آخرالزمانی آن نشسته است. نگاه او به زمان تاریخی، نگاهی بدبینانه است. با اطمینان می توان گفت که بر پایه چنین بینشی، نمی توان از پروژه های توسعه، سازندگی و اقتدار ملی صحبت کرد. پیش شرط دنبال کردن چنین پروژه هایی - اگر بخواهد آگاهانه صورت بگیرد - داشتن بینش تاریخی، به مفهوم اندیشه ترقی است. بینش تاریخی به مفهوم پیشرفت، یعنی از منظر آینده به تاریخ نظاره کردن، زمینه را فراهم می کند تا شاید به تفاهم عمومی رسید و آنگاه به سنجه ای منطقی بتوان تاریخ ایران را نظام بندی کرد. ما هنوز در مجموعه ملی، برای این مفهوم تصمیم گیری نکرده ایم، تا از رهگذر تأمل و تعمق در این مفهوم بتوانیم به دوره بندی تاریخی دست بزنیم.

در حوزه تمدنی مغرب زمین، کوشیده اند تاریخ خود را دوره بندی کنند. آنان با باور به گونه ای فلسفه تاریخ، مفاهیمی چون عصر عتیق، قرون وسطی و عصر جدید را دارند (۳). این دوره بندی و این مفاهیم را ما در حوزه علم تاریخ خود نداریم و اگر بخواهیم با مبنایی روشن در مورد تاریخ ایران صحبت کنیم، نمی توانیم از این مفاهیم در مورد تاریخ ایران استفاده کنیم. ما هنوز به درستی نمی توانیم یک دوره تاریخی را از دوره دیگر بطور کیفی از هم جدا کنیم. بواسطه همین فقدان بینش تاریخی نمی توانیم روشن کنیم، در حوزه آگاهی ما چند دوره وجود دارد و این دوره ها چه مختصات و خصوصیات دارند که باعث تفکیک میان آنها شده است. چرا و چگونه امری را متعلق به گذشته و امری را متعلق به امروز می دانیم (۴). بواسطه همین فقدان بینش تاریخی است که حرف ها و سخن های مختلف را در کنار هم می زنیم و فرمهای مختلف زندگی در کنار هم زیست می کنند و منتها حرف همدیگر را نمی فهمند و لاجرم گفتگویی هم صورت نمی گیرد که به تفاهمی منجر گردد، چرا که زمان های مختلف، در کنار هم در یک جامعه زیست می کنند.

این، تصمیم گیری مهمی است که آیا دوره بندی تاریخ اروپا را دوره بندی تاریخ خود می دانیم؟ تمام کتاب های تاریخی که به زبان های اروپایی درباره ایران نوشته و برخی

نیز به فارسی ترجمه شده اند، این دوره بندی را آگاهانه یا ناآگاهانه پذیرفته و آن را مبنا قرار داده اند. اما این نوع دوره بندی و تاریخ نویسی، از آنجا که مفاهیم و مفرداتش را از بطن تاریخ تحول مفاهیم مسیحی و یهودی استنتاج کرده است، با واقعیت زندگی اجتماعی و تاریخی ما همخوانی ندارد و نمی تواند حقایق تاریخی ما را بازتاباند. اگر هم نتوانیم این دوره بندی ها را در مورد تاریخ ایران به کار بندیم، پس چگونه تاریخ بنویسیم و مناسبات خود را با تاریخ جهان روشن کنیم؟ انتخاب هر کدام از این شقوق، اگر آگاهانه صورت گیرد، هزاران مسأله دیگر پدید می آورد که بایستی به آنها پرداخت. آنچه مسلم است، تا کنون تاریخ ایران، در پرتو تاریخ اروپا نوشته شده و این کار، از آنجا که بدون آگاهی صورت پذیرفته، سوئه ایدئولوژیک به خود گرفته است. بدون بینش تاریخی، بدون تصمیم گیری در این موارد، امکان نوشتن تاریخ فکر، تاریخ هنر، تاریخ ادبیات و تاریخ موسیقی وجود ندارد.

#### بینش تاریخی در مغرب زمین

اینک که ضرورت بینش تاریخی روشن شد، پرسشی که مطرح می گردد، این است که چگونه می توان به بینش تاریخی مجهز شد؟ بینش تاریخی، متعلق به تمدن غرب است. در پی گیری برای یافتن ریشه های بینش تاریخی، می بایست از تحول ترکیب یونانیت به یهودیت آغازید و آنگاه به قرون وسطای اروپا رفت تا مفهوم زمان آینده را در تئولوژی مسیحی دریافت که بویژه بر پایه سودگیری از بینش پیامبران یهودی صورت گرفت. آنچنان که هرمان کوهن می نویسد: «زمان آینده، فقط آینده خواهد شد. گذشته و حال در این زمان محو می گردد. این رویکرد به زمان، ناب ترین جلوه ایده آلی کردن آن است. در برابر این ایده، همه برجاهستی (۵) محو می شود. برجاهستی بشر در این هستی آینده ارتقا می یابد» (۶).

هرمان کوهن، بر تأثیر دین یهود و پیامبران آن تأکید می کند و از کمبود دستگاه فکری یونانی در این مورد نام می برد. او می نویسد: «آنچه را که خردگرایی یونانی نتوانست با خود بیاورد، یکتاپرستی پیامبران یهود موفق به ایجاد آن شد. تاریخ در آگاهی یونانی با دانش هم معنی بود، آنچنان که تاریخ صرفاً امری بود متعلق به گذشته. اما در مقابل، پیامبر پیشگوست و نه دانشمند، و پیشگو بیننده است... پیامبران ایده آلیستهای تاریخ هستند و از این رو، مفهومی از تاریخ به مثابه هستی آینده ایجاد کرده اند» (۷).

جدا از این همپیوندی خردگرایی یونانی و یکتاپرستی یهودی، می بایست به کوشش یوآخیم فیوره (۸) اشاره کرد. یوآخیم، به این باور رسیده بود که می بایست روشی برای فهم متن های مقدس بیابد تا بتواند بوسیله آن وقایع و شخصیت های قدیمی را از خلال متن های مذهبی کتابهای مقدس تأویل کند و از این رهگذر، الگویی برای توسعه و گسترده‌گی تاریخ و معنی دار بودن آن پیدا و از طریق این جزئیات، مراحل آینده تاریخ را پیشگویی کند.

آگوستین، سلف یوآخیم، خلقت را به هفت روز یا هفت عصر تعبیر می کرد. او می گفت، خداوند در آفرینش جهان، پنج روز را به عهد عتیق اختصاص داد و ششمین روز، روز تجلی و تجسم است که با آن عهد جدید آغاز می شود. روز هفتم، روز یا عصر آسایش بشر است. برای آگوستین، این روز هفتم، خارج از تاریخ قرار دارد. یوآخیم، این روز را به داخل تاریخ آورد و آن را قریب الوقوع دانست. او موضوع را به گونه دیگری صورت بندی کرد: اولین مرحله که عصر قانون است، متعلق به پدر است و تا ظهور عیسی مسیح ادامه می یابد. دومین مرحله، عصر فیض است که به پسر تعلق دارد و مرحله سوم نیز که به روح تعلق دارد، دارای خصلت عشق و آزادی است. یوآخیم، هزاره بشریت را از فراسو و ماورای تاریخ، به داخل تاریخ آورد و بدینسان تصور دورانی از زمان را به تصور خطی بدل کرد و به اصطلاح حلقه مسدود زمان را گشود، تا مفهوم توسعه و گسترده‌گی و شکوفایی را در تاریخ بارور کند. او بدین شکل، گذر تاریخ را صرفاً توالی

وقایع ارزیابی نکرد، بلکه آن را با روند زمان در همپیوندی قرار داد و برای تاریخ روندی قائل شد که سویه ای تکاملی و پیشرونده دارد. یوآخیم، درک آگوستینی را که روند زمان را رو به انحطاط می دید و هدف از خلقت عالم خاکی را آینه داری جمال حق و تجلی مسیح در تجسد می دانست و جهان را میرنده و رو به کاستی و همه زیان و خسران می پنداشت، با بذر اندیشه پیشرفت، ترقی، تطور و توسعه تاریخ بارور کرد. وی در واقع، بینش خوشبینانه را در تاریخ بسط داد. شلینگ، متأثر از یوآخیم بود که یک الگوی سه گانه برای تاریخ در نظر گرفت که مرحله اول آن، مسیحیت منطبق بر کاتولیسم، مرحله دوم آن پروتستانیسیم و مرحله سوم آن نمودار دین کامل انسانیت است. این الگوی سه گانه را در مارکس به صورتی دیگر، یعنی کمونیسیم ابتدایی، جامعه طبقاتی و کمونیسیم پیشرفته می بینیم. (۹).

اینک اگر به وجه فلسفی پردازیم، باید تصریح کرد که وجه تئولوژیک که زمینه بینش تاریخی بود، باید در تحول تئولوژی به فلسفه دنبال شود. آنچه برای ما مهم است، کاری بود که دکارت انجام داد. او مرکز ثقل فلسفه را بحث آگاهی قرار داد و با تبدیل آگاهی به اصل و مرکز فلسفه، پایه گذار فلسفه ای شد که به آن فلسفه سوژه می گویند. در بحث او، بیش از هر چیز، وجه تأملی «من» دکارتی اهمیت دارد. وجه تأملی بدین معنی است که او بر خود مسلط است. او خود می اندیشد و می تواند خود را موضوع خود قرار دهد و در خود تأمل کند. من دکارتی آغازگر عصری بود که در دستگاه مفهومی اروپا به آن عصر جدید می گویند. این من، به بیرون خود باور ندارد، بلکه رو به خود می کند تا خود را کشف کند. دوران جدید هنگامی در وجه فلسفی خود آغاز شد که دکارت به همه چیز شک کرد جز به خود، و خود را بنیان دانست. او اندیشه را اندیشید و آگاهی بر خود را به عنوان آنکه چون می اندیشد و بر خود می اندیشد، خودآگاهی نامید. او مستقیم به جهان نظاره نکرد، چه اگر مستقیم به جهان می نگریست، نمی توانست انقلابی صورت گرفته باشد (۱۰). او جهان را درون خود تأمل کرد. برای اینکه بینش تاریخی به آگاهی

تاریخی ارتقا و تحول یابد، به حضور این من، بویژه به جنبه «در خود تأملی» آن نیاز است. بدون این سوژه که در درون خود تأمل کند، نمی توان تاریخ نوشت. در غرب بدین جهت می توانند تاریخ بنویسند که این «من» شرایطی را فراهم آورده است که دائم «در خود تأمل می کند». فلسفه ای که مبنای آن آگاهی و خودآگاهی است، بطور مستمر و مداوم، بر این درون بودگی تأکید می کند و اگر تنها به برون بودگی دچار شود، تن به امر بیرونی داده و مرگ آگاهی را رقم زده است. الهیات از این جهت نمی توانست به طور کامل به آگاهی و خودآگاهی پردازد، چرا که در اساس خویش، به خود مقید نیست و چون به خود مقید نیست، سر در آستان آزادی ندارد و طبعاً نمی تواند تاریخ آزادی را بنویسد.

این سوژه، با چنین مختصاتی، در تمدن غرب بارور شد، تا به فلسفه فهم در «سنجش خرد ناب» کانتی رسید. کانت فلسفه فهم را بنیانگذاری کرد. بدین معنی، با تفاوتی که بین منطق عمومی و منطق ترافرازنده تأمل شد، حوزه های حسگانی، فهم و خرد از هم تفکیک شدند. کانت حوزه فهم را در حوزه مفاهیم قرار داد و این مفاهیم را هنگامی قابل اعتنا دانست که در رابطه با برابری باشند. کانت میان حوزه های حسگانی و فهم، به نیرویی قائل شد که به آن تخیل می گویند و با پس زمینه شماتیک تصویر صورت می گیرد. (۱۱). اما آنچه که مهم است، این است که برای حصول علم، شفاف شدن حوزه مفهوم ها لازم است. هگل در واقع با وارد کردن مفهوم زمان، فلسفه فهم را به فلسفه روح متحول ساخت. چرا که فلسفه فهم، یک هستی غیرتاریخی داشت. (۱۲). می توان گفت، جرقه هایی که یوآخیم متأثر از پیامبران یهود زده بود، در سیر تحول تئولوژیک آن و فلسفه فهم به طور موازی با هم حرکت کردند تا هگل از سنتز آنها تئولوژی را به فلسفه متحول کند و آنگاه دست به نوشتن منطقی بزند تا بتواند علوم اجتماعی و تاریخ را شالوده و بنیانی فلسفی بدهد. هگل دستاوردهای همه دوران را در فلسفه خود ریخت و امری را که آدام اسمیت در حوزه اتیک در مورد انسان اقتصادی پایه ریزی کرده بود، در علوم

اجتماعی و بویژه علم تاریخ ادغام کرد و افقهای فلسفه را بر روی آن گشود تا اتیک به اقتصاد متحول شود. موارد ذکر شده را می توان در نکات زیر جمع بندی کرد:

۱- ترکیب خردگرایی یونانی با یکتاپرستی یهودی.

۲- تغییر مفهوم زمان، از زمان آگوستینی به یوآخیمی.

۳- باروری عنصر سوژه و بویژه وجه تأملی آن.

۴- ارتقاء فلسفه سوژه به فلسفه فهم.

۵- تحول تئولوژی به فلسفه و اتیک به اقتصاد.

۶- نوشتن منطقی که مفرداتش «حرکت» است.

تاریخ نویسی در حوزه تمدنی ما

دیدیم که چگونه در غرب، به واسطه تحولات فوق الذکر، شرایط امکان علم تاریخ پدید آمد. حال نگاهی به حوزه تمدن ایرانی - اسلامی می کنیم که ببینیم آیا شرایط تاریخ نویسی برای ما فراهم است تا از طریق آن بتوانیم به تئوری «انحطاط» دست یابیم؟ نخست، به مفهوم زمان در حوزه تمدنی خودمان می پردازم.

مفهوم زمان: در بررسی ادبیات فلسفی - عرفانی بازمانده از گذشتگان در حوزه تمدن ایرانی - اسلامی، می توان به این نکته پی برد که زمان و سلسله آفات، پهنه ای است که هر آن از آفات آن، دال بر اراده و مشیت الهی است. بدین معنی که وقایع به صورتی منقطع و گسسته و نه مسلسل وار و پیوسته که وقوع هر یک صورت دیگری را دنبال داشته باشد، مفهوم می شود. زمان در حوزه حکمت اسلامی، چون صورتی فلکی و نجومی یا راه شیری، راه کهکشانی همچون ستونی از نور که از روزنی در فضای تاریک، مرکب از آفاتی که هر آن صنع خداوندی است و آن چیزی جز مصداق کن فیکون که مدام متجدد می شود، نیست. این زمینه فکری است که در عرفان و تصوف که ستون فقرات فرهنگ ماست، تعیین می یابد، وقت در مقابل زمان. در وقت است که آن لحظه ای است که

آدمی بدان از گذشته و آینده فارغ می گردد تا بیان کند: «الصوفی مع الوقت» (۱۳). به قول هجویری در کشف المحجوب: «واردی بود بر وقت که او را مزین کند، چنانکه روح جسد را. از این رو جنید می گوید صوفی ابن وقته، یعنی صوفی فرزند زمان خویش است. در تصوف وقت است و با دیروز و فردا سروکار ندارد. صوفی را دی و فردا محال است. دی و فردا بر صوفی وبال است» (۱۴). صوفی معنای خود را از قرآن می گیرد: کل یوم هو فی شأن (آیه رحمن ۲۹) یعنی خداوند همواره در تجلی است، گرچه نیاز را به کمال ساحت او راه نیست. لاجرم به قاعده تجدد امثال اعتقاد می ورزد. این تجدد امثال، مفهومی کلیدی در عرفان است که پایه دستگاه الهیاتی ملاصدرا بویژه در حرکت جوهری است. این مفهوم را ملاصدرا از عرفان می گیرد و این بدین معنی است که وجود انسانی همچون سایر موجودات امکانی پیوسته و آن به آن در تغییر و تبدل و تازه به تازه شدن است و قبض هستی است که از مبدأ هستی بخش ممکنات می رسد، دم به دم، لحظه به لحظه نو می شود و تغییر می یابد. یعنی آنچه در آن سابق بود، به کلی معدوم می گردد و در آن لاحق حیات جدید به وجود تازه ای که حیات وجود است می رسد. عرفا می گویند: الموجود یالنفی زمانین. و این در حرکت جوهری ملاصدرا بسط یافته است (۱۵). در زمینه یک چنین درکی از زمان، زمان تاریخی نمی توان داشت، چرا که زمان از آنات گسسته و منفصل است و نمی تواند هویت دیروز، امروز و فردا را تعیین بخشد.

ظرفیت دیگری در مورد مفهوم زمان وجود دارد که به ابوریحان بیرونی تعلق دارد. ابوریحان جنبه کیفی زمان و انقسام آن را به ادوار مشخصی با دقتی بیش از آنچه بین نویسندگان و دانشمندان اسلامی معمول بوده، بسط داده است. بیرونی در اکثر تحقیقات خود، هنگامی که با شواهدی درباره موجودات عجیب و غریب یا وقایع خارق العاده روبرو می شود، با توسل به زمان ادواری، آن وقایع را با بی نظری توضیح می دهد. منظور از ادوار نزد بیرونی این نیست که زمان مانند حرکت دایره، مسیر خود را تکرار می کند، بلکه منظور اینست که مسیر تاریخ یک سلسله دوائر است که در آغاز و انجام، نقاط فی

مابین آن با یکدیگر مطابق و مشابه است، بدون آنکه یکی تکرار دیگری باشد. بیرونی، مفهوم زمان را دارای امتداد و انتها می‌داند که خالق عالم آن را تعیین کرده است، اما وی مانند تمامی دانشمندان اسلامی، بشر اولیه تاریخ را به اصل و مبدأ آسمان و انسان نزدیکتر و زندگانی او را شادتر و از لحاظ معنوی جامع‌تر می‌شمرد و حتی در بعضی موارد، گذشتگان را از هم عصیان خود، در علم و دانش نیز برتر می‌دانسته است. (۱۶). این نگاه بدبینانه به زمان، نمی‌تواند شالوده درک تاریخی به مفهوم پیشرفت، یعنی از منظر آینده به گذشته باشد.

مفاهیم دیگری جز این مفهوم زمان از دیرباز رواج داشته است. بطور مثال ده‌ریه می‌گفتند زمان جاوید و قدیم و ازلی و خارج از حیطه اختیار الهی است. فلاسفه نیز به زمان به مفهوم ارسطویی می‌اندیشند، اما اگر قول ارنست کاسیرر را بپذیریم که: «آگاهی زمانی در دین پارسی، در زیر مفهوم تفکر ناب ایده آینده قرار دارد» (۱۷)، باید بگوییم که در مورد این مفهوم از زمان در حوزه تمدن اسلامی - ایرانی، تحقیقی نشده است و این تفکر ناب ایده آینده بارور نگشته است.

در جستجو برای یافتن سوژه یا من، در سرتاسر فرهنگ عرفانی می‌توان ردپایی یافت، اما آنچه که در حوزه عرفان و تصوف در این زمینه مشاهده می‌شود، اینست که تأمل در نفس صورت می‌گیرد، تا «من» را بیابد و سپس آن را نابود و فنا کند. هنگامی که مولوی از جوهر جان سخن می‌گوید، تصریح می‌کند که جوهر جان در خدا باقی می‌ماند، اما اعراض آن محو می‌گردد. عرفا و صوفیان معتقدند که جاودانگی واقعی، پیوستن به خداست و از طریق وارheidن از من که در مفهوم عقیده به فنا و محو شخصیت یا به اصطلاح صوفیان «استهلاک» مفهوم می‌شود. (۱۸). در واقع از میان بردن تعینات شخص، شرط محو شدن در خداست. دغدغه‌های عارف اینست که «من» را کشف کند تا از آن بگریزد. مثال معروفی است که عارف در آخرین مراحل سیر و سلوک خود است که در جمال حق محو می‌شود و پیروزمندانه می‌گوید که من به خدا و جمال حق

رسیدم و آنگاه می‌گرید که چرا من، من را رها نمی‌کند. حال آنکه در اندیشه مغرب زمین، من در سوژه خود را می‌یابد تا آن را اثبات کند و مبنای آگاهی قرار دهد. جواد طباطبایی در کتاب ابن خلدون به این جنبه شناخت شناسی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «مورد استثنایی صدرالدین شیرازی وجود دارد که نظریه «اتحاد عاقل به معقول» او از این حیث حایز اهمیت بسیاری است، زیرا با تمایزی که این فیلسوف میان «عاقل» و «معقول» وارد کرد، مقدماتی را فراهم کرد که اگر بسطی یافته بود، می‌توانست [به] شالوده‌ای برای تدوین نوعی از فلسفه مبتنی بر اصالت عاقل تبدیل شود. صدرالدین شیرازی، برای توضیح کیفیت حصول علم، یعنی شرط امکان حصول آن، که به نظر او جز از طریق اتحاد عاقل به معقول ممکن نیست، تمایزی میان معقول بالذات و معقول بالعرض وارد می‌کند، زیرا اگر حصول علم به صورتی که ربط عاقل به معقول در فلسفه‌های اصالت واقع و اصالت ماده لحاظ شده، فهمیده شود، حصول علم امکان پذیر نخواهد شد. به همین دلیل، صدرالدین، برای توضیح امکان حصول علم از طریق اتحاد عاقل به معقول، معقول مورد بحث را معقول بالذات می‌داند و مراد از آن، همان صورت معقول حصول یافته در وعاء ذهن از معقول بالذاتی است که امر محسوس خارجی است. دریافت صدرالدین شیرازی از عاقل، به گونه‌ای که در نظریه اتحاد عاقل به معقول فهمیده شده، با دریافت آن در سنت فلسفه مشایی این ویژگی را دارد که عاقل، در حکمت متعالیه، عامل فعال است و نه مانند مورد فلسفه مشایی و اصالت واقع آن، منفعل، وجهی از نظریه عاقل که در اصطلاح غیرقابل ترجمه subject در زبانهای اروپایی مستتر است...» (۱۹).

اینکه این نظریه در مورد ملاصدرا صحت دارد یا نه، البته نیاز به تحقیق و تعمق دارد و لازم است که از این منظر کتاب یا حتی کتابهایی در مورد آن نوشته شود.

فهم و تخیل: هنگامی که ابن رشد به مثابه «ارسطوی عرب» وفات یافت، در واقع با او طرز تفکری که در صدد بود مکتب ارسطویی را احیا کند، فوت کرد. مهاجرت و سفر ابن عربی به سوی شرق جهان اسلامی، با احیای فکر افلاطونیان پارس همراه بود و این

آغازگر نوعی دیگر از اندیشه بود که خلقت را قبل از هر چیز، نوعی تجلی خلاق و دستاورد تخیل خلاق ارزیابی می کرد. به عبارت دیگر، ربوبیت دارای تخیل است و خداوند با تخیل ورزیدن است که عالم را آفریده است. خدا این عالم را از درون خویش و از قوا و توانایی ازلی وجود خود برکشیده و خلق کرده است. ابن عربی این تخیل را به متصل و منفصل تقسیم می کند: خیال متصل آن است که از فاعل خیال جدا نیست و خیال منفصل خیالی است جدا از فاعل خیال. خیال منفصل، وجودی مستقل و قائم به ذات خویش دارد و همان است که در مفهوم عماء و عالم برزخ نائل آمده است. سهروردی در خصوص رابطه خیال با تعقل گفته است که اگر خیال در خدمت تعقل باشد، به اندیشه نظاره گر تبدیل می شود، در حالی که اگر تابع توهم باشد، جز صوری پندارین و مظاهری خالینی ایجاد نمی کند. اگر بخواهیم این موضوع را خلاصه کنیم، باید گفت که یک تخیل مستقل بیش نداریم و هموست که خیال مطلق است. یعنی تخیلی است برکنار از هرگونه شرایطی که جوهرش را مقید کند و این همان عمائی است که جهان را به صورت متجلی ساخت و چون خدا جهان را با تخیل کردن آفریده است، خلقت با دوباره آفریدن جهان از تخیل، بنا به اعتقادات خاص خود، خویش را باز می یابد (۲۰). می توان با شایگان در این مورد موافق بود که می نویسد: «جهان ایرانی که از لحاظ جغرافیایی میان شبه قاره هند و جهان عرب قرار دارد و کشور زرتشت، سهروردی، روزبهان، و حافظ است، در این جهان، مذهب زرتشت به حلقه اخوت، جوانمردی معنوی، حماسه پهلوانی، قهرمانان کهن ایرانی به حماسه حکایت های اشراقی از دوران اسلامی تبدیل شده است، تخیل در این جهان آنچنان نیروی تجسمی یافته است که واقعیت روزمره در برابر واقعیت جادویی و خلاق رنگی ندارد و بیشتر به وهم و تخیل می ماند» (۲۱).

اگر بخواهیم در حوزه فلسفه ایرانی، رابطه و تعادل میان تخیل و فهم را تبیین کنیم، می توان گفت در این تعادل، کفه خیال نسبت به فهم می چربد. اما به قول هابس: «در تاریخ نگاری، قوه داوری باید برتر از قوه مخیله باشد، زیرا موثق بودن آن مستلزم کاربرد روش

و صدق گفتار و انتخاب حوادثی است که دانستن آنها بسیار سودمند باشد. در این مورد مخیله جایی ندارد، مگر تنها در آراستن سبک نگارش». (۲۲).

اینک اگر بتوانیم در تعادل رابطه تخیل و فهم، معادله را به سود فهم دگرگون کنیم، آنگاه می توانیم دینامیسمی را بوجود آوریم که خرد به مسائل پردازد و با شکل گیری «تفکر مفهومی» فلسفه ایرانی دوران نو شکل گیرد.

#### ملاحظه پایانی

برای خلاصه کردن موارد بالا، می توان گفت که چنانچه وقت به زمان و من فناشونده به من اندیشنده تبدیل و رابطه تخیل و فهم به نفع دومی دگرگون شود، آنگاه زمینه های انتقال آگاهی از بیرون به درون فراهم شده است. این، اما تازه آغاز کار است و پس از آن باید منطقی نوشته شود که بر اساس آن تقسیم بندی علوم در حوزه بومی شکل گیرد، چرا که اینک تحقیقاتی که در حوزه های ایران شناسی و اسلام شناسی انجام می گیرد، جزیی بسیار کوچک از یکی از شاخه های علوم است که در غرب سامان می گیرد و این از حوزه آگاهی ما بیرون است. شاید با ایجاد چنین شاخه ای از علوم بتوان در روند جهانی علوم به آن وصل شد و آنگاه ایران موضوعی است که در مرکز سوژه قرار دارد. اما ما در وضعیت کنونی هیچکدام از این شرایط را نداریم و در شرایط امتناع بسر می بریم. تلاشهای جواد طباطبایی را هنوز نمی توان در حوزه تاریخ نویسی دانست، بلکه چنین تلاشهایی بیشتر معطوف به نقد ایدئولوژی است. چرا که در شرایط امتناع تنها می توان به نقد ایدئولوژی بسنده کرد، تا شرایط امکان پدید آید. اما پرسشی که به میان می آید، اینست که آیا می توان از نقد ایدئولوژی، نظریه منسجمی در مورد تاریخ استخراج کرد؟

منابع:

- ۱- سید جواد طباطبایی، دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، نشر نگاه معاصر، تهران ۱۳۸۰
- ۲- فروغ فرخزاد، دیوان اشعار، شعر آیه های زمینی، تهران ۱۳۷۸
- ۳- محمد عابد جابری، جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی، ترجمه رضا شیرازی، انتشارات یادآور، تهران ۱۳۸۰
- ۴- محمدرضا نیکفر، هایدگر به چه کار ما می آید؟، مجله نگاه نو، شماره ۳۲، صفحات ۱۰۷ تا ۱۴۰
- ۵- Dasein
- ۶- Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, zweite Auflage, Joseph Metzler Verlag, Köln ۱۹۵۹, S. ۲۹۱
- ۷- Hermann Cohen, a.a.O., S. ۳۰۵
- ۸- Vgl.: Karl Lowith, Weltgeschichte und Heilgeschehen, Metzler Verlag, Stuttgart, S. ۱۵۸-۱۷۲
- ۹- سعید حجاریان، شاهد قدسی و شاهد بازاری، مقاله جرقه های تاریخیگری، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۸۰
- ۱۰- محمدرضا نیکفر، دکارت در قبیله ما، مجله نگاه نو
- ۱۱- ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲
- ۱۲- سید جواد طباطبایی، بحثی درباره فلسفه روح در فلسفه هگل، نشر دانش، سال پنجم، شماره ۶، مهر و آبان ۱۳۶۴
- ۱۳- جلال ستاری، زمان و قصه و نقد حال، فصلنامه تئاتر، شماره دوم و سوم، ۱۳۶۷، صفحات ۸۷ تا ۱۱۹

- ۱۴- خواجه عبدالله انصاری، سخنان پیر هرات، به کوشش محمد جواد شریعت، ۱۳۵۶،  
صفحه ۵۲
- ۱۵- جلال همایی، دو رساله در فلسفه اسلامی، تجدد و امثال حرکت جوهری، انجمن  
شاهنشاهی فلسفه ایران ۱۳۵۶
- ۱۶- سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۷،  
صفحات ۱۸۴ تا ۱۹۳
- ۱۷- Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, ۲. Teil,  
Mytische Denken, Bruno Cassirer Verlag, Berlin ۱۹۲۵, S. ۱۵۲
- ۱۸- آنه ماری شیمل، ابعاد عرفان اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ  
اسلامی، چاپ اول ۱۳۷۴، صفحات ۲۳۰ تا ۲۵۹
- ۱۹- سید جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن  
اسلامی، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۴، صفحات ۲۱۴ و ۲۱۵
- ۲۰- داریوش شایگان، هانری کربن و آفاق تفکر معنوی اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام،  
چاپ اول، بهار ۱۳۷۱، صفحات ۲۸۴ تا ۳۵۷
- ۲۱- داریوش شایگان، همان، صفحه ۸۱
- ۲۲- توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، تهران ۱۳۸۰، صفحات ۱۱۸ و  
۱۱۹