

بررسی و تحلیل مفهوم دو فرهنگ ایرانی و شیعی

سید محمد عیسی نژاد

مفهوم فرهنگ اسلامی، مفهوم امروزمین است.^۱ این مفهوم و مفاهیم شبیه آن چون در فرهنگ اسلامی - ایرانی و اسلامی - شیعی و عربی برآمده از وضعیت جدید تمدنی است که همه فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها را رو در روی هم قرار داده است. در روزگار گذشته که به چنین وضعیتی دچار نشده بودیم و مفهومی هم در مجموعه واژگان زبانی خود نداشتیم در این وضعیت فکری - فرهنگی و اجتماعی یک دارالکفری داشتیم و یک دارالسلام، آن‌که در داخل این مرزهای اسلامی و محدود آن به سر می‌برد خودی به حساب می‌آمد، آن‌هایی که بیرون از آن محدوده جغرافیای فکری و آیینی می‌زیستند طور دیگر نگاه می‌کردیم و گمراه می‌دانستیم که می‌بایست به راه راست هدایت کرد؛ یعنی همه چیز محدود بود به حوزه‌های فرهنگی و قومی و دینی که هر یک از افراد آن جامعه، عضوی از قوم به حساب می‌آمدند.

با قوت گرفتن این مفهوم در مجموعه مفهومی و فکری خود بر آن شدیم که بپذیریم:

اولاً؛ فرهنگ‌های بسیاری وجود دارد که فرهنگ اسلامی یکی از آن صورت‌های

۱. سنت، مدرنیته و پست مدرن، گفت‌وگوی اکبر گنجی با داریوش آشوری، ص ۲۹.

فرهنگی جهان است.

ثانیاً: فرهنگ ایرانی-شیعی صورتی از صورت‌های دیگر، فرهنگ اسلامی است. کلمه فرهنگ در گذشته به معنای علم و دانش، عقل و ادب و بزرگی است که در کتاب‌های لغت فارسی آمده است. در عربی هم لغت «ثقافة» معادل «فرهنگ» آمده است به معنای پیروزی، تیزهوشی و مهارت می‌باشد. بعدها به معنای استعداد فراگیری علوم و صنایع و ادبیات به کار رفت. در اواسط قرن نوزدهم بود که این کلمه در علوم اجتماعی و مردم‌شناسی در معنای جدیدتر و گسترده‌تری پدیدار شد. «ادوات بریث تایلر» در کتابش موسوم به فرهنگ بدوی فرهنگ را مجموعه‌ای از توانایی‌ها و شناخت‌ها و باورها، اشیا، فنون و هنرها و قوانین می‌داند که هر انسانی از جامعه‌ای که در آن عضو است. دریافت می‌کند^۱ از آن زمان تا حال، تعاریف زیادی از منظرهای مختلف در تحلیل و تبیین این مفهوم پیشنهاد شده است؛ به‌طوری که در دایرةالمعارف بریتانیکا یکصد و شصت و چهار تعریف از فرهنگ را یادآور شده است.^۲ با این همه، هیچ یک از تعریف‌ها نتوانسته است تعریف تایلر را از اعتبار بیندازد و کنار بزند آن چه در تعریف‌های بعدی از این مفهوم آمده است دقیق کردن نسبی تعریف تایلر یا عملیاتی نمودن تعریف این مفهوم است.^۳

برخی از صاحب‌نظران در تعریف عملیاتی از این مفهوم از آن، تعبیر به «جوهره حیاتی» مرقوم کرده است که تداوم تمدن‌ها بدان است بنابراین آن چه برای ما مهم و ضروری است^۴ فهم، تبیین و تحلیل مسائلی است که جوهره حیات ایرانی بوده و به

۱. چنگیز پهلوان، فرهنگ‌شناسی، صص ۴۹، ۵۰.

۲. محمدتقی جعفری، فرهنگ پیشرو و پیرو، ص ۱۶.

۳. ریو بوکلود، درآمدی بر انسان‌شناسی معاصر، ۱۹۶۷، ص ۲۴۵.

۴. محمدعلی ندوشن، مرزهای ناپیدا، صص ۷، ۱۳ و ۱۴.

عنوان یک خرده فرهنگِ فعال و پیشرو در دل و بطنِ فرهنگِ اسلامی زنده و جریان داشت.

بی شک، ایران گهوارهٔ تمدن بشر، و ایرانیان از پیشروان آن بوده‌اند و سهم بزرگی در تمدن جهان داشته‌اند؛ حفاری‌هایی که در قسمت‌های مختلف ایران به عمل آمده مبین و موکد این مدعا است، وقتی اعراب ایران را فتح کردند دیدگان آنان به عرصهٔ پهناور شکوفای فرهنگ و تمدن پارسی باز شد، که بیش‌تر اجزای آن را اقتباس کردند و فرهنگ ایرانی، مادهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی قرار گرفت و به عنوان یک خرده فرهنگ در فرهنگ اسلامی درآمد. مشخصهٔ مهمی که از فرهنگ ایرانی برشمرده‌اند و در دوران باستان و سایر ادوار تاریخی این سرزمین به تأیید رسیده است طرد عناصر کهنه و قبول پدیدهٔ تازه و نویی است که همیشه فرهنگ ایران را زنده و نو و متحرک و پویا جلوه‌گر ساخته است.^۱ این پذیرش عناصر تازهٔ فرهنگ‌های جدید به گونه‌ای نبود که میراث فرهنگی‌ای را که از نیاکان و پیشینیان مانده است از دست بدهند و به حفظ و نگهداری آن نیندیشند، بلکه این یک نوع تغییری است تکاملی که ثبات ساختمانی و ساختار قوی و متری در آن است؛ بدین معنا که ایران و فرهنگ آن، علی‌رغم حوادث و تحولات بزرگی که به چشم خود دیده است، ولی جوهرهٔ حیاتی خود را از دست نداده است؛ می‌گویند اسکندر به ایران آمد که ایران را یونانی کند، اما خود مغلوب و مجذوب فرهنگ ایرانی شد، یا ایران توسط اعراب و مسلمانان فتح شد و ایرانیان با آغوش باز به استقبال اسلام شتافتند، اما هیچ وقت در میان اقوام عرب تحلیل هویت نیافتند. گرچه در خلافت اسلامی به عنوان، موالی، و یک نوع طبقهٔ پست اجتماع مورد تحقیر و بی‌توجهی قرار گرفتند و از حقوق اولیهٔ سیاسی و اجتماعی خود محروم شدند و تنها در حکومت حضرت امیر علیه السلام توانستند به عنوان

۱. عباس قدیانی، درآمدی بر تأثیر فرهنگ و تمدن ایرانی در جهان، ص ۵۶.

یک مسلمان و عضوی از جامعه آن روز باشند و بتوانند از حقوق اجتماعی و سیاسی خود بهره‌مند شوند، با این همه، ایرانی ماندند و کوشیدند در میان تمدن اسلامی روح قومی خود را حفظ کنند. ویل دورانت در تعریف تمدن، چهار عنصر را در شکل‌گیری یک تمدن، اساسی و مهم ارزیابی کرده است: از جمله از این چهار عنصر، کوشش و تلاش در راه معرفت و بسط هنر^۱ و بیان فرهنگ هستند. ابن خلدون در مقدمه‌اش می‌گوید:

«ایرانیان مشی‌شان چنان بوده است که به علوم عقلی اهمیت زیادی

دادند و دایره علوم عقلی در کشورشان توسعه یافته بود».^۲

برخی از متفکران از این خصیصه تعبیر به خردورزی ایرانیان کرده‌اند؛ از اینجا است که سخن از تأثیر اندیشه ایرانی بر فلسفه یونانی به میان می‌آید که از کانال فیثاغورث و افلاطون بوده است.^۳ حتی یکی از منابع فکری افلاطون را اندیشه‌هایی یاد می‌کنند که ایشان از زرتشت گرفته است.^۴ از این رو است، که می‌بینم بنیاد اندیشه فلسفی اسلام مرهون تلاش فکری ایرانیان است.^۵ ابوزید احمد بن سهل بلخی، ابونصر فارابی (۳۳۹م) حسین بلخی (۳۲۵م)، ابوبکر زکریا یحیی بن عدی (۳۶۲م)، ابوسلیمان منطقی سیستانی (۳۹۱م)، ابوحیان توحیدی شیرازی (۴۰۰م)؛

۱. عباس قدیانی، درآمدی بر تأثیر فرهنگ و تمدن ایرانی در جهان، ص ۴۴؛ ویل دورانت، نقل از تاریخ تمدن، ج ۱، ترجمه احمد آرام، ص ۱۱۵؛ سید حسین نصر، حکمت و هنر معنوی، ۱۳۷۵.

۲. مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، ج ۱، صص ۲-۱۰.

۳. آذرتاش آذرنوش، فرهنگ ایرانی در برخورد با فرهنگ‌های دیگر، ص ۶، مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، ج ۱، صص ۲-۱۰؛ استفان پانوسی، تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون، کیهان‌شناسی افلاطون، موسی اکرمی، هاشم رضی، خرد خسروانی.

۴. موسی اکرمی، کیهان‌شناسی افلاطون، صص ۵۹ به بعد.

۵. مقدمه ابن خلدون، ترجمه پروین گنابادی، ج ۱، صص ۱۱۴۸، ۱۱۵۶.

ابن مسکویه (۳۲۵ م)، ابوعلی سینا (۴۲۸ م) خواجه نصیر طوسی و... همه ایرانی‌اند. همچنین طرح مباحث کلامی و فلسفی به وسیله معتزله و قدریه و جمهیه مطرح و پی‌گیری شد که تقریباً همه آنان ایرانی بودند.^۱ این همه شور و تحرک که در طول تاریخ این ملت دیده شده است.

اولاً: نشان از وجود فرهنگ قوی و غنی است که در خاطره قومی و جمعی ایرانیان زنده و جریان داشته و دارد.^۲

ثانیاً: زبان هر قوم، خانه فرهنگ آن قوم به حساب می‌آید، فرهنگ اقوام و ملل در زبان و ادبیات و هنر است که به سخن در می‌آیند و به گفت و گو می‌نشینند، از این رو، مرگ یک زبان و استحاله آن در میان زبان غالب و رسمی یک تمدن و ماده قرار گرفتن آن برای یک زبان غالب، نمایانگر مرگ و استحاله آن فرهنگ نیز هست. فرهنگ و زبان رسمی ایران در دوره تمدن اسلامی، دین اسلام و زبان عربی بود، اما زبان فارسی در آن میان، نه تنها از فعالیت واداشته نشد، بلکه به زایش بهتر و زنده‌تری در چالش با زبان عربی دست یافت.

سؤالی که این جا مهم و ضروری می‌نماید این است که روح و خاطره قومی ایرانی چیست؟

اولاً: زنده است و جریان دارد.

ثانیاً: فرهنگ آن قوم را با خود به دوش می‌کشد و به آیندگان انتقال می‌دهد. متفکران عقیده دارند روح ناآرام و پرشور ایرانی همان روح آریایی است که حال

۱. نامه پارسی، سال دوم، شماره اول، فصلنامه شورای گسترش و ادبیات فارسی، ۱۳۷۶، ص ۱۷.

۲. رنه گروسرورژر دینگر، چهره آسیا، ترجمه غلامعلی سیار، صص ۹۴، ۹۶؛ مقدمه ابن خلدون، ج ۱، صص ۱۱۴۸، ۱۱۵۶؛ مرتضی رهبانی، فرهنگ شرق و غرب، ص ۲۸؛ محمود افتخارزاده، ایران و اسلام، صص

و گذشته و آینده‌اش، در ارتباط با هم، و روحی متحد و منسجمی است که حافظ و نگهبان خاطره قومی این مرز و بوم می‌باشد فرهنگ و روح جمعی این قوم را پدید آورده است، و با میراث آیین باستان درآمیخته و عجین گشته است و صدر و ذیل تاریخ فطری و فکری قوم ایرانی، و اندیشه ایران شهری را تشکیل داده است.^۱

اندیشه ایران شهری، وحدت شهریاری و پیشوایی است این تفکر را اساس ساختار قدرت سیاسی - اجتماعی جامعه ایرانی و نیز تفکر سیاسی و اجتماعی مشرق زمین می‌توان به حساب آورد. بنابراین، از تفکر و اندیشه است که دین و دولت به هم می‌رسند و وحدت می‌یابند.^۲ در این منظر، هر چیز و هر شهر و هر کشور از آن خدا است، پادشاه نیز از جانب خدا و بر همه چیز اعمال نظارت می‌کند.^۳ این نوع نگاه از جهان و طبیعت و انسان و مسائل سیاسی در جامعه آن روز، که دولت‌های خانوادگی و قبیله‌ای سیطره داشت، سخن تازه‌ای به حساب می‌آمد، در این نظام‌های سیاسی و اجتماعی، پدیده قدرت، بسیط و غیر منتشره دانسته می‌شد و قدرت در اختیار کسانی بوده که دارای فره ایزدی بوده‌اند، بنابراین وحدت پیشوایی و شهریاری از میراث آیینی باستان ایران است که حضور و سیطره اندیشه اساطیری در این نگرش قابل مشاهده است و عقل و اسطوره در تعامل با هم منبع بخش مشروعیت قدرت می‌باشد. چیزی که در حیات فکری و سیاسی یونان حضور نداشته و با پیدایش اندیشه فلسفی که به عرفی شدن سیاست انجامید جدایی اسطوره و اندیشه عقلی از یک سو، پایان قدرت پادشاهی از سوی دیگر، باعث شکل‌گیری «نظام مردم شهری» یونانی شد و ظهور شهرهای یونانی از نتیجه و لوازم این نوع اندیشه و نظام سیاسی

۱. محمود افتخارزاده، ایران و اسلام، صص ۱۲۵، ۱۲۸.

۲. همان، ص ۲۳۰؛ داریوش شایگان، آسیادربرابر غرب، ص ۲۶۱.

۳. افتخارزاده، ایران و اسلام، صص ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰.

بود که از ساختار باز و غیر متمرکز قدرت سیاسی برخوردار بود.

بدین خاطر است که عده‌ای از متفکران در ادوار مختلف تأکید داشته‌اند که تفکر و فرهنگ مشرق زمین با نوعی پرستش و آمال‌گرایی همراه بوده است. روح ایرانی و شرقی همیشه در قلمروی وجود سیر می‌کرد که در هاله‌ای از قداست و معنویت، و حصاری از اخلاق و مرزی از اوامر و نواهی محصور شده بود، چیزی که در فرهنگ یونانی و دموکراسی که معلول و مولود اومانیسم بود و ریشه در اصالت ماهیت داشت نمی‌بینیم. مرزهای اخلاق و حریم و عفاف محکوم و مطرود بود و یک نوع زیست مادی گرایانه بوده است.^۱

گفتیم اندیشه ایرانی، اندیشه فرّه ایزدی و پیشوایی است که به اتحاد دولت و دیانت می‌انجامد، اما وجهه دیگر این فرهنگ به فرّه پهلوانی است، فرّه پهلوانی در واقع بعدی از ابعاد اصلی این اندیشه محسوب می‌شده است که عدم آن را می‌توان همان گسست فرّه ایزدی و پیشوایی دانست، در این وضعیت نابسامان است که دوران پهلوانی و ظهور فرّه پهلوانی می‌رسد و آدم‌های پاک سیرت و اصیل مفتخر به این فرّه می‌شوند. پیروزی اسکندر و اعراب و مسلمانان بر ایران و اشغال آن، وجود تاریخی گسست میان فرّه ایزدی و شهریاری در تاریخ ایران است که به بحران مشروعیت نظام سیاسی و نهاد دینی، و در نهایت به سقوط ایران انجامید. اطاعت و بندگی از صفات اصلی و از ارکان فرهنگ پهلوانی است که در گفتار و کردار و پندار نیک تجلی می‌یابد. و بدین خاطر است که پهلوانان در فرهنگ این سرزمین شال‌هایی به کمر می‌بستند که نشان از اطاعت و بندگی آنان داشت.^۲

آزادگی و مبارزه با ظلم و بی‌عدالتی از صفات دیگر اصلی فرهنگ پهلوانی است،

۱. ر. ک: داریوش شایگان، آسیادریا غرب، صص ۲۳۳-۳۰۲.

۲. مجله چیتا، سال اول، شماره ۸، ۱۳۶۱، صص ۵، ۱۰ و ۱۴.

فرهنگ پهلوانی در نبود رهبر و پیشوایی که جامع فره پیشوایی و شهریار باشد، به عنوان یک قدرت رقیب، پهلوانان را به جنگ سلبی با ظلم و بی عدالتی حاکمان مجهز و مهیا می کرد و در اجتماع به عنوان یک نهاد مدنی، به دفاع از حقوق سیاسی و اجتماعی اکثریت مردم می پرداخت، لذا سنت پهلوانی در فرهنگ ایران زمین همیشه در عرصه حکومت ها قرار گرفته است و در تضاد با حکومت، حافظ منافع عامه مردم بوده است. در چنین موقعیت هایی است که مرگ پهلوانان اتفاق می افتد و روح سوگوار ایرانی و تراژدی سیاوش و عاشورایی تشکیل می یابد و اسطوره خاص فرهنگ ایرانی متولد می شود.^۱ این جا بود که خاطره قومی و جمعی ایرانی آزرده می شود و نخبگانی از این قوم، در غروب و پنهان خورشید، حیران و سرگردان، به دنبال فجر و روشنایی، به استقبال فاتحانی می شتافت که تصور می کرد سفیر نور و روشنایی هستند، یا در ادوار دیگر تاریخی، اهریمنانی که خالق شر و بدی و ظلم و بی عدالتی نسبت به عامه مردم بودند دل به ارادت کس یا کسانی بسپارند که منبع نور و روشنایی بشریت، و آتش گرمابخش به دل های بریده و امانده از این همه ظلم و تباهی و تاریکی بودند.

فرهنگ و تمدن ایرانی بعد از فتح ایران توسط مسلمانان، وجه مادی و عینی آن فرو ریخت و به تاریخ پیوست. اما در عین حال، جذب تمدن اسلامی شد و مورد استفاده قرار گرفت و صورت تمدن اسلامی به خود گرفت. اگرچه پایداری برخی از سنت های ایرانی را حتی در سیطره تمدن اسلامی می توان مشاهده کرد مثل سنت پهلوانی و عیاری در ایران، سنت روح سوگواری ایرانی و عید نوروز.

این سنت ها، در میان مکتب تشیع، نه تنها در معارض با آن، و در عرض آن نبوده، بلکه در یک ستیز عجیب، رنگ تشیع نیز به خود گرفت مثل سوگواری امام

حسین علیه السلام. این که مادر امام علیه السلام ایرانی بوده است یا این که عید غدیر خم در روز عید نوروز اتفاق افتاده است در میان گفتمان حاکم بر تمدن اسلامی، داستان دیگری داشت.

پرسشی که این نوشته به دنبال آن می‌گردد و نویسنده را به این تحقیق و پژوهش پریچ و خم‌دار کشانده است، پرسش از جدایی و چگونگی تکوین و تکون فرهنگ ایرانی و شیعی است، اگرچه سؤال ما یک نوع پرسش فلسفی است نه تاریخی، اما در عین حال مجبوریم در جهت تحلیل دقیق و علمی از این پدیده در عرصه اندیشه، به بازخوانی مقطعی از تاریخ این سرزمین در مواجهه با اسلام بپردازیم. فتح ایران توسط اعراب، مسئله‌ای است که در نظر عده‌ای از متفکران حالتی معماگونه دارد و با تحلیل‌هایی که در اکثر متون تاریخی اسلام آمده است درست به نظر نمی‌آید، درست است که ایرانیان در اثر جنگ‌های ممتد و فرساینده، قدرت و شکوه خود را از دست داده بودند فساد دستگاه حکومتی و استبداد نهاد دینی، پشتوانه مردمی دولت، و اقتدار معنوی روحانیت را از بین برده بود و زمینه‌های داخلی سقوط و انحطاط مهیا بود.^۱ با این همه، اعراب که یکی از ایالت‌های امپراتوری عظیم ایران محسوب می‌شد قدرت چندانی نداشتند که دستگاه حکومتی نتواند با آن کنار بیاید و از جلوی راه امپراتوری خود بردارد. بنابراین سقوط فرهنگ و تمدن ایرانی اگرچه به دست اعراب و مسلمانان عملی شد، اما حمله و قدرت اعراب، علة‌العلل این مسئله نبوده است، پس باید دنبال عوامل دیگری گشت که بتواند ضعف قدرت نظامی مسلمانان و اعراب را جبران کند:

۱- ایرانیان فراری و تبعیدی از ظلم و استبداد سیاسی و دینی، در جزیره العرب که فراروی لشکریان مسلمان، ایرانیان را به پذیرش دین اسلام فرا می‌خواندند، از جمله

۱. دکتر عبدالحسین زرین کوب، ایران قبل از اسلام، صص ۲، ۵۳۱.

بررسی و تحلیل مفهوم دو فرهنگ ایرانی و شیعی / ۳۳۳

مسائلی است در بازخوانی متون تاریخی ایران و اسلام که می‌تواند کارگشا باشد. مردم ایران، وقتی پیشاپیش لشکریان مهاجم، ایرانیانی را می‌دیدند که از پیروان «مانی» و «مزدک» بودند و در مبارزه با فساد سیاسی و اخلاقی حکومت و نهادهای دینی در تضییع حقوق رعایا، ترک وطن کرده یا تبعید شده بودند و حالا به تبلیغ و نشر دین جدیدی مشغولند که وعده برابری و برادری می‌دهد، آیا می‌توان از این مردم توقع داشت جذب این دین جدید نشوند و بدان نپیوندند، لذا در بعضی از تاریخ‌ها آمده است که ایرانیان به استقبال لشکریانی شتافتند که مدعی بودند سپاه بهرام؛ سردار بزرگ ایرانی تبعید شده جزیره العرب است. بنابراین آشنایی ایرانیان با اسلام به دست خلیفه دوم اتفاق نیفتاد بلکه ایرانیان از نزدیک با خود پیغمبر اسلام آشنا شدند و به دین او پیوستند و پیام آن را به دیگر هموطنان خود رساندند.^۱

۲- بی‌شک پیشگویی‌هایی که در کتاب‌های مقدس ادیان سابق، درباره منجیان بزرگ شده است در پذیرش و مقبولیت آنان، تأثیر جدی داشت و نمی‌توان از نقش این عنصر غافل ماند و بحث نکرد؛ علی‌الخصوص که نوع زندگی اجتماعی و سیاسی عصر باستان که بر اساس پیشگویی کاهنان و روحانیان استوار بود.

۳- درونی و نهادی شدن یک دین در یک جامعه، مستلزم این است که این دین بسترهای لازم و کافی را برای رشد و توسعه خود یافته است و مردم دین و تعالیم آن را پاسخی برای نیازهای وجود اجتماعی و سیاسی خود یافته‌اند.

۴- از عوامل دیگری که در پذیرش اسلام از سوی ایرانیان می‌توان مهم ارزیابی کرد نزدیکی و قرابت دین اسلام با آیین مانی در مسائل عبادی و با دین مزدک در مسائل سیاسی و اجتماعی است.^۲ مفاهیم و مناسکی چون ایمان، نماز، سجده، حج و

۱. طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۴، ص ۳۰۸؛ زرین کوب، ایران قبل از اسلام، صص ۲، ۵۳۱.

۲. منوچهر خدایار مجبی، اسلام‌شناسی و دین تطبیقی، ص ۳۰۷.

زیارتگاه و وحی و جبرئیل در هر دو دین هست و تقریباً هر دو دین، نظام عبادی شبیه و نزدیک به هم داشته‌اند^۱ که برای متدینان به دین سابق، که می‌خواهند به آیین جدید بپیوندند هیچ مانعی و دلهره‌ای نمی‌ماند که پشت پا به دین و آیین خود کنند. اساس دعوت پیامبر اسلام در اجتماع، تقوا، عدالت و برابری بود، چیزی که بن‌مایه تعالیم دین مزدک را تشکیل می‌داد.^۲ بنابراین اهل دین و دیانت که از نهادهای دینی و عملکرد آن‌ها در همکاری با قدرت سیاسی در تضييع حقوق سیاسی و اجتماعی عامه مردم ناراضی بودند و پیام مساوات جویانه و برابری خواهانه مزدک در خاطره قومی نقش بسته بود، هیچ عذر و بهانه‌ای باقی نمی‌ماند که این دین جدید را نپذیرند و در نشر و تبلیغ تلاش نورزند.

۵- هر دو دین (اسلام و مانویت) داعیه دعوت جهانی داشته‌اند و قلمروی پیام خود را متعلق به جغرافیای خاص نمی‌دیدند، بنابراین نسبت به ادیان دیگر احساس برتری داشتند و خود را مکمل آن ادیان معرفی می‌کردند و ادعای آخرین پیامبر الهی را داشتند.^۳

بنابراین می‌توان ادعا را پذیرفت که ایرانی، نه تنها در برابر دین اسلام، مقاومت به خرج نداد بلکه مشتاقانه به قبولی آن اقدام کرد و شادابی و روح فرهنگی و جوهره زندگی خود را در این دین دید. بدین جهت می‌بینیم که خیلی از منابع و آثار علمی و فرهنگی ایران قبل از اسلام، علی‌رغم اعتقاد برخی از متفکران بر نابودی و آتش‌سوزی آثار علمی و فرهنگی برجا مانده از ایران باستان توسط اعراب و

۱. ابن ندیم، الفهرست، رضا تجدد، صص ۵۹۱-۶۰۰؛ مقدمه ابن خلدون، ج ۱، صص ۴، ۷۰۵.

۲. منوچهر خدایار محبتی، اسلام‌شناسی و دین تطبیقی، ص ۳۰۷؛ رحیم رئیس دانا، از مزدک تا بعد، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۵۸، چاپ اول، صص ۳، ۴.

۳. زرین کوب، ایران قبل از اسلام، ص ۵۳۴.

مسلمانان، تا قرن دوم و سوم هجری موجود بود، اما ایرانیان رغبتی و تلاشی در جهت حفظ و نگهداری آن‌ها از خود نشان نمی‌دادند^۱ و اگر تلاش و کوششی هم شده است چهره دیگری دارد و آن بازخوانی متون گذشتگان در پرتو فرهنگ دین اسلام بوده است. چیزی که می‌تواند مؤید این سخن باشد و قابل تأمل و توجه است، این که ایرانیان در جهت رشد و شکوفایی فرهنگ اسلامی بیش از اعراب تلاش کردند و زحمت آن را به جان خریدند و این همان هویت جدید و تازه و شادابی است که در سایه تعالیم دین اسلام یافته بودند. اگر چه تلاش و رقابت ایرانیان، غمبار و حالت تراژدیک دارد، اعراب با موالی نامیدن ایرانیان، آنان را در طبقه پایین و پست اجتماع اسلامی قرار دادند و از بسیاری امتیازهای اجتماعی و سیاسی که یک مسلمان از آن بهره‌مند بود محروم نگه داشتند،^۲ اما در نتیجه این رقابت و تلاش بود که زبان فارسی در قرن چهارم هجری در ایران احیا شد و زبان عربی اعتبار و نفوذ خود را از دست داد.^۳ و ایرانی به عنوان یک طبقه مطرح و صاحب اثر در تحولات جامعه آن روز، جایگاهی خاص را برای خود دست و پا کرد؛ نقل کرده‌اند که «ولید بن یزید» خلیفه وقت اموی، از هر سو مورد حمله مخالفان قرار گرفته بود، وی برای ترور مخالفان سیاسی خود جایزه‌ای تعیین کرد یکی از موالی، سر بریده یکی از مخالفان او را آورد، ولید گفت: آفرین، جایزه باشد برای بعد، موالی گفت: خیر قربان، همین حالا، دیگر آن روز نیست که موالی نسیه کار می‌کرد.^۴

صورت کامل و بارز اپوزسیون ایرانی را در انتقال قدرت سیاسی از امویان می‌توان

۱. محمدرضا افتخارزاده، ایران: آیین و فرهنگ، صص ۶۴-۱۰۵.

۲. محمدرضا افتخارزاده، شعوبه: ناسیونالیسم ایرانی، ص ۶۶.

۳. همان، ص ۳۴۷.

۴. همان، صص ۶، ۲۰۵.

دید که ایرانیان نقش رهبری را در این مسئله داشتند و بعد از این تحولات است که فرهنگ ایرانی و آثار تمدنی آن، در مجموعه دستگاه حکومتی حضور زنده و ملموسی دارد. به طوری که نقل می‌کنند: سقاح ادای کسری را درمی‌آورد، حاجب و دربان داشت.^۱ منصور تمام آثار و هیئت و نجوم ایرانی را به عربی ترجمه کرد. و سیرت و سنت ایرانی‌گرایی را در میان خلفای عباسی بنیان‌گذاری کرد.^۲ هادی از سنت ایرانی و نظامی ایران باستان در جمع‌آوری قشون استفاده کرد. رشید تحت نفوذ برامکه، شیفته و شیدای موسیقی ایرانی بود و نخستین خلیفه‌ای است که به گونه کسری چوگان بازی می‌کرد، به شکار رفت و به نرده باخت و شطرنج دست یازید و لباس اشرافیت ایرانی بر تن کرد.^۳ مأمون مقهور «بنو سهل» بود و می‌کوشید تا همچون «اردشیر» جلوه کند و متوکل بود که عید نوروز را بر اساس تقویم ایرانی قرار داد؛ تصمیمی که امویان از اتخاذ آن بیمناک بودند و شخصی مثل یحیی برمکی از سر ترس از انجام آن سرباز زد. ایرانیان چنان آزادی عمل داشتند که به تحقیر و سرزنش اعراب می‌پرداختند.^۴

شاید روح و جوهره‌ای که در پشت این حرکت‌های سیاسی - علمی و فرهنگی ایرانیان، علی‌رغم پستی و بلندی‌هایی که داشته، نهفته است این باشد که ایرانی می‌خواست زندگی داشته باشد که در آن دانش و بینش، هنر و موسیقی و فلسفه و عرفان از صافی توحید گذشته باشد و از تبعیض نژادی چیزی در میان نباشد. این در واقع، همان هویت جدید و حیات نوی بود که در پرتو فرهنگ اسلامی در زندگی

۱. محمدرضا افتخارزاده، شعوبه؛ ناسیونالیسم ایرانی، ص ۲۸۰.

۲. همان، نقل از مروج الذهب، ج ۴، ص ۲۲۰۵.

۳. همان، ص ۲۲۴.

۴. همان، صص ۲۶۴، ۲۶۵، نقل از حافظ، الرسائل، ج ۱، ص ۵۵.

ایرانی، شکل گرفته بود، چیزی که در مذهب اهل سنت نمی‌شد سراغش را گرفت و آن تصویر از زندگی را یافت. همین جا است که سؤال دیگری رخ می‌نماید و پاسخ می‌خواهد و آن علل گرایش ایرانیان به تشیع است؟

علل گرایش ایرانیان به تشیع را باید در دو حوزه بررسی و تحلیل کرد:

اول: در سطح نخبگان ایرانی که رهبری و هدایت نهضت‌های سیاسی و فکری ایرانیان را برعهده داشتند و در واقع همان اشرافیت ایرانی بوده است.

بر اساس تحقیقاتی که برخی از پژوهشگران^۱ انجام داده‌اند نشان می‌دهد رویکرد نخبه‌های سیاسی قوم ایرانی به تشیع، انگیزه سیاسی داشته است، اما نه به آن معنا که بعضی در صدد اثبات آن هستند و تبعات و لوازمی را بر آن مترتب می‌دارند که شکست تمدن اسلامی و انشعاب آن به کشورهای مستقل را نتیجه این چنین رویکرد و حرکتی می‌دانند و تحلیل می‌کنند. بی‌شک ایرانی، حتی نخبه‌های آن، اسلام را پذیرفته بودند، چرا که در رشد و انتشار آن، بیش از اعراب سهم بوده‌اند و ذوق و استعداد و فکر ایرانی در این تمدن، نه تنها از حرکت باز نایستاد، بلکه با پذیرفتن صورت تفکر دینی، اسلام شادابی خاصی یافت، این شور و شادابی نمی‌تواند فقط برای تصاحب قدرت سیاسی باشد بلکه همان طور که گفته شد نشان از هویت و تولد جدید ایرانی است، اما این را نیز نمی‌توان انکار کرد که نخبه‌های قوم ایرانی، دغدغه قدرت سیاسی داشتند که نمونه آن در تاریخ این قوم، برخوردی است که میان امام صادق (ع) و «ابوسلمه» اتفاق افتاده است. ابوسلمه که رهبری نهضت فکری و سیاسی ایرانیان را داشت خلافت مسلمین را به امام پیشنهاد می‌کند، ولی امام پیشنهاد وی را رد می‌کند. امام صادق (ع) به صداقت آنان شک داشت و به اعتقاد امام، آنان فقط به قدرت فکر می‌کردند و قصد داشتند از ایشان به عنوان یک واسطه میانه در انتقال

قدرت استفاده کنند. چه این که تاریخ حقانیت کلام امام، و از اهداف اصلی آنان پرده برداشت و دیدیم که در جریان قتل امام موسی کاظم (ع) و توطئه ولیعهدی امام رضا (ع) اشرافیت ایرانی ساکت و بیکار نشستند و فعالانه در این توطئه‌ها دست داشتند.^۱

دوم: در این نیز نمی‌توان شک کرد که طبقه عامه مردم نه در موقعیتی بودند که سودای قدرت داشته باشند و نه چنین قصدی داشتند، اعتقاد آنان را به مکتب تشیع باید در علت دیگری جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد علت آن را می‌بایست در زمینه‌های تاریخی و اجتماعی جست که ایرانیان دین اسلام را پذیرفتند؛ اسلامی که ایرانیان بدان ایمان آوردند و پذیرفتند، اسلامی بود که پیام انسانی داشت و سرش برابری و برادری را نوید می‌داد و امتیاز انسان‌ها را به تقوا و پاک‌دامنی می‌دانست و اسلامی که یادآور دین آباء و اجدادی بود، اما اسلامی که با آن مواجه شدند و زندگی می‌کردند غیر آن بود که تصورش را می‌کردند، عربیتی بود به نام مستعار، اسلام، که اساس حق و باطل بودن را، مبنای طبقاتی، قبایلی و نژادی می‌دید؛ حق آن بود که اعراب می‌گفت و انجام می‌داد.^۲

یقیناً این دین و به اصطلاح، حاکمیت اسلامی - عربی، آیین و مذهبی نبود که ایرانیان در پرتو آن نه تنها، عامل به دین آباء و اجدادی بودند بلکه آن را کامل‌تر و بهتر از دین آباء و اجدادی می‌یافتند و پاسخی در آن می‌دیدند که مطبوع‌تر و دلپذیرتر از آن بود که می‌توانست در دین آباء و اجدادی باشد. بدین خاطر است که ایرانی، همه میراث روحی و روانی و دین آیین آرمانی خود را در تشیع یافت. آن فره ایزدی و پیشوایی به کسی تعلق می‌گرفت که پارسا و متقی باشد و دارای نیروی دنیوی و اقتدار

۱. نوبختی، فرق الشیعه، ص ۷۹؛ مقاتل الطالبیین، صص ۹، ۳۲۸.

۲. شعوبیه، صص ۵۶-۵۸.

روحانی باشد؛ به عبارت دیگر، برخوردار از نیروی «مانا» باشد، و آن رهبری که پیام‌آور صلح و دوستی و عدالت و برابری برای آنان بود، در ائمه دیدند و آنان را در کرسی اهورایی نشانند و به تشیع روی آوردند این‌جا بود که بینایی شگرف زرتشت، علم الهی نام گرفت و به امامان نسبت داده شد و نمونه انسان با فرهنگ که در ایران باستان «مهر» بود، امام علی علیه السلام جایگزین آن شد. «مهر» اگر گاهی خالق است و زمانی مخلوق و در درجات بالا و والایی نشسته است واسطه میان خدا با بندگانش است، علی نیز در تفکر جدید ایرانی، برتر از انسان است اما انسان برتری که واسطه فیض خدا با بندگانش است.^۱

نه خدا توانمش خواند نه بشر توانمش گفت

متحیرم چه نامم شه مُلک لافتی را

(شهریار)

در این فضا و بستر فکری و معنوی بود که تفکر جدید ایرانی، با بهره گرفتن از اندیشه‌های سنتی گذشتگان، و در چالشی که تفکر دینی با تفکر یونانی داشت شکل گرفت و متولد شد. این زایش در سه محور کلی انجام پذیرفت:^۲

۱- اولین حرکت فکری و اندیشه‌ای جدید ایرانی، حرکتی است که فارابی بنیان‌گذار آن است و آن در حوزه اندیشه سیاسی است. اندیشه «مدینه فاضله» مفهومی است که در به وجود آمدن آن، منظومه‌ای از مفاهیم ایرانی، یونانی دخیل بوده است تلفیق و همزیستی سه مفهوم فره ایزدی ایرانی، شاه حکیم یونانی،^۳ مفهوم امامت شیعی است که در فلسفه سیاسی فارابی خود را نشان داد. فارابی خود می‌دانست که

۱. اسلام‌شناسی و دین تطبیقی، صص ۴-۲۸۲.

۲. جواد طباطبائی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۵۱.

۳. هاشم رضی، حکمت خسروانی، ص ۱۰۹.

اندیشه سیاسی قدیم ایران، در دوره تمدن اسلامی، توان درک و فهم الزامات تمدن جدید را ندارد و نمی تواند پاسخی بدان داشته باشد برای این جهت لازم است به بازخوانی آن پردازیم منتها این بازخوانی نمی بایست با توجه به شریعت اسلامی انجام بگیرد، اما در عین حال، از توان و قابلیت فکری و علمی اندیشه یونانی نیز نمی توان غافل ماند.

مسئله خلافت و جانشینی پیامبر اسلام و ساختار دولتی آن، مهم ترین بحران فکری و سیاسی دوران تمدن اسلامی بود.^۱ فارابی، بسته شدن دایره نبوت براساس تفسیر اهل سنت که ظهور اندیشه تغلیب و امامت تغلیبی، در میان اهل سنت گردید راه برون رفت از این بحران تمدن اسلامی که گرفتار آن بود را نمی دید، لذا با طرح نظریه ادامه نبوت فلسفی نه تنها، به تدوین نظام سیاسی جداگانه ای در پاسخ به این بحران سیاسی و فکری دوران تمدن اسلامی دست یازید بلکه به نقد نظریه خلافت نیز پرداخت.

فارابی ایده تداوم ظاهر ثبوت در باطن امامت و ولایت را، با کمک گرفتن از مفاهیم مثل عقل فعال و امکان اتصال به آن، و این که عقول انسانی استعداد آن را دارد که برای کسب فیض بکوشد و سختی راه را بر تن بخرد، عنوان کرد؛ یعنی همچنان که در اثر اتحاد با عقل فعال که از طریق قوه متخیله - که اختصاص به مقام نبوت دارد - امکان پذیر است، انسان نیز به واسطه افاضه عقل فعال به عقل منفصل حکیم و فیلسوف می شود.^۲

فارابی با طرح مدینه فاضله علاوه بر این که پاسخی به بحران متمدن اسلامی عرضه کرد در ضمن مؤسس و بنیان فلسفه ای را نهاد که بعدها فلسفه اسلامی نام

۱. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۱۸.

۲. همان، ص ۱۱۷.

گرفت.^۱

۲- ابن سینا، این افتخار را دارا است که بنیان‌گذار تفکر فلسفی و منطقی ایرانی در دوره تمدن اسلامی باشد، این نظام فلسفی از چنان ساختار قوی و منسجمی برخوردار است که حتی فیلسوف بزرگی چون صدرالمألهین، به نوعی به بیش از بسط و توسعه و جوه مختلف اندیشه فلسفی وی نتوانست فراتر برود.

مورخان اندیشه در تمدن اسلامی، از دو نوع جریان فلسفی مشایی سخن گفته‌اند: یک جریان منتسب است به فارابی، ابن سینا، که عناصر اندیشه فیثاغورثی و نوافلاطونی این تفکر، صورت و سیمای خاصی به جریان فلسفی بخشید.

جریان دیگر، منتسب است به ابن طفیل و ابن باجه و ابن رشد^۲ که مشایی خالص و پیرو واقعی ارسطو است. البته در اصل تبیین این پدیده که آیا دو نوع اندیشه هست یا این که یک گونه تفکر است که ابعاد نامشکوف آن منکشف شده و تجلی پیدا کرده است یا به عبارت دیگر وجهی دیگر از لوازم معرفتی و فلسفی این تفکر خود را نمایانده، اختلاف است، اما در عین حال عده زیادی از متفکران عقیده دارند که به هیچ وجه نمی‌توان پذیرفت این دو جریان فکری یکی باشند. این طیف از متفکران، تبار جریان ابن سینا را در افلاطون و فیثاغورث دنبال کرده‌اند که اساس و بنیان شرقی دارد.^۳ این تقسیم‌بندی از تفکر و اندیشه مبتنی بر سخنی است از «هیدگر» که تفکر بشری را دو نوع می‌داند؛ تفکر عربی-یونانی، که تفکر متافیزیکی است. تفکر شرقی نه تفکر شعرگونه است، تفکری است و حیانی، تجلی و سنبل فکر شرقی را سه دین

۱. ر.ک: رضا داوری، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۴۰.

۲. هانری کربن؛ فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبائی، ص ۱۲۱؛ تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۲۳۵.

۳. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، صص ۵، ۲۴۴.

یهود و مسیحیت و اسلام، در میان اقوام سامی دانسته‌اند^۱ و ظهور دین زرتشت و بودا در میان اقوام آسیایی، مطرح شده است^۲ لذا برخی از روشنفکران ما در تحقیقات خودشان، چهار کشور ایران، چین، هند و ژاپن را کانون اصلی فرهنگ آسیای شرقی می‌دانند^۳ و به خاطر چنین جانمایه‌ها است که تفسیر «افلوپین» از ارسطو در ذائقه فارابی و ابن سینای ایرانی مسلمان خوش می‌افتد و هاضمه فکری و ذهنی‌اش، آن را می‌فهمد و هضم می‌کند که در نهایت به «حکمت المشرقین» می‌انجامد و بعد از ابن سینا در آثار شیخ اشراق به صورت شفاف تجلی پیدامی‌کند.^۴ ابن سینا در سه رساله الطیر، سلمان و ابسال و حی بن یقظان، با زبان رمزی و بیان مثالی و نمادی سخن گفته است،^۵ شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق این زبان را، زبان حکمای فرس می‌داند.^۶ بنابراین، حکمة الاشراق شیخ سهروردی، نتیجه تشکیک در بنیادهای فلسفی مشاء نبوده است اگرچه این انتقادهای در تسریع تولد آن تأثیر جدی داشت اما علة العلل نبوده است. حکمة الاشراق سیر تفکری است که با فارابی شروع شده بود در ابن سینا به اوج خود رسید که در این مسیر تکاملی، عناصر فکری و یونانی آن، که همساز با این تفکر نبود، کنار رفت. بنیان‌های نظری آن را می‌توان در مقام فلسفی شیخ اشراق به صورت شفاف و روشن دید که با تلاقی و تعاطی این نظام فکری با عرفان «محي الدين»

۱. عبدالجواد فلاطوری، ضرورت تبادل وکلید تفاهم فرهنگ‌ها، کمیته علمی کنگره بین المللی بزرگداشت فلاطوری، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۷، صص ۷۷، ۷۸.

۲. ایران: آیین و فرهنگ، ص ۵؛ اسلام و ایران، ص ۴۱.

۳. داریوش شایگان، ایران در برابر غرب، صص ۱۸۳-۲۲۳.

۴. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۴۷؛ سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، صص ۲۴۹، ۸.

۵. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۲۳۴.

۶. حکمة الاشراق، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، ص ۱۹.

خمیرمایه تفکر جدید را به وجود آورد که به نام «حکمت مقایسه» نام گرفت.^۱

۳- ابن مسکویه یکی دیگر از بنیان‌گذاران تفکر جدید ایرانی، در تمدن اسلامی است که تفکر فلسفی اخلاقی و تاریخی وی، که با جمع‌آوری و بازخوانی عناصری از تفکر اخلاقی ایران باستان از یک سو، توجه و عنایت وی به تفکر فلسفی و اخلاقی یونان که در چالش با تفکر دینی بوده، ادبیات جدید فلسفی در قلمروی تفکر اسلامی و ایرانی ایجاد کرد.^۲

منبع ابن مسکویه در پیروی از تفکر اخلاقی ارسطو، تفسیر فرفدریوس است از اخلاق نیکوماخوس ارسطو، که به وسیله «اسحاق بن حنین» در دوازده کتاب به عربی ترجمه شده است. وی به تبعیت از ارسطو سعادت را هدف علم اخلاق قرار داد و نظریه حد وسط را در علم اخلاق پذیرفت، اما در اول بحث از کتاب، که به مسائل نفس می‌پردازد از ارسطو دور شده است و از افلاطون تأثیر پذیرفته است.^۳

منبع ایرانی وی مجموعه منابعی است از ایران باستان که گزارش از آن را در جاویدان خرد آورده است.

از آن‌جا که تهذیب اخلاق ابن مسکویه، روایت و تفسیری است از اخلاق نیکوماخوس، بدین خاطر ارتباط و پیوند میان اخلاق و سیاست در آن نیز مشهود است، اما وی برخلاف ارسطو، اخلاق را مدخل سیاست نمی‌داند بلکه به نظر وی اخلاق وجهه مدنی سیاست است و سعادت در این زندگی تحقق می‌یابد. بنابراین، اندیشه اخلاقی «ابن مسکویه» مبتنی بر تفسیر خاصی از فلسفه سیاسی است که تحصیل سعادت را جز در مدینه امکان‌پذیر نمی‌داند، چرا که سعادت فرد قسمی از

۱. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه طباطبائی، ص ۱۸۶.

۲. جواد طباطبائی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، صص ۱۵۱، ۱۵۸.

۳. م. شریف، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، صص ۳-۶۷۲؛ زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۱۵۸.

سعادت عمومی جامعه است. بنابراین کسی که شهروند مدینه نباشد، بهره‌ای از سعادت کامل مدینه نخواهد برد.^۱ ابن مسکویه بعد از فارابی و عامدی اولین کسی است که متأثر از ارسطو بحث از مفهوم سعادت را موضوع اخلاق مدنی دوره اسلامی قرار داد. وی در تحلیل کلمه «خیر»، از این مفهوم کمک گرفته و غایات زندگی را برخوردار داشتن انسان از کمال و سعادت دانسته است. سعادت در فلسفه و اندیشه یونانی با کمک و مساعدت مصلحت عمومی، تفسیر و فهم می‌شد. ابن مسکویه با تکیه و استفاده از اندیشه‌های اخلاقی ایران باستان، مفهوم تازه‌ای از سعادت را ارائه کرد که جایگزین مصلحت عمومی گشت.

ابن مسکویه علاوه بر این که در اخلاق مقام شامخی دارد، در مطالعات فلسفی تاریخ نیز یک مؤسس بوده است، نگاه او به تاریخ، فلسفی، علمی و انتقادی است، مطالبی که وی درباره نقش تاریخ و وظایف مورخ گفته است، تدوین جدیدی است از ماهیت وقایع تاریخی، وی معتقد بود تاریخ برای سرگرمی شاهان نیست بلکه تاریخ تجلی و مظهری است از بنیاد سیاسی و اجتماعی و اقتصادی ملت‌ها و تمدن‌ها. وی تاریخ را جریان پویا، زنده و در حال رشد می‌بیند که ساختار آن براساس آرمان‌های ملت و دولت شکل می‌یابد، لذا ابن مسکویه وظایفی را برای مورخ لازم و ضروری می‌شمرد:

- ۱- مورخ باید تلاش کند که واقعیات تاریخی با اختلافات و مسائل شبه تاریخی و وقایع درنیامیزد و خلط نکند.
- ۲- در جمع‌آوری اطلاعات و مدارک تاریخی، نگاهی انتقادی به مدارک و اسناد جمع‌آوری شده داشته باشد.
- ۳- در نگارش تاریخ به نقل و توصیف صرف اکتفا نکند عم‌املی که در به وجود

۱. جواد طباطبائی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، صص ۱۵۶، ۱۷۷.

آمدن واقعیات تاریخی مؤثر بوده است؛ فی‌المثل به علایق اساسی انسان‌ها و نقش آن در تغییر و تحولات جوامع توجه داشته باشد تا بتواند به تفسیر و تحلیل درست و علمی رویدادهای تاریخی بپردازد. در واقع وی به دنبال طرح علیّت در تاریخ است. اندیشه وی در این مسئله، در کتاب *تجارب الامم* آمده است. به اعتقاد برخی از محققان آرا و اندیشه وی، اهداف و روشی که وی در این کتاب برای پژوهش‌های تاریخی پیشنهاد می‌کند خیلی نزدیک به مسائلی است که امروزه مورّخان عربی به دنبال آن هستند.^۱

۱. م. شریف، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ج ۱، ص ۲۸۰.

منابع

۱. پهلوان، چنگیز، فرهنگ‌شناسی، تهران، انتشارات پیام امروز، ۱۳۷۸ ش.
۲. جعفری، محمد تقی، فرهنگ پیشرو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۳. ریویر کلود، درآمدی بر انسان‌شناسی معاصر، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹ ش.
۴. اسلامی ندوشن، محمد علی، مرزهای ناپیدا، تهران، انتشارات یزدان، ۱۳۷۶ ش.
۵. قدیانی، عباس، درآمدی بر تأثیر فرهنگ و تمدن ایرانی در جهان، تهران، انتشارات هیرمند، ۱۳۷۶ ش.
۶. اکرمی، موسی، کیهان‌شناسی افلاطون، تهران، نشر شبستان، ۱۳۸۰ ش.
۷. افتخارزاده، محمود، ایران و اسلام، انتشارات قلم، ۱۳۷۷ ش.
۸. شایگان، داریوش، آسیا در برابر غرب، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲ ش.
۹. محبی، خدایار، اسلام‌شناسی و دین تطبیقی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. زرین کوب، دکتر عبدالحسین، ایران قبل از اسلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
۱۱. ابن ندیم، الفهرست، رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش.
۱۲. رئیس دانا، رحیم، از مزدک تا بعد، تهران، انتشارات پیام امروز، ۱۳۵۸ ش.
۱۳. افتخارزاده، محمد رضا، شعوبه؛ ناسیونالیسم ایرانی، تهران، نشر معارف، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. نوبختی، فرق الشیعه، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۵۵ ق.
۱۵. اصفهانی، ابوالفرج، مقاتل الطالبیین، نجف، مکتبه الحیدریه، ۱۳۱۸ ق.
۱۶. رضی، هاشم، حکمت خسروانی، تهران، انتشارات بهجت، ۱۳۷۹ ش.

بررسی و تحلیل مفهوم دو فرهنگ ایرانی و شیعی / ۳۴۷

۱۷. کُربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.

۱۸. داوری، رضا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

۱۹. نصر، سید حسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰ ش.

۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین، حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.