

## SOPHIA PERENNIS

*The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*

Vol. 16, Number 1, spring and summer 2019, Serial Number 35

### Iran: The Eastern Middle A Philosophical Look at Comprehensiveness of Eastern and Western Aspects of Iran

Mohamad Reza Rikhtegaran\*

Iranian Culture and Civilization is located between two great cultures and civilizations: The first one is East Asian culture and the Second one is Greek culture. East Asia is at the eastern side of Being, the side of spirit and spirituality, and it is destined historically to turn into Nothingness. Whereas Greek is situated at the western side of Being, to which belong the corporeal and all corporealities, and its historical destiny is Being. While, what is applicable to Iranian culture and civilization is neither eastern nor western. In fact, it is universal and exhaustive embracing both East and West and inherits a kind of spiritual thinking which encompasses both eastern and western aspects. The spiritual truth of Heart in human beings, according to Muslim mystics, is a mediation between pure spirituality and pure corporeality i.e. the station of isthmus (Barzakh). Consequently, Iran has a strong interrelation with the station of Heart (Maghame -Del). Therefore, Iranian culture is in a total harmony with Islam as a universal religion .

**Key Words:** Iran, Culture and civilization, East, West, Central East.

---

\* Associate Professor, Tehran University. E-mail: rikhteg@ut.ac.ir

Recived date: 2/12/2019

Accepted date: 4/2/2020

## References

- “Chandugya Upanishad” (1992). In *the Ten Principal Upanishad*. Trans by Shree Purahit Swami & W.B. Yeats (India: Rupa & Co).
- “māndūkya Upanishad” (1978). In *Hindu Scripture*. Trans. R.c. Zeahner (Rupa & Co).
- Amoli, Sheikh Seyyed Heidar. (1375). *Nas o al’Nosūs dar Sharhē Fosūs o al’Hekam*, trans Mohammadreza Jouzi, Tehran: Rouzaneh.
- Corbin, Henry. (1382). *Ravabētē Hekmatē Ēshraq va Falsafēyē Irānē Bāstān*. Trans by Ahmad fardid and Abdolhamid Golshani. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Ferdowsi, Abolqasem. (1960). *Shahnamēh*. Moscow: Ēnteshārātē Khavar Door.
- Haideger, Martin. (1391). *Zabān, Khaneyē Vojood*. Trans Jahanbakhsh Naser. Tehrn: Hermes.
- Hegel, Fredrich. (1336). *Aql dar Tārīkh*. Trans Hamid Enayat. Tehran: Ēnteshārātē Elmiyē Dānēshgahē San’ati Ariamehr.
- Heidegger, Martin (1972), *On Time & Being* (Harper & Row Publishers).
- Kermani, Ohad al’Din. (1357). *Shahedē Dēl*. Edited by Brand Manuel Vishcer. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Khomeini, Seyyed Ruhollah. (1384). *Tafsirē Sūreye Hamd*. Tehran: Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
- Lao Tzu (1972), *Tao Te Ching*, Trans. D.C. lau (Penguin Books).
- Pazouki, Shahram. (1382). *Sharqe Sohrevardi va Gharbē Haideger; Moqayeseī miyanē Sohrevardi va Haideger dar Tafsirē Hekmatē Yonanē Bāstān*. In Mōhammadkhani and Seyyed Arab, Aliasghar and Hasan, *Nameyē Sohrevardi*. Tehran: Tab va Nashr.
- Pourdavood, Ebrahim. (1309). *Yashthā, Hādokhtnask*. vol 2. Mumbai: Sharatē Anjomanē Zartoshtianē iraniē Bambaī.
- Pourjavadi, Nasrollah. (1393). *Booye Jān*. Tehran: Markazē Nashrē Daneshgahī.
- Qazali, Sheikh Ahmad. (1352). *Savaneh al’Oshaq*. Edited by Javad Noorbakhsh. Tehran: Khanqah Nematollahī.
- Suhrawardi, Shahabuddin. (1357 a). *Hekmat al’Eshrāgh. in Majmooē Mosannefātē Sheikh Ishraq*. Vol 1. Edited by Henry Carbon and Seyed Hossein Nasr. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Suhrawardi, Shahabuddin. (1357 b). *Motārēhāt. in Majmooē Mosannefātē Sheikh Ishraq*. Vol 2. Edited by Henry Carbon and Seyed Hossein Nasr. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.

## ایران: شرق میانی

### نگاهی حکمی به جامعیت وجوه شرقی و غربی ایران

محمدرضا ریخته‌گران\*

#### چکیده

فرهنگ و تمدن ایران در میانه دو فرهنگ و تمدن بزرگ قرار گرفته است. یکی فرهنگ و تمدن شرق آسیا و دیگر فرهنگ و تمدن یونان. شرق آسیا در جانب شرقی وجود، جانب روح و روحانیات قرار می‌گیرد و تقدیر تاریخی آن نیستی است و یونان در جانب غربی، جانب جسم و جسمانیات است و تقدیر تاریخی آن هستی است. در این میان احکام فرهنگ و تمدن ایران نه احکام جانب شرقی و نه احکام جانب غربی است. فرهنگ و تمدن ایران جامع شرق و غرب است و میراث‌دار صورتی از تفکر معنوی است که هم ناظر به وجوه شرقی است و هم ناظر به وجوه غربی. حقیقت معنوی قلب نیز در وجود آدمی، بنا بر نظر عارفان مسلمان مقام برزخ و واسطه میان روحانیت صرف و جسمانیت صرف است. بنابراین ایران را تعلق و پیوندی وثیق با مقام قلب حاصل می‌آید. به همین جهت میان تاریخ و فرهنگ و تمدن ایران با اسلام، در مقام دین جامع، وفاق و قرابت و تلائم کامل برقرار است.

**کلیدواژه‌ها:** ایران، فرهنگ و تمدن، شرق، غرب، تمدن میانی.

---

\* دانشیار فلسفه دانشگاه تهران. رایانامه: rikhteg@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۱۱

سخن گفتن دربارهٔ ایران بر خلاف آنچه که در ابتدا به نظر می‌رسد، چندان آسان نیست. یک جهت آن این است که ما باید اول معلوم کنیم که دربارهٔ ایران سیاسی سخن می‌گوییم یا ایران فرهنگی. معنای ایران سیاسی روشن است. اما مراد از ایران فرهنگی روح حاکم بر سرزمینی است که از سمرقند آن رودکی برخاسته و از شروان، خاقانی برآمده است. سرزمینی که در گنجه نظامی را عرضه کرده و در لاهور اقبال را پرورده و در شیراز سعدی و حافظ را به جهانیان عرضه داشته است. از سوی دیگر، در متون کهن آنچه که دربارهٔ ایران گفته‌اند، قدری با ابهام همراه است. گفته‌اند قومی که بعداً به فلات ایران مهاجرت کرده، ابتدا در مناطق آسیای مرکزی ساکن بوده است و آن سرزمین را «ایران ویج» می‌نامیدند. این مشابهت لفظی هم ممکن است قدری بر دشواری‌ها بیفزاید. از سویی آن قوم وقتی در مناطق آسیای مرکزی بودند، تعابیر جغرافیایی خاصی داشتند؛ یعنی از رودها و کوه‌هایی نام می‌بردند که با کوه‌ها و رودهای فلات ایران، یعنی محل اقامت بعدی، تطبیق نمی‌کند. مثلاً وقتی از البرز سخن می‌گفتند، احتمالاً مرادشان کوه‌های هندوکش منطقهٔ آسیای مرکزی بوده است.

علاوه بر اینها، تعابیری مثل «ایران شهر»، «ایران زمین» تعابیر پیچیده‌ای است و بحث را دشوارتر می‌کند. اما علیرغم همهٔ این دشواری‌ها یک چیز مسلم است و آن این‌که ایران، به عنوان یک تاریخ و فرهنگ و تمدن، یک تاریخ و فرهنگ و تمدن شرقی است، منتها سخن این است که از فرهنگ و تمدن شرق آسیا متمایز است. یعنی احکام جاری در تفکر و تاریخ شرق آسیا بر ایران صدق نمی‌کند. در واقع ممالک شرق آسیا از چین تا هند، تمدن دیگری هستند و به معنای دیگری شرقی هستند. این تعبیر شرق، واقعاً با تمثیل شروق خورشید کاملاً انطباق دارد. خورشید، صبحگاهان از مشرق بر می‌آید و شامگاهان در مغرب غروب می‌کند. وقتی از مشرق به مغرب می‌رویم، از وجهه شرقیه کم می‌شود و به وجهه غربیه افزوده می‌شود. وجهه شرقیه، وجهه‌ای است که به روح و روحانیات متمایل است؛ یعنی وجهه ملکی و فرشتگی، در حالی که وجهه غربیه، وجهه جسم و جسمانیات است. تاریخ عالم نیز همین‌طور است. تاریخ نیز، همچون برآمدن خورشید ظاهر، از شرق آغاز می‌شود و این نکته‌ای است که هگل نیز بر آن تصریح کرده است. «تاریخ جهانی از شرق به غرب سیر می‌کند. ... نخستین هیأتی که روح در آن نمودار می‌شود، شرق است» (هگل، ۱۳۳۶: ۲۶۷ - ۲۶۸). شرق، شرق دور، آغاز است. چنانکه شروق صبحگاهی خورشید آغاز یک روز است روزی که در اقطار شرقی

همواره زودتر آغاز می‌شود. حال اگر بخواهیم همین مطلب را به تعبیری دیگر بیان کنیم باید بگوییم فرهنگ و تمدن شرقی با حادثه شروق صبحگاهی و فرهنگ و تمدن غربی با غروب شامگاهی حقیقت وجود در وفاق است و اگر غروب، غروب خورشیدی است که از مشرق برآمده و شروق، اول است، پس فرهنگ و تمدن ابتدا در مشرق ظاهر می‌شود. بعد از شروق صبحگاهی، خورشید اوج می‌گیرد و به منتهای صعود و رفعت خود در آسمان می‌رسد و بعد سیر افول را آغاز می‌کند و در مغرب غروب می‌کند. معارف و فرهنگ و تمدن در شرق آسیا را می‌توان فرهنگ و تمدن صبحگاهی نامید.

تمثیل طلوع و غروب خورشید، برای شرق و غرب کاملاً مناسب است و طلوع و غروب حقیقی را روشن می‌کند. وقتی از غروب خورشید سخن می‌گوییم، این غروب در غرب اتفاق می‌افتد، خواهیم دید که فرهنگ و تمدن غربی نیز با غروب حقیقت ملازمه دارد. مراد فرهنگ و تمدنی است که در اروپا، به‌خصوص اروپای غربی و آمریکا بسط و توسعه پیدا کرده است. بعد از غروب، شب فرا می‌رسد. یعنی با ادامه این تمثیل، آن سوی آمریکا به طرف مرزهای شرقی چین، قابل تطبیق با شب است. بنابراین چنین است که از مرزهای شرقی کشور چین وارد شب عالم می‌شویم و از مرزهای غربی این کشور طلوع فجر پدیدار و تاریخ آغاز می‌شود. شرق آغاز است. بعد به هند و ایران و سپس به یونان می‌رسیم.

گاهی گفته می‌شود انسان خردمند یا هوموساپینس از آفریقا برآمده و این با آنچه در بحث ما آمده تطبیق نمی‌کند. بحث درباره خاستگاه آدمی بحث دیگری است. در این خصوص آراء و انظار بسیار است که گاه با هم تعارض دارند. به هر تقدیر این را باید در حوزه علم و زیست‌شناسی بررسی کرد. در این جا بحث در حوزه تاریخ و فرهنگ و تمدن متعارف و مکتوب است. باز ممکن است کسی بگوید، هر منطقه‌ای شرق و غرب خود را دارد، یعنی زمین کروی است و هر کس هر جا ایستاده، مشرق و مغربی دارد. در پاسخ می‌گوییم اعتبار این سخن در حوزه جغرافیا و نجوم است. اما وقتی از تاریخ و تمدن سخن می‌گوییم، یک شرق و غرب مطلق در میان است. در جغرافیا و نجوم است که نسبت شرق و غرب، مطرح می‌شود. اما در حوزه فرهنگ و تمدن، باز به تعبیر هگل، تاریخ یک سیر دورانی به دور کره زمین نداشته است. تاریخ آنچنان که به ما رسیده است، از چین و شرق دور آغاز شده است. «برای تاریخ جهانی چیزی به نام

شرق به طور مطلق وجود دارد، هرچند واژه شرق خود دارای معنای نسبی است، زیرا زمین اگرچه کروی است، تاریخ مسیری به شکل دایره بر گرد آن نمی‌پیماید. بلکه حد شرقی و معینی دارد که همان آسیا باشد» (هگل، ۱۳۳۶: ۲۶۷).

اما تقدیر تاریخی قومی که تاریخ و تمدن را آغاز کردند، نیستی بوده است (بنگرید به: هیدگر، ۱۳۹۱: ۴۹). یعنی آنچه که حقیقت وجود برای شرق آسیا مقدر کرده، پیمودن راه نیستی و به اصطلاح عرفانی آن فنا بوده است. در تمدن آنها کوشش بر این بوده است تا نیستی تحقق یابد. در تعبیر سلبی مثل «نیروانا» یا «آنجا که هیچ بادی نمی‌وزد» این مسأله کاملاً پیداست، یا وقتی هندوها در خصوص مراتب هستی سخن می‌گویند، از مراتب بیداری، خواب و بعد خواب عمیق بدون رؤیا سخن به میان می‌آورند (بنگرید به: *mandukya Upanishad*). خواب عمیق در این بیان انقطاع کلی از عالم و ورود در قلمرو نیستی است. همچنین تعبیر «بی‌کنشی» (Wu-wei) که چینی‌ها به کار می‌برند، سلبی است یا اصطلاح «بی‌دلی» (mu-shin) که ژاپنی‌ها در طریق ذن تعبیر می‌کنند. همه اینها حکایت از این دارد که برای شرق آسیا نیستی گام اول بوده است و از همه اینها رساتر، شاید تعبیر «سونیاتا» (sunyata) یعنی خلأ و تهی است. مردمان شرق آسیا به این پیش رسیده بودند که هیچ خویشی در کار نیست و «آتمان» - به تعبیر هندوان - حقیقتاً وجود ندارد. این امری است که بعدها در آئین بودا بر آن تأکید شد و چینی‌ها نیز آن را اخذ کردند و با آئین‌های دائوئی تلفیق کردند و به صورت آئین «چن» (chan) و سپس وقتی به ژاپن رسید، به شکل آئین «ذن» (zen) مطرح شد. «آناتمان» (anatman) یعنی هیچ جوهر ثابتی که آن را همچون شخصیت «خود» تلقی کنیم، وجود ندارد.

این که تمدن شرق آسیا راه نیستی رفته یا به تعبیری حوالت آن نیستی بوده، به تقدیر وجود و تاریخ وجود باز می‌گردد. تاریخ وجود، اصطلاحی است که مارتین هیدگر برای بیان چگونگی ظهور وجود در هر دور تعبیر کرده است (Heidegger, 1972, p. 8). وقتی کسی در شدت تابش شروق و اشعه انوار خورشید حقیقت واقع باشد، حالتی پیش می‌آید که آن را حالت جذب می‌خوانیم، در این حالت شخص بی‌خویش است، درست مثل وقتی که صبحگاهان خورشید بر می‌دمد و شاید که آن لحظات طالع شدن خورشید، آدمی را برای لحظاتی بی‌خویش کند. تجلی نور وجود نیز اینچنین است. در شدت تجلی نور وجود آدمی بی‌خویش می‌شود. در این جا باز هم التفات به قول هگل بی‌مناسبت نیست: «اغلب وصف کسی را که بامداد پگاه، برآمدن خورشید را

با همه شکوه آن دیده است شنیده‌ایم. در اینگونه توصیف‌ها به روی حالت وجد و شگفتی و فراموشی بی‌پایانی که در این لحظه‌ی روشنایی به بیننده دست می‌دهد تأکید شده است. ولی چون خورشید در آسمان بالا رود این شگفتی کاهش می‌یابد و نگاه آدمی بیش از پیش به سوی طبیعت و خویش‌ن برمی‌گردد، آنگاه همه چیز را با روشنایی خود می‌نگرد و از خویش‌ن آگاه می‌شود و از حالت شگفتی و کارپذیری یا انفعال نخستین درمی‌آید و به کوشیدن و آفریدن مستقل دست می‌یازد. و بدین‌سان چون شب فرامی‌رسد، در نفس خود بنایی و خورشیدی ساخته که خورشید آگاهی او و آفریده‌ی کار خود او است و او آن را بیش از خورشید واقعی که بیرون از اوست گرمی می‌دارد. او اینک از برکت کوشش خود با روح‌اش همان رابطه را دارد که پیش‌تر با خورشید (جهان) بیرون داشت، با این فرق که رابطه‌ی کنونی‌اش آزادانه است: زیرا آنچه در این بار دوم در برابر اوست روح خود اوست. چنین است به‌طور خلاصه سیر تمامی تاریخ جهانی، و روز درازآهنگی که روح گذرانده و کاری که در عرض این روز در تاریخ جهانی به فرجام رسانده است» (هگل، ۱۳۳۶: ۲۶۶-۲۶۷).

همان‌طور که گذشت تاریخ از شرق آغاز می‌شود و به سوی غرب سیر می‌کند، وقتی از چین به هند می‌رسیم، تأکید بر نیستی و خلأ کاهش می‌یابد. به بیان دیگر وجهه‌ی ایجاب positivity نیز تا حدودی در کار می‌آید. یعنی هندوان جوهر ثابتی در پس کثرات عالم می‌یابند که از آن به آتمان تعبیر می‌کنند. آتمان خویش‌ن و خود حقیقی هر چیز و بنیاد «انائیت» او است، یعنی بنیاد «من بودن» هر چیزی است. هر چیزی از خود به «من» تعبیر می‌کند و این به وجود آتمان بازگشت می‌کند. اما هندوان آتمان را با «برهما» یعنی حقیقت واحدی که به صورت همه چیز در عالم جلوه‌گر شده است، یکی می‌گرفتند: tat tuam asi «آن تو هستی» (Chandukya Upanishad, 1992, p.95) معروف‌ترین جمله حکمت ودانتاست و مراد از آن اینکه برهما، همان آتمان است. حال به حقیقتی می‌رسیم که دیگر آنچنان که چینی‌ها آن را سلبی و منفی می‌دیدند، منفی نیست، بلکه همان‌گونه که دیدیم شأنی از ایجاب نیز در کار می‌آید. این آتمان که عین برهما است، حقیقتی است که به صورت همه چیز جلوه‌گر شده است، اما جنبه‌ی شیئیت و عینیت ندارد و ملموس نیست. آن حقیقت مثبت که حقیقت وجود من است، حقیقت همه چیز است. در این مقام تمایزی میان من با سنگ، کوه، رود، دریا، حیوان، گیاه، زمین و آسمان نیست. من، همه هستم، برهما هستم و برهما است که به صورت همه

جلوه‌گر شده است. با این حال اگرچه وجههٔ ایجاب در کار می‌آید، اما به عینیت (objectivity) نمی‌رسد، بلکه صرفاً شأن سلب به ایجاب مبدل می‌شود. اما هنوز مصحح و مؤید یک امر ملموس و عینی نیست و تشخیصی ندارد. این حقیقت در عین حال که من است، من همه چیز است؛ اما در سیر از چین به هند باز نحوی پیشرفت در کار است. «برهما را هندیان نمی‌پرستند. برهما چیزی نیست جز حالتی از زندگی فردی، یا احساسی دینی و وجودی غیر عینی. وصفی که در نسبت با زندگی محسوس، در حکم نیستی است» (هگل، ۱۳۳۶: ۳۰۲).

گفتیم تاریخ از شرق آغاز می‌شود و سیر و بسط آن به سوی غرب است. همچنین دیدیم ابتدا شروق، شروق تمام و کامل است. اما چون از شروق اولیه و شدت آن فاصله می‌گیریم، وجههٔ نفی و سلب (negativity) نقصان می‌گیرد و به وجههٔ ایجاب افزوده می‌شود. اما همین که از شدت شروق کاسته شود فاصله‌ای پدید می‌آید و چیز جدیدی طالع می‌شود. اگر همواره در شدت شروق باقی می‌ماندیم، هیچ تغییری پیش نمی‌آمد و صرفاً همان بود که بود. این که ساحات دیگر وجود، و به‌خصوص ساحات غربی و وجههٔ جسم و جسمانیات متجلی می‌شود، در گرو فاصله گرفتن از شدت شروق است. پیداست که در این جا بحث شرق و غرب، معنای اجتماعی و سیاسی امروز را ندارد، بلکه سراسر انتولوژیک و تکوینی است، بحث از کون و کینونت در میان است.

اگر سیر از شرق به غرب را ادامه دهیم به جهان ایرانی می‌رسیم. در جهان ایرانی آتمان یا به تعبیر دیگر خویشتن حقیقی ملموس و عینی تر می‌شود. «اصل حاکم بر این انتقال آن است که ذات کلی که بیشتر آن را در برهمنای هندوان دیدیم، اکنون برای آگاهی انسان دریافتنی می‌شود؛ یعنی متعلق دانش او می‌گردد ... این ذات کلی چون عینی شود طبعی مثبت می‌یابد؛ انسان آزاد می‌شود و بدین سان گویی رودرروی هستی برینی جای می‌گیرد که برای او عینی شده است. این گونه کلیت مثبت را در ایران می‌یابیم. انسان از ذات کلی جدا شده و در عین حال خود را با آن هم‌گوهر و هم‌سان می‌شناسد» (هگل، ۱۳۳۶: ۳۰۲-۳۰۳). از این خویشتن حقیقی در متون مزدایی به «دنا» daena تعبیر شده است. دنا «عبارت است از انانیت مینوی مرد مؤمن و اعتراف قبلی او نسبت به ایمان مزدایی در عالم مینوی» (کربن، ۱۳۸۲: ۷۷). وقتی خویشتن حقیقی صورت دنا پیدا می‌کند در واقع گامی دیگر به سوی وجههٔ غریبه برداشته می‌شود. دنائی هر



فرد که همانا انائیت مینوی و یا به تعبیر سهروردی، طباع تام اوست، در جهان پس از مرگ همچون دوشیزه‌های زیبا، درخشان، آزاده و شریف‌نژاد نمودار می‌شود. آن‌گاه روان مرد پاک‌دین خطاب به آن دوشیزه خوشرو و راست‌بالا می‌گوید تو کیستی؟ و او در پاسخ می‌گوید من دثنای تو هستم. منش نیک، کوشش نیک و کنش نیک تو هستم (بنگرید به: پورداود، ۱۳۰۹: ۱۶۷-۱۶۸). دثنا، طباع تام و رب‌النوع آدمی است، ربی است که هر فرد آدمی را راه می‌برد و تربیت می‌کند. ما همگی مربوب رب‌النوع خود هستیم. سهروردی در کتاب *مطارحات همه معارف و علوم را حاصل القاء طباع تام می‌داند*. «ان ذاتا روحانیه القت الی المعارف. فقلْتُ لها من أنت؟ فقالت: أنا طباعک التّام» (سهروردی، ۲۵۳۵، جلد یکم: ۴۶۴). طباع تام و رب‌النوع، پیش از زادن ما بوده و بعد از ما نیز خواهد بود. تولّد ما در این عالم موجب شده تا از آن فاصله پیدا کنیم. اگر آدمی شوائب و آلودگی‌هایی که حاصل طبع و تولّد و زندگی دنیوی است را پاک کند و راه تهذیب برود، دثنای او، آن شخص حقیقی او، که در نهایت نزهت و زیبایی و کمال است، آشکار می‌شود.

حال اگر نظر سهروردی را اساس قرار دهیم، سیر از شرق به غرب، تا یونان زمان افلاطون ادامه پیدا می‌کند (بنگرید به: سهروردی، ۲۵۳۵، جلد دوم: ۱۰-۱۱). در نظر سهروردی، افلاطون هم با طرح عالم مثال، همراه با حکمای فرس در طریق شرق واقع بوده و چیزی قریب به همین معانی را بیان می‌کرده است. اما بعد از اوست که وجهه مغربی آغاز می‌شود. در واقع، سخن برآمده از مواجید و احوال یونانیان باستان چون به ارسطو رسید به حکمت بحثی مبدل شد و چشمه ذوق یونانیان در ارسطو به خشکی گرایید و مغرب آغاز شد. بنابراین یونان دروازه غرب است. بعد از آن همه مغرب است (بنگرید به: پازوکی، ۱۳۸۲: ۱۵۵).

یک‌بار دیگر به سیر و بسط تاریخ از چین تا یونان التفات می‌کنیم. اگر هند و چین را جانب شرقی لحاظ کنیم، و یونان را نیز جانب غربی در نظر بگیریم، ایران سرزمین مشرقی میانه است. در این تقسیم، سه ناحیه مشرقی در نظر می‌گیریم: مشرق شرقی، مشرق میانی و مشرق غربی. این تقسیم سه‌گانه با تقسیم پادشاه باستانی ایرانیان، فریدون که در *شاهنامه* آمده تطبیق می‌کند. فریدون کشور خود را به سه بخش تقسیم کرد: بخش‌های شرقی یعنی چین و ترکستان و هند را به تور، پسر بزرگ‌تر داد، قسمت-های غربی مثل آسیای صغیر و روم را به سلم، پسر میانی داد و منطقه میانی یعنی منطقه

فارس و اطراف آن را به پسر کهترش ایرج داد (فردوسی، ۱۹۶۰: ۹۰).

گفتیم که سیر از چین تا یونان سیر مشرقی است. یونان ملتقای شرق و غرب است. در مشرق، جانب شرقی وجود، به تعبیر دیگر، جنبه روح و روحانیات یعنی وجهه شرقیه غالب است و در مغرب، جانب غربی وجود، جنبه جسم و جسمانیات؛ یعنی وجهه غربیه. ایران منطقه میانی عالم است. موقعیت آن موقعیت «میانه» و احکام آن احکام «میانه» است. ایران در جایگاهی است که اوصاف روحانی و اوصاف جسمانی را با هم داراست؛ یعنی فرهنگ و تمدن ایران، روحانی و شرقی صرف و یا جسمانی و غربی صرف نیست، بلکه جوهری از روحانیت در عین جوهری از جسمانیت، فرهنگ و تمدن ایران را بر می‌سازد. فرهنگ و تمدن ایران، جامع شرق و غرب است.

آیا سخن از روحانیت و جسمانیت ما را به حوزه ارزش و ارزش‌گذاری وارد نمی‌کند؟ البته چنین ملازمه‌هایی در ذهن پدید می‌آید، اما باید کوشید تا خود را از این قبیل قضاوت‌ها و صدور چنین احکامی آزاد کنیم. در این جا تعبیر شروق و غروب متضمن معانی ارزش‌گذارانه نیست؛ بلکه سخن در حقایق تکوینی و اونتولوژیک است. غروب یک حادثه انتولوژیک است، نه یک واقعه به اصطلاح ارزشی و اخلاقی. اعتبار و اهمیت وجهه غربیه، به اندازه اعتبار و اهمیت وجهه شرقیه است. این دو، به منزله دو بال است که تاریخ با آن حرکت می‌کند. وجهه غربیه همواره با وجهه شرقیه اقتران دارد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره، ۱۱۵). یعنی هم شرق و هم غرب، شأن وجه‌اللهی دارند. یکی مربوط اسم الظاهر خداوند است و دیگری مربوط اسم الباطن.

در این جا باید میان وجهه غربیه با آنچه ابتدال و فرهنگ بی‌اخلاقی غربی می‌خوانیم، تفکیک کنیم. بنیاد عالم با این دو وجهه شرقی و غربی برپاست. شرق و غرب در این جا جانب شرقی و غربی وجود است. زیرا آفتاب حقیقت وجود نیز ظهور و خفاء یا به تعبیر دیگر، طلوع و غروبی دارد. حقیقت وجود، حقیقت نور است و نور ظاهر، نمونه و مثال اعلاى نور حقیقی است. همچنان‌که شیخ اشراق از مقام حقیقت به نورالانوار تعبیر می‌کند و از عقول کلیه به انوار قاهره و از نفوس کلیه به انوار اسفهدیه. مشرق انوار حقیقت وجود، روح و عالم ارواح است و مغرب انوار آن، جسم و عالم اجسام است. بنابراین، خود حقیقت وجود است که بر شروق و غروب استوار است و ابتدال و سوء اخلاق مسائل دیگری است.

آیا این سخنان بدین معنی است که تمامی آنچه در شرق است روحانی است و تمامی آنچه در غرب است جسمانی؟ البته در فرهنگ و تمدن غربی نیز تئولوژی و شعر و فلسفه و هنر و ادبیات و به طور کلی امور معنوی و روحی هست و در فرهنگ و تمدن شرق نیز جسم و جسمانیات در کار است. اما همان طور که دیدیم سخن بر سر غلبه است. وجهه شرقیه و وجهه غربیه هر دو اموری گوهرین (essential) هستند. یک امر ذاتی در میان است. وجهه شرقیه، همچون یک امر ذاتی در شرق آسیا غلبه دارد و وجهه غربیه در مغرب عالم. اما این بدان معنا نیست که در مغرب عالم امکان تحقق وجهه شرقیه نیست. آنجا هم ممکن است کسانی مشرقی باشند. اما غلبه با وجهه غربیه است. همچنان که در مشرق عالم ممکن است کسانی مغربی باشند، اما غلبه با وجهه شرقیه است. این دو وجهه همه جا با هم هستند. بالاخره وقتی آدمی در نتیجه کاهش شدت شروق نور حقیقت، از جذب و سکر شرقی فرو می افتد، در جانب غربی قرار می گیرد و در این جانب و از این وجهه نیز تفکر می کند و شعر و هنر و معارف پدید می آورد، اما تفکر او تفکری است مقرون با درد و داغ و دریغ ناشی از این هبوط و افتادگی. در واقع انسان تقدیر زمینی خود را به دوش می کشد. بسیاری از وجوه فلسفه، در مغرب، اگر انگشت شمار فیلسوفانی چون افلاطون را مستثنی کنیم، ناظر بر همین زندگی دنیوی و سیری است که ما در همین عالم داریم و در دوره جدید به بحث درباره سیاست، تکنولوژی، هنر و ... مؤذی شده است. تفکر فیلسوفان بزرگی چون اسپینوزا، کانت و هگل نیز اگرچه معطوف به اصل و بنیاد هستی است اما از منظر وجهه غربیه است و از آن حیث که در جانب غربی قرار گرفته اند. مثلاً هگل از حقیقت و روح مطلق می گوید، و این در حالی است که در شب عالم، شب تاریک طبع قرار گرفته است و از روز می گوید. این متفاوت است با دیدگاه شرقی که می کوشیدند از شب گذر کنند و به سرزمین روز وارد شوند. بنابراین قول افرادی که در غرب جدید از معنویت و شرق گفته اند، سخن ما را نقض نمی کند. در جانب غربی کسانی هم هستند که طریق عرفان می روند، عارفان بزرگ مسیحی مثل یاکوب بوهمه و مایستر اکهارت. این گونه اندیشه ها در حاشیه تمدن غربی است و آنچه غرب را بر پا داشته است، علوم و هنرهای جدید و سیاست جدید و تکنولوژی و امپراتوری بزرگ تصویر است که بیشتر زمینی هستند. در این دهه های اخیر نیز صنایع مجازی (virtual) عرصه عالم را دگرگون کرده اند.

گفتیم که جهان ایرانی هر دو وجهه شرقی و غربی را با هم داراست. اما آیا این امر خود موجب یک بلا تکلیفی نمی‌شود؟ سخن این است که بنیاد تکوین عالم بر شروق است و غروب. تمدنی که فقط به شروق می‌اندیشد و صرفاً در پی معرفت اشرافی است، تمدن امروزی نیست. امروز از طریق وجهه غربیه و اقترائش با وجهه شرقیه است که به تمشیت امور و گذران زندگی می‌پردازیم. به تعبیر سنایی:

مکن در جسم و جان منزل، که آن دون است و این والا

قدم زین هر دو بیرون نه، نه آنجا باش و نه اینجا

این خود کمالی است که تمدنی در عین گشودگی به وجهه شرقیه، رویی نیز به وجهه غربیه داشته باشد. تمدن چین چنین نبوده است. لائوتسه در دائودجینگ صریحاً می‌گوید ما نباید ابزار یا دستگاهی بسازیم که مثلاً به وسیله آن آب را از چاه بیرون بکشیم (Lao Tzu, 1972: p.142). او با تکنولوژی مخالف است. به نظر او ما نباید کاری کنیم که پیوندمان با طبیعت گسیخته شود. باید همه چیز را به رویش طبیعی و سیر تکوینی آن واگذاریم. این همچون پرواز کردن است با یک بال. در دنیای امروز فقط با استظهار و اتکاء به وجهه شرقیه نمی‌توان به سامان دادن امور پرداخت. وجهه غربیه نیز اگر با وجهه شرقیه مقترن نشود، عالم تیره و تار می‌شود. این هر دو لازم است و کمال، جمع میان این دو است. تمدن ایرانی حاصل چنین جمع و اقترائی است.

با ظهور اسلام، اسم و حقیقتی ظهور می‌کند که حقیقت جامعه است، یعنی تمام حقایق شرقیه و غربیه یکی و منفرد می‌شود. به عبارت دیگر اگر پیامبران پیشین هر کدام یا روی به روح و روحانیات داشتند و بنابر اصطلاح شرقی بودند (مثل حضرت عیسی(ع))؛ یا روی به جسم و جسمانیات داشتند و بنابر اصطلاح غربی بودند (مثل حضرت موسی(ع))، پیامبر اسلام(ص) منادی و مبشر حقیقتی می‌شود که «لا شرقیه و لا غربیه» (نور، ۳۵) است. تمام حقایق شرقی و غربی در وجود حضرت محمد(ص) یکی می‌شود و وجود مقیدی که در ادوار سابق در تجلی بود، مطلق می‌شود. اگر تمثیل شروق و غروب خورشید را در نظر بگیریم، خورشید به وسط‌السماء عالم می‌رسد و همه‌جا یکسان روشن می‌شود و اسم جامع ظهور می‌کند. خود پیامبر(ص) فرموده است: «أوتیت جوامع الکلم» (املی، سید حیدر، ۱۳۷۵: ۶۱). یعنی اگر انبیاء سابق هر یک مظهر کلمه‌ای بودند، جامعیت همه کلمات به من عطا شد. یا فرموده است: «کان اخی موسی عینه الیمنی عمیاء و اخی عیسی عینه البسری عمیاء و انا ذوالعینین» (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۱۰)

تاریخ و تمدن اسلامی جهانی است و در آن همه زمین مسجد است و شریعت آن به همه شرایع احاطه دارد، سر آن این است که شریعت اسلامی از مقام جمع‌الجمع برآمده و احکام وحدت و کثرت هر دو در آن لحاظ شده است.

حال می‌توانیم بگوییم که میان فرهنگ و تمدن ایرانی از آن‌جا که جامع حقایق شرقیه و غربیه است با مقام جامعیت معنویت اسلامی قرابت و مناسبت تمام برقرار است، به طوری که با ظهور اسم جامع محمدی (ص)، تنها تمدنی که می‌توانست در دین جدید صدای آشنا بشنود و خود را با حقیقت آن مانوس و مألوف ببیند، تمدن ایرانی بود. بنابراین قبول و پذیرش ایرانیان را نباید قبول و پذیرشی صرفاً تحکمی و تحمیلی تلقی کرد. از سوی دیگر خود اسلام نیز در مقام ذات، یک آغوش گشوده بود که همه وجوه شرقی و غربی را در بر می‌گرفت و ایرانیان به بصیرت متوجه این امر شده بودند. در نظر سهروردی نیز تفکر ایرانیان باستان با تفکر اهل تصوف در عالم اسلام قرابت دارد و در واقع میراث تفکر عرفانی ایرانیان قدیم و یونانیان پیش از سقراط بوده که به مشایخ صوفیه رسیده و در تصوف اسلامی کامل شده است.

با پذیرش اسلام «کار ایرانیان تازه شروع شد: «غوطه‌ور شدن در سخنان الهی و به دست دادن حکمتی مطابق فهم ایرانی به زبان فارسی» (بنگرید به: پورجوادی، ۱۳۹۳: ۳۵). این همه قرابت میان تمدن و معنویت ایرانی و تصوف و معنویت اسلامی از همین جاست. ایرانیان احساس کردند که ورودشان در عالم اسلام، ورود در یک سرزمین بیگانه نیست و بشارت‌ها و اشارت‌ها که شده بود که مثلاً پیامبر فرمود اگر علم در آسمان‌ها باشد، قوم این مرد (مراد سلمان فارسی است) آن را به دست خواهد آورد یا این که «سلمان مَنّا اهل البیت»، یا اشارت‌ها که درباره تقدس زبان پارسی شده بود همه از همین معنا حکایت می‌کرد.

ممکن است بگویند که پذیرش ایرانیان و گرویدن به اسلام نتیجه شکست در جنگ بود. اما در جنگ قادسیه ایرانیان شکست نخوردند بلکه حکومت ساسانی بود که شکست خورد. در جنگی که درگرفت، فاتح بزرگ، معنویت و طریقت اسلامی بود و نه اعراب. فتح، فتحی معنوی بود و در نتیجه آن قلوب ایرانیان در بند و تسخیر شد. ایرانیان با پذیرش اسلام ضمن روی‌آوری به معنویت و حکمت دینی اسلام، زبان و بسیاری از آداب و رسوم خود را حفظ کردند و راه خود را دگرگون نکردند؛ بلکه در راهی که از ابتدا می‌سپردند، ماندند و ادامه دادند. گویی که این تقدیر همیشگی آنها بود: پیمودن

راهی ناگزیر و محتوم به سوی معنویت و عرفان.

دیدیم که وجهه شرقیه را مناسبتی است با روح و روحانیات و وجهه غربیه را با جسم و جسمانیات. حال می‌گوییم مقام جمع و ازدواج میان روح و جسم، مقام قلب است، مقام دل. قلب حقیقتی است که نه روحانی صرف است و نه جسمانی صرف. بلکه در عین حال هم از روحانیت بهره‌مند است و هم از جسمانیت. بدین اعتبار، ایران سرزمین دل است و پارسی زبان دل است و خوان و سفره‌ای که برای ایرانیان گسترده‌اند، خوان دل است. خوانی که برای قوم ایرانی گسترده شده است، خوان فکرت قلبی و تفکر ذوقی است. به تعبیر دیگر خوان عشق است و سرّ این که سخن از عشق به میان می‌آید این است که وقتی خورشید حقیقت از مشرق وجود آشکار می‌شود و اشعه آن از مجلی و مطلع جسم و جسمانیات ظهور می‌کند، مناسبتی با عشق پیدا می‌شود.

اصل همه عاشقی ز دیدار افتاد چون دیده بدید وانگهی کار افتاد

(غزالی، ۱۳۵۲: ۲۵)

و آن وقتی است که آن حقیقت اینجا و اکنون یعنی در عالم صورت جلوه‌گر می‌شود و عرصه عالم، عرصه ظهور و هویدایی آن می‌شود. وقتی چشم سر نیز آن حقیقت را می‌بیند و اقترانی میان چشم سر و چشم سر (به کسر سین) پدید می‌آید، آنگاه است که عشق آغاز می‌شود. «بدایت عشق آن است که تخم جمال از دست مشاهده در زمین خلوت دل افکنند» (همان: ۲۵).

کز عالم معناست اثر در صورت

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت

معنی نتوان دید مگر در صورت

این عالم صورت است و ما در صوریم

(کرمانی، ۱۳۵۷: ۱۶۶)

بدین ترتیب حکمت و معرفتی پدید می‌آید که هم با معارف شرق آسیا فرق دارد و هم با فلسفه غربی یونانیان. این حکمت حاصل تفکر قلبی است و زبان فارسی نیز در وفاق و تلائم کامل با این حکمت است.<sup>۱</sup>

### پی‌نوشت‌ها

۱. استاد ارجمند آقای دکتر نصرالله پورجوادی سال‌ها قبل در مقاله‌ای با عنوان «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی» برای نخستین بار ضمن التفات به اشارات پیشینیان از تقدس زبان فارسی سخن گفتند.

### منابع

- آملی، شیخ سید حیدر، *نص‌النصوص در شرح فصوص‌الحکم*، ترجمه محمدرضا جوزی، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۵.
- امام خمینی، سید روح‌الله، *تفسیر سوره حمد*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۸۴.
- پازوکی، شهرام، شرق سهروردی و غرب هیدگر، مقایسه‌ای میان سهروردی و هیدگر در تفسیر حکمت یونان باستان، در: *نامه سهروردی*، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و حسن سید عرب، طبع و نشر، تهران، ۱۳۸۲.
- پورجوادی، نصرالله، *بوی جان*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۹۳.
- پورداود، ابراهیم، *یشت‌ها، هادخت نسک*، جلد دوم، انتشارات انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی، بمبئی، ۱۳۰۹.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *حکمة‌الاشراق*، مجموعه مصنفات، جلد دوم، چاپ اول، انجمن فلسفه، تهران، ۲۵۳۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مطارحات*، مجموعه مصنفات، جلد یکم، چاپ اول، انجمن فلسفه، تهران، ۲۵۳۵.
- غزالی، شیخ احمد، *سوانح‌العشاق*، به تصحیح دکتر جواد نوربخش، چاپ اول، انتشارات خانقاه نعمت‌اللہی، تهران، ۱۳۵۲.
- فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، (سلسله آثار ادبی ملل خاور)، به تصحیح ی.ا. برتلس، انتشارات خاور دور، مسکو، ۱۹۶۰.
- کربن، هانری، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، گزارش احمد فرید و عبدالحمید گلشن، چاپ دوم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۲.
- کرمانی، اوحدالدین، *شاهد دل*، به تصحیح برند مانوئل ویشر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۷.
- هگل، گ. و، *عقل در تاریخ*، ترجمه حمید عنایت، چاپ اول مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر، تهران، ۱۳۳۶.
- هیدگر، مارتین، *زبان، خانه وجود*، ترجمه جهانبخش ناصر، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۹۱.
- "Chandugya Upanishad" (1992), in *the Ten Principal Upanishad*, Trans. Shree Purahit Swami & W.B. Yeats (India: Rupa & Co)
- Heidegger, Martin (1972), *On Time & Being* (Harper & Row Publishers)
- Lao Tzu (1972), *Tao Te Ching*, Trans. D.C. lau (Penguin Books)
- "māndūkya Upanishad" (1978), in *Hindu Scripture*, Trans. R.C. Zeahner (Rupa & Co)