

# آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن

چاپ سوم

(با افزوده و ویراسته جدید)

علی اصغر حقدار

# آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن

چاپ سوم  
(با افزوده و ویراسته جدید)

علی اصغر حقدار







آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن

علی اصغر حقدار

عکس جلد: اختر قاسمی

نشر: باشگاه ادبیات

چاپ سوم (با افزوده و ویراسته جدید) اردیبهشت ۱۴۰۲ (۲۰۲۳)

چاپ دوم: باشگاه ادبیات - ۲۰۱۲

چاپ اول: تهران - ۱۳۸۶

شابک: ۹۷۸-۹۱-۸۵۹۹۵-۵۱-۶

## فهرست مطالب

پیشگفتار چاپ سوم / ۷

یادداشت چاپ جدید (دوم) / ۹

مقدمه / ۱۱

از جهان دینی تا دنیای علمی / ۲۵

فرهنگ ایرانی در کشاکش تفکر و بینش / ۴۱

آخوندزاده و اصلاح دینی / ۷۵

آل احمد و دین ایدئولوژیک / ۱۲۱

دوستدار و رفتار فرهنگی ما / ۱۳۱

پیوست / ۱۵۳

نامه نگاری آرامش دوستدار و یورگن هابرماس

کتابشناسی / ۱۷۹





روشن نگری، خروج آدمی ست از نابالغی به تقصیر  
خویشتن خود. و نابالغی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم  
خویشتن است بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویشتن  
است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه  
کمبود اراده و دلیری در به کار گرفتن آن باشد بدون هدایت  
دیگری. «دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش!» این  
است شعار روشن نگری. تن آسایی و ترسویی ست که  
سبب می شود بخش بزرگی از آدمیان، با آن که طبیعت آنان  
را دیرگاهی است به بلوغ رسانیده و از هدایت غیر رهایی  
بخشیده، با رغبت همه عمر نابالغ بمانند، و دیگران بتوانند  
چنین ساده و آسان خود را به مقام قیم ایشان برکشاندند.  
نابالغی آسودگی ست.

ایمانوئل کانت



## پیشگفتار چاپ سوم

ایده اصلی و تعیین کننده اندیشه ورزی آرامش دوستدار، بیرون آمدن از «دینخویی» است. دینخویی از دیدگاه دوستدار، پایه و نماد فرهنگ ایرانی است. دینخویی قابلیت پرسشگری ندارد و سر در گریبان اعتقادورزی مقلدانه، مریدانه و ناپرسایی دارد.

ریشه چند هزارساله دینخویی از نظر دوستدار، در ایران معاصر- از عصر آشنایی با دنیای مدرن و جنبش مشروطیت تاکنون- در اشکال تازه ای بروز کرده است؛ مشروعه خواهی، اسلام اجتماعی، ایدئولوژی اسلامی، بنیادگرایی دینی و اینک چهار دهه‌ای اسلام سیاسی در حاکمیت ایران، از مظاهر و مؤلفه های دینخویی است که در تاروپود فرهنگ و اجتماع و اذهان وارد شده و پرسش را از آن گرفته و مانع تجدد و مدرنیت و اندیشه ورزی شده است. نفوذ دینخویی را حتی در ایدئولوژی های مدرن چپ گرایانه و راست گرایانه سیاسی در ایران و ایده پردازان ملی گرایی و اثنینیکی که آمیخته با شیعیسم است هم می توان دید.

آرامش دوستدار راه رهایی از دینخویی و توابع و الزامات آن را که «امتناع تفکر» را به ارمغان آورده و روشنفکری ایران را به «هنر نیندیشیدن» کشانده است. پشت سر گذاشتن فرهنگ- سیاست- اخلاق و... سنتی که آمیخته با دینخویی است، می داند. وی رفتار فرهنگی ما را تا زمانی که پیچیده در دینخویی است، عاری از تفکر و خالی از تجدد می داند و مدرنیت و مدرن اندیشی را در گذار از سنت گرایی ایدئولوژیک و بنیان تفکر، اخلاق و سیاست را بر جداسازی جهان دینی از دنیای علمی و تفکر فلسفی قرار می دهد؛ مفهوم سکولاریسم معرفتی و سنجش خردمندانه مظاهر



دینخویی در گذشته تاریخی و یکصد و پنجاه سال اخیر، زمینه‌های آزادی حقوقی و تفکرورزی را در فرهنگ مدرن، ساحت نوینی در ایران می‌گشاید.

روایت مفهومی و تاریخ‌نگاری اندیشه ورزی آرامش دوستدار در مشکل‌دانی، علل و عوامل آن در فرهنگ دینی (دینخویی) موضوع این رساله است؛ چاپ سوم این اثر با ویرایش جدید و افزوده‌هایی از آثار آرامش دوستدار در شرایطی منتشر می‌شود که جنبش نوینی در ایران جریان دارد؛ جنبشی که علیه حجاب اجباری شروع شد و در دو ماه اخیر به عرصه‌های گذار از حکومت اسلامی و اخلاقیات و ایده‌های دین‌خویانه رسید. معترضان و مخالفان با طرح شعارها، اعمال انقلابی و ایده‌های غیردینی، دین رسمی را با تمامی اعتقادات، نهادها، افراد و مظاهر آن، در زندگی اجتماعی - سیاسی و اخلاقی و اقتصادی خود طرد کرده و خواهان فضایی عاری از دینخویی از زندگی توأم با شادی، عشق و آزاد هستند.

دکتر آرامش دوستدار در سن نود سالگی در تاریخ ۲۷ اکتبر ۱۴۰۰ / ۵ آبان ۱۴۰۰ در کلن درگذشت.

از خانم اختر قاسمی سپاسگزارم که اجازه استفاده از عکس زنده یاد آرامش دوستدار را در جلد کتاب دادند؛ از آقای همتشین بهار هم سپاسگزارم که متن مصحح و کامل نامه نگاری دوستدار و هابرماس را در اختیارم گذاشتند. از آقای امیر عزتی هم سپاسگزارم که مثل همیشه صمیمانه و با حوصله در انتشار کتاب یاری ام کرد.

**علی اصغر حقدار**

**استانبول - می ۲۰۲۳**

## یادداشت چاپ جدید (دوم)

آرامش دوستدار بی تردید یکی از لحظات حقیقت اندیشه‌های مدرن در ایران است؛ لحظه‌ای از خردورزی که واقع‌بینانه از «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» می‌پرسد و از «درخشش‌های تیره» در هنر نیندیشیدن روشنفکری ایران سخن می‌گوید. بنیان‌های فکری و تئوریک اندیشه‌های دوستدار که در «ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر» با جداانگاری بینش دینی و دید علمی قرار دارد، از «خویشاوندی پنهان» نااندیشیده‌های ایرانی در رابطه با اندیشه‌های مدرن پرسش می‌کند. روایت مقدماتی این سیر فلسفی و نظری آرامش دوستدار در شناخت و ارزیابی خردمندانۀ عوامل امتناع اندیشه و عقب ماندگی جامعه ایران، هدف و طرح این رساله از تاریخ اندیشه‌های مدرن در ایران است. اندیشه آرامش دوستدار بر تاملات فلسفی و تاریخی گشوده است و می‌توان در سنجش و تاویل آن‌ها از دیدگاه‌های مختلف نگریست و در نوشتن این رساله افزوده و پیرایش کرد.

این کتاب یکی از مجموعه تک نگاری‌های من در خصوص اندیشمندان ایران معاصر در سال ۱۳۸۵ است که تاکنون ۴ عنوان از آن‌ها در انتشارات کویر- تهران (اندیشه‌های ایرانی) و یک عنوان در آلمان (داریوش همایون) و با ویراسته جدید در ایالات متحد آمریکا با عنوان «اندیشه سیاسی داریوش همایون» منتشر شده‌اند. «آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن- رساله‌ای در تاریخ اندیشه» بعد از وقفه‌ای یک ساله در دفاتر سه ناشر تهرانی که با در نظر گرفتن ملاحظات صنفی

و تجاری خود و توقیف دیگر نوشته‌های من، از ارائه آن به اداره کتاب ارشاد خودداری کردند، در دی‌ماه ۱۳۸۶ با هزینه خودم و در تیراژ ۱۰۰ نسخه به صورت آزاد منتشر شد. در فاصله زمانی تهیه این رساله تاکنون نوشته تازه‌ای از آرامش دوستدار منتشر نشده است که در چارچوب تحلیل و گزارش من از اندیشه‌های ایشان نشانگر تحول و نیازمند افزایش باشد؛ اخیراً مجموعه مقالات و سخنرانی‌های آرامش دوستدار به اسم «خویشاوندی پنهان» منتشر شده که در تبیین و تشریح ایده‌های فلسفی و تئوریک پیشین بشمار می‌رود. نگارش اول این کتاب در شرایط سانسور جمهوری اسلامی و محدودیت منابع مطالعاتی و پژوهشی بود و چاپ فعلی با افزوده‌هایی بر همان متن و با ویرایش و تحلیل سنجش‌گرانه آرای دوستدار، در زمانه رنج‌آور و حسرت‌زای تبعید، به پیشنهاد و تشویق دوستانم به انتشار عمومی می‌رسد.

آنکارا- علی اصغر حقدار

شنبه ۱۰ ژوئیه ۲۰۱۲



## مقدمه

دگرگونی زمانه حاصل تغییر دیدگاه آدمیان به خود و پیرامونشان است و به تبع این تغییرات، نرم‌های فرهنگی - هنجارهای اخلاقی - ساختارهای اجتماعی و... نیز دچار دگرپسندی شده و دایره تحول و نوشوندگی کامل می‌شود؛ جامعه‌ای که تغییرات ساختاری را پشت‌سر گذاشته یا در حال گذار از مرحله‌ای به مرحله جدیدی است، حساسیت‌های نویی را در رابطه با ساختارهای فرهنگی پیدا می‌کند که پیش از آن، در خاطره جمعی آن جامعه سابقه نداشته است؛ این همه روح زمانه یک دوره و پارادایم معرفتی یک فرهنگ را شکل داده و دوران تازه‌ای را در حیات جامعه پدیدار می‌سازند.

به جد می‌توان شرایط و لوازم دوران حاضر را در «جهانی شدن ابعاد مختلف مدرنیته» با توابع و الزامات مختص به خود دانست؛ الزامات و توابعی که بر فرهنگ ایرانی نیز تأثیر گذاشته و ابعاد گوناگون زیست جهان ایرانی را با لایه‌های اقتصادی - سیاسی و ساختارهای اجتماعی - اخلاقی پیشین آن به چالش گرفته است. به سخن کاستلز «جهانی نو در این پایان هزاره در حال شکل‌گیری است. این جهان در حدود اواخر دهه ۱۹۶۰ و نیمه دهه ۱۹۷۰، بر اثر تقارن تاریخی سه فرایند مستقل پدیدار شد: انقلاب تکنولوژی اطلاعات؛ بحران‌های اقتصاد سرمایه‌داری و دولت‌سالاری، و تجدید ساختار متعاقب آن‌ها؛ و شکوفایی جنبش‌های اجتماعی فرهنگی، همچون آزادی خواهی، حقوق

بشر، فمینیسم و طرفداری از محیط زیست. تعامل میان این فرایندها و واکنش‌هایی که به آن دامن زدند، یک ساختار نوین اجتماعی مسلط، یعنی جامعه شبکه‌ای؛ یک اقتصاد نوین، یعنی اقتصاد اطلاعاتی - جهانی؛ و یک فرهنگ نوین، یعنی فرهنگ مجاز واقعی را به عرصه وجود آورد. منطق نهفته در این اقتصاد، این جامعه و این فرهنگ، زیربنای کنش و نهادهای اجتماعی در سرتاسر جهانی به هم پیوسته است.<sup>۱</sup>

برای این که بتوان به مساله‌ی ایران و فرهنگ آن در وضعیت جهانی شدن مدرنیته پرداخت، بایستی تمامی بحث‌های پیشین را به حالت تعلیق درآورد؛ بحث‌های مربوط به جدال سنت و مدرنیته، وام‌داری مدرنیته به سنت، ایجاد مدرنیته بر پایه‌های عقلانی سنت، گزینش از مدرنیته برای حفظ لایه‌هایی از سنت و...، مسائلی هستند که در نزدیک به دوپست سالی که ما از شرایط نوین جهانی در مبادلات اقتصادی - روابط فرهنگی و تبادلات سیاسی آگاه شده‌ایم، ذهن و زبان ایرانی را به خود مشغول کرده و شناخت وضعیت واقعی زندگی مدرن و دگرگونی‌های آن را به محاق فراموشی سپرده است. وضعیتی که در معادله تئوری/واقعیت، اساس را بر عینیت گذاشته و بر پایه کارآمدی واقع و عینی کردن تئوری، به کاربردی کردن اندیشه در هماهنگی با شرایط عینی نظر دارد. از این دیدگاه، اصل آگاهی و دریافت واقعیات مدرنیته‌ای است که تمامی لایه‌های زندگی را به خود اختصاص داده و اکنون فراتر از مرزهای اولیه جغرافیایی و فرهنگی، سرتاسر گیتی و فرهنگ‌های مختلف را در حالت‌های سابق آنان به چالش فرامی‌خواند.

---

<sup>۱</sup> - عصر اطلاعات، ص ۳/۴۱۷.

تردید نیست که زندگی در ساحت مدرنیته‌ی جهانی شده پیچیده در اوضاع و احوالی است که بر پایه‌ی تحولات گذشته‌ی دور و نزدیک سیر تاریخی دگردیسی‌های زیستی - فرهنگی انسان‌ها شکل گرفته و اکنون در مأوای جهانی شدن و پدیده‌ی گلوبالیتیه، یکی از گردشگاه‌های تغییرات جهانی را از سر می‌گذرانند. در چنین شرایطی، تمامی روابط انسانی، به شکل جهانی درآمد و تمامی لایه‌های اجتماعی - سیاسی - اقتصادی و... برای استمرار و بالندگی خود، راهی جز ادغام در فرایند سیاره‌ای ندارند؛ فرایندی که تمامی مرزها، تعاریف، اشکال و نمادهای پیشین را به هم ریخته و هویت‌های ثابت، فرهنگ‌های منطقه‌ای، باورهای قومی و ایده‌های معنوی را به معماهای زیستی و فرهنگی تبدیل کرده است؛ در چنین شرایطی، ابعاد جهانی شدن، تنها حوزه‌ای را که - در تعریف جدید آن - به رسمیت شناخته، مرزهای جغرافیایی و حساسیت‌های انسانی بدون لحاظ اضلاع پیشین آن‌هاست. در این میان ایرانیت نیز در عصر جهانی شدن روابط مدرنیته، تنها با مرزهای جغرافیایی شناخته شده و گذشته‌ی این سرزمین به یک پدیده‌ی فرهنگی و مورد مطالعاتی بسنده کرده است؛ در شرایط جهانی شدن، باورهای سنتی، آموزه‌های باستانی، اخلاقیات پیشین، کشورداری پارس‌ی و اعتقادات بومی، به حالت تعلیق درآمده و برای حضور در ضیافت جهانی انسان‌ها، راهی جز پذیرش نرم‌های نوین در لایه‌های فرهنگی و ساختارهای اجتماعی فراروی خود ندارند.

باید به این نکته توجه داشت که حدود مرزها فقط در تعیین حدود جغرافیایی سرزمین‌ها از همدیگر موضوعیت دارند. این مرزها، مشروعیت بخش به قوانین حقوقی و محدود کننده‌ی روابط



تجاری و فرهنگی نخواهند بود؛ با وجود پروتکل‌های بین‌المللی در زمینه‌های حقوقی و به‌هم‌ریختگی مبادلات اقتصادی پیشین که با قوانین گمرکی تن‌به‌محدودیت‌های منطقه‌ای و محلی می‌دادند، روابط فراملی در تجارت و درهم‌آمیختگی فرهنگی، فراتر از مرزهای سنتی رفته و یک نظام زیستی و فرهنگی جهانی و پساملی را پدیدار ساخته است.

جهانی شدن مدرنیته و پدیده‌های عصر اطلاعات و ارتباطات جهانی را می‌توان در مفاهیم و پدیده‌هایی به بحث گذاشت که لایه‌های این دوره از زیست‌انسانی را تشکیل می‌دهند؛ رشد ذهن انسان به ساحت هرمنوتیکی که اندیشه را در گفتگوهای بین‌الذهانی طرح می‌کند. شکل‌گیری خرد ارتباطی و گذار به تاویل فرافلسفی، بنیان‌های معرفتی دنیای جدید را در خود جای داده است. این خرد مبتنی بر ادبیات بینامتنی بوده و بر چندگانگی فرهنگی تأکید دارد. اینترنت نیز با ساختار شکنی از مرزهای مکانی و زمانی پیشین و ایجاد یک فضای مجازی، از حقیقت متافیزیکی قبلی گذشته و بر فراواقعیت شبکه‌ای اشاره دارد. در این فضای مجازی و فراواقعیت، کاربران بدون این که از حساسیت‌های سنتی جانبداری کنند، در یک ضیافت جهانی و فرامرزی وارد شده و با ایجاد فضای چت و ارسال ایمیل‌های الکترونیکی، بر وجود دنیای غیر چاپی و کتابی اهتمام دارند. جامعه‌ی شبکه‌ای از یک سو نهادینه کردن سیاست پساملی را وجه همت خود قرار داده است که در آن دموکراسی مستقیم بر پایان کنترل‌های اقتدارطلبانه مهر تأیید می‌زند و از سوی دیگر با مبادله‌ی دیجیتالی، بر نقش پایه‌ای اقتصاد جهانی و شرکت‌های فراملیتی می‌افزاید. سیستم‌های دیجیتالی، بانکداری منطقه‌ای را به محاق

برده و با ایجاد کارت‌های اعتباری مجازگونه، بر شکل نوینی از مبادلات تجاری و کنش‌های اقتصادی اشاره دارد. طلوع عصر پسابازار و ورود به دوران اقتصاد دیجیتالی، مبادلات پایاپای و بده‌بستان‌های سنتی را از دایره‌ی نظام معیشتی انسان‌ها خارج ساخته است. گستره‌ی همگانی که در برآمد دموکراسی مشارکتی در فضای فراواقعیت اینترنت شکل گرفته است، حقوق انسانی را از حالت ملی بیرون آورده و آن را در صحنه‌ی جهانی، به مدنیت ارتباطی پیوند می‌زند. این همه محصول تحول رسانه‌ای و ظهور عصر اطلاعات و فرایند آزاد اطلاع رسانی است که با ایجاد گسترش شبکه‌های ماهواره‌ای و فراقاره‌ای و پروژهای ادغام تلویزیون‌های ماهواره‌ای - موبایل و اینترنت، به بالاترین مرحله‌ی پیشرفت دانش‌های انسانی در اطلاع رسانی و ایجاد ارتباطات فرامحلی میان انسان‌ها می‌رسند.

سویه‌ی دیگر جهانی شدن روابط انسانی در جهان دگرگون شونده‌ی امروز، مربوط به تحولاتی است که در حقوق و دانش انسانی به وجود آمده‌اند؛ تحول ژنتیکی و انجام آزمایشاتی که به پدیده‌ی کلونینگ و فرایند شبیه سازی انسانی منجر شده است، عصر پسانسان را عینیت داده است؛ کلونینگ از یک طرف بر اختراعی بودن موجودیت انسانی صحنه گذاشته و از طرف دیگر بر بحث و گفتگوهای حقوقی و اعتقادی دامن می‌زند؛ این که موجود کلون شده دارای روح است؟ این که از نظر توارث چه صورتی خواهد گرفت؟ یا این که تعیین جنسیت کلون بر عهده‌ی کیست؟ و... چندین مسأله‌ی تازه‌ی دیگر از جمله مواردی هستند که این پدیده‌ی نوظهور با خود به فرهنگ انسانی عرضه نموده است. پیشرفت‌های فضایی برای دستیابی انسان به زیستگاه‌های

تازه نیز بر پیچیدگی جهان واقعی انسانی افزوده و بر همبستگی تمامی انسان‌ها تاکید دارد؛ راهسپاری انسان به فضای بیرون از سیاره و کشف و آگاهی از وضعیت سیارات دیگر، هم بر دانش انسان افزوده و هم بر حاشیه‌ای بودن او در میان فضای بیکران اطرافش شناخت حاصل کرده است.

باز می‌توان از پدیده‌های دیگری در شرایط جهانی شدن زندگی انسان‌ها سخن گفت؛ تحول در حال وقوع انرژی و جایگزینی انرژی‌های تازه کشف شده با منابع طبیعی پیشین، هم از جهت این که میراث مشترک سیاره‌ای است، به تمامی انسان‌ها مربوط می‌شود و هم از جهت این که مشکلات، توابع و الزامات آن دامنگیر تمامی شرایط زیستی سیاره است، به یک مساله‌ی جهانی تبدیل شده است. آلودگی محیط زیست مساله‌ای است که به تمامی ساکنان سیاره مربوط می‌شود و اندیشه‌های محیط زیست‌گرایانه، حتی از همان مرزهای جغرافیایی که در شرایط فعلی تنها امکان جداسازی را در خود جای داده‌اند، می‌گذرد. در لایه‌های نرم‌افزاری زیست انسانی همچنین می‌توان به حقوق جهانی بشر اشاره کرد که امروزه از آن حالت اولیه و ساده‌ی خود گذشته و در شکل معاهدات بین‌المللی بر حقوق اقلیت‌های جنسی، قومی و اعتقادی تأکیدی عقلانی و برآمده از چندگانگی فرهنگی دارد؛ در این منظومه‌ی حقوقی، هر انسانی آزاد است که با تمام وجود به ابراز احساسات جنسی، اعتقادات عقلانی و باورهای محلی پردازد. مبادلات رسانه‌ای و آگاهی از فرهنگ‌های مختلف، بر جهانی شدن فرهنگ‌های منطقه‌ای افزوده و آن‌ها را در دایره‌ی سیاره‌ای درگیر کرده است؛ در چنین وضعیتی، هویت ثابت به افسانه‌ای تاریخی تبدیل شده و جای خود را به

هویت‌های اختراعی و چندپاره داده است؛ ادغام در هنرهای بین‌المللی و ورود در صحنه‌های نقاشی و موسیقی جهانی، بر انسانی بودن سبک‌های محلی افزوده و حضور در سینما و پر کردن اوقات فراغت با مراکز تجاری خرید و پیوستن به صنعت توریسم و استفاده از مانکن‌های لباس و فشن‌های زیبایی و آرایش، همه بر جهانی شدن فرهنگ انسانی و گذار از تک فرهنگی دوران پیشین تاکید دارند. سکسوالیته و خوشگذرانی در این وضعیت بر سبک‌های محلی خط بطلان کشیده و ساحت زیباشناختی را به وجود آورده است. حتی سبک‌های زندگی هم بیرون از تم‌های جهانی معنای خود را از دست داده‌اند؛ دیسنی‌لند و صرف یک غذای آماده‌ی مک‌دونالد، تزیین زیستگاه با سبک‌های معماری فرامدرنی و ایجاد برج‌های مسکونی، شیوه‌ی لباس پوشیدن در روش‌های امریکایی و استفاده از عروسک‌های باربی که نظام اسباب‌بازی منفعل و نقش‌پذیرنده‌ی پیشین را به فعال بودن آن در طرح لباس و آرایش تبدیل نموده است، جلوه‌هایی از زندگی جهانی در میان انسان‌هاست که آداب و معاشرت و منش‌های اخلاقی پیشین را در شکل محلی آن به معما مبدل کرده‌اند.

این شرایط دگرگون‌شونده حتی در جنبه‌های غیر انسانی هم بر جهانی شدن روابط پای می‌فشارد؛ ظهور تروریسم جهانی و فرامیلتی که بعد از حوادث ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ اعلان موجودیت کرد، وجهی از پذیرش جهانی شدن به شکل وارونه‌ی آن است؛ پدیده‌های بنیادگرایی دینی، ملیت‌گرایی کاذب و اصرار بر جداسازی جنسیتی پیشین، از مؤلفه‌های معارضة بر جهانی شدن هستند که با تکیه بر ابزارهای جهانی شده، بر تبلیغ آموزه‌ها و

ایده‌های خود می‌پردازند. گروه‌های فراملی قاچاق مواد مخدر و تجارت سکس نیز در این وضعیت، جهانی عمل می‌کند و بر دستیابی به بازارهای جهانی تاکید دارد.

در میان این واقعیت و تصویر چندجانبه‌ای که بر تمامی لایه‌های زندگی سایه افکنده و نیازهای انسانی را در تمامی ساختارهای آن در ساحت مدرنیته‌ی جهانی شده تأمین می‌کنند، فرهنگ ایرانی نیز در شکل‌های پیشین خود به چالش کشیده شده‌اند؛ سابقه‌ی سه هزار ساله‌ی سنت این فرهنگ و لایه‌های گوناگون آن در شرایط کنونی از بازرایی و پاسخگویی به نیازهای زیستی و فرهنگی باز مانده‌اند، برای ادامه‌ی بقای خود و حضور ایران در ضیافت جهانی، راهی جز پیوستن به انگاره‌های جهانی و تحقق خواسته‌های نوین ایرانی با آگاهی از نیازهای تازه‌ی انسانی و ایجاد تحول و تجدد در آموزه‌های فرهنگی و زیستی خود با گسست از سنت، در پیش ندارد. در واقع ایرانی بودن و ایرانی ماندن در شرایط جهانی شدن روابط انسانی، تحقق نوسازی همه‌جانبه و همسو با تحولات جهانی، بدون گزینش لایه‌هایی از آن و یا ادغام بخشی از سنت با مؤلفه‌های مدرنیته و یا ستیز ایدئولوژیک و ارزشگذاری اصول، بنیان‌ها و جلوه‌های مدرنیته را می‌طلبد تا از دستاوردها و ثمرات پیشرفت‌های انسانی در تمامی زمینه‌ها بهره‌مند شویم.

در دویست سال گذشته که ایران زمین با روابط جهانی نوین آشنا شده است، عدم شناخت کافی از این ساختارهای روابط و ناآگاهی به زیرساخت‌های فکری آن و تک بعدی دیدن برخی از لایه‌های سیاسی یا اقتصادی آن، اندیشه‌ی ایرانی را برای ورود به این روابط مدرنیته دچار کج‌فهمی و وارونه خوانی کرده است؛ ظهور

ایده‌های بومی گرایی، باورهای غرب‌ستیزانه و دست‌آویزی به آموزه‌های حقیقت شرقی و بازگشت به هویت خویش‌تن و رشد جنبش‌های بنیادگرایانه و ملیت‌خواهانه، از موانعی بودند که بر واقعیت دنیای مدرن و لوازم و الزامات فرهنگی و اندیشگی آن پرده‌ای از وانمودگی روشنفکرانه کشیده‌اند. این رهیافت‌ها، شرایطی را برای میهن و فرهنگ آن به وجود آورد که من قبلاً آن را مرحله‌ی دمانس و آلزایمر عقلی در فرهنگ ایرانی خوانده بودم.<sup>۲</sup> در این مرحله که عصر تراژیک را برای ایران زمین به وجود آورده است، خواننده شدگان به روشنفکری به بازرزایی آموزه‌های سنتی و سپری شده در شکل و شمایل تحریف شده‌ی مدرن پرداختند و به جد وقفه‌ای در شرکت فعالانه‌ی فرهنگ ایرانی در ضیافت جهانی اندیشه و دانش فراهم ساختند.

با فراتر رفتن از آفت‌هایی که ذهنیت ایرانی را گرفتار کرده، به این واقعیت می‌رسیم که ایرانیت به معنای ناب نگه داشتن هویت و خالص خواستن فرهنگ، رؤیایی است که در گردونه‌ی جهانی شده‌ی روابط انسانی و گستره‌ی نیازهای نوین، تعبیری نخواهد داشت؛ ظهور شهرنشینی، ایجاد نهادهای مدرن سیاسی و فرهنگی، ابراز نوین آداب و رسوم که نشأت گرفته از شرایط مدرن اجتماعی است، رعایت اخلاقیات تازه‌ای که برآمده از حقوق طبیعی انسان‌هاست و دوری از انگاره‌های سنتی در معنویت باوری و باورهای شخصی، عواملی هستند که ایران و ایرانیان را در میان روابط جهانی انسان‌ها قرار داده‌اند؛ از طرف دیگر گسترش شبکه‌های ارتباطاتی و آشنایی که این وسایل برای ایرانیان از فرهنگ‌ها، ملل و آداب و رسوم دیگر فراهم ساخته‌اند،

---

۲ - فراسوی پست مدرنیته ۱۳۸۰، ص ۳۳۱.

تمامی لایه‌های فرهنگی و زیستی ایران زمین را دچار تحول و دگرگونی اساسی نموده است؛ بنابراین ایرانیت به جبر ترقی یابنده تمدن، در فرایند جهانی شدن فرهنگ و زیست قرار گرفته و ناچار است برای ادامه حیات، مؤلفه‌های تازه‌ی فرهنگی و شاخص‌های نوین اجتماعی خود را از فرایند جهانی شده‌ی مدرنیته بگیرد. در چنین شرایطی، سنت و انگاره‌های پیشین به مفاهیم فرهنگی و خاطرات اجتماعی تبدیل شده و شناخت وضع زمانه و تأمین نیازهای واقعی، گسست از سنت را بیش از این که در بحث‌های نافرجام سنت/مدرنیته یا بومی‌گرایی/جهانی شدن درگیر کند، در واقعیات و کنش‌های اجتماعی - اخلاقی و ایده‌های فرهنگی و نظری متحقق نموده است. بر این اساس، قرار دادن فرهنگ ایرانی در جهانی شدن روابط انسانی، هم تأمین‌کننده‌ی حضور واقعی ایران در عصر رسانه‌ها و جهانی بودن ارتباطات است و هم ذهن و زبان را از آفت‌های ملیت‌گرایی پیشین و هویت‌یابی سنتی، واکسینه می‌کند.

اگر به دریافت این واقعیات و دوران سپری شده‌ی سنت آگاه شویم، ایران در مدرنیته‌ی جهانی شده، می‌تواند بهره‌مند از دستاوردهای فرهنگ انسانی بوده و همان طور که در کنش‌های اجتماعی و سیاسی، رعایت نرم‌های جهانی تثبیت شده تحقق بخش حضور فعالانه در عرصه‌های بین‌المللی است، شناخت زیرساخت‌های تحول ذهنی و واقعیت بخشیدن به آن، نیز در اندیشه و ایده، که پیش از این در محاق فراموشی رفته بود، بر معاصر بودن سهم ایران در مدرنیته‌ی فرهنگی و نظام اندیشگی دوران کنونی مهر تأیید می‌زند.

در میان فرهیختگان ایرانی که توان مقابله با سنت و پابندی به شاخص‌های مدرنیته را با خود حمل می‌کنند، دکتر آرامش دوستدار از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ دوستدار به دنبال بنیان جریان روشنفکری در ایران عصر ناصری، با فاصله‌ای یک قرنی توانست «پرسش از سنت» را به موضوع پروژه اندیشگی خود تبدیل نموده و آن را از دیدگاه فلسفی به تأمل گذارد؛ کاوش از لایه‌های تاریخی و معرفتی سنت ایرانی در دیدگاه دوستدار بر فلسفه‌ای جدید از دنیای مدرن شکل گرفته و سراسر تاریخ فرهنگ ایرانی در این پروژه، به بازخوانی و سنجش عقلانی کشیده شده است. دوستدار اندیشه‌های خود را با واژگان و نوشتار خاص خویش روایت می‌کند و در ضمن حفظ تمایز فلسفی - معرفتی و روشی خود از دیگران، نثری به غایت پیچیده و دشوار را برای خواندگانش تولید می‌کند؛ این دفتر از «اندیشه‌های ایرانی» پروژه فکری دوستدار را به موضوع تحقیق و تأمل تبدیل نموده و با تبیین دیدگاه‌های او از فرهنگ ایرانی و قرائت تاریخ آن، گفتگویی را دنبال می‌کند که در دفترهای پیشین لایه‌هایی از آن در مواجهه با دیگر اندیشمندان معاصر ایرانی، نوشته شده بودند. در تألیف این نوشتارها که برآمده از «تاریخ اندیشه» است، سعی بر آن است که فرهنگ ایرانی هم زیرساخت‌های سنت را به محک آزمون گذاشته و هم آن را به ضیافت اندیشه‌های مدرن برکشاند. در واقع این نوشتارها هم ترقی اندیشه‌های ایرانی را در عصر مدرنیته در نظر دارد و هم بر کارآمدی سبک تک‌نگاری و روش تاریخ‌نگاری اندیشه تأکید دارد؛ تا از آن میان شاهد باززایش ایده‌های جدید در این مرزوبوم بوده و تمرینی باشد بر



تجربه آزادی فکری و تحمل افکار مختلف و مخالف در دنیای  
گشوده ذهنیت مدرن.

\*\*\*

آرامش دوستدار به سال ۱۳۱۰ خورشیدی در تهران متولد و بعد از  
پشت سر گذاشتن تحصیلات مقدماتی، برای تکمیل  
آموخته‌هایش به سال ۱۳۳۶ رهسپار اروپا شد و در گروه فلسفه  
دانشگاه کلن - آلمان - مشغول تحصیل می‌شود؛ دوستدار به سال  
۱۳۵۲ به ایران بازگشته و در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران،  
استخدام می‌شود. دوستدار تا سال ۱۳۵۸ در ایران بوده و از آن  
پس تاکنون در شهر کلن اقامت دارد.

\*\*\*

«آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن» را می‌توان عنوانی از  
پروژه‌ای بشمار آورد که من از سال ۱۳۸۱ تهیه و تألیف آن را در  
تاریخ نگاری اندیشه شروع کردم و برای برخی از اهل فرهنگ و  
اندیشه ایرانی، به تألیف تک‌نگاری‌هایی پرداخته شد که بر پایه  
اندیشه‌شناسی تاریخی شکل گرفته بودند؛ این دفتر کلیات پروژه  
فکری آرامش دوستدار را عرضه می‌کند و بایستی آن را گام اولین  
در باز کردن زمینه‌های گفتگوهای فکری با این اندیشمند خواند؛  
رساله‌ای مقدماتی در آشنایی با اصول کلی و پایه‌های اساسی  
افکار و اندیشه‌های آرامش دوستدار و نگاهی که به علل و عوامل  
امتناع تفکر در فرهنگ ایرانی دارد؛ بنابراین به دریافتهای  
دوستدار از تاریخ ادیان در ایران و بنیان‌های فلسفی او در تحلیل  
هایش نظری ندارم؛ چون بدون آشنایی با اندیشه‌ای نمی‌توان به  
مصاف آن رفت، نگارش رساله‌ای کوتاه و ابتدایی برای راهسپاری

به زمینه‌های مبنایی لازم بود و «آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن» ادعایی بیش از این ندارد. جا دارد از دکتر آرامش دوستدار تشکر کنم که با استقبال از تألیف این تک نگاری، برخی از مصاحبه‌ها و مقالات چاپ خارج از کشورشان را برایم ارسال کردند و در گفتگویی صادقانه مواردی را در به کارگیری مفهوم «امتناع تفکر» یادآور شدند. از دکتر جواد طباطبایی<sup>۳</sup> هم سپاسگذارم که در گفتگوهای بدور از غوغاهای غیر فرهنگی، با مطالعه نوشته حاضر، به بخشی از تفاوت‌های دیدگاه‌های خودشان با ایده‌های دکتر دوستدار پرداختند.

---

<sup>۳</sup> - دکتر سیدجواد طباطبایی در ۷۷ سالگی به تاریخ ۹ اسفند ۱۴۰۱ درگذشت. در مجموعه «اندیشه‌های ایرانی» راجع به وی کتاب «پرسش از انحطاط ایران - بازخوانی اندیشه‌های دکتر سیدجواد طباطبایی» (نشر کویر، چاپ اول ۱۳۸۲؛ چاپ دوم: ۱۳۸۳؛ چاپ سوم: ۱۳۸۴؛ چاپ چهارم: ۱۳۸۷) منتشر کرده‌ام.



## از جهان دینی تا دنیای علمی



اکنون دیگر عقب ماندگی ایران و انحطاطی که لایه‌های زیستی ما را فرا گرفته، از کفر ابلیس معروف‌تر و ملموس‌تر شده است؛ از زمانی که نخستین مسافران دیار فرنگ به ایران بازگشتند و بر تفاوت‌های دو دنیای پیشرفته‌ی غرب و عقب مانده‌ی ایران آگاه شدند، نزدیک به دو‌یست سال می‌گذارد. در این مدت نه تنها این تفاوت‌ها کم نشده و نظام اندیشگی و زیستی مدرنیته نتوانسته در فرهنگ و جامعه‌ی ایرانی جایگزین شود، بلکه از یک طرف با شتابی که دنیای مدرن بر ترقی و پیشرفت‌هایش داده است و از طرف دیگر مقاومت نابخردانه‌ای که نیروهای ضد مدرن در اشکال متفاوت ایدئولوژیک از خود نشان می‌دهند، دور نیست که ایران زمین به خاطره‌ی تاریخی انسان‌ها پیوسته و سرگذشت آن در کتاب‌های تاریخ و باستان‌شناسی خوانده شود.

بی‌تردید علت این شکاف و باز شدن آن، ریشه در مؤلفه‌های فرهنگی و شاخص‌هایی دارد که بر ذهن و زبان ایرانی از گذشته‌های سنتی سایه افکننده و با برخوردهای ایدئولوژیک و احساساتی، واقعیات زندگی در شرایط دنیای معاصر را پس می‌رانند؛ با این حال به دنبال آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن مدرن، از سپیده‌دمان تغییر در اندیشه‌ها و دگرگونی در روابط

اقتصادی - سیاسی ایران با جهان نوین، بودند اندیشمندان و نخبگان آگاهی که زنگ‌ها را برای شناخت عوامل سقوط و موانع توسعه‌یافتگی در اندیشه و جامعه‌ی ایرانی به صدا درآوردند و بر وجدان خواب‌رفته‌ی ایرانیان، بانگ بیدار باش زدند و بر خانه‌تکانی اذهان پای فشردند، تا قبل از اینکه طشت ویرانی و انهدام ایران زمین بر آفتاب بگسترده، آن را در بازخوانی اندیشه‌ها، بازپرداخت ارزش‌ها و بازسازی اخلاقیات و نهاده‌ها، به نوسازی فراخوانده و به راه‌سازی در جهان مدرن رهنمون شوند.

آرامش دوستدار از جمله مدرن‌اندیشان ایرانی است که در سه دهه از فعالیت‌های فکری و فرهنگی خود، مشکل ایران را موضوع پروسه‌ی اندیشگی‌اش قرار داده و آن را به جد و بر بنیان فلسفه‌ای واقع‌بینانه و روشمند به پرسش گرفته است؛ دوستدار در پروژه‌ی خویش از عوامل عقب‌ماندگی ایران می‌پرسد و «امتناع تفکر» را در «فرهنگ ایرانی» با مؤلفه‌هایی که از سابقه‌ی تاریخی در این مرز و بوم برخوردارند، به چالش فرامی‌خواند. پرسشی که به گمان دوستدار، سابقه‌ای در فرهنگ سنتی ایران که هیچ وقت توان طرح مساله و حل بحران را نداشته است، بوده و خود گسستی از سنت فرهنگی ایران بشمار می‌رود؛ بنیان‌های این گسست معرفتی در پروژه‌ی دوستدار «عقلانیت» و «علم‌گرایی» است و همو به درستی تقابل دو دنیای سنتی و مدرنیته را در گذار از «دین‌خویی» به «علم‌باوری» و تکیه بر عقلانیت خودکاو و خوداندیش پی می‌افکند.

با این حال در سرآغازهای اندیشه ورزی، آرامش دوستدار در «ملاحظات فلسفی در دین و علم»، فیلسوفانه در بنیادهای وارد بحث می‌شود و دوران مدرن را در برابر عصر قدیم قرار می‌دهد؛

دوستدار این تقابل و جدایی را در مؤلفه‌های «علم» و «دین» که هر کدام تشکیل دهنده‌ی دوره‌ای از تاریخ زیست انسانهاست، تحلیل می‌کند و از جدایی حوزه‌ی اعتقادی و دانشی سخن می‌گوید؛ این جداسازی حوزه‌های معرفتی و ارزشی همان مفهومی را در برمی‌گیرد که آدمی را به پدیده‌ی «سکولاریسم» راهبر است و از به هم آمیختگی حوزه‌های معرفتی ممانعت می‌کند. دوستدار در این کتاب، سه حوزه‌ی: بینش دینی - دید علمی و تفکر فلسفی را از هم جدا می‌کند و از همان ابتدای کار تحقیقاتی‌اش، از به هم ریختگی این حوزه‌ها که در میان اکثر روشنفکران و اصحاب ایدئولوژی در دوره‌ی معاصر ایران وجه غالب را دارد، اندیشه خود را با سلامت خردمندانه‌ای حفظ می‌کند؛ تأملی دوباره در برخی از آثار دوستدار و خصوصاً مصاحبه دو بخشی اخیرش با سایت نیلگون، بعضی آفات دین‌خوگرایانه‌ای را نمایان می‌کند. دوستدار در فصولی از کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» هم آنجا که به مصاف اعتقادات شیعی می‌رود، رگه‌هایی از باورهای آئینی خود را ظاهر می‌کند. این موارد با اینکه پروژه معرفتی دوستدار را آفت زده می‌کند، در این نوشتار به لحاظ بی وجه بودن برای من از جهت حقانیت و یا عدم حقانیت اعتقادات مذهبی و خارج بودن از تحلیل تاریخی اندیشه‌های مدرن مورد بحث قرار نگرفته است؛ بنابراین اشاره‌ای به آن کفایت می‌کند. دوستدار به واقع فهمیده است که اولاً ساحت زیستی مدرنیته برآمده از علم و تجربه‌باوری است، در مقابل دنیای سنتی که پیچیده در دین‌باوری و متافیزیک‌اندیشی بود؛ دوم اینکه با خارج شدن از ساحت دینی است که می‌توان به طرح پرسش و



سؤال از چرایی در یک نظام اندیشگی رسید و در مسائل اجتماعی - اخلاقی و مفاهیم معرفتی و ذهنی به تأمل پرداخت. همین دقت دوستدار را به تفاوتی می‌رساند که میان تفکر فلسفی با بینش دینی و دید علمی وجود دارد و در حقیقت، فلسفه را از قید دین - که در فرهنگ سنتی ایران همیشه آمیخته با آن بود و نظام‌های متافیزیکی را در اشکال کلامی و اعتقادی و در صورت نخله‌های اشراقی و نوافلاطونی، عرضه داشته است - رها می‌سازد. دوستدار از طرفی به بازگویی تفاوت دید علمی با بینش دینی هم می‌پردازد تا از آفت‌هایی که برخی از اصلاحگران دینی در مسائلی چون: دریافت ترمودینامیک از اصول دینی یا بیرون کشیدن روزنامه‌خوانی از نماز صبح و طرح‌های وارونه‌ی پارلمان به شورای سنتی و ریش‌سفیدانه و تأویل هرمنوتیک از کتاب و سنت، بدون توجه به گسست‌های معرفتی، گرفتار آن‌ها بوده‌اند، ایمن باشد. بر این اساس، دوستدار به بنیان‌های دو جهان قدیم و جدید توجه می‌کند و آن را در دو مقوله و مفهوم اصلی دین و علم به بحث می‌کشد؛ بنابراین از نظر دوستدار با این که «دانش، اعتقاد و اندیشیدن» از «پدیده‌های چشمگیر فرهنگی» هستند، ولی به واسطهٔ تماس و رابطهٔ بیواسطه و مبهمی که دانشجویان و برخی از اهل فرهنگ با این مقولات دارند، تألیف کتابی را برای آشنایی‌زدایی از این مفاهیم و طرح آن‌ها چونان مسائلی فکری، ضرورت بخشیده است: «نوشتن کتابی دربارهٔ دین و علم چون مسئله، و از این مجرا نشان دادن شاخصها و ساختارهای آن‌ها به گونه‌ای بود که در سنجش و مقایسهٔ با هم از یکدیگر متمایز شوند و مناسبت یا عدم مناسبتشان آشکار گردد.»<sup>۴</sup> با این

---

۴ - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ص ۷.

پیش‌نیاز، که آرامش دوستدار در دوران تدریس در دانشگاه تهران (سال ۱۳۵۵) با آن مواجه بوده است، به نگارش کتابی در خصوص تفاوت بینش دینی - دید علمی و تفکر فلسفی، می‌پردازد. اگر چه بخش تفکر فلسفی کتاب به لحاظ دیدگاه هایدگری که دوستدار به پایان فلسفه دارد، هیچگاه نوشته نمی‌شود، ولی با این حال تفاوت‌های دین و علم بر اساس تفکر فلسفی است که می‌توانند روشن شوند. آگاهی از شرایط فرهنگی و اجتماعی ایران در دهه پنجاه، ما را بیشتر به اهمیت جداسازی علم از دین و تفکیک آن‌ها از فلسفه در نگاشته و ذهن دوستدار می‌رساند؛ دهه پنجاه دورانی بود که سیاسی کاران با دستاویزی به فلسفه و علوم تجربی، ایده‌های ایدئولوژیک و دینی خود را به دانشجویان و اهل فرهنگ عرضه می‌کردند و دانایی را در خدمت قدرت و مبارزه سیاسی گرفته بودند؛ دوره‌ای از پس زمینه‌های غرب ستیزی فریدیان و غرب شیفتگی تکنوکراتها، ایده‌های بنیادگرایانه سر برآورد و علی شریعتی، تردستانه دینداری را به مسلخ ایدئولوژی سیاسی برده و آن را در قالب علمی و سوسیالیستی بیان می‌داشت؛ از سویی سنت‌گرایی چون حسین نصر آموخته‌های علمی خود را به کج راه اشراق‌گیری باستانی کشانده بود و در نهادهای مدرن آموزشی، خلطی اندیشه سوز از سیاست بازی و مدرن ستیزی در تربیت ذهنی به وجود آمده بود. در چنین شرایطی، دوستدار ضرورت نگارش کتاب «ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر» را تشخیص داده بود.

دوستدار در همان شروع پروژه خود جداسازی حوزه‌های دینی و علمی را به مثابه وسیله‌ای می‌داند که به کمک آن «برای روشن ساختن این مطلب که تفکر فلسفی در ماهیت خود نه بینش دینی

است و نه دید علمی. همچنانکه هرگاه بینش و دید بخواهند فلسفی باشند، امری که ممکن نیست، دیگر دینی و علمی نخواهند بود و در این صورت تفکر هستند و نه بینش و دید.<sup>۵</sup> در واقع دوستدار، سخن از جداسازی بینش دینی و دید علمی را «برای راهیابی به تفکر فلسفی به کار» می‌گیرد و این روش را از جهت این که با متعین کردن ماهیت دین و علم و نامتعیین گذاشتن ماهیت فلسفه انجام گرفته است، «روشی منفی» می‌نامد، تا بر مبنای آن به متعین شدن «فلسفه چه هست؟» برسد. دوستدار، برای تبیین «روش منفی» نخست آن را در دو پرسش طرح می‌کند: (۱) چرا ما روش منفی را برگزیده‌ایم؟ (۲) چرا و به چه مجوزی می‌خواهیم منحصراً بینش دینی و دید علمی را در برابر تفکر فلسفی بگذاریم و مغایرت ذاتی آخری را با اولی و دومی، که هر دو به نوبه خود ناقض همدیگرند، نشان دهیم؟ علت این که دوستدار از میان فعالیت‌های معنوی انسان، دین و علم را برای جداسازی از فلسفه برگزیده است، ادعای این دو گونه فعالیت است در هم‌آوردی و هماهنگی با فلسفه. این در حقیقت، جواب پرسش دوم دوستدار است که به گمان وی، بدون روشن کردن آن نمی‌توانستیم به پرسش اول بپردازیم.

دوستدار در پرداخت خود از پرسش نخستین، خلطی را پیش می‌کشد که در تاریخ ایران زمین روی داده است: دینی شدن فلسفه و فلسفی شدن دین که هر دوی این‌ها، ماحصلی غیر متفکرانه و بن‌مایه‌های امتناع تفکر را برای فرهنگ ایرانی به ارمغان آورده‌اند؛ در حالی که با بازخوانی بنیان‌های فکری و جغرافیایی هر کدام از تفکرات فلسفی و بینش‌های دینی معلوم

---

<sup>۵</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ص ۱۱.

می‌شود که این فعالیت‌های بشری، از زمینه‌های خاصی برخوردار بوده‌اند و در فرهنگ‌های دیگر، جدا از هم فعالیت می‌کرده‌اند؛ چه در یونان باستان که مهد تفکر فلسفی بوده است و چه در ایران باستان که مولد بینش دینی بوده است. (دوستدار استمرار بینش دینی را با در نظر گرفتن تفاوت‌های اسلام با دین زرتشتی، به دوران بعدی تاریخ ایران نیز می‌کشاند؛ پروسه‌ای که وی با تحقیقات کافی در «امتناع تفکر در فرهنگی دینی» به کاوش از آن پرداخته است.) این مسائل، پرسش از چیستی بینش دینی را در اولویت تحقیقی دوستدار قرار می‌دهد. همین مسئله در رابطه با پرسش از چیستی دید علمی هم جریان دارد؛ دید علمی هم مأمنی خارج از ایران داشته و ما بعد از اکتشافات جدید در عرصه‌های علمی، با آن‌ها آشنا شده‌ایم و از آن جا که علم هم مانند دین، معارض با فلسفه و دید علمی، غیر از تفکر فلسفی است - و این هر دو مسئله در فرهنگ ایرانی به هم آمیخته شده‌اند - روش منفی برای تمایزگذاری بین تفکر فلسفی و دید علمی از نظر دوستدار ضرورت پیدا می‌کند. در نهایت به سخن دوستدار «در بروز زمانی امور نزد ما بینش دینی همانقدر متقدم بر تفکر فلسفی است که سیطره دید علمی جدید بر این گونه تفکر فلسفی قهراً متاخر. در تقدم دین بر فلسفه و تاخر علم بر آن، دو بار تاکنون فلسفه نزد ما سقط شده است. به این سبب راه رسیدن به آن، شناختن این دو مجرا و گذشتن از آنهاست.»<sup>۶</sup> پس بنابراین کاوش از تفاوت حوزه‌های دینی - علمی و فلسفی از همدیگر، مشکلی تاریخی است که گریبان فرهنگ ایرانی را در سده‌های گذشته در چنگال خود داشته و فرصت پرسش و

---

۶ - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ص ۱۴.

بازسازی را از آن گرفته است؛ چه در زمانی که با استحاله دین زرتشتی به اسلام‌گرایی، فلسفه یونانی به مسلخ آموزه‌های دینی رفت و سر از اشراقیگری و کلام دینی درآورد و چه در زمانی که در رویارویی با دنیای جدید، علم تجربی را به آمیختگی باورهای دینی و تفکرات فلسفی کشانده و از درک و دریافت الزامات تجربه‌باوری و عقلانیت فلسفی مدرن باز ماندیم.

با این مقدمات تاریخی، دوستدار به سراغ مسائل معرفتی و حل آن‌ها از نگاه فلسفی می‌رود؛ از نظر دوستدار یکی از مسائلی که باعث خلط میان سه حوزه دینی - علمی و فلسفی می‌شود، پرسش آن‌ها است: «جهان در هستی خود چیست و چگونه است؟» دوستدار بر این باور است که نحوه پرسش و پاسخی که هر کدام از سه حوزه به این مسئله می‌دهند، ظاهری بودن اشتراک آن را روشن می‌کند؛ از آن جا که طرح پرسش اختصاص به تفکر فلسفی دارد، پس دین و علم با پرسشگری خود، «خصلت پرسش» را از بین می‌برند؛ بینش دینی از پیش این را می‌کند و دید علمی از پس. چرا که در بینش دینی، جهان از پیش شناخته شده و از قبل تعیین شده است و در حالتی متافیزیکی و بسته قرار دارد. در حالی که دید علمی بعد از داده‌های تجربی، به شناخت جهان نایل می‌شود و حدود و ماهیت آن را در حوزه‌های آزمون و خطا به محک می‌کشد. بنابراین پاسخ دینی و علمی، از پرسش برنیامده و در واقع پرسش و پاسخ حقیقی نیستند؛ تنها پاسخ واقعی از آن تفکر فلسفی است که از پرسش برآمده و مبتنی بر آن است.

اما چرا بینش دینی نمی‌تواند به پرسشگری دست یابد؟ برای این که بینش دینی در پرسش و پاسخ خود وابسته قدسی و کلام

اوست. «بدین ترتیب پرسش در بینش دینی در واقع دستاویز و محرکی است که به کلام مجال بروز می‌دهد. به محض این که دین به کلام الهی بگوید و دین از جمله همیشه می‌گوید: فلان امر چنین بوده، چنین هست و چنین خواهد بود، معنایش این است که هر گونه پرسشی را از پیش ناپرسیدنی کرده است، یا هرگونه پرسشی را در نهاد خود غیر ممکن ساخته است.»<sup>۷</sup> پس ماهیت پرسیدن در بینش دینی و دید علمی و معنای شناسایی آن‌ها از آفرینش چیست؟ دوستدار در پاسخ می‌نویسد: «در مورد پرسش در بینش دینی به سبب پاسخی که از پیش بر آن مقدم و مقدر است می‌توان گفت: پرسش هرگز پرسش نبوده است. در مورد پرسش در دید علمی،... می‌توان گفت: پرسش از این پس دیگر پرسش نخواهد بود تا... هرگز پرسش نبودن و دیگر پرسش نبودن به ترتیب شاخص‌های روال انسان در بینش دینی و دید علمی هستند.»<sup>۸</sup> دوستدار این مراحل را با مفاهیم «پیششناسی دینی» و «پیششناسی علمی» معرفی می‌کند که در اولی محور پرسش غیر ممکن است و در دومی ناپایدار. همچنان که در محور پاسخ، اولی بر کلام مبتنی است و در دومی بر احکام و قضایا. در حالی که «پاسخ فلسفی نه فقط ماهیت پرسش را نفی نمی‌کند یا ناپایدار نمی‌سازد و مورد پرسش را سهل‌تر نمی‌نماید، بلکه آن را ژرفتر، پیچیده‌تر و دشوارتر می‌سازد.»<sup>۹</sup> بر این اساس، در بینش دینی جهان آفریده مشیت الهی است و شناسایی هم مطلقاً در

<sup>۷</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ۱۳۸۱، ص ۱۶.

<sup>۸</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ۱۳۸۱، ص ۱۷.

<sup>۹</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ۱۳۸۱، ص ۱۷ و ۱۸.

این بینش آفرینش است. در حالی که دید علمی، اصلاً به آفرینش باور ندارد و شناسایی در آن، مختص به تجربه است.

سخن از جداسازی حوزه‌های بینش دینی - دید علمی و تفکر فلسفی، آرامش دوستدار را به «پرسش از دین» رهنمون می‌شود؛ پرسشی که به باور وی بر اساس آنچه تاکنون در هیأت‌های تاریخی از خود ظاهر کرده است می‌تواند پاسخ داده شود. دوستدار در خصوص سیر تاریخی اسلام در ایران، از آمیختگی آن با فلسفه یونانی در دوران گذشته و تغییر ماهیت آن در دوره معاصر سخن می‌گوید که در اولی، به تعبیر هایدگر، تفکر فلسفی «لوچ» می‌شود و در دومی، تفکر عقلی به مرحله «کوری» می‌رسد. با این حال دوستدار به تبع رودلف اتو، «دین را آن حال درونی می‌داند که در رابطه با قدسی بر فرد مرور می‌کند و با تعبیری که از گوستاو منشینگ به وام گرفته است، این رابطه «زیست دینی» را تشکیل می‌دهد؛ تعبیری که دو عنصر اساسی را در خود جای داده است: یکی مواجهه انسان با قدسی و دیگری واکنش انسان بر اثر این مواجهه در برابر قدسی. دوستدار سپس به ماهیت «قدسی» و «زیست دینی» می‌پردازد. به دنبال مسائلی که دوستدار در رابطه با وضع وجودی انسان در بینش دینی و قاطعیت مطلق کلام مطرح می‌کند، این نتیجه به دست می‌آید که: «رابطه بینش دینی با امور، از آغاز بواسطه است. این واسطه کلام قدسی است. کلام قدسی شناسنده و آفریننده امور است. امور در حدی هستند و چنان هستند که از پیش در شناسایی قدسی معین بوده‌اند و افاضه شناسایی قدسی است که انسان را به درک امور قادر می‌کند. میان بینش دینی و امور هرگز رابطه

بیواسطه که از وساطت قدسی فارغ باشد ممکن نیست.<sup>۱۰</sup> بنابراین بینش دینی دارای عامیت است و حوزه‌ای را به نام فردیت یا غیریت نمی‌شناسد.

توابع این بحث از بینش دینی، دوستدار را به بحث از جایگاه ادیان جهانی و ادعاهای آن‌ها راهبر شده و وی با بحثی در شاخص‌های ادیان جهانی، به اشکال بروز و ظهور ادیان در «دین عرفانی»، «دین پیامبری» و نقش انسان در رابطه با مقولات نیستی و هستی که گونه‌های ادیان جهانی مطرح می‌کنند، پرداخته و به تناسب بحث، از بودیسم که به تعبیر دوستدار «ناب‌ترین و اصیل‌ترین جلوه تاریخی عرفان است»، سخن گفته و آن را در رابطه با مسائلی که پیش از این در ناپرسشگری بینش دینی عنوان کرده بود، بازخوانی می‌کند. با این حال دوستدار سخن خود را در ارتباط با بینش دینی، با اشاره به مشترک بودن کلام در آن‌ها به پایان می‌رساند و در یک دایره فکری، به مباحث آغازین خود برمی‌گردد که وجود این کلام را عامل اساسی و بنیان اصلی در تهی بودن پرسشگری بینش دینی خوانده بود.

با روشن شدن مؤلفه‌های بینش دینی و تفاوت‌های آن - تا حدودی - با تفکر فلسفی، آرامش دوستدار به دید علمی و بازپرداختی از شاخص‌های متمایز کننده آن از تفکر فلسفی و بینش دینی می‌پردازد، تا ضمن آفت‌زدایی از خلط حوزه‌های فعالیت معنوی انسان، رکن دیگری از پروژه فکری خود را بنیان گذارد. دوستدار در پرسش از چیستی علم، آن را با دو جنبه اساسی از یافته‌های دیگر انسانی جدا می‌کند: (۱) جنبه ساختی، «گونه‌ای است که شناسایی علمی بیان می‌شود.» (۲) جنبه مادی،

---

<sup>۱۰</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ۱۳۸۱، ص ۳۱.



«نوع رابطه‌ای است که شناسایی علمی با امر مورد شناسایی‌اش دارد.»<sup>۱۱</sup> بنابراین همانطور که پیش از این دوستدار اشاره کرده بود، «علم به عنوان شناسایی در واقع مجموعه‌ای از احکام است.»<sup>۱۲</sup> احکامی که از تجانس و ارتباط شکل می‌گیرند و داده‌های علمی را پدیدار می‌سازند؛ به تعبیر دوستدار «تجانس و ارتباط در تألیف و وضع مجموعه احکام ملاک‌هایی هستند که آن مجموعه را شناسایی علمی می‌کنند. به این معنی شناسایی علمی را مجموعه منظم اصطلاح می‌کنیم و شناسایی متعارف (روزمره) را مجموعه نامنظم.»<sup>۱۳</sup> بر این پایه، می‌توان به تفاوت‌های دوگانه ساخت حکمی (علم) با ساخت کلام (دین) رسید؛ یعنی در مقابل تجانس و ارتباط احکام علمی، ساخت‌های کلامی از یکسانی و تفاوت نشات گرفته و در جملات خبری بیان می‌شوند.

دوستدار برای عینی کردن دریافت خود از جنبه مادی و ساختی احکام علمی، به تحلیل و توضیح سؤالاتی از سه رشته فیزیک، روانشناسی اعماق و ریاضیات می‌پردازد و پس از تکمیل داده‌های علمی خود، به این نتیجه می‌رسد: «بنابر جنبه ساختی و جنبه مادی علم، حکم علمی همیشه برگردان زبانی امری است مستقل از خود حکم... بر اساس همین دو جنبه ساختی و مادی به این تشخیص می‌رسیم که بنیاد هستی هر حکم علمی، امری مستقل از آن حکم است، یعنی هستی و اعتبار هیچ حکم علمی به خود حکم نیست، بلکه منحصرأ به آن چیزی است که حکم برگردان

---

<sup>۱۱</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ۱۳۸۱، ص ۵۱.

<sup>۱۲</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ۱۳۸۱، ص ۵۴.

<sup>۱۳</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم، ۱۳۸۱، ص ۵۵.

زبانی آن است.»<sup>۱۴</sup> این همان فرایندی است که دوستدار آن را با اصطلاح «پیشناسی» در پروژه فکری خود بیان می‌کند. اصطلاحی که در برابر «پیششناسی» دینی قرار دارد و با توضیحاتی که دوستدار در طی بندهای مختلف کتاب می‌دهد، از آن متمایز می‌شود. برای این که بحث مقایسه‌ای بین بینش دینی و دید علمی و دوری از خلط این دو ساحت واضح شود و راه برای بحث‌های آینده روشن شود که در تکمیل اندیشه‌های آرامش دوستدار از بنیان‌های اصلی آن است، یعنی توضیح شناسایی مدرن و تبیین مقولات ابژه و سوژه و تشریح سوژکتیویته، نقطه صفر این گذار معرفتی در جمله‌ای از بند ۳۲ «ملاحظات فلسفی در دین و علم» این گونه بیان می‌شود: «جهان دینی در شناسایی دینی آفریده می‌شود. در شناسایی علمی، جهان از پیش بوده، یعنی جهان مستقل از شناسایی همواره شناخته شد. بدین سبب در واقع دین و علم هرگز ارتباطی از بنیاد و اساس با یکدیگر ندارند، ندارند از این جهت که دین در شناسایی خود جهان را هست کرده است، و علم خواهد شناخت آنچه را که همیشه هست. به سبب اینکه شناسایی دینی ذاتاً در بنیاد آفریننده‌اش می‌ماند و شناسایی علمی در ماهیت خود از بنیاد ناآفریننده‌اش برمی‌آید، جهان نسبت به دین درونی است و نسبت به علم برونی.»<sup>۱۵</sup> با این نتیجه، به بنیانی‌ترین مسئله اندیشه مدرنیته یعنی عامل شناسا بودن انسان (سوژه) می‌رسیم. اصلی که در مقام گسست دو دنیای قدیم و جدید از همدیگر قرار دارد و با تأملات دکارت - در سرآغازهای دنیای جدید - تفاوت و تمایز دو

---

<sup>۱۴</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم (۱۳۸۱)، ص ۷۳.

<sup>۱۵</sup> - ملاحظات فلسفی در دین و علم (۱۳۸۱)، ص ۸۹.

نظام اندیشگی باستانیان و مدرن‌ها پی‌ریخته شده است. حال که بحث‌های معرفت‌شناختی در جداسازی بینش دینی از دید علمی و شفافیت مؤلفه‌ها و شاخص‌های اندیشگی آن‌ها روشن شد، می‌توان به این گزاره در پروژه اندیشگی آرامش دوستدار میل نمود که: زیرساخت‌های دنیای مدرن - که برآمده از اندیشه سوژه‌باوری و مستقر در تجربه‌باوری علمی است - از جهان سنتی - که نشأت گرفته از قدسیت کلام و پیچیده در اصول متافیزیکی است - تفاوت ماهوی دارد و این تفاوت و تعارض را می‌توان با بررسی مؤلفه‌های بینش دینی و دید علمی - که هر کدام دارای روش و سبک جهانی از همدیگر جدا هستند - تشخیص داد و بر پایان دنیای سنتی و آغاز جهان مدرن شناخت یافت.

فرهنگ ایرانی در کشاورزی تفکر و بینش



حال که هر کدام از ساحت‌های: بینش دینی - دید علمی و تفکر فلسفی، از هم دیگر متمایز شده‌اند، دوستدار به یکی از بنیانی‌ترین مسائل پروژه‌ی فکری خود می‌پردازد: پرسش برآمده از تفکر فلسفی است و هیچ فرهنگ دینی - به واسطه‌ی خصلت متافیزیکی که دارد - نمی‌تواند به طرح پرسش بپردازد و راه را بر رشد و پیشرفت اندیشه - که برآمده از پرسش است - می‌بندد؛ بنابراین برای پرسش از امتناع تفکر در فرهنگ ایرانی که به تعبیر و قرائت دوستدار سراسر دینی بوده است، بایستی دست به دامن اندیشه‌ورزی شد. پرسش و اندیشه‌ای که راهی جز اتکا بر تحول در معرفت انسانی و محصول گسست در نظام دانایی مدرنیته نمی‌تواند معنا پیدا کند. با این حال آرامش دوستدار پیش از این که به زمینه‌های دور این نیندیشیدن در فرهنگ ایرانی بپردازد - و شاید هم زمان با آن - به زمینه‌های نزدیک این امتناع تفکر پرداخته و سیر روشنفکری و ضربه‌های آن را به بوته‌ی نقد خردمندان و سنجش تاریخی می‌گذارد؛ از دیدگاه دوستدار از رهگذر سنجش تاریخی سیر روشنفکری است که هم می‌توان به انتقاد از فرهنگ سنتی رسید و هم از مسائلی که گریبانگیر جریان روشنفکری در یکصد سال گذشته بود، آگاه شد و از آن‌ها دوری جست؛ بنابراین با تکیه بر آموزه‌های نظام اندیشه‌های مدرنیته و با گذار از اسطوره باوری که در نظام اندیشگی سنت بوده و

لایه‌ای از فرهنگ ایرانی را تشکیل می‌داده، بایستی به نگره‌ای تاریخی مجهز بود و از این منظر به بازخوانی سنت فرهنگی ایران پرداخت؛ به تعبیر دوستدار «به نظر می‌رسد ما اندک اندک می‌خواهیم به خودمان بیاییم و یاد بگیریم به تاریخمان بدگمان شویم.»<sup>۱۶</sup> در واقع بدگمانی به تاریخی که سپری شده حکایتگر دستیابی به زمینه‌های انتقادی است که خارج از نظام دانایی سنت و در رشد معرفت انسانی در دنیای مدرن پدیدار شده و از وجوه تمایز دو دنیای قدیم و جدید پرسش می‌کند؛ پرسشی که از بنیان‌های فلسفی برخوردار است و در واقعیت تاریخ جریان دارد: «بدینگونه تک و توک دارد یک بیداری فردی و شاید هم جمعی در ظلمت اعتقادات ما جرقه می‌زند. ظلمت هر اعتقادی، ... حقیقت هر اعتقاد است. حقیقت بدین معنا آن ناپرسیده و نادانسته‌ای است که با احاطهٔ درونی‌اش بر ما فرهنگی می‌شود، یعنی احساس جمعی را تسخیر می‌کند و شالودهٔ اعتقاد را می‌ریزد. فرهنگ مبتنی بر چنین بنیادی را من اصطلاحاً دینی می‌نامم و فرهنگ ایران را در سراسر تاریخش بر این بنیاد اعتقادی متکی می‌دانم.»<sup>۱۷</sup>

دوستدار که پرسش را در مقابل اعتقاد قرار داده و به این ترتیب فلسفه را از دین و تفکر را از بینش جدا می‌سازد، از دیدگاه فلسفه تاریخ، فرهنگ ایرانی را در بنیادهای خود دینی می‌داند و با طرح این مسأله، یکی از اصلی‌ترین موانع تحول فرهنگی را به محور مطالعاتی و تحقیقاتی خویش تبدیل می‌کند و بر این باور است که بدون درک و انتقاد از این مانع، هیچ‌گونه دگرگونی در فرهنگ و

---

<sup>۱۶</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۶۹.

<sup>۱۷</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۷۱.

اندیشه ایرانی قابل اعتنا نیست: «برای شناختن این شالوده باید به ایران باستان بازگردیم. فقط از این راه خواهیم توانست پس از رسیدن به ایران اسلامی پی ببریم چرا دگرگشتی فرهنگ ایران در اسلام پیامد ضروری و پرهیزناپذیر آن آغاز بوده و چرا آن آغاز به منزله «سرنوشت» یک ملت در رویداد نهایی تاریخش به «سرانجام» اسلامی دچار گشته است.»<sup>۱۸</sup>

دوستدار به این شکل یک سیر مستمر تاریخی را در فرهنگ ایرانی ترسیم می‌کند؛ سیر متوالی که از دینداری ایرانیان یا به تعبیر دوستدار «دین‌خویی» نشأت گرفته و در اعتقادات مختلفی نمود یافته است؛ از نظر دوستدار ایران چه در دوران زرتشتی و چه در عصر اسلامی، گرفتار امتناع تفکری بود که آگاهی به آن، نقطه آغاز بدگمانی به تاریخ گذشته را با آگاهی که از دگرگونی اندیشه انسانی به دست آورده، در خود جای داده است، پس «به خود آمدن ما در نتیجه بدگمان شدن به تاریخ و فرهنگمان تازه دارد در گیرودار آشوبهای اخیر زاده می‌شود. یعنی هنوز بیجان‌تر و آسیب‌پذیرتر از آن است که بتواند با یک فرهنگ کهنسال دست و پنجه نرم کند، چه رسد به آنکه بر آن چیره گردد.»<sup>۱۹</sup>

بر این اساس، دوستدار به بازخوانی تاریخ فرهنگ ایرانی و علل انحطاط آن می‌پردازد: «اینکه مغلوب بافرهنگ پس از همداستانی با غالب بی‌فرهنگ بر او غلبه کند و آرمان او را چنان پیروانند و بیفشاند که غالب به خواب هم نمی‌دیده، شاهکار مغلوب

---

<sup>۱۸</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۷۱.

<sup>۱۹</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۷۳.



بافرهنگ نیست، نشانهٔ سقوط روحی او در خویشاوند شدنش با غالب بی‌فرهنگ است.»<sup>۲۰</sup>

دوستدار بر اساس قرائت رسمی از برخورد ایران و اسلام سخن می‌گوید و ایده‌ای را به میان می‌کشد که می‌توان در آن به دیدهٔ تردید نگریست. اینکه مغلوبان یعنی ایرانیان فرهنگ خود را به غالبان یعنی عربان تحمیل کردند، امروزه با توجه به تاثیرپذیری فرهنگ ایرانی از باورها و آداب و رسوم شبه جزیره و نقش محوری که آن غالبان در این فرهنگ مغلوب بازی کردند و حتی کار به جایی رسید که در کنار فرهنگ باستانی ایران، از فرهنگ اسلامی و ایرانی سخن گفته می‌شود، آن دریافت پذیرفته شده‌ای که می‌خواهد اعتقادات اعراب را به شکل ایرانی معرفی کند را با مشکلات جدی که برآمده از داده‌های تاریخی است، مواجه می‌سازد و دوره بندی‌های تاریخی را به بازخوانی و بازنگری می‌کشد. با این حال دوستدار وارد این بحث نمی‌شود و با فرض قبول قرائت رسمی از آن برخورد، به تبیین رهیافت‌های مختلف در میان فرهنگ ایرانی - اسلامی پرداخته و از جدال شریعت و عرفان می‌پرسد؛ دوستدار بر اساس دیدگاه فلسفی خویش و با محور قرار دادن عقل یا همان تفکر/فلسفه می‌نویسد: «جنگ کهنه میان اختناق دینی و «احتراق» فرهنگی از سوی متشرعان و عرفا در نهادش جنگی زرگری، یا لاقفل ناشی از رقابتهای خانوادگی بوده است و بس. در غیر این صورت چگونه فرهنگ ما می‌توانست در دشمنی با عقل ناقص الخلقه‌اش در کنار اهل شریعت این همه اهل طریقت پرورانده باشد؟ هر دو، شریعت و طریقت، در هر فرصتی عقل نورسته و بی‌پناه را چنان زده‌اند که

---

۲۰ - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۷۴.

اگر جا به جا نمرده باشد علیل و افلیح شده است. همپیمانی و همدستی شریعت و طریقت در فرهنگ ما به جایی می‌رسد که در نمونه‌های برجسته‌ای چون غزالی و مولوی به معجونی از یگانگی فقاقت و عرفان تبدیل می‌گردد.<sup>۲۱</sup>

با این سخنان در واقع دوستدار به آسیب‌شناسی فرهنگ ایرانی در دوره اسلامی و علل امتناع در سیر تحولی آن می‌پردازد و به درستی شریعت و طریقت را دو لبهٔ تهدید کنندهٔ عقل‌گرایی می‌داند؛ دوستدار این مساله را از منظر تحلیل تاریخی فرهنگ ایران به بحث می‌کشد و با اینکه نظریه جذب اعراب در فرهنگ ایرانی را پایهٔ نوشته خود قرار می‌دهد، اما سقوط ایران را نیز از نظر دور نمی‌دارد: «نتیجهٔ قهری این امر که ایرانیان در این رویداد سراسری درونگیر شونده همه جا دیر یا زود اسلام می‌آورند، همخانه‌ای بیگانه، دینی و فاقد مدنیت می‌یابند و با او و دینش می‌آمیزند، این است که اصالت فرهنگی‌شان را در دو پایگاه دین و دولت سرزمینی از دست می‌دهند و مآلاً از لحاظ وحدت تمدنی که برآیند هر دو بوده است سقوط می‌کنند.»<sup>۲۲</sup>

دوستدار سپس در تشریح نوشته‌اش بر این نظر است که: «در دورهٔ ساسانی و پایانی ایران باستان این شکوه بر عناصر سه‌گانهٔ وحدت ملی، دین بومی و دولت بزرگ سراسری استوار بوده است. هر سه عنصر در اسلامی شدن ایران از بین می‌روند. دولت در ظرف یکی دو دهه و ملیت و دین در ظرف دو سده. جای دولت سراسری را بعدها حکومت‌های متنازع، تابع و متبوع یا به مرور زمان غالب و مغلوب می‌گیرند و جای ملیت و دین سرزمینی را

---

<sup>۲۱</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۸۲.

<sup>۲۲</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۸۸.

توأمأً اسلام. به این معنا ایرانی با اسلام آوردن، یعنی با گرویدنش به آنچه برای نخستین بار به عرب هستی و تشخص تاریخی بخشیده بوده، در امت حل و در نتیجه بی‌ملیت می‌شود.<sup>۲۳</sup>

حال که گذرگاه‌های تاریخی سقوط ایران زمین روشن شده، باید به تأمل در عوامل آن و بازنگری در زمینه‌های معرفتی و تاریخی پرداخت که شکست ایران از اعراب را به ارمغان آورد و فرهنگ باستانی ایران را در چنبره شریعت خواهی و عرفان‌گرایی دوره اسلامی گرفتار کرد؛ گرفتاری که امتناعی اندیشه سوز را بر تفکر ایرانی تحمیل کرد و در برهه‌های مختلف تاریخی ضرباتی آکنده از خردگریزی و اندیشه ستیزی را بر پیکر ایران زمین وارد ساخت؛ بنابراین «تا زمانی که ما در پوست گرم و نرم قدما و ملکوتهای زمینی آثارشان می‌خزیم و می‌خرامیم و به برکت چنین ایشاری از جانب آنان به خواب خوش و بی‌مسئولیت خود ادامه می‌دهیم، همچنان در خویشتن فرهنگی‌مان زنده به گور خواهیم ماند، و نه تنها از تجارب هزاران بار تکرار شده آنان نخواهیم آموخت و بر خود چیزی نخواهیم افزود، بلکه بیش از پیش از خود تهی‌تر و «سبکیارتر» و از نفخات قدسی آنان معطرتر و متورم‌تر خواهیم گشت.»<sup>۲۴</sup>

از دیدگاه دوستدار با سنجش برون معرفتی و خارج از سنت قدمایی این آفات است که می‌توان به موقعیت تحولی دست یافته و فرهنگ ایرانی را به دوران جدیدی راهبر شد: «دشوار آن است که با ذره‌بین در اعماق این فرهنگ چون رویدادی بیگانه بنگریم تا ببینیم چه در آن می‌یابیم. منظور از این بیگانه‌نگری، یافتن و

۲۳ - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۹۲.

۲۴ - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۹۸.

باز یافتن خودمان از و در این گذشته فرهنگی ست که پرورشگاه ما بوده و هست. فقط با چنین شیوه‌ای می‌توان بندهای پرورنده و در واقع اسیر کننده آن را شناخت و از تن خود باز کرد. فقط در اینگونه زور آزمایی می‌توان نیرومند شد، کم کم روی پای خود ایستاد و مرکز ثقل خویش را در خود پدید آورد.<sup>۲۵</sup>

در تبیین بازنگری عقلانی از فرهنگ سنتی و مؤلفه‌های خردستیزانه آن دوستدار مراد خود را از بازنگریستن در گذشته خویشتن می‌گوید: «بنابراین مراد از نگریستن جدی و انتقادی، که هم دانایی و ورزیدگی می‌خواهد و هم بردباری لازم برای بی‌پناهی و تنهایی ناشی از آن، کاویدن در بنیادهای تاریخی و فرهنگی مان است، درست در آن موضعهایی که در و برای حیات تاریخی و فرهنگی ما «حقیقی‌تر»، «یقینی‌تر» و «تردیدناپذیرتر» می‌نمایند.»<sup>۲۶</sup>

در واقع دوستدار می‌خواهد با بازگشتی امروزی به معارف و رویدادهای گذشته داشته باشد، تا از مدخل آن برون شد از سنت میسر شود؛ بر خلاف دوستدار، من بر این باورم که برای رهایی از گذشته‌ای که وی از آفت‌های سخن می‌گوید، پیش از نگرش انتقادی به آن گذشته، شناخت مؤلفه‌های فرهنگی و شاخص‌های اندیشگی و واقعیات زیستی دوران حاضر اولویت دارد؛ جهانی که همین نگرش انتقادی از مؤلفه‌های محوری آن بشمار می‌رود و بدون اینکه ما را در چنبره بحث‌های انتزاعی روشنفکری و جدال بی‌پایان قدیم و جدید (به تعبیر طباطبایی) یا متوقف ماندن در اینکه فرهنگ سنتی از کارآیی برخوردار نیست، گرفتار کند. باید

<sup>۲۵</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۹۸.

<sup>۲۶</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۹۸.

به واقعیت‌های امروزی تکیه کرد و گذشته را در زمان واقعی و سپری شده‌ام در خاطره‌ها بر جای گذاشت.

با این حال حتی از منظر فلسفی که دوستدار وام دار آن است هم می‌توان بنیان‌های انتقاد در فرهنگ گذشته را پی افکند و از عقیم بودن آن در دوران معاصر پرسید؛ به تعبیر دوستدار «فرهنگ ما، از آنجا که آدمی خود را با ارباب و تخدیر مطیع و منقاد بار آورده، در برابر ما مصونیت ذاتی دارد، از این رو هیچگاه نتوانسته‌ایم در مبانی فرهنگمان با سوءظن بنگریم. هیچگاه فکر ما بر پایه‌های این فرهنگ نکوبیده است تا بفهمد سست یا سترگند.»<sup>۲۷</sup>

بنابراین با استناد به واقعیات زیستی دوره‌ای که در آن به سر می‌بریم و یا با تکیه بر دیدگاهی فلسفی که دوستدار در بنیان‌های فکریش جای داده است، مؤلفه‌های فرهنگ سنتی ایران زمین تبیین شده و محوری‌ترین مؤلفه آن همان قالب متافیزیکی و یا به تعبیری که در فصل اول گذشت، دینی بودن است که جسارت پرسیدن را از آن ستانده است: «فرهنگ ما جنبش زادن و زیستن نیست، فرهنگ ما فرهنگ «مخلوقات و موجودات» است و نتیجتاً تاریخ ما تاریخ سقط شدن تواتری آنها. حتا اگر رویداد فرهنگ ما می‌توانست در پندار هگلی تاریخ، جزئی از کلیت حوادثی تلقی گردد که از هم، درهم و برهم جاری می‌شوند تا در روند تناورشان غایت معقول خود را برآورند، بدان رسند و معنای پنهان خود را در آن آشکار سازند، باز هم این جزء تاریخی - فرهنگی ما به صرف رکود «مخلوقش» نامعقولترین نوع تاریخ می‌بود.»<sup>۲۸</sup>

---

<sup>۲۷</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۹۹.

<sup>۲۸</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۱۰۰.

به تعبیری که دوستدار از فرهنگ پیشین سخن می‌گوید، هیچ راه حلی از درون آن به بیرون نیست و همانطور که پیش از این گذشت، تنها با فاصله گرفتن از سنت و درک الزامات سنجش‌گرانه اندیشه مدرن است که می‌توان به مصاف سنت فرهنگی رفت و خلاءهای آن را عیان ساخته و فراتر از آن پایه‌های نوگرایی را در فرهنگ ایران زمین استوار ساخت؛ بدین ترتیب «جایی که شناخت و آگاهی ما این تاریکیها را روشن نکند و نیروی آنها و یارایی خود را نیازماید، هر تلاش و جنبش فرهنگی کنونی که زمانی آینده‌ای بالقوه برای گذشته بوده، تکراری بیرنگ شونده از گذشته‌ای فرهنگی خواهد بود که همچنان در دل تاریکیها می‌زیید و از آنها برمی‌آید.»<sup>۲۹</sup>

در واقع این سخن دوستدار تلنگری است بر کج راهه‌هایی که در گذشته‌های دور و نزدیک از قوای معطل مانده سنت و فعلیت دادن آن داستان سرایی کرده و هر نوسازی را خارج از حوزه‌های سنتی نادیده گرفته‌اند؛ اگر از منظر و نگره مدرن و غیر سنتی در گذشته و بازخوانی آن تأمل کنیم همان طور که دوستدار می‌گوید «هیچ امری هیچگاه و به هیچ بهانه‌ای مجاز نیست پرسش‌ناپذیر و مآلاً غیر تاریخی شود. فرهنگ ما نسبت به ناپرسیده‌هایش ناخویشاگاه و مآلاً غیر تاریخی مانده است. از گذشته پرسیدن و بویژه از شالوده‌ها پرسیدن از یکسو مایه و توان شالوده‌یی فرهنگ ما را آشکار خواهد ساخت و از سوی دیگر برندگی فکری ما کنونیها را که خیلی ادعا هم داریم. هر فرهنگ آفریننده‌ای از چنین زورآزمایی و کشمکشی می‌زیید و فقط به نیروی این رویارویی درونی تاریخی می‌شود. فرهنگی که کشمکش درونی

---

<sup>۲۹</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۱۰۲.

ندارد و نمی‌شناسد، فرهنگی که گذشته و ارزشهایش بر آن استیلا دارند و حکومت می‌کنند، آنچنان که بورکهارت دیده و نشان داده، در واقع فرهنگ بی تاریخ است.»<sup>۳۰</sup>

نکته‌ای است قابل تأمل و اندیشه برانگیز که دوستدار با استفاده از تاریخ باوری و تاریخ نگری اش به آن پرداخته و به حق فرهنگ را در قالب تاریخ و دگرگونی زمانه به بازسنجش می‌کشد؛ ایده‌ای که در فرهنگ سنتی غائب بوده و سیطره اسطوره باوری راه را بر آن بسته بود و بالتبع نمی‌توانست دگرگونی‌های زمان را درک و دریافت کند. با این تلقی است که دوستدار می‌نویسد: «نسلی که با گذشته هم‌اوردی و از این طریق خود را تاریخی می‌کند، نه «حافظ» فرهنگ بلکه عامل تاریخی کردن آن می‌شود. فقط از این راه می‌توان فرهنگ را تاریخی کرد، یعنی بنیاد و پیشینه آن را از جمود گذشتگی و ایستایی رها کنید و پویای کنونی به آن داد. شناسایی تاریخی فرهنگ و چیره شدن بر آن یعنی گذشته فرهنگی را پیوسته از نو کاویدن و از نو سنجیدن. معنای این گفته این است که هر نسلی باید گذشته دور و نزدیکش را به نوبه خود از نو بشناسد و از نو برآورد. فقط این نوع شناسایی است که رویدادهای محض پیشین را تاریخی می‌کند و خود در شناسایی‌های آینده تاریخی می‌گردد. از اینرو هیچ گذشته‌ای نمی‌تواند جدا از آینده کاورنده و پرسنده در آن موجه گردد و هر کنونی توجیه موجودیت خود را در این خواهد یافت که با نگاه انتقادی و پرسنده در گذشته فرهنگی‌اش خود را بشناسد و به استقلال بیافریند.»<sup>۳۱</sup>

---

۳۰ - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۱۰۲.

۳۱ - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۱۰۴.

بنابراین در بازنگری سنت و سنجش فرهنگ پیشینیان، در نخستین تأملات باید آن‌ها را در گستره تاریخ به مذاقه گذاشت و رنگ و جلوه فراتاریخیت و اسطوره‌های متافیزیکی و مؤلفه‌های ناپرسندگی بینشی آن را باز یافته و از آن‌ها گذر کرد تا شاهد تحول فرهنگی شده و اندیشه‌های مدرن را به آن ارزانی داشت؛ بر همین اساس دوستدار به سراغ بازخوانی تاریخ ایران زمین می‌رود و آن را در دو مرحله اساسی اش به بحث می‌کشد: «تحولات تاریخی و فرهنگی ما دو مرحله بزرگ می‌شناسد؛ ایران باستان و ایران اسلامی، نخست باید در آغاز فرهنگ ایران باستان نگریم. فرهنگ ایران باستان چگونه فرهنگی بوده که توانسته است ایران اسلامی را میسر کند؟ و اگر چنین قابلیت نداشته، پس فرهنگ ایران اسلامی چگونه تحقق یافته و همچنان ادامه دارد؟ اینکه قدرت ساسانی آسیب دیده از جنگ با روم و جامعه تحت فشار و رنجور آن، در برابر هجوم اعراب که در وحدت اسلامی مهار گشته‌اند، درهم می‌شکند و از هم می‌پاشد، به عنوان یک تشخیص تاریخی درست است. اما ذکر مکرر این تشخیص هرگز برای درک پیدایش آنچه ما ایران اسلامی می‌نامیم نه کافی است و نه اساساً روشنگر.»<sup>۳۲</sup>

بدرستی تحلیل آن شکست اولیه از اعراب در بررسی تاریخ فرهنگ ایران زمین از اهمیت بسزایی برخوردار است و چه بسا بازخوانی آن رویداد، بتواند روشنگر برخی از دیگر مسائل تاریخی ایران در دوران معاصر هم باشد. بی تردید از هر منظری به آن شکست بنگریم، عامل درونی در صدر عوامل فروپاشی ایران باستانی و شکل‌گیری ایران اسلامی قرار می‌گیرد؛ در این میان

---

۳۲ - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۱۰۵.



عامل ادغام دین در حکومت و انحطاط اخلاقی که از استحاله زرتشت باوری به خرافه گرایی ناشی می‌شد به همراه خارج شدن حکومت از وظایف اجتماعی خود که در دوران هخامنشی شاهدش بودیم، از مسائلی هستند که برهه‌ای تعیین کننده را در تاریخ ایران زمین رقم زد و از آن به بعد «ایرانیت اسلامی ماهیت جدید و مجعول ما پس از دوره باستانی است.»<sup>۳۳</sup>

حال برای اینکه بتوانیم به عمق آن رویداد که در برخی مسائل هم عصر ماست، پی ببریم و آن را از سر تأمل عقلانی به مذاقه بگذاریم، دیدگاه تاریخی و پرسش فلسفی از رویدادهای تاریخی، گشاینده نوسازی فرهنگی و آسیب‌شناسی عوامل انحطاطی است که در سده‌های گذشته دامنگیر فرهنگ ایرانی بوده و به همین خاطر دوستدار در بازخوانی تغییر ماهیتی که ایران زمین از دوره باستانی به دوره اسلامی از خود نشان داده، به فلسفه تاریخ استناد می‌کند. دوستدار می‌نویسد: «مشکل تاریخی همیشه راه‌حل تاریخی می‌خواهد و راه‌حل تاریخی فقط با آگاه شدن به انگیزه‌ها، علل و مناسبات غالباً پنهان رویدادها به دست می‌آید که در هماهنگیها و ناهماهنگیهایشان شیرازه «حقیقت‌های» فرهنگی و «فرهنگ» حقیقت‌های یک قوم را می‌ریزند. از این آگاهی تاریخی - فرهنگی هنوز کمترین نشانی نزد ما نمی‌توان یافت.»<sup>۳۴</sup>

دوستدار بر این باور است که چون اندیشه ایرانی نتوانسته از نوسازی گذر کرده و به مؤلفه‌های مدرن اندیشی برسد، بنابراین نتوانسته به پرسش از علل و عوامل دگرگونی فرهنگی پردازد که در دگردیسی ایران باستان به ایران اسلامی رخ داده و به همین

---

<sup>۳۳</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۱۰۸.

<sup>۳۴</sup> - امتناع تفکر در فرهنگی دینی ۱۳۸۳، ص ۱۱۱.

دلیل دیگر دگرگونی‌ها را هم نتوانسته به پرسش بگیرد؛ بر این اساس دوستدار به بنیان‌های پرسش فلسفی بازگشته و بر مبنای دیدگاه فلسفی که اتخاذ کرده، زمینه‌های نبود آگاهی تاریخی و فرهنگی را پیش می‌کشد: «تفکر همواره پیش از هر چیز یعنی پرسش و جویندگی از جمله نیز در این امر که حقیقت چیست و اگر هست کدامست و چگونه است. جویندگی تفکر، چون به هیچ فرمانی سر نمی‌نهد، هرگز پایان نمی‌یابد. از اینرو تفکر هر آن و همیشه باید از نو بپرسد و بکاود تا اساساً باشد و معلوم کند که آیا و چگونه خود و یافته‌های پیشینش تاب نوپرسی و نوکاوی شدن را دارند. جایی که اعتقاد در و از وابستگی به بنیادش هست، تفکر در جویندگی و بنیانکاوی تحقق می‌پذیرد. اعتقاد نشانه سر نهادن به بنیادی کاوش ناپذیر و مسلم است که حقیقت اعتقاد را می‌سازد، و تفکر خود را منحصرأ در این نشان می‌دهد که هرگز مجاز نیست بنیادی را ناکاویدنی و به این معنا ناپرسیدنی بگیرد. حقیقت برای اعتقاد بنیاد، ضامن و مرجع وجودی‌ست، در حالیکه تفکر همواره باید به خود ثابت کند که هیچ بنیادی و ضامنی جز پرسندگی ندارد، یعنی هیچگاه به هیچ مرجعی جز کاویدن متکی نیست. تفکر همانقدر از پرسش و کاوش برمی‌آید و بدینگونه پیوسته از نو می‌شکفتد که اعتقاد را «حقیقتش» یک بار برای همیشه در ناپرسایی خود بنا می‌نهد و نگه می‌دارد.»<sup>۳۵</sup>

به تحقیق پرسش عامل محوری و بنیان سازنده رشد و دگرپرسی و بالندگی فرهنگ و اندیشه است؛ عاملی که در گذرگاه‌های سرنوشت ساز، فرهنگ ایرانی از آن تهی بوده و انحطاطی را به انحطاط دیگر پیوند زده و اندیشه را در دام امتناع گرفتار و جامعه

---

<sup>۳۵</sup> - امتناع تفکر در فرهنگی دینی ۱۳۸۳، ص ۱۱۴.

و سیاست را به سوی زوال راهبر شده است؛ به دریافت دوستدار ناپرسایی نشانگر دینخویی است که در ایران و شرق سنتی وجود داشته و راه را بر هرگونه نوسازی و پاسخگویی به نیازهای واقعی بسته است؛ به تعبیر هانس هاینریش شدر که دوستدار از او نقل می‌کند «سنت در شرق یعنی کنسرو کردن آنچه دیرینه است، آنچه کهن است. پیشرفت فکری و معنوی منحصرأ در تعبیر این دیرینه‌ها و انطباق خود بر آنها بروز می‌کند، نه در دگرگونه‌سازی و پیکرریزی نوین آنها. علت اصلی این امر بستگی دینی است که تناوری فکری و ذهنی شرقی را متحقق می‌سازد. سنت در شرق امری خدشه‌ناپذیر است، چون حکم وحی را دارد. چون آیندگان نه قادرند و نه ساخته شده‌اند برای اینکه در چیزی دست بزنند که زمانی به عنوان حقیقت به آنها افاضه شده است.»<sup>۳۶</sup>

می‌توان در کنار نقش ناپرسایی دین در انحطاط و عقب ماندگی شرق، از عوامل دیگری هم سخن گفت. آمیختگی سیاست با استبداد، بی تناسب بودن نظام معیشتی، اسطوره گرایی در اخلاقیات، دوری از حقوق طبیعی انسان‌ها و... از عواملی هستند که در راندن جامعه و فرهنگی به دیار نیستی، نقش دارند و می‌توانند تمدنی را از گردونه پیشرفت به کج راه‌های انحطاط و فروپاشی بکشانند. با این مقدمات دوستدار به بازخوانی زمینه‌های باستانی فرهنگ و سیاست ایرانی می‌پردازد که برای شناخت واقعی سقوط ایران باستان به سرانجام ایران اسلامی تعیین کننده بوده‌اند؛ «برای اینکه بتوانیم دین هخامنشیان و دنیای آنها را تا حدودی دریابیم، باید بکوشیم با قراین به دست داده شده به قرن‌ها پیش در چنین دنیایی بازگردیم و در آن چنان بنگریم که خود را

---

<sup>۳۶</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۱۱۹.

می‌دیده است. البته این کار دشوار آموزش و ممارست ذهنی می‌خواهد. توانایی و ورزشی لازم است برای اینکه آدم حتا از محدودیت مناسبات و عواطف مأنوس خود خارج شود و خود را جای دیگران بگذارد تا احوال آنها را دریابد، چه رسد به اینکه بخواهد در دنیایی دوردست به آغاز فرهنگی بازگردد که برای او سر بسر بیگانه شده است. اما اگر مطلقاً چنین کاری را نشود کرد، هیچ گذشته‌ای را نمی‌توان فهمید، نه فقط هخامنشیان را...»<sup>۳۷</sup>

دوستدار بعد از این که به حد یک کتاب برآمده از منابع اصلی تاریخی و اعتقادی، که دارای اهمیت تاریخی است به اثبات امتناع تفکر در فرهنگ دینی ایران می‌پردازد، در بخشی از پروژه فکری خویش از سرآغازهای شکل‌گیری جریان منورالفکری در ایران و انحراف آن به خواننده‌شدگان روشنفکری می‌پرسد که از اهمیت معرفتی در شناخت و اِپسماندگی کنونی مان برخوردار است. به باور آرامش دوستدار، این انحراف و انحطاط در دوران معاصر پیامد ناپرسیده ماندن سنت و برخورد انتقادی با گذشته فرهنگی مان است. «میرزا فتحعلی آخوندزاده» و «جلال آل‌احمد» دو موردی هستند که دوستدار برای عینی‌تر کردن هنر نیندیشیدن و پیگیری از عوامل و الزامات شناخت ناقص از مدرنیته و مواجهه‌ی غیر منطقی با سنت، یا به تعبیری تولد و مرگ روشنفکری در ایران، از آن‌ها یاد می‌کند؛ کنار هم قرار دادن آخوندزاده و آل‌احمد در تولد و مرگ روشنفکری ایران در نوشته‌های دوستدار، یکی از مواردی است که جای سخن دارد؛ تردیدی نیست که شروع روشنفکری در ایران با آخوندزاده بوده است. اما مرگ آن جریان در استحال‌های بوده که در دهه‌های

---

<sup>۳۷</sup> - امتناع تفکر در فرهنگ دینی ۱۳۸۳، ص ۱۲۸.

پیشین با پذیرفتن ایدئولوژی دینی و سیاست بازی، دچارش شد و به هیچ تعبیری نمی‌توان آل احمد را با توجه به معیارهای تعیین شده، شخصی روشن‌فکر خواند. دو فصل بعدی تا حدودی این تعارض دوستدار را روشن می‌کنند. دوستدار در این بخش تألیف خویش، به تعبیری نیندیشیدن را در زمینه‌های تاریخی و فرهنگی آن به بحث می‌گذارد و بر این ایده تأکید دارد که: «قطعی است که مایه‌های جسمی و روحی جامعه وقت را همواره آن بنیادهای تاریک و ناشناخته مانده در خود تحلیل می‌برند، فضای پرورش و بالش درونی را بر آنها تنگ می‌کنند و مانع شکفتن و تناوری آنها می‌شوند.»<sup>۳۸</sup>

سویۀ دیگر این نگاه، گذار از آموزه‌های سنت و از سر گذراندن تحول در ذهنیت است که تجدد فرهنگی را به ارمغان می‌آورد و بنیان‌های نقد سنت و هم‌آوردی با فرهنگ قدمائی را پی می‌افکند؛ بنابراین «فقط جامعه‌ای می‌تواند زنده و آفریننده باشد که با شالوده‌ها و پیشینه‌های فرهنگی و تاریخی خودش، به منظور آزمون توان و تندرستی آنها و نیروی مستقل خود، در آویخته باشد.»<sup>۳۹</sup>

با شروع سنجش در پیشینه تاریخی که متکی بر نوسازی فرهنگی است می‌توان به سراغ عوامل بازدارنده و علل پیشبرنده در فرهنگ رفت و از اوج و حضیض آن پرسید و راه را بر دگرگونی در فرهنگ و شناخت بخش‌های آفت زده فرهنگ گشود؛ تا شرایط امتناعی که در تفکر دوره معاصر بر فرهنگ ایرانی مستولی است روشن شده و نیندیشیدن را به نااندیشه‌ها

---

<sup>۳۸</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۳۷.

<sup>۳۹</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۳۸.

ارتقا داد: «سخن از مشکلات ویژه است. یکی از این مشکلات، مسئله روشنفکری ماست. حوادث این یک دهه اخیر نه به منزله علت، اما بمنزله معلولی فرهنگی / تاریخی باید دیدگاهها و افقها را مشخصتر و روشنتر کرده باشند. به همین جهت هر چه تاکنون می توانسته مسئله تلقی گردد و ما نمی توانستیم و یا فقط به کندی می توانستیم آن را حساس کنیم، از این پس باید چشم گیرتر شود و ما را نگران کند، به فکر بیاندازد.»<sup>۴۰</sup>

بدرستی سنجش تاریخ گذشته فرهنگ ایران از مدخل کالبدشکافی سده ای می گذرد که سنت ایرانی در پایان خود گرفتار ایدئولوژی شد و در تلاقی ایران و مدرنیته، جریان هایی شکل گرفتند که اگرچه در گذشته سابقه نداشتند، اما همان آموزه ها را با مفاهیم مدرن در فرهنگ ایرانی پراکنده و راهی هموار را که می توانست بر پایه انتقاد از سنت به مدرنیته برسد، در سنگلاخ ایدئولوژیک انداختند؛ جریانی که روشنفکری خوانده می شود، حامل باورهای سیاسی شد که هم از سنت متقدمان فاصله داشت و هم از فرهنگ متجددان. به تحقیق همانطور که دوستدار می گوید: «این باید قطعی باشد که ترکیب «روشنفکر» به هر حال تحت تاثیر این سد سال آشنایی اخیر با فرهنگ غربی پیدا شده است.»<sup>۴۱</sup>

اشاره دوستدار به بنیان جریانی است که در پیش زمینه های مشروطیت و به دنبال اولین برخوردهای غرب مدرن و ایران زمین شکل گرفت و در میان نخبگان سیاسی و فرهنگی منورالفکر خوانده شد؛ جریانی که با آگاهی از تحولات تمدن

---

<sup>۴۰</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۳۸.

<sup>۴۱</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۰.

بشری، به بازنگری در آموزه‌های پیشینیان پرداخت و با سنجش فرهنگ و سیاست ایران سنتی، گسستی را پایه گذاری کرد که در دهه‌های بعدی، تدوین قانون اساسی عرفی و ایجاد پارلمان و گذار از معارف قدمائی، از نتایج اولیه آن بشمار می‌روند؛ کسانی که این جریان را در طول دهه‌هایی شکل دادند و من آن‌ها را مدرن‌های کلاسیک ایرانی نامیده‌ام، در ادامه فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی بعد از مشروطیت با پشت سر گذاشتن رکودی در زمان تغییر سلطنت با مایه‌های ملیت خواهی و قانون گرایی، پشتوانه‌های اصلی فرهنگ عصر پهلوی اول را پدیدار ساخت و از آن پس تا دهه‌هایی در مراکز اجرایی، برخی از تکنوکرات‌های فرهنگی را تشکیل دادند؛ سرآغازهای این جریان فرهنگی در همان عصر قاجاریه ظاهر شد و با رویکردی انتقادی به سنت که نشأت گرفته از شناخت عصر جدید و درک و دریافت الزامات آن بود، دوران تازه‌ای را در فرهنگ و اجتماع ایران زمین به وجود آورد؛ دوستدار با تبیین مؤلفه‌های اندیشگی روشنفکران ایرانی، در مراحل بعدی از پروژه خود به آسیب‌شناسی سیاست زدگی روشنفکری ایران پرداخته و آن را به محک سنجش می‌گیرد؛ به سخن دوستدار «همچنانکه از ترکیب لفظی‌اش برمی‌آید روشنفکر آن کسی تواند باشد که روشن فکر کند، روشن بیندیشد. از آنجا که اندیشیدن همیشه اندیشیدن چیزیست، حتا اگر این چیز خود اندیشیدن باشد، می‌توانیم بگوییم روشن اندیشیدن یعنی اندیشیدن چیزی به روشنی، به معنی چیزی را با اندیشیدنش آشکار و درون‌نما کردن. چه چیز را می‌توان با اندیشیدنش آشکار و درون‌نما ساخت؟ هر چه نهان، تیره و تاریک است. طبعاً روشنفکری یا روشن اندیشیدن فقط در مورد امری می‌تواند معنی

داشته باشد که قابلیت و لزوم روشن شدن داشته باشد. به این سبب روشن شدن اموری که قرن‌ها خود را نهان و تیره نگهداشته‌اند منحصراً با پیوسته اندیشیدن و از نو اندیشیدن آنها میسر می‌گردد.<sup>۴۲</sup>

اشاره دوستدار در این تعریف به تیرگی است که به واسطه سیطره بینش دینی هزاره‌ای بر فرهنگ ایران سایه انداخته و آن را از واقعیت تفکر فلسفی و طرح پرسش تهی ساخته بود؛ تیره‌گی که نقطه مقابل روشن اندیشی است. بنابراین «روشنفکری یعنی روشن اندیشیدن، و تنها اموری را می‌توان روشن اندیشید که تیرگی و تاریکی‌شان را فقط و فقط اندیشیدن خواهد زدود، و چنانکه خواهیم دید عیناً و در وهله اول «توجیه‌ها»ی مستولی بر حیات آدمی در نهاد خود از همین تاریکیها هستند. از اینرو برای آنکه بینیم روشنفکری چیست و روشن اندیشیدن کدام است، باید از آنچه تیره، پنهان و تاریک است و با اندیشیدن شفاف، نمایان و روشن می‌گردد آغاز کرد.»<sup>۴۳</sup>

پس اولویت کاری روشنفکری، شفاف سازی تیره‌گی‌های سنت و گذار از آن هاست، برای رسیدن به ساحت روشنایی در فرهنگ و بنیان ساختارهای واقعی و برآمده از حقایق جدید برای اندیشیدن؛ از این دیدگاه «آنچه بیش از هر چیز بر ضد روشنفکری دارای سرشتی چنین تاریک است و روشنفکری را به توان و یارایی‌اش در برون کشیدن و نمایاندن این سرشت تاریک می‌توان شناخت در دو مقوله مشخص می‌گردد: دینخویی و روزمره‌گی.»<sup>۴۴</sup>

---

۴۲ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۰.

۴۳ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۲.

۴۴ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۳.



در پروژه فکری آرامش دوستدار، سنت ممتنع فرهنگ ایرانی، با گرفتاری در دو مؤلفه دینخویی و روزمره‌گی به سراشیب انحطاط گراییده و با دستاویزی به هنر نیندیشیدن، از پرسیدن دوری بسته و ناپرسایی را رسمیت داده است؛ ناپرسایی که در دوران جدید و صور آن در ایران زمین که همزمان با عصر مشروطیت بود، به پایان محتوم خود رسید و با وارونه خوانی واقعیات جامعه، مهر تأیید بر خاتمه خود زد؛ با این مقدمات، دوستدار به تعریف خویش از دو مقوله اساسی سنت فرهنگی قدما می‌پردازد؛ وی در رابطه با دینخویی می‌نویسد: «دینخویی آن رفتار و کردار درونی‌ست که خصیصه‌ای عمده از اصل دینی را همچنان حفظ کرده، بی‌آنکه بر منشا این خصیصه واقف باشد. این خصیصه عبارت است از دریافتی بیگانه به پرسش و دانش از امور.»<sup>۴۵</sup> این تعریف ناظر به گوهر دین و حکایت از پدیدارشناسی دین است؛ اما گستره این تحقیق فراتر از مباحث فلسفی است و همانطور که دوستدار می‌نویسد در لایه‌های مختلف جامعه ظاهر می‌شود و چه بسا مؤلفه بعدی سنت یعنی روزمره‌گی را در خود جای می‌دهد؛ «دینخویی، گرچه در حوزه‌های مختلف حتی با شور و شوق نیز به امور روی می‌آورد و خود را با آنها «سرگرم می‌کند»، در حقیقت برخوردی‌ست مطلقاً عاری از سنجش و شک با امور، به ویژه اموری که یکسره تاریک و مشکوک‌اند و جز این می‌نمایند.»<sup>۴۶</sup>

سخن دوستدار در این مقام ناظر به مسائلی است که در بنیان‌های معرفتی پروژه‌اش و در جداسازی دین و علم و فلسفه به آن

<sup>۴۵</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۴۴.

<sup>۴۶</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۴۴.

پرداخته و دینداری را برآمده از اعتقاد خواننده است؛ اعتقادی که جنبه شخصی دارد و به دور از پرسیدنی است که اندیشه پرور و فرهنگ ساز است. به همین خاطر هم در قرائت دوستدار، ایران و فرهنگ هزار ساله‌اش چون گرفتار دینخویی یا همان ناپرسیایی بوده، به امتناع تفکر رسیده و نیروهای ذهنی را به محاق نابودی و انحطاط کشانده است؛ بنابراین «دینخویی، از آنجا که در دریافتی ضد پرسش و دانش از جهان مستحیل می‌گردد، فقط در سترونی پرسش واقعی می‌تواند میسر و موجود گردد. بدین ترتیب دینخویی در وهله اول و از بنیاد به آن گونه برخورد با امور اطلاق می‌شود که از اساس فاقد پرسش حقیقی و شک‌باور است. مهم‌ترین امری که معروض اینگونه برخورد تأییدی واقع می‌شود، طبیعتاً رویدادهای شیرازه‌ی تاریخ و فرهنگ یک جامعه و توجیحات آنها هستند.»<sup>۴۷</sup> در توضیح و تبیین مؤلفه‌های دینخویی دوستدار باز آن را اینگونه تشریح می‌کند: «برای این منظور دینخویی به عنوان شگرد ناپرسا و نیندیش در فهم و درک امور خود را ساحت والای تعبیر برای رویدادهای حیات فردی یا جمعی و ملی قلمداد می‌کند.»<sup>۴۸</sup>

حال که تا حدودی مؤلفه‌های دینخویی روشن شدند، دوستدار به تاریخ ایران و سیر فرهنگ آن توجه می‌کند و آن را سراسر دینخو می‌داند؛ ایده‌ای که می‌توان به استناد داده‌های واقعی تاریخ در گستره هزار ساله آن به محک گذاشت و اشکال جدی بر آن وارد ساخت؛ حالا بگذریم از این مسأله که واقعاً ملت ایران را می‌توان ملتی دینی و فرهنگ آن را به معنای واقعی دین‌خو نامید؟ در

<sup>۴۷</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۵.

<sup>۴۸</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۵.

مقام طرح تئوریک مسأله، اگر به تعاریف وجودی، جامعه‌شناختی، روانشناختی، پدیده‌شناختی، و... نسبت به دین هم نظر کنیم، خواهیم دید که در این مقوله دین‌خویی سراسری ایرانیان به دیده تردید باید نگریسته شود. چون دیدگاه دکتر دوستدار فلسفی است، می‌توان به تبیین فلسفی از دین نظر کرد و آن را بر رفتار و کنش ایرانیان در سده‌های گذشته تطبیق نمود؛ از نگره فلسفی، دین به ارتباط شخصی با امر متعالی یا امر قدسی اطلاق می‌شود که به تناسب هر زمان و فرهنگی، آن امر قدسی به نامی خوانده شده است؛ در دین‌شناسی فلسفی سخن از این مسائل است که این جوهره در نمادها و شعائر به چه صورت ظاهر می‌شود؟ و در اخلاقیات فردی و اجتماعی از چه جایگاه کنشی و ارتباطی می‌تواند برخوردار باشد؟ اگر این مسائل و دیگر مسائل دین‌شناسی فلسفی را بر رفتارهای فردی و اجتماعی ایرانیان در طول سده‌های گذشته محک بزنیم، به تحقیق کنش و اعتقادی ظاهر خواهد شد که از آن جوهره دینی که در کیفیت ارتباط شخص متدین با امر قدسی است، به غایت دور و سر در گرو خرافات و باورهای غیرمقدسانه دارد؛ از نظر کنش‌های تاریخی هم به نظر می‌رسد که داده‌های عینی چیزی خلاف این را ثابت می‌کنند و بر دین‌بازی ایرانیان بیشتر دلالت دارد، تا دینداری آنها! ریاکاری ایرانیان که نشأت گرفته از همان دستورات اخلاقی سنت است؛ یا باورهای خرافی و دمدمی بودن میان اعتقادات چندگانه و هر از گاهی با هجوم اقوام و ملل بیگانه، تغییر دین و مذهب‌دادن، چه معنایی می‌تواند داشته باشد، جز بی‌دینی و ادای دینداری را درآوردن؟ در این زمینه آثار و تألیفات چندی نوشته شده که از جمله می‌توان به «سیاحتنامه ابراهیم بیگ» از زین‌العابدین

مراغه‌ای و «حاجی آقا»ی صادق هدایت اشاره کرد که از نمونه‌های عالی بازخوانی روانشناسی اجتماعی دینداری ایرانیان در دوران معاصر و با بیان مدرن هستند.

با این حال دوستدار از منظری دیگر به سختی کار روشنفکری در سنجش سنت آگاه است و بر این باور است که «رویاروی شدن و درافتادن با تاریخ و فرهنگ‌مان، که قطعاً دشوارترین کار ممکن فرهنگی‌ست. برای آنکه هم جست و جو و پرسیدن می‌خواهد، چیزی که برای ما خطر دارد و هم دانش و دانستن که آسان به دست نمی‌آید.»<sup>۴۹</sup>

بی تردید علت دشواری نقد سنت را باید در تهی بودن آن از معیارهایی دانست که راه را در هزاره‌ای گذشته بر پرش بستند و تفکر ایرانی را در حوزه‌های بینشی و اعتقادی گرفتار کردند؛ به تعبیری که دوستدار استفاده می‌کند، پرسیدن و دانستن، ارکان اصلی دانایی است که بر پایه‌ی شک ورزی فلسفی پدیدار شده و همان طور که در فصل اول گذشت، آدمی را از جهان دینی به دنیای علمی ارتقا داده است. تحولی که در فرهنگ سنتی ایران به وقوع نپیوست و تنها به دنبال آشنایی برخی از نخبگان ایرانی با دانش‌های جدید غربی و ظهور جریان روشنفکری در سده گذشته به عرصه رسید و تکانه‌های نخستین را در ذهنیت ایرانیان به ارمغان آورد؛ دوستدار به این تکانه‌ها هم با سوء‌ذهن می‌نگرد: «هیچ نشانی از این نیست که ما کم کم داریم می‌فهمیم با دین‌خویی‌مان به کجا رسیده‌ایم و از این پس به کجا خواهیم

---

<sup>۴۹</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۶.

رسید، با وجود تمام آموخته‌های این یک قرن اخیرمان از اروپاییان، که ظاهری نیمه آراسته به ما داده‌اند.<sup>۵۰</sup>

ظهور ایده‌های سکولاریستی از میان همان فرهنگ دینخوی سنتی و اولین نموده‌های آن در نسلی از ایرانیان معاصر، این سخن دوستدار را با اشکال جدی گرفتار می‌کند؛ اما دوستدار در ادامه پروژۀ خویش به آسیب‌شناسی دینخویی ادامه می‌دهد و از مضرات آن برای فرهنگ جستجوگر و پرسنده سخن می‌گوید و پیچیدگی آن را در اعتقاد و بینش متافیزیکی روشن می‌سازد: «به همان اندازه که آدمی دینخو نسبت به خطری که از سوی اندیشۀ کاونده مستقیماً یا غیر مستقیم متوجه پایه‌های تاریخ و فرهنگ او می‌شود بدبین و کژنگر است. با بدبینی‌اش خود را از حوزه خطر مذکور کنار می‌کشد و با کژنگری‌اش سندی در آن اندیشه از توطئه و دسیسه بر ضد تاریخ و فرهنگ خود می‌بیند.»<sup>۵۱</sup>

حال که دینخویی تا حدودی در پروژه فکری دوستدار تبیین شد، وی به مقولۀ دیگر فرهنگ سنتی ایران زمین می‌پردازد؛ دوستدار روزمره‌گی را اینگونه تعریف می‌کند: «روزمره‌گی در وهله اول همان زندگانی عادی و معمولی‌ست، یعنی آنچه از مادیت و معنویت مصرف‌پذیر و سازمان یافته پایه مشترک برای زندگی یک جامعه می‌شود. روزمره‌گی یعنی شبکه‌ای که در حرکات و نوسانهای کمابیش یکنواخت رشته‌هایش زیست آدمها را در محیط و جامعه تنظیم می‌کند و با مکانیسم خود آنها را همخو و همرفتار می‌سازد، نسبت به خودشان و نسبت به امور.»<sup>۵۲</sup> در این

---

۵۰ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۷.

۵۱ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۹.

۵۲ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۴۹.

تعریف، دوستدار روزمره‌گی را در برابر فردیت قرار می‌دهد. فردیتی که از پایه‌های اساسی زیست جهان مدرنیته است و ارمغانی است رشد یافته از عصر رنسانس. دوستدار به واقع یکی دیگر از تفاوت‌ها و تقابل‌های دنیای سنتی را با جهان مدرن به میان می‌کشد و در تعریف خود از فردیت می‌نویسد: «منظور از فردیت فرهنگ، توانایی فرد متمایز از جمع در شکافتن زره ارزش‌های جامعه‌گیر و انگیختن اندیشه‌هایی است که به ریشه‌شناسی این ارزش‌ها می‌پردازند و از این راه سلطه آنها را درهم می‌شکنند.»<sup>۵۳</sup>

این همان واقعیتی است که در سرزمین غرب به وقوع پیوست و فردگرایی را که برآمده از اندیشه‌های آکام و دیگر اندیشمندان دوران پایانی قرون وسطی بود، به محور تلاش‌های اومانیزم‌ها و اهالی رنسانس تبدیل کرد. فردگرایی که بر ارزش ذاتی انسان باور دارد و با پی ریزی حق طبیعی، جوامع مدرن را با انتظام در قراردادهای اجتماعی و قوانین موضوعه، شکلی عرفی و سکولار داده است؛ فردیتی که از رعیت گذشته و به پدیده شهروندی رسید و حقوق را به جای تکلیف، مشروعیت داد و از طرفی حاکمان را به قانون و رعایت اصول چهارگانه آزادیخواهی حقوق اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مشروط و مقید ساخت؛ اما در حوزه شخصی، دوستدار فردیت را اینگونه توصیف می‌کند: «فقط کسی می‌تواند در «سرگذشت» خود از این «سرنوشت» جمعی برهد که در کشمکش با خویشتن و محیطش خود را به رغم کلیه قدرتهای مستولی تاریخی و روزمره همواره از نو بزیاند و پرورش دهد. زایش و پرورش نو یعنی خود را آگاهانه و مدام از مادر

---

<sup>۵۳</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۵۳.

پیرامونی که همیشه بر آن است ما را در دامن گرمش اسیر نگهدارد دور ساختن و در این دوری از او به استقلال اندیشه و رفتار رسیدن. در این خودسازی دایمی ضد ارثی و ضد پیرامونی، یعنی ضد دینخویی و ضد روزمره‌گی ست که آدمی می‌تواند روشنفکر شود.<sup>۵۴</sup>

به واقع گسترهٔ فردیت در دستیابی به تشخیص طبیعی و الزامات فرهنگ جمعی آن، موجد خردی می‌شود که از بند میراث گذشتگان رسته و با نقد مداوم به بلندای روشنفکری گام گذاشته و برخوردهای سنجیده و روشمند را با سنت قدمایی می‌آغازد. شروعی که تحول فرهنگی و دگردیسی اجتماعی را به دنبال دارد و حضور در جهان مدرن را؛ «بر این پایه روشنفکر که باید ضد مطلق آدم قالب‌بریزی شده و مرجع پرست به همهٔ معانی آن باشد، آن کس است که در پیکار دایم با دینخویی و روزمره‌گی، یعنی با ارزش‌های کهن و نوحاستهٔ فرهنگی و پیرامونی‌اش تفرد و ناهماهنگی خود را مستمراً بیازماید و نادینخویی و ناروزمره‌گی‌اش را پیوسته از نو به خودش ثابت کند.»<sup>۵۵</sup>

بی تردید این ثبوت خویشتن مدرن فرد روشنفکر در جدال با مؤلفه‌های جهان سنتی باید متکی بر خارج از سنت و تکیه بر مدرنیته باشد؛ فرهنگ و زیستی که از میان انتقاد بر سنت بیرون آمد و فراتر از آن پاسخگوی نیازهای واقعی انسان‌ها شد و برهه‌ای را در تاریخ تحولات تمدن جهانی به خود اختصاص داد؛ به تعبیر دوستدار «روشنفکر از این طریق تحقق وجودی می‌یابد که برای بیرون کشیدن خود از این حیات همگانی یکبند تکاپو

---

<sup>۵۴</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۶۲.

<sup>۵۵</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۶۳.

می‌کند و در گسلاندن بندهای مأنوس و آشنا از پیکر فردی خود از پا نمی‌نشیند.<sup>۵۶</sup> دوستدار باز هم برای روشن شدن فردیت به معنایی که محصول مدرنیته است، بر توضیحات پیشین خود می‌افزاید و آن را در رابطه با دیگر لایه‌های زیستی و فرهنگی تبیین می‌کند: «تفرد به معنای خویشتن خواهی، به معنای ترجیح محض خویش و ارزشهای خود بر دیگران و ارزشهای آنان نیست. تفرد یافتن، ساختن و شناختن ارزشهای خویش در برابر ارزشهای همگان پسند، همه جا خیز و همه جا گیر است، ارزشهایی که در یکدستی و یکنواختی‌شان برای عموم تمهید شده‌اند. در این حد و به این معنا تفرد همانا تنهایی در دیدن و سنجیدن است، تنهایی در حس و فکر است در برابر دیدها، سنجشها، حسها و فکرهای همساخت و همبافت، با چشمانی باز و نگاهی خستگی‌ناپذیر که نخست در خود می‌نگرد و می‌کاود، سپس در بیگانه.»<sup>۵۷</sup>

دوستدار باز به تأکید پدیدهٔ روشنفکری را در ارتباط با مؤلفه‌های فرهنگ سنتی ایران تعریف می‌کند و روشنفکر را درست نقطهٔ مقابل دینخو قرار می‌دهد و همان تقابلی را که در حوزه‌های تمدنی در دو جهان دینی/قدیم و علمی/جدید مطرح کرده بود، این بار در حوزه‌های شخصیتی و فکری به روشنفکر و دینخو تسری می‌دهد: «روشنفکر را منحصرأ در اندیشیدن و دانستن آنچه در تاریکی دینخویی نایافته می‌ماند و در دمدمهٔ روزمره‌گی می‌ساید و هرز می‌رود می‌توان پدید آورد.»<sup>۵۸</sup> بنابراین تفاوت‌ها و تعارض‌ها که در ساحت‌های اجتماعی و شخصی مطرح شدند،

---

۵۶ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۶۳

۵۷ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۶۴

۵۸ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۶۴



«هر اندازه آدمی دینخو به منزلهٔ مولود ارزشهای محیط بر او موجودی یکسره ساخته و پرداخته یا باصطلاح «تمام شده» است، یعنی در بی‌تفردی‌اش، یا همسانی‌اش با دیگران به کمال رسیده، روشنفکر موجودی ست همیشه ناتمام که باید هستی خویش را در تمایزش از دیگران و ناهمسانی‌اش با همگان همیشه از نو بسازد و از آن دفاع کند. عیناً همین خصوصیت را باید ممیز او از «آدمهای تمام شده» به معنای دوگانهٔ «تمام ساخته» و «به پایان رسیده» دانست.»<sup>۵۹</sup> پس اگر روشنفکر کسی است که همیشه از نظر فکری بر آینده و واقعیات گشوده است، دینخو کسی است که رو به گذشته دارد و در میان یافته‌های متافیزیکی و تکمیل شدهٔ خویش گرفتار است و نمی‌تواند در چگونگی زیست فرهنگی و اجتماعی‌اش پرسش کند و تماماً و بالکل در جهان بسته‌اش زندگی می‌کند. در مقابل دوستدار تعبیر خودش را از روشنفکر بیان می‌کند که جدا از معنای رایج آن است: «روشنفکر نه می‌تواند بدون دخالت در کار خدا، جهان و آدمی به اصطلاح در کنج دلش به «روشنفکری اشتغال ورزد»، نه مجاز است رهبر و پیشوا شود و نه برای دیگران و به جای دیگران بیاندیشد تا به سهم خود عنان اختیار مردم را از دستی بگیرد و به دستی دیگر سپارد، و بدینگونه از آنها خلع اندیشیدن کند.»<sup>۶۰</sup>

در واقع روشنفکر سیاستمدار نیست، اگرچه سیاستمدار می‌تواند روشن اندیش باشد و سعادت را برای جامعه فراهم کند. همان طور که روشنفکر پیامبر هم نیست که دریافت‌های شخصی‌اش را به جامعه منتقل کند، گرچه دین پژوه می‌تواند در پدیده‌های

---

<sup>۵۹</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۶۵.

<sup>۶۰</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۶۵.

اعتقادی‌اش روشنگرانه بنگرد و با رعایت تفکیک حوزه‌های اندیشگی از اعتقادی، محققانه در مسائل خود و پیرامونش تأمل کند؛ با در نظر گرفتن این تفاوت‌ها و اجتناب از به هم ریختگی حوزه‌های روشنفکری و دینداری، به مسائل فرهنگی برمی‌گردیم که از اشتغالات روشنفکری در نقد فرهنگ سنتی ایران زمین هستند. بر این اساس دوستدار می‌نویسد «هر حوزه فرهنگی معین در رویدادهای تاریخی‌اش مبتنی بر تصوراتی بنیادی‌ست که از آغاز تا هر کنونی از میان جریانهای تاریخی درمی‌گذرند و در نسل بعدی به پیش می‌غلتنند. یعنی همیشه در ما و همراه ما هستند، بی‌آنکه ما آنها را بی‌واسطه بشناسیم و به همراه بودنشان با خودمان آگاه باشیم. یافتن این تصورات و بازنمودن چهره‌های مبدل و مقلوب آنها کار اساسی روشنفکری در جامعه ماست. نخست با این تصورات همه جا حاضر و همه جا نافذ و پیوندهای درهم تنیده‌شان باید آغاز کرد. چرا؟ برای آنکه ما در هر امر فرهنگی و تاریخی، نادانسته و ناآگاهانه، از خلال منشور این گونه تصورات و شکستهای نوری آنها می‌نگریم، یعنی از منظرهای گوناگون اسلام و فرقه‌های آن، یا از دیدگاه‌های مشربها و مسلکهای عرفانی آن، که تازه هیچیک از آنها اصالت عنصری ندارد، یعنی در کل و اجزاء خود التقاطی است. به این سبب روشنفکری ما باید ما را در خودمان روشن کند، به همین سبب هم نمی‌تواند وارد آن بخش‌هایی شود که از آن روشنفکری غربی‌ست. همین است که ما از این سو و غربی‌ها از آن سو هیچگاه نتوانسته‌ایم به هم راه یابیم، با هم گفتگو کنیم، مگر در توهمات متقابلمان...»<sup>۶۱</sup> به تحقیق طنینی از ایده‌های اروپامحوری

---

۶۱ - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۶۷

هایدگری در این نوشتار دوستدار روشن است و اینگونه از هر طرف راه بستن بر اندیشه‌ورزی، نتایجی ویرانگر و در نهایت سنت‌پسندانه در تبلیغ بی‌فرجامی مدرنیته دارد، که بایستی آن را در آسیب‌شناسی رویدادهای فکری و فرهنگی ایران معاصر از نظر دور نداشت.

دوستدار با این بیانش، اولویت‌های روشنفکری را به بحث می‌کشد؛ اولویت‌هایی که از پیدایش جریان منورالفکری در یکصد سال گذشته تاکنون به بهانه‌هایی در محاق مانده و به طریقی همان ناپرسایی سنتی را به جان و ذهن روشنفکری انداخته است؛ جریانی که روزگاری در لباس روشنفکری دینی و عصری در پوشش سیاست‌ورزی و دوره‌ای در قالب ایدئولوژی‌گرایی، که هر کدام به نحوی و روشی مانع از اجرای پایه‌های اساسی روشنفکری ایران در دستیابی به فردیت و بر اساس آن سنجش سنت و مواجهه با جمع‌گرایی فرهنگی را از وجه غالب به حاشیه رانده است. اما راه‌ها بسته نیست و الگوی جواب‌دهندهٔ مدرنیته پیش روی ماست. الگویی که اندیشیدن به واقعیت را در فردیت، خردگرایی و تجربه‌باوری به ما آموخت و با فراتر رفتن از سنت، عرصه‌های نوینی را به روی انسان‌ها گشود. دوستدار هم با این پیش‌زمینه‌های معرفتی - تاریخی یادآور می‌شود «با وجود این، اگر قرار باشد اندیشیدن و روشن اندیشیدن بیاموزیم، باید از غریبه‌ها بیاموزیم، برای آنکه آفرینندگان اندیشیدند. آن دسته از قدمای ما که چیزی آموخته‌اند، هر چه در واقع اساسی بوده از پایه‌گذاران فرهنگ غربی آموخته‌اند. نشانهٔ اندیشیدن آموختن از

غربیها استقلال یافتن در اندیشیدن است، نه عنادورزی با آنها یا تفوه به افکارشان.<sup>۶۲</sup>

بدرستی دوستدار به حقیقت اندیشیدن نظر دارد و با این سخن خود، روشنفکری ایران را از افراط غرب ستیزی و تفریط غرب شیفتگی برحذر می‌دارد و برای تکمیل پروژه‌اش دو نمونه متفاوت را که به باور من با استناد بر آثار و تألیفات بر جای مانده از آنها هیچ سنخیت معرفتی و ارزشی با هم ندارند، در جریان روشنفکری ایران مطرح می‌کند؛ از نظر دوستدار «سبب انتخاب آخوندزاده و جلال آل‌احمد برای این بررسی آن است که آنها، یکی در آغاز دوره نوین فرهنگ ما و دیگری در پایان کنونی‌اش، حکم پیشگامان و نمایندگان اصلی دین‌دایی و دینمداری را دارند. اولی نخستین راهگشای فرهنگ غربی بر ضد اسلام در آغاز دوره نوین تاریخ ما و دومی نخستین نویسنده اسلامی فکر ضد غربی در پایان دوره کنونی آن بوده است.»<sup>۶۳</sup>

بدین ترتیب اندیشه انتقادی دوستدار در سطح کلان فرهنگ ایرانی به سطح خرد آن و با تعیین مصادیقی در آن تبدیل می‌شود و دوستدار با سنجش جایگاه میرزا فتحعلی آخوندزاده و جلال آل‌احمد در جریان فرهنگی ایران معاصر و تأمل در یافته‌ها و نوشته‌های آنان، به نقد جریان فکری معاصر می‌پردازد که در میان خود، انتقاد از سنت قدمائی را جای داده و راه را برای بازنگری و بازخوانی امتناع تفکر در فرهنگ هزاره‌ای ایران هموار می‌کند.

---

۶۲ - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۶۹

۶۳ - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۶۹



آخوندزاده و اصلاح دینی



میرزا فتحعلی آخوندزاده، به درستی در سرآغازهای شکل‌گیری پدیده‌ای قرار دارد که از آن به «منورالفکری» تعبیر شده است؛ جریانی که با تاثیرپذیری از اندیشه‌های دوره روشنگری، از پایان سنت فرهنگی قدما خبر می‌داد و انسان را به تأمل عقلانی و تجربه‌ورزی در اندیشیدن فرامی‌خواند. میرزا فتحعلی آخوندزاده فرزند میرزا محمد تقی در سال ۱۲۲۸ قمری مطابق با ۱۸۱۲ میلادی در شهر نوخه از محلات شکی منطقه قفقاز متولد شد؛ در دو سالگی به همراه مادرش به تبریز آمد و بعد از اقامت پنج ساله، رهسپار مشگین شهر از توابع اردبیل گردید. آخوندزاده در آنجا پیش عموی مادرش - آخوند علی اصغر - اقامت گزیده و در مدت شش سال - از هفت سالگی تا سیزده سالگی - آموزش‌های ابتدایی را تمام می‌کند. در این دوران آخوندزاده، به حاجی علی اصغر اوغلی شناخته می‌شود؛ فتحعلی در سال ۱۲۴۱ قمری همراه خانواده و عباس میرزا، راهی گنجه شده و در آن جا ساکن می‌شود. با پایان یافتن جنگ‌های ایران و روسیه و امضای عهدنامه ترکمنچای در سال ۱۲۴۵ قمری، آخوندزاده به همراه خانواده به زادگاه خود - نوخه - که اکنون جزو سرزمین‌های تزاری شده است، بازگشته و در حالی که هفده سالگی خود را پشت سر می‌گذارد، به سال ۱۲۴۷ قمری، به درس آخوند ملاحسین در گنجه حاضر شده و علوم منطق، فقه و اصول را فرا می‌گیرد. در این دوران است که آخوندزاده با میرزا شفیع که در مسجد شاه عباس گنجه تدریس می‌کرده، آشنا شده و نزد او که خود شاعری صاحب نام بوده و در شعرهای خود «واضح» تخلص می‌کرده است، معارف عرفانی، حکمت و خوشنویسی را می‌آموزد. آخوندزاده تحت تاثیر روشن‌بینی میرزا شفیع، دوره تحول فکری



خود را آغاز نموده و به سمت نگاه منتقدانه به معارف سنتی تمایل پیدا می‌کند. وی به سال ۱۲۴۹ قمری به نوخه بازگشته و در مدرسه جدید آنجا به آموختن زبان روسی مشغول می‌شود؛ او بعد از یک سال به تفلیس رفته و در کنار تحصیل، در حالی که پای به بیست و دو سالگی گذاشته است، وارد کارهای اجرایی می‌شود؛ آخوندزاده نخست در امور کشوری فرمانفرمای قفقاز زیر دست عباسقلی بیگ - بکی خان - به عنوان کمک مترجم مشغول به کار می‌شود. شروع به کار آخوندزاده در اول نوامبر ۱۸۳۴ میلادی برابر با ۱۱ رجب ۱۲۵۰ قمری ثبت شده است. او به سال ۱۲۵۶ قمری به سمت مترجم کتبی دفترخانه کشور ارتقا یافته و شش سال بعد به مقام نظامی منصوب می‌شود. او یک سال - ۱۲۶۱ قمری - از کار برکنار می‌شود. اما در سال ۱۲۶۲ قمری، آخوندزاده از درجه استواری به مقام سرهنگی ارتقا می‌یابد. آخوندزاده از دسامبر ۱۸۳۶ میلادی برابر با رمضان ۱۲۵۲ قمری تدریس زبان ترکی را در مدرسه روسی تفلیس شروع می‌کند. این تدریس چهار سال ادامه می‌یابد. در این دوران آخوندزاده، با نویسندگان دکابریست و روشن‌فکران رئالیست روسی آشنا شده و در رشد فکری خویش از آنان بهره می‌جوید. هم در این دوران است که عنصر ناسیونالیستی و ایران‌خواهی در اندیشه‌های آخوندزاده شکل می‌گیرند. بعد از این دوران، آخوندزاده حدود سال ۱۸۴۶ میلادی برابر با ۱۲۶۲ قمری به فعالیت‌های اجتماعی - سیاسی روی آورده و برای عملی کردن ایده‌های خود، به فکر ایجاد فراموشخانه - فراماسونری - می‌افتد. آخوندزاده به سال ۱۲۹۵ قمری در سن ۶۶ سالگی در تفلیس درگذشت. میرزا فتحعلی آخوندزاده در طول عمر خود به سفرهای مختلفی هم

رفته است؛ او در سال ۱۲۶۴ قمری به عنوان یکی از فرستادگان روسیه، به ایران آمده و در تهران با امیر کبیر دیدار می‌کند. در طی این سفر او برای ادای احترام به قبر پدرش، راهی تبریز شده و از آنجا به روسیه برمی‌گردد. آخوندزاده در سفری هم به استانبول که در سال ۱۲۸۰ قمری انجام می‌دهد، با میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله دیدار می‌کند و با او راجع به ایده‌های خود و تغییر خط و الفبا، به گفتگو می‌نشیند. در تعبیر جامع فریدون آدمیت، در سیر افکار جدید میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۲۹۵ - ۱۲۲۸) از نوآوران است؛ نماینده تفکر علمی انتقادی است؛ پیشرو نمایشنامه‌نویسی و داستان‌پردازی اروپایی در خطه مشرق زمین است؛ مبتکر اصلاح خط و تغییر الفبا در جامعه‌های اسلامی است؛ منتقد ادب کلاسیک و سنت‌شکن تاریخ‌نگاری است؛ داعی اخذ دانش و حکمت و مدنیت غربی است؛ اندیشه‌ساز ناسیونالیسم ایرانی است؛ نقاد سیاست و دین است و معتقد به تفکیک مطلق سیاست از دیانت؛ دشمن دولت استبدادی و هرگونه حکمرانی فردی است؛ هواخواه مشروطیت عقلی عرفی بر پایه حقوق طبیعی است؛ هاتف اصلاح دین و «پرستانیتسم اسلامی» است. اندیشه‌گری است مادی با افکار و آرای کاملاً مضبوط. در نظام فکری او ناهم‌تایی و تناقض راه ندارد - هر چه هست اصالت ماده و سلطنت عقل است.

آخوندزاده در طول عمر خود موفق به تألیف کتاب‌هایی می‌شود که در آن‌ها به انتقاد از لایه‌های اجتماعی - سیاسی - فرهنگی و اخلاقی جامعه ایران و شرف پرداخته است و راهکارهای جدید را برای رهایی از عقب ماندگی این جوامع به دست می‌دهد؛ همچنین آخوندزاده نخستین کسی است که در شرق، سبک

نمایشنامه نویسی را پایه گذاری کرده و مدرنیته را در ایجاد آموزش و پرورش و تشکیل دولت دموکراتیک و توجه به حقوق زنان و دوری از خرافات و ضرورت اصلاح دینی دارای اهمیت خوانده است. سیر تحولی اندیشه‌های آخوندزاده بر اساس گستره زندگی او را می‌توان در تغییرات مختلفی به بحث گذاشت؛ آخوندزاده که هم از تاریخ ایران (چه دوره‌ی باستان و چه دوره‌ی اسلامی) و هم از معارف و ادبیات سنتی آگاهی لازم را داشت، به واسطه‌ی حضور در فضای فکری - فرهنگی قفقاز با ایده‌های دنیای مدرن آشنا شد و آموزه‌های متفکران مدرنیته را برای نقد سنت فرهنگی ایران به کار گرفت؛ آخوندزاده بر پایه‌ی آموخته‌های خود در زمینه‌های ادب، فکر و دانش جدید، نمایشنامه‌نویسی و داستان‌سرایی را سرلوحه‌ی فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی خویش قرار داد؛ در رویکرد آخوندزاده به سبک‌های مدرن ادبی و هنری، رابطه‌ی او با اجتماع دوران و محیطی که موجب پرورش استعداد هنری وی بوده، از عوامل اصلی به شمار می‌روند؛ آخوندزاده همزمان با دوره‌ی شیوع و گسترش ادبیات رئالیستی روسیه، در قفقاز سکونت داشت و از این ایده‌ها تاثیر پذیرفته است؛ ادبیاتی که از شیوه‌های هنری برای مقابله با حاکمیت استبدادی تزارها بهره می‌گرفت و فنون ادبی و هنری را در خدمت آموزه‌های اجتماعی و سیاسی قرار می‌داد؛ ارتباط معنوی و مراودات آخوندزاده با کسانی چون: گوگول، پوشکین، چرنیشفسکی و... که از پیشروان ادبیات جدید روسیه بودند، زمینه‌های لازم را برای وی در ورود به کار تئاتر فراهم ساخت و ذهن آفرینشگر آخوندزاده را به ژانرهای ادبی مدرن معطوف کرد. شش نمایشنامه‌ی کمدی و یک داستان که در

آن‌ها آخوندزاده به انتقاد اجتماعی دست زده (مسیو ژوردان حکیم نباتات و درویش مستعلی شاه جادوگر) و از مقام اجتماعی زنان سخن گفته (وزیرخان سراب) و به روان‌شناسی شخصیت ایرانی پرداخته است، (داستان یوسف شاه یا ستارگان فریب خورده) نتیجه‌ی تمرین آخوندزاده در ادبیات مدرن و نشانگر اعتقاد او به فلسفه‌ی رئالیسم ادبی است. آخوندزاده در بخش دیگری از اندیشه‌های مدرن خود، به مسأله‌ی اصلاح خط و تغییر آن از صورت سنتی پرداخته است؛<sup>۶۴</sup> آسیب‌شناسی فرهنگ ایرانی و کاوش از علل عقب ماندگی مشرق و تفکر در لوازم و الزامات پیشرفت ملل غربی، از بنیان‌های اصلی توجه به تغییر الفبا و تشخیص ارتباط آن با رکود فرهنگی و خمود فکری به شمار می‌رفت، اهمیت در بحث از سیر تحول فکری آخوندزاده به دو مرحله‌ی متمایز (۱) اصلاح الفبا و (۲) تغییر خط اشاره می‌کند. در مرحله‌ی اول آخوندزاده با حذف نقطه‌های حروف و به کارگیری علاماتی در جمله بندی، اصلاح الفبا را در دستور کار خود قرار داد؛ اما در مرحله‌ی دوم به تغییر خط تمایل پیدا کرد و الفبای لاتین را جایگزین الفبای فارسی - عربی کرد. به اعتقاد آدمیت، پیشنهاد شارل مسیمر مشاور فرانسوی فواد پاشا مبنی بر تغییر الفبای ترکی و اخذ الفبای لاتین و اقدامات عملی دولت روسیه در تثبیت و به کارگیری حروف لاتینی در داغستان، از عوامل موثر در ذهنیت آخوندزاده در توجه به مسأله‌ی خط و ارتباط آن با مسأله‌ی عقب ماندگی مشرق زمین بودند؛ بر این اساس فکر آخوندزاده به آموزش و پرورش عمومی و برگرداندن کتاب‌های

---

<sup>۶۴</sup> - نک: مجموعه آثار، میرزا فتحعلی آخوندزاده، ۲ جلد، تحقیق و تصحیح

علی اصغر حقدار، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، ۲۰۲۱.

پیشین به خط جدید تحول پیدا کرد و نشانه‌های نخستین شکل‌گیری آموزش همگانی و فرهنگستان را برای روشنفکران بعدی ایران فراهم ساخت. گسترش ایده‌های تغییر خط در عثمانی و ناکامی آن در ایران، آخوندزاده را به آگاهی از انحطاط ساختار سیاسی رهنمون شد و آخوندزاده که ریشه‌های اولیه‌ی انتقاد اجتماعی و تحول فرهنگی را در اقدامات قبلی خود پرورانده بود، در تکمیل منظومه‌ی نوگرایانه، به تجدد سیاسی روی نمود و تغییر در نهادهای سیاسی و ایجاد نهادهای مدنی و قانونی را وجه همت خود قرار داد. آخوندزاده در بحث از سیاست، به ملیت‌خواهی مدرن روی کرد و از حکومت قانون و پدیده‌ی سکولاریسم سخن راند؛ این هر سه مفهوم در نظام فکری مدرنیته و خارج از مؤلفه‌های سیاست سنتی پدید آمده و میرزا فتحعلی آخوندزاده از کسانی به شمار می‌رود که با طرح آن‌ها در اندیشه‌ی ایرانی، به گسست از سنت سیاسی کهن اقدام نموده و پایه‌های اولیه‌ی اندیشه‌ی سیاسی مدرن ایران را پی افکند. آخوندزاده که هم از حوادث تاریخی ایران زمین مطلع بود و هم تحول تاریخی دنیای غرب را در حد توان و شرایط زمانه‌اش دریافته بود، در بحث از عوامل انحطاط ایران، به مؤلفه‌های استبداد و شریعت اشاره نموده و راه علاج آن را مشروطیت حکومت و اصلاح دینی می‌دانست؛ از نظر آخوندزاده تا زمانی که حکومت مقید به قانون و ملتزم به رعایت حقوق اتباع نباشد، آفت استبداد از پیکر ایران زمین کنده نخواهد شد و تا موقعی که آموزه‌های دینی به بوت‌های نقد و نوسازی سپرده نشوند، قشریت ظاهری بر جهل و ناآگاهی دینداران سیطره خواهد داشت. در بخش دیگری از اندیشه‌ی سیاسی، آخوندزاده ایده‌های ناسیونالیستی خود را از دوران

شکوفای باستانی پدیدار ساخته است؛ آخوندزاده دوره‌ی پیش از اسلام را زمینه‌ی ملیت‌خواهی خود قرار می‌دهد و پیشرفت‌های اجتماعی و فرهنگی آن دوران را به لایه‌ی معرفتی ناسیونالیسم پیوند می‌زند؛ در واقع از نظر آخوندزاده راه خلاصی از حاکمیت استبدادی دوران پیشین، ایجاد نهادهایی است که بر مشروطیت نظام سیاسی صحنه می‌گذارند و به جای اراده‌ی فردی پادشاه، مجموعه قوانین موضوعه‌ای را تشکیل می‌دهند؛ ایده‌ای که نشأت گرفته از تحولات سیاسی دنیای مدرن بود. در آن قرن دولت مشروطه که بر مبنای قرارداد اجتماعی و وضع قوانین عرفی شکل گرفته بودند، خود برآمده از تحول ذهن انسان مدرن بود که بر حقوق طبیعی خویش آگاه شده و پادشاهان را برای تحقق خواسته‌ها و تامین امنیت می‌خواست. بر این اساس تغییر نظام سیاسی در اولویت اندیشگی آخوندزاده قرار گرفته بود؛ از طرفی آخوندزاده به درستی تشخیص داده بود که نیازهای زمانه را سیاست شرعیه یارای پاسخ‌گویی نیست و به تناسب تحول زمانه و تغییراتی که در اجتماع و اقتصاد رخ داده، نرم‌های سیاسی نیز نیازمند تغییرات جدیدی است؛ آخوندزاده با آگاهی که از اندیشه‌های سیاسی مدرنیته و حوادث اجتماعی اروپا به دست آورده بود، به این نتیجه رسید که نخست باید زمینه تحول فکری و آمادگی ذهنی و رشد ملی را منحصراً از راه تربیت ملت و نشر دانش در میان همه طبقات اجتماع فراهم کرد. بعد ملت به روی پای خود برخیزد و به همت خویش بساط کهنه را براندازد و نظام تازه‌ای برپا سازد. در غیر این صورت «اتخاذ تجربه دیگران» بدون اینکه پای بست فکری آن قبلاً فراهم گردیده باشد - هیچ حاصلی نخواهد داشت. همین آگاهی آخوندزاده را به نقش

محوری تحول ذهنی در بازسازی جامعه و گسست از دوران سنتی رهنمون شد؛ در این زمینه وی منظومه‌ی معرفتی خود را با لایه‌های اصلاح دینی - رنسانس علمی و دگرگونی اندیشه‌ی فلسفی و... تنظیم کرد و نقش اصلی را در آموزش و پرورش همگانی دانست. به دنبال طرح این منظومه‌ی فکری بود که آخوندزاده به فلسفه‌ی طبیعی مدرن توجه نمود و اصول اولیه‌ی آن را به جای حکمت الهی پیشنهاد کرد؛ آخوندزاده به درستی بر مادیت فلسفه‌ی جدید در مقابل انگاره‌های متافیزیکی سنت پای فشرد و در توضیح و تشریح طبیعت پیرامون انسانی به فلاسفه‌ی تجربه‌گرای اروپا تمایل پیدا می‌کند؛ آخوندزاده در بخش دیگری از اندیشه‌های فلسفی خود، همانند کانت به اخلاق عقلانی می‌رسد و دستورات اخلاقی را خارج از زمینه‌های نقلی و بایدها و نبایدهای ارزشی قرائت می‌کند؛ اخلاق نیز در کنار دیگر زمینه‌های فکری و عملی انسان به دنبال تحولی که در ذهن و زبان غربیان به وقوع پیوست، دچار دگرگونی شد و از آن حالت بسته و از پیش تعیین شده به حیطه‌ی عرفیات و عقلانیت منتقل شد؛ دگرگونی که با از دست رفتن اقتدار متافیزیک سنتی، عمل اخلاقی و التزام اجتماعی افراد را در دستور کار خود قرار داده است. در نهایت آخوندزاده با تکیه بر نگرش علمی مدرنیته لایه‌های مختلف معرفتی، ارزشی و باورهای دینی را به محاق سنجش و بازخوانی انتقادی می‌برد؛ مفاهیم و مقولات دینی که وی در «مکتوبات کمال الدوله» مورد انتقاد قرار می‌دهد، به واسطه‌ی تغییر ذهنیتی است که آخوندزاده را از سرای ایده‌های سنتی به وادی دانش‌های مدرن کشانده و او را در سرآغاز روشنفکری ایرانی مقام ممتازی داده است. همان طور که آدمیت

نیز اشاره می‌کند، آخوندزاده مفاهیم دینی را در بستر تاریخ می‌نشانند و بر تاریخی بودن معرفت دینی تاکید می‌ورزید؛ از نظر آخوندزاده تاریخ ظرفی است که اندیشه‌های دینی در آن به محک تجربه و آزمون زده می‌شوند و هر افق معرفتی و دوره‌ی تاریخی، نشان خود را بر آموزه‌های دینی حک می‌کند؛ همین نگرش آخوندزاده را به اصلاح دینی راهبر می‌شود و وی با نگاهی تاریخی - علمی به مقوله‌ی پروتستانیزم می‌رسد. رویکرد به اصلاح دینی در تکمیل یک منظومه‌ی فکری و تحول فرهنگی و دستاویزی به نگرش علمی، آخوندزاده را در مواجهه با مدرنیته از آفت گزینش‌گری رهانیده و او را متفکری مدرن و واقع‌گرا و آگاه از نیازها و تحولات زمانه معرفی می‌کند؛ بر این اساس آخوندزاده، اصلاح دینی را نه بی‌دینی می‌داند و نه قرائت ضد دینی از این پدیده‌ی اجتماعی عرضه می‌کند، بلکه باورهای دینی را در تطبیق با تحول روح زمانه و در هماهنگی با مقتضیات تاریخی و برآمده از نوگرایی در باورها و ایده‌های شخصی می‌فهمد؛ بر پایه‌ی آگاهی که آخوندزاده از جریان اصلاح دینی در اروپا به دست آورده بود، به سیر تاریخی باورهای اسلامی توجه می‌کند و آن را از دیدگاه نوگرایانه در زمینه‌های شریعت و عرفان - که دو رکن اصلی دین در شرق است - قرائت می‌کند؛ اگر چه آخوندزاده در ضرورت اصلاح دینی از واقع‌بینی لازم برخوردار بود، اما در تعیین مصداق آن در فرهنگ و تاریخ گذشته‌ی ایران دچار اشتباه شده - همانطور که دوستدار آن را بدون توجه به دیگر مؤلفه‌های فکری آخوندزاده برجسته کرده است - و اقدامات و باورهای اسماعیلیه را نمونه‌ای از اصلاح دینی در ایران سنتی می‌دانست؛ با این حال آخوندزاده در تشخیص ضرورت اصلاح دینی به روحیه‌ی انتقاد



علمی همچنان وفادار است و بر خلاف سنت پیشین، به دور از تکفیر و مجادله‌های کلامی، لیبرال‌مسلکانه به حریف خود نیز فرصت ابراز نظر می‌دهد و از لحاظ نوشتاری، متن به غایت آزادمنشانه و مدرن در بحث از اندیشه‌های مخالف و موافق دینی به رشته‌ی تحریر می‌کشد. حال که آخوندزاده اصلاح دینی را در مقابل استبداد دینی قرار داده است، در تکمیل آسیب‌شناسی از زوال فرهنگ سنتی، به بحث از استبداد سیاسی پرداخته و بخش دیگری از آن را در رابطه با شیوه‌های استعماری مورد توجه قرار می‌دهد؛ آخوندزاده که از تاریخ‌نویسی علمی جدید بهره‌ی لازم را به دست آورده بود، در بازخوانی متون ادبی و ادبیات کلاسیک - که اصلی‌ترین رسانه‌ی سنت ایرانی است - به همان روش پای‌بند مانده و به انتقاد از تاریخ‌نگاری پیشینیان می‌پردازد؛ در بازخوانی خود از حوادث تاریخی نیز به جای اسطوره‌بافی و دریافت متافیزیکی، آن‌ها را در سلسله‌ی علت و معلول تحلیل می‌کند و هر کدام از وقایع تاریخی را در شرایط عینی خود قرار می‌دهد. آخوندزاده بر پایه‌ی آموخته‌های خود از شیوه‌ی مدرن تاریخ‌نگاری به انتقاد از کتاب‌های تاریخی پرداخته و به این منظور نقد «روضه‌الصفای ناصری» را در دستور کار خود قرار می‌دهد؛ آشفتگی تالیف رضا قلی خان هدایت در گزارش‌های تاریخی خود و به هم ریختگی آن در استفاده از شعر - خاطره و عبارت‌پردازی مغلق، از مسائلی است که آخوندزاده در انتقاد از تاریخ‌نگاری پیشینیان به آن‌ها اشاره نموده و با جایگزینی سیر علت و معلول و نقش آدمیان در ساختن تاریخ، سرآغاز تاریخ‌نویسی مدرن را در فرهنگ ایرانی به ارمغان آورده است. آخوندزاده در بخشی از زندگی‌فکری خود به نقد ادبی روی کرد و

در زمانه‌ای که کسی از اهل علم ایران از این علوم و سبک‌ها آگاهی نداشت، با درایت تمام در کار نقد ادبی و توضیح اهمیت آن برآمد؛ نقد ادبی که محصولی از فلسفه‌ی سوژه‌باور مدرن و مبتنی بر ذهنیت جدیدی است که انسان را در محور اندیشگی خود قرار می‌دهد. آخوندزاده نیز بر اساس دریافتهای خود از نظام اندیشگی مدرنیته و شناخت شرایط جامعه‌ی ایران به نقد ادبی پرداخته و برخی از متون کهن و هم عصر خود را که در پارادایم سنتی نگارش یافته بودند، به تیغ نقد و سنجش سپرد. آخوندزاده نقد ادبی را حتی تا روزنامه‌های نوپیدای عصر ناصری نیز گسترش می‌دهد، تا در کنار شکل‌گیری سبک‌های جدید نگارشی، قالب‌های نوین رسانه‌ای، نقد ادبی هم جایگاه واقعی و لازم خود را در فرهنگ مدرن ایرانی پیدا کند؛ در این رابطه به شیوه‌ی اطلاع رسانی و درج مطالب روزنامه رسمی می‌پردازد و از آن، جهت پی‌ریزی درست روزنامه‌نگاری در ایران معاصر استفاده می‌کند. با آخوندزاده، اندیشه‌ی مدرن در فرهنگ و تاریخ ایران به وجود آمد؛ اگر چه آخوندزاده خود معلول حوادث و جریانات دوران زندگی‌اش بود، اما نخستین ایده‌های جدید را همو توانست در فرهنگ ایرانی شکل دهد و بر تحول ذهنی و گذار از سنت فرهنگی قدما صحنه گذارد.

کارنامه علمی آخوندزاده عبارتند از: شش نمایشنامه و یک داستان، که در مدت نزدیک به هفت سال یعنی از سال ۱۲۶۶ تا ۱۲۷۳ قمری آن‌ها را نگاشته است. این نمایشنامه‌ها و داستان، تحت عنوان «تمثیلات» به چاپ رسیده است، این نمایشنامه‌ها و داستان عبارتند از: - وزیر خان لنکران - خرس قولدورباسان (دزد افکن) - مرد خسیس - وکلاء مرافعه - موسی ژوردان - ملا

ابراهیم خلیل کیمیگر - یوسف شاه (داستان). آخوندزاده در سال ۱۲۷۴ قمری، رساله الفبای جدید را تألیف نمود. دغدغه اصلاح خط و تغییر الفبا که آخوندزاده آن را شروع فرایند مدرن شدن جوامع شرقی و ایران می‌دانست، تا پانزده سال بعد فکر او را به خود مشغول نموده بود. نامه‌های آخوندزاده نیز شامل بحث‌های اساسی درباره مسائل فرهنگی - دینی و سیاسی است که بخشی از آن‌ها در یک مجموعه به چاپ رسیده است. بخشی از نامه‌ها و نوشته مربوط به الفبا تحت عنوان «الفبای جدید و مکتوبات» به چاپ رسیده است. وی همچنین چندین مقاله و قطعاتی شعر در مجلات آن زمان به چاپ رسانده است. تاکنون چندین عنوان کتاب دربردارنده مقالات و اشعار آخوندزاده با نام «مقالات» به چاپ رسیده است. این موارد شامل تاریخ خریستورفور قولومب، رساله ایراد، انتقاد بر تاریخ روضه‌الصفای ناصری - قریکا بر «روزنامه ملت» و شعر سروش اصفهانی - انتقاد بر نمایشنامه‌های میرزا آقای تبریزی - انتقاد بر رساله «یک کلمه» مستشارالدوله - عقیده حکیم «یوم» انگلیسی در نفی واجب‌الوجود - ترجمه «تفهیم حریت» جان استوارت میل - «مثل حکیم سیسموند» در بحران اقتصادی - انتقاد بر مثنوی مولوی - مسائل مکتب و تدریس - درباره نظم و نثر - مقدمه انتقادی بر «دیوان واقف و ذاکر» - درباره کتاب چلبی - عقاید بایبه - اردوکنشی عثمانی در بغداد به سال ۱۶۱۸ - درباره عبادات - مرگ پوشکین - شکایت از روزگار - الفبای جدید (شعر) - هجو عبدالرسول خان - آخوند مرثیه خوان - انتقاد بر تقلید - بازی شطرنج - «واندا» دختر زیبای لهستان. کتابی هم تحت عنوان «آثار سیاسی و اجتماعی و فلسفی آخوندآف»، حمید محمدزاده و

حمید آراسلی در بادکوبه به سال ۱۹۶۱ میلادی منتشر کرده‌اند. با این حال بخش گسترده‌ای از نامه‌ها و نوشته‌های آخوندزاده تاکنون در مخزن دستنویس‌های آکادمی علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی (سابق) آذربایجان، آرشیو میرزا فتحعلی آخوندزاده نگه‌داری می‌شود. آخوندزاده در حالی که تحولات فکری و بالندگی اندیشه خود را در فهم عمیق تفاوت دو دنیای قدیم و جدید، گسترش می‌داد مهم‌ترین کتاب خود یعنی «مکتوبات کمال‌الدوله» یا سه مکتوب را به سال ۱۲۷۹ قمری شروع و تا سال ۱۲۹۵ قمری مدام آن را حک و اصلاح نموده و با ملحقات و اضافاتی آن را تکمیل کرد.

حال ببینیم چرا آخوندزاده مورد توجه دوستدار قرار گرفته است؛ دوستدار در این رابطه می‌نویسد: «با آخوندزاده نگاهی به اسلام ایران، باطنیت و پروتستانتیسم خواهیم انداخت، تا در پی‌اش چگونگی پدیداری پروتستانتیسم و معنای این پدیده را در زادگاهش بشناسیم و از این مجرا اسلام و مسیحیت را با هم بسنجیم. پس از این بررسی آنگاه به آخوندزاده بازخواهیم گشت تا دریافت نادرست او را از باطنیت و پروتستانتیسم را که موجب خلط این دو پدیده برای او شده است نشان دهیم.»<sup>۶۵</sup> پس در پروژه فکری دوستدار، اهمیت آخوندزاده فقط در ارتباط با رویداد اصلاح دینی است. مساله‌ای که تنها یکی از محورهای تلاش منورالفکری آخوندزاده را تشکیل می‌دهد و بدون توجه به دیگر لایه‌های فکری او نمی‌توان به واقعیت آن پی برد. اصلاح دینی رویدادی است که یکی از ارکان اصلی دنیای جدید را از آن خود کرده و راه را برای رسمیت دریافت شخصی از باورها و اعتقادات

---

<sup>۶۵</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۰۴.

دینی و جداسازی آن از حوزه‌های اجتماعی و سیاسی هموار ساخته است؛ در سده‌ای که غربیان به بازنگری در میراث سنتی خود مشغول بودند، تبیین جایگاه دین در اجتماع و سیاست و تشریح وضعیت متصدیان کلیسا از مسائلی بود که مارتین لوتر و ژان کالون را به معترضان نظام کلیسایی کاتولیک‌ها کشاند و نهضت اصلاح دینی یا همان پروتستانیسم به وجود آمد؛ دوستدار هم به اصل قضیه در شرایط تاریخی و اجتماعی آن نظر دارد و هم به آگاهی آخوندزاده از آن و به اشتباهی که در شناخت تبار اصلاح دینی غربیان، داشته می‌پردازد. دوستدار نخست به رهیافت باطنی‌گری در فرهنگ ایرانی پرداخته و آن را که غیر از اصلاح دینی است و از پایه‌های اساسی تفکر آخوندزاده، روشن می‌کند. به تعبیر دوستدار «پایه‌های بینش باطنی... عبارتند از ابداع و عقل در برآوردن و برآمدن هستی، و یافتن و دریافتن ظاهر و باطن حقیقت. حقیقت را تنزیل پیغمبر در پوشش ظاهر می‌پوشاند، تا تأویل امام این پوشش را از آن بگیرد. ابداع فرمان باریست در کلام خطابی «کن» به عقل کلی یا اول که چون ماهیتاً شناسنده، سخنش و به این معنی خطاب‌پذیر است باید نخستین و تنها هستی پدید آمده از نیستی باشد و میانجی برای آنچه بر اساس و از طریق آن هست می‌شود. ترتیب این هستی‌پذیری میانجیانه یا توسیطی که با عقل اول آغاز می‌گردد از کلی به جزئی‌ست. بدینسان از پرتو سرشت بنیاد ساز و بنیاد شناس عقل کلی، عقل جزئی که همان عقل آدمی باشد نظراً و عملاً در برگرفته و شناسنده امور می‌شود، یعنی مانند عقل کلی به نوبه خود بر امور احاطه می‌یابد.»<sup>۶۶</sup>

---

<sup>۶۶</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۰۱.

برای آشنایی با تفکر باطنی اشاره‌ای به سیر تحولی آن در فرهنگ ایرانی می‌کنم، تا روشن شود که چرا آرامش دوستدار از یک طرف باطنی‌گرایی را غیر از اصلاح دینی می‌داند و از طرف دیگر آن را در سخن از عوامل امتناع فرهنگی و زوال اندیشه خوانده است؛ در ایران باورهای باطنی سابقه‌ای طولانی و پیشینه‌ای باستانی دارند؛ سه دوره را می‌توان برای تاریخ معنویت در ایران و چگونگی مواجهه‌ی فرهنگ ایرانی با مساله‌ی استعلاء در نظر گرفت؛ در ایران قدیم بر پایه‌ی اسطوره‌ی آفرینش در آیین‌های میترا و زرتشت،<sup>۶۷</sup> آموزه‌های دینی با این باورها آمیخته بود؛ «در ادبیات زرتشتی با دوگونه زمان روبرو هستیم: یکی زمان ازلی - ابدی است، و دیگری زمانی است دوازده هزار ساله. در میان این بی‌آغازی و بی‌فرجامی که دوران نبرد «هرمزد» و «اهریمن» است، زمان ازلی - ابدی را، زمان بیکرانه یا زروان می‌خوانند و زمان دوازده هزار ساله را زمان جنگ درنگ خدایی، یا کرانه‌مند.»<sup>۶۸</sup> معرفت باطنی در آئین زرتشتی برآمده از باور زروانی بود که جهان را در نبرد میان نیک و بد می‌دانست و پیروزی اهورامزدا را در این نبرد به آموزه‌ی نجات بخش و منجی (سوشیانت) پیوند می‌زد، تا از آن میانه به فرجام‌شناسی آسایش اخروی متولد شود؛ باز در این ایده‌ها، همانند دیگر آموزه‌های گنوسی، رگه‌هایی از آئین‌های بین‌النهرینی - یهودی - مصری دیده می‌شود؛ برخی از ایران‌پژوهان، «دستگاه عرفانی زرتشتی را به شکلی خاص تعریف کرده‌اند: «۱- تدارک نوعی تجربه‌ی متعالی، یا تجربه‌ای متفاوت از تجربه‌ی معمول و عادی، یا از

<sup>۶۷</sup> - ادیان جهان باستان ۱۳۷۹ و اسطوره، بیان نمادین ۱۳۷۷.

<sup>۶۸</sup> - پژوهشی در اساطیر ایران ۱۳۷۸، ص ۴۱.

راه سیر و سلوک روحی یا به طریق ادراک ژرف یزدانیت که با تمرین‌های مشخص حاصل می‌آید؛<sup>۶۹</sup> ۲- دستیابی به دانش ویژه، و بیشتر دانش کیهان‌شناختی و فرجام‌شناختی، به مثابه نتیجه این تمرین‌ها؛<sup>۷۰</sup> ۳- رضایتمندی احساسی یا به واسطهٔ نزدیکی به خدا یا اعتقاد به این که شخصیت خود فرد پالایش یافته یا دگرگون شده است.<sup>۶۹</sup> به سخن دلیو کانتول اسمیت «آیین‌های یهود، مسیحی، زرتشتی و بودایی از درونمایه‌ای ویژه سرچشمه گرفتند و آن گاه به تدریج فرم خود را رشد دادند...»<sup>۷۰</sup>

بایستی بنیان‌های دینی ایرانیان را از سرآغازهای آن در آئین میتراپسم پی گرفت؛ آئینی که بر خدای روشنایی و پاسدار نظم و پیمان‌ها باور داشت و بر دوستی میترا با انسان در نبرد با عوامل شر و دروغ در زمان بیکران (زروان) استوار بود؛ در نگره‌ی معنوی میتراپسم، «این میترا است که بسیاری رازهای پنهانی (راز نهان) را در پایان جهان به فردی در ساحل دریا واقع در پدایش خورگر که در سمت شمال دامنهٔ البرز و مقابل دریای خزر و احتمالاً نزدیک به کوه دماوند است خواهد گفت. احتمال دارد که این «رازها» متضمن خط مشی نبرد نهایی قریب‌الوقوع علیه اهریمن باشد. نبرد نهایی سرانجام به پیشکش قربانی گاو هودایوش می‌انجامد که گوشت آن به انسان رستاخیز یافته، نمیرندگی و جاودانگی اعطا خواهد کرد.»<sup>۷۱</sup> در آیین میترا «بالاتر از همه چیز زمان نامحدود است که آن را به کرونوس یا ساتورن تشبیه کرده‌اند و به صورت انسانی است که سر شیر دارد و دور بدن او

<sup>۶۹</sup> - رازوری در آیین زرتشت ۱۳۷۷، ص ۵۹.

<sup>۷۰</sup> - به نقل از: روشن سپهر اندیشه ۱۳۷۸، ص ۷۶.

<sup>۷۱</sup> - رازوری در آیین زرتشت ۱۳۷۷، ص ۷۱.

ماری پیچیده است. بعد از او، آسمان، زمین، اقیانوس و بالاخره خدایانی قرار دارند که از این سه عنصر به وجود آمده‌اند. آسمان، اهورامزدا یا اورمزد، عنصر خیر است که به زئوس یا ژوپیتر شباهت دارد و با مخلوقات عجیبی که اهریمن آفریده در جنگ است و آن‌ها را با صاعقه خود از بین می‌برد.<sup>۷۲</sup>

آموزه‌های معنوی در دین زرتشتی نیز از ارکان محوری آن بشمار می‌رفته است؛ راسل بر این باور است «با بررسی دقیق دین قومی ایرانی، روشن می‌شود که از قدیم‌ترین روزگاران، زردشتیان بر این باور بودند که مؤمنان دارای مراتب پیشرفته معنوی، با به کارگیری راه و روش عرفانی می‌توانند به معرفت خاص درباره فرجام نبرد کیهانی میان نیک و بد، به توانایی‌های امکان‌پذیر کردن پیروزی اهورامزدا در امر اعتلای گیتی، و نیز مکشوف شدن به موضوعاتی که در «گاتاها» آمده، دست یابند.»<sup>۷۳</sup> همو بر این باور است که در اثر این حالت جذب و شوقی به دست می‌آید که برآمده از سرمستی سرخوشانه از شراب و به کارگیری داروهای روان گردان است؛ در نتیجه‌ی این حالات عارف و رازور زرتشتی «سنت رازورانه همانا کشف زمان و ویژگی پایان جهان، راهبرد نبرد و جغرافیای مینوی زمین است. این امور همواره با وظیفه‌ی زمین هود او و دلسپردگی‌های دینی آمیخته است - زیرا نیایش‌ها دربرگیرنده نیرویی همسان با کردار است. دلسپاری‌های نیایشی و جذب شدن در داستان «درام» کیهانی، رازور زرتشتی را در مقام پهلوانی - قهرمانی جای می‌دهد که نمونه‌ی عینی آن را در پهلوانان حماسی، برای نمونه، رستم، می‌توان دید. رازور زرتشتی

---

<sup>۷۲</sup> - ادیان جهان باستان - ایران ۱۳۷۹، ص ۹۵.

<sup>۷۳</sup> - رازوری در آیین زرتشت ۱۳۷۷، ص ۵۵.



هم فروتن است و هم والا؛ هم از خود گذشته است و هم بسیار نیرومند.<sup>۷۴</sup> و بالاخره این که «رازور زرتشتی نیز مانند دیگر عرفای جهان، خود را آماده نیايش و زندگی نیک نهاد، سرور برآمده از نوشدارو و پارسایی سبکبالانه در پرتو منش والامنشانه و پویا، می‌کند. پراکنش و فراگیری این همه، قطعیت یافتن تعالی فرجامین است که بندهش در آغاز زمان بدان آگهی داده است و هنوز هم راست می‌نماید. هنگامی که عارف در رقص شورانگیز، مست‌الست، می‌چرخد؛ سرمستانه می‌پرسد: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و روان آدمیان بر آستان آفرینش، پاسخ می‌دهد: «آری، گواهی می‌دهیم»؛ نوشداروی او، سرور او، پرسش و پاسخ، و مراحل و رازهای آفرینش، همه و همه بر رازور در سلوک رازورانه - و با آموزه سنتی - دین نیک ایران که ریشه در سرچشمه نخستینی کشف باور دارد: یعنی گاتاهای زرتشت، فرا چنگ می‌آید.»<sup>۷۵</sup>

همین باطنی‌گری در دوران اسلامی از تاریخ ایران زمین نخست در اشکال خانقاهی و تصوف زاهدانه ظاهر شد؛ سویی دیگر آموزه‌های گنوسی در فرهنگ اسلامی، در معارف و علمی ظاهر شدند که به روش‌های عملی و شیوه‌های اجرایی می‌پرداختند؛ این معارف که «علوم غریبه» خوانده شده‌اند، با به کارگیری اوراد و اذکاری، به طالع بینی - فال‌گیری - پیشگویی و رمل و اسطرلاب روی کردند و جریانی رمزی را با مناسک و اعمال خاصی در فرهنگ ایرانی - اسلامی به وجود آوردند. اعتقاد به زهد و دوری از دنیا در پیوند با آموزه‌ی تقدیرباوری قرار دارد. با

<sup>۷۴</sup> - رازوری در آیین زرتشت ۱۳۷۷، ص ۱۰۳.

<sup>۷۵</sup> - رازوری در آیین زرتشت ۱۳۷۷، ص ۱۰۴.

گسترش دارالاسلام و سرازیر شدن ثروت اقوام مغلوب، روحیه‌ی زهدورزی به مقام یک اعتراض سیاسی - دینی درآمد.<sup>۷۶</sup> آدم متز در تحلیل قرن چهارم هجری بر این باور است که «نشانه‌های مذاهب گنوسی نخستین از قبیل علوم غریبه، تشکیل انجمن‌های مخفی، سلسله مراتب معرفتی، نظریه فیض و صدور و تقابل و توازی دو جهان (صغیر و کبیر یا غیب و شهود) و همچنین ویژگی‌های حکمت باستانی بابل و پیدایش مذاهبی که در میان زهد و مباحیگری نوسان داشتند و تصور کمال و علو روحی به عنوان طریق وصول به خدا(نه هدفی بنفسه) همگی مجدداً ظهور کرد.»<sup>۷۷</sup> در واقع در این مساله نیز ردپای فقر، رنج و ستم کشی و نابرابری اجتماعی نمایان است؛ در این دوره استناد به احادیث منقول از پیامبر اسلام مبنی بر دوری از ثروت اندوزی و تمسک به آخرت و تقبیح دنیامداری، اصلی‌ترین پایه‌های زهد در اسلام و رهسپاری به خانقاه سازی - که در حقیقت واکنشی به نقش سیاسی و حکومتی مسجد بود - آغاز شد؛ «در واقع عنوان «صوفی» نخستین بار بر گروه خاصی از مردم که توجه شدیدی به دین داشتند، یعنی زاهدان و عابدان اطلاق شد، «سپس خواص اهل سنت که در حضرت حق مواظب نفس خویش بوده، دل را از راه یافتن غفلت حفظ می‌کردند، به تصوف شهرت یافتند، و این پیش از آن بود که سال هجرت به دویست برسد.»<sup>۷۸</sup> زهد خانقاهی و صوفیان مسلمان، هم به عبادات توجه داشتند و هم در پی رهنمودهای اخلاقی بودند که خارج از مناسک رسمی و

---

<sup>۷۶</sup> - تصوف و ادبیات تصوف ۱۳۷۶، ص ۱۲.

<sup>۷۷</sup> - تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ۱۳۶۴، ص ۳۱۹.

<sup>۷۸</sup> - تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ۱۳۶۴، ص ۳۲۱.

پذیرفته شده‌ی فرقه‌های کلامی و فقهی بود. تصوف اولیه در جهان اسلام، در کنار استفاده از منابع دینی، به آراء و عقاید هندی نیز توجه داشت؛ گولدتسهیر در این رابطه می‌نویسد: «تصوف مانند یکی از رژیم‌ها است که در زندگی عملی تشکیل یافته و دارای روش‌های گوناگون و دستجاتی بوده که افراد آن‌ها می‌کوشیدند تخم تصورات صوفیگری را در اذهان بکارند و افکار دینی و دنیوی خود را ترویج کنند، و افراد صوفیه تقریباً کمی پس از سال ۱۵۰ هـ (۷۷۰م) با هم مرتبط شده و جماعتی تشکیل داده و در جاهای مخصوص یا صومعه‌های دور از اجتماع گرد آمده‌اند و در آنجا دور از مردم و گرفتاریها و غوغای جهان مطابق هدف‌های عالی خود به سر برده‌اند و با فراغ خاطر به آداب و سنن و شعائر صوفیگری مشغول شده‌اند؛ و خیلی به آسانی آثار عقاید هندی را در تطورات این زندگی زهد و اعتکاف و انزال در صومعه‌ها می‌توان مشاهده نمود و همچنین می‌توانیم درک کنیم که روش در یوزگی که صوفی‌ها پیشه کرده‌اند و همین روش آن‌ها را ناچار می‌کند از اجتماعات خود دور شوند، روشی است که کاملاً شبیه روش در یوزگی راهب‌های (سادو) هندی می‌باشد. در هر صورت آداب و روش‌های راهب‌های هندی و عقاید آن‌ها در تصوف اسلامی نفوذ کرده و آثار آن مشاهده می‌شود...»<sup>۷۹</sup> می‌توان ردپای این تاثیر پذیری را در مسالهی فنای شخصیت صوفی که از نظریه‌ی جوهر ذاتی (اتمان) هندیان متأثر است دید. می‌توان این تاثیرپذیری را در عناصر دیگری چون: تقارن عرش اکبر با آکاشا - نظریه‌ی مایا با تجلی خدا هم دید؛ داریوش شایگان در یک تحقیق تطبیقی بر اساس مجمع‌البحرین

---

<sup>۷۹</sup> - زهد و تصوف در اسلام، ۱۳۳۰، ص ۸۱.

داراشکوه، از هم‌آوردی ریاضت‌های معنوی صوفیان مسلمان با مرتاضان هندی که در آئین‌های کوندالینی و اذکار نمود دارند، سخن گفته است. همچنان می‌توان به اشتراک جهانبینی صوفیه و مکتب‌های هندی در تقسیمات زمین و فرجام‌شناسی نیز اشاره کرد. باز در یکی از مسائل محوری گنوستیک، رستگاری به نام‌های «فنا» و «موکتی» خوانده شده است که حکایت از یک مفهوم و پدیده‌ی عارفانه دارد.<sup>۸۰</sup> این دوره به وجود آورنده‌ی افرادی بود که در خانقاه‌ها به سر می‌بردند، از خوشی‌های زندگی دوری می‌کردند، در پی اتصال به آسمان بودند، از عوالم ماورائی خبر می‌دادند، اوراد مخصوصی بر زبان می‌آوردند، اعمال خاصی داشتند، لباس پشمی که بر تن رنج می‌داد، می‌پوشیدند؛ اینان درویشان بودند و به صوفیه خوانده شده‌اند.

دوره‌ی سوم از معنویت باوری ایرانیان از آموزه‌های اسماعیلی و دیگر فرقه‌های باطنی فرصت بروز یافتند؛ همان طور که شکل‌گیری دوران محور در فرهنگ انسانی از زیرساخت‌های اجتماعی و تحولات سیاسی - اقتصادی سیراب می‌شدند، در شکل‌گیری آموزه‌های باطنی و گنوسی اسماعیلیه نیز شرایط اجتماعی بی‌تاثیر نبوده است؛ می‌توان در این راستا به مساله‌ی فقر و رنجی که در جامعه به واسطه‌ی سلطه‌ی ظالمانه‌ی حکومت وقت جریان داشت، اشاره کرد که نخستین جوانه‌های آرمان‌گرایی معنوی و آخرت‌باوری را در میان فرقه‌های صوفیانه و عقیدتی پدیدار ساخت. مسائل اجتماعی و دریافت‌های تازه‌ی فکری و فرهنگی، اسماعیلیان اولیه‌ی را چونان آئینی گنوستیک تعریف می‌کنند: «دو عنصر عمده و اساسی این نظام گنوسی یکی

---

<sup>۸۰</sup> - آیین هندو و عرفان اسلامی ۱۳۸۲، ص ۳۷۹.

تعبیر ادواری تاریخ دینی بود، و دیگر یک جهان‌شناسی.<sup>۸۱</sup> فرهاد دفتری در بحث از عناصر گنوسی اسماعیلیه، از استخاله‌ی جهان‌شناسی بین‌النهرینی به جهان‌شناسی دینی که با تمسک به آموزه‌ی قرآنی کلمه‌ی امر «کن» شکل بندی شده بود، سخن گفته و از آمیختگی فرجام‌شناسی دینی و تأثیرات یهودی - مسیحی و گنوسی در ایده‌ی ادواری اسماعیلیه گزارش داده است؛ اسماعیلیه برای توجیه آموزه‌های خود، به تاویل روی آورده و سخن از دو وجه باطنی و ظاهری سخنان، دنیا و انسان راندند؛ «اسماعیلیان نخستین، با اعتلای باطن و حقایق مکتوم در آن، دیری نگذشت که نمایانترین گروه شیعی در حمایت از تعالیم باطنی و گنوسی در عالم اسلام گشتند، و در میان باطنیه مقدم و بزرگتر از همه شمرده شدند.»<sup>۸۲</sup> این آموزه‌ها با ایده‌های فلسفی نوافلاطونی توسط ابن سینا که به شکل حکمت مشرقی معرفی می‌گردید، به مکتب تجدید ساختمان یافته‌ی سهروردی منتقل شد؛ بنابراین بیشترین و جامع‌ترین آموزه‌های گنوسی و باطنی که به رنگ اسلامی عرضه شدند، از آن شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود که بر تمامی میراث پیشین سایه انداخته و باورهای گنوسی را به شکل اشراقی عرضه داشت. در سده‌های ششم و هفتم، فرهنگ ایرانی بعد از پشت سر گذاشتن عصر زرین خود، به انحطاط میل نمود و با وارد کردن عناصر قشری از یک طرف و ایده‌های باطنی از طرف دیگر، که با پشتوانه‌ی اقتدار سلاجقه در مدارس نظامیه فرصت بروز یافته بودند، صوفیان و درویشان را به متفکران قوم تبدیل نمود و پروسه‌ی زوال اندیشه و خردورزی و

---

<sup>۸۱</sup> - تاریخ و عقاید اسماعیلیه ۱۳۷۶، ص ۱۶۳.

<sup>۸۲</sup> - تاریخ و عقاید اسماعیلیه ۱۳۷۶، ص ۱۶۱.

دوری از تمدن را پیش گرفت؛ در این دوران یکی از راهکارهای فرهنگی، اقدامی بود که سهروردی در تلفیق آموزه‌های دینی با ایده‌های گنوسی باستان به انجام رساند و فرهنگ ایرانی را به عنصر اشراقی آمیخت.<sup>۸۳</sup>

بی‌تردید خرد اشراقی عالی‌ترین مرحله‌ای است که سالیان طولانی بر ذهن و زبان جمعی ایرانیان اقتدار داشته و گونه‌های مختلف فرهنگی - اجتماعی را در ایران زمین پدیدار ساخته است؛ اشراقیگری را می‌توان از دوران گاتها و سرودن اوستا سراغ گرفت: پس از آن سیر خرد اشراقی را می‌توان در حماسه‌سرایی فردوسی پی گرفت و سپس در حکمت مشرقی ابن سینا و تکمیل و اتمام آن به دست شیخ شهاب‌الدین سهروردی که عصاره و جمع ایده‌های اشراقی را از ایران باستان تا ایران میانه در حکمت اشراق بارور کرد.<sup>۸۴</sup> سهروردی در اشاره به این تبار که خود آن را در دوران اسلامی زنده کرد، می‌نویسد: «در میان ایرانیان قدیم گروهی از مردمان بودند که به حق رهبری می‌کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می‌کرد و این حکمای باستانی به کسانی که خود را مغان می‌نامیدند، شباهت نداشتند. حکمت متعالی و اشراقی آنان را که حالات و تجربیات روحانی افلاطون و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب خود، حکمة‌الاشراق، زنده کرده‌ایم.» آگاهی از تبار تاریخی - فکری خرد اشراقی، مؤلفه‌ها و سنجه‌های اشراقیگری را به دنبال دارد که در متون و تألیفات محققان آن حوزه‌ها ثبت شده است؛

---

<sup>۸۳</sup> - فراسوی پست مدرنیته - اندیشه شبکه‌ای، فلسفه سنتی و هویت

ایرانی ۱۳۸۰، ص ۲۹۹.

<sup>۸۴</sup> - نک: سرچشمه‌های حکمت اشراق ۱۳۷۴.

محوری‌ترین گزینه اشراق‌گرایان، تمسک به باورهای شخصی و الهامات فردی است. سهروردی در تشریح و تبیین شهود و اشراق، آن را بر استدلال عقلانی و یافته‌های تجربی حسانی برتری می‌بخشد و شخص اشراق یافته را انسان کامل - خلیفه خدا و حکیم متاله می‌خواند؛ به سخن سهروردی «حکیم متاله کسی است که در اثر ریاضت و تصفیه نفس، پیکر او چون پیراهنی شود که هرگاه خواهد برکند و یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد و به هر صورت که بخواهد ظاهر شود. بدینسان نفس انسانی... که جوهرش قدسی است، آن گاه که از نور انفعال پذیرد و لباس اشراق به خود پوشد، خود فاعل و مؤثر شود، به هر چه اشاره کند، تحقق پذیرد و آنچه را که تصور کند، واقع شود.»

سخن از مراتب ظهور نورالانوار و داستان شهرهای خیالی و پردازش متافیزیکی سیر عروج و صعود نفس انسانی در عالم بعدی، دیگر مسائلی است که خرد اشراقی در بیان آنها می‌کوشد. با گذار از تبارشناسی اشراق و بازخوانی مؤلفه‌های دانشی آن، زیرساخت‌های غیر گفتمانی و عوامل اجتماعی اشراقیگری نیز مطرح می‌شود؛ شکی نیست که ایده‌های اشراقی برآمده از روح زمانه‌ای است که اذهان و افکار را آماده طرح آن گفتمان نموده‌اند؛ شیوه تولید ابتدایی روستاها و سیطره نظام حکمرانی فردی و برآمده از نقشه آسمانی از مواردی بشمار می‌روند که فضای زیستی را برای پدید آمدن آموزه‌های اشراقی در سده‌های گذشته فراهم ساخته‌اند. به سخن دیگر جامعه دوران پیشین در شکل ساده‌ای قرار داشت که در آن هر پدیده، نهاد و ایده‌ای از پیش تعیین شده و در جایگاه تعریف شده‌ی خود استقرار یافته

بود. حکمران دارای فرایزدی بود و نظام معیشتی روزانه بر اساس تقدیر آسمانی و تقسیم روزی افراد انسانی، نشانی از جبر و سرنوشت مقدر بر خود داشت؛ اصلی‌ترین مشاغل مردم دامداری و کشاورزی بود و اقتصاد زندگی وابسته به زمین بود. طبیعی بود که روستا و اقتصاد معیشتی راه را بر آموزه‌های تقدیرباورانه و رازورزانه باز می‌کند و تنها در این گونه از محیط‌هاست که حکمت اشراقی فرصت بروز و ظهور پیدا می‌کند.

تنها با دگرگونی در زیست جهان انسان‌ها بود که خرد اشراقی با چالش‌های جدی مواجه شد و خود را در بنیان‌های معرفتی و زیرساخت‌های غیر گفتمانی در بن بست دید؛ ایران زمین به دنبال آشنایی با مدرنیته و ظهور الگوهای شناختی سوژه‌باور بود که خردورزی باستانی را به محاق پرسش گرفت و از کارآمدی اشراقیگری سؤال کرد. همانطور که در آثار دیگر نوشته شده، جنبش مشروطیت و پیش زمینه‌های آن نقطه‌ی صفر دیدار نخبگان و صاحب منصبان ایرانی با دنیای مدرن بشمار می‌رود؛ این جریان اجتماعی - سیاسی مرزهای فرهنگی و اندیشگی ایرانیان را نیز به تکاپو کشید و ایده‌های پیشین و سنت فکری را با انگاره‌های مدرن درگیر ساخت؛ گذار از شکل ساده و ابتدایی جامعه به پیچیدگی نقش‌های اجتماعی باعث شد ایده‌ها و افکار نیز گرفتار بازخوانی و جداسازی شده و خردورزی بخشی از تنظیم امور انسانی را عهده‌دار شود. همان طور که اشاره شد، در دوران پیشین زاویه‌نشینی درویشان راه را بر خردورزی در اجتماع و سیاست بست و فلسفه را به استحاله‌ی حکمت اشراقی راند، این جریان در اندیشه‌ی سیاسی نیز با وارد کردن عناصر شریعت، رخنه‌ای ایجاد کرد که به سرنوشت محتوم پندنامه‌نویسی ختم



شد. در دوره جدید ایران زمین که اندیشه‌های سنتی در تلاقی با مدرنیته می‌توانست به تجدید مطلع معرفتی و تجدد در اندیشه منجر شود، عرفان‌زدگی نخبگانی که از دل سنت برآمده و نیم‌نگاهی به آموخته‌های مدرن داشتند، بنیانی‌ترین موانع را برای رشد و بالندگی اندیشه‌های جدید فراهم آورد و همان‌طور که طباطبایی اشاره می‌کند، عرفان سنتی در قالب‌های ایدئولوژیک، مواد اصلی غرب‌ستیزی و بازگشت به هویت سنتی را تهیه کردند.<sup>۸۵</sup> آرامش دوستدار نیز در بحث از علل عقب‌ماندگی فرهنگی ایران در دوره معاصر، از زیرساخت‌های عرفانی خوانده‌شدگان به روشنفکری سخن گفته است. دوستدار ریشه‌های عرفانی را در افکار آخوندزاده، جلال آل احمد و داریوش شایگان به بحث می‌گذارد و از نوشته‌های حسرت‌بار آنها و خلط عرفان با تجددگرایی پرسش می‌کند،<sup>۸۶</sup> می‌توان برای ثبات این مدعا در اندیشه سیاسی، به مورد میرزای نائینی اشاره کرد که در زمانی که دو دنیای قدیم و جدید، اولین برخوردهای خود را در عرصه فرهنگ ایرانی تجربه می‌کردند، با ابتدای آموزه‌های سیاسی بر عرفان، ایده‌های نوگرایانه خود را با بن‌بستی جدی مواجه ساخت.<sup>۸۷</sup> در دهه‌های پیشین نیز مورد جلال آل احمد و علی شریعتی، عرفان‌گرایی سنتی را با ایده‌های سوسیالیستی به

---

<sup>۸۵</sup> - پرسش از انحطاط ایران - بازخوانی اندیشه‌های دکتر سید جواد طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۶۴.

<sup>۸۶</sup> - درخشش‌های تیره - روشنفکری ایرانی یا هنر نیاندیشیدن - نگاهی به رفتار فرهنگی ما، ص ۱۲۵، کلن ۱۳۷۰.

<sup>۸۷</sup> - قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نائینی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰.

هم آمیخته و ملغمه‌ای اندیشه‌سوز فراهم ساختند.<sup>۸۸</sup> عرفان از آنجا که بنیان بر فنای دنیا و بقای آخرت نهاده، دلمشغولی به مسائل دنیوی را راهزن سیر و سلوک آدمیان و ناقص کمال انسانی می‌داند، به طریق اولی اندیشهٔ سیاسی را به چشم حقارت می‌نگرد و «بنیاد عمر را بر باد» می‌داند، در حالی که سیاست، اصل را بر بقا و دوام می‌نهد؛ سیطرهٔ عرفان در فرهنگ ایران دورهٔ میانه هم بر خردورزی فلسفی مهر مختوم زد و هم بر پویایی اندیشهٔ سیاسی خلل وارد ساخت؛<sup>۸۹</sup> بنابراین مقدمات «این مشکل را بایستی بتوانیم طرح کنیم که چگونه در تاریخ تحول اندیشه ایرانی، اندیشه عرفانی به تدریج سایه بلند و سنگین خود را بر روی اندیشه ایرانی گسترده و هر گونه فکر منطقی و تعقل را از قلمرو اندیشه بیرون رانده است.»<sup>۹۰</sup>

حال که نقل باطنی‌گری در فرهنگ ایران زمین معلوم شد، به قرائت دوستدار از اندیشه‌های آخوندزاده برگشته و آن را در ارتباط با دریافت نادرست باطنی‌گری با اصلاح دینی دنبال می‌کنم. دوستدار می‌نویسد: «فتحعلی آخوندزاده نخستین منتقد اجتماعی و فرهنگی ماست که با محدودیت امکانات خود و زمانه‌اش به جد کوشیده مشکلات ما را بشناساند و نخستین گامها را در رفع آنها بردارد. این گامها در مواضع مهم و حساس گام‌ها می‌شوند و گاه در ناهماهنگی‌شان از هم می‌گریزند، چه در روش و چه از نظر هدفی که دارند. از اینرو او در یافتن ریشهٔ تاریکیها و

---

<sup>۸۸</sup> - درخشش‌های تیره - روشنفکری ایرانی یا هنر نیاندیشیدن - نگاهی به رفتار فرهنگی ما ۱۳۷۰، صص ۱۵۹ - ۱۲۵.

<sup>۸۹</sup> - فراسوی پست مدرنیته ۱۳۸۰، ص ۲۴۸.

<sup>۹۰</sup> - درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران ۱۳۷۲، ص ۱۶۲.

سرچشمه گره‌های فرهنگی کمتر از آن که می‌پنداشته کامیاب بوده است، گرچه بسیاری از تاریکیها و گره‌ها را دیده و در روشن کردن و گشودن آنها پشتکار و پابرجایی ستودنی از خود نشان داده است.<sup>۹۱</sup>

فراموش نکنیم که آخوندزاده در سرآغاز جریانی قرار داشت که در جدال بی‌امان و سرنوشت‌سازی با سنت قدمائی قرار گرفته بود و بی‌تردید نمی‌توان از او انتظاری خارج از امکانات زمانه‌اش را داشت؛ بنابراین زمانی باید می‌گذشت تا از کامیابی یا عدم کامیابی در پی ریزی اندیشه‌ای دیگر ارزیابی خردمندانه و واقع‌بینانه‌ای ارائه داد. در طی بیش از یکصد سالی که از دوران آخوندزاده می‌گذرد، این جریان با شدت و ضعف به حیات‌اش ادامه داده و امروزه جایگاهی غیر قابل چشم‌پوشی را در فرهنگ ایران به خود اختصاص داده است که با سنجش آن اندیشه‌ها و بازخوانی‌اش با مورد توجه قرار دادن واقعیت زمانه، معادله‌ای به نفع رشد کامیابی اندیشه‌های جدید آن دوران ایجاد کرده است. این واقعیت چنان روشن است که حتی دوستدار هم نمی‌تواند آن را پنهان دارد؛ در بخشی از نوشته‌اش دوستدار می‌نویسد: «آخوندزاده نخستین کسی هم هست که به صرف آشنا بودن با ابزار فرهنگ غربی، حل مشکلات ما را آسان پنداشته و هرگز به این فکر نیافتاده که بیگانگی این ابزار در فرهنگ بومی قطعاً کاربست آن را دشوار خواهد کرد، اگر ممتنع نکند. با وجود این، با نگاهی جویا و آزموده به اندیشه او، که آشنایی با آن نخست به فریدون آدمیت مدیونیم، هم ثبات فکر کلاً واقع‌بین او را در اساس می‌توان شناخت و هم صداقت و جرأت ذهنی او را در

---

<sup>۹۱</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۱۰.

خودنگری نسبی فرهنگی‌اش.<sup>۹۲</sup> بر این اساس، دوستدار به یکی دیگر از آموزه‌های آخوندزاده اشاره می‌کند، «همین سرنگونی تمدنی و اجتماعی به دست اسلام کافی‌ست که آخوندزاده از یکسو دولت و جامعه باستانی ایران را در هاله‌ای از شکوه و برازندگی رویایی از دیدرس انتقاد خود خارج نگه دارد و از سوی دیگر به تبع اروپاییان و تجربه تاریخی آنها، آن چنان که او می‌فهمد، تنها راه رهایی از این مهلکه دیرپای فرهنگی را در «هدم عقاید دینیه که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را در ترقیات در امور دنیوی مانع می‌آید» ببیند.<sup>۹۳</sup>

با همه اشکالاتی که دوستدار به آخوندزاده وارد می‌کند، اما نمی‌تواند پیش‌آهنگ بودن او را در گسست از سنت فرهنگی نادیده بگیرد: «نخست فتحعلی آخوندزاده است که تحت تاثیر فکر غربی در این خویشتن تاریخ فرهنگ ما به منزله رویداد می‌نگرد، آن را در دوره ایران باستان پیروز و سرافراز می‌یابد و در دیگر گشتش در دوره اسلامی منکوب و رد بند. پیش از او فردوسی، که فتحعلی آخوندزاده به شدت از او متأثر بوده، توانسته با احساس نیرومندش این پیشامد را چون رویداد ببیند و در عواقب وخیم آن بنگرد.»<sup>۹۴</sup>

دوستدار که مسأله حساس دگرگونی ایران باستان به دوره اسلامی را به تبع فردوسی و آخوندزاده مطرح می‌کند، تحلیل آخوندزاده را از آن واقعه به چالش می‌کشد و یک جانبه‌نگری او را به دوران معاصر نیز می‌کشاند؛ بر این پایه دوستدار معتقد است:

---

<sup>۹۲</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۱۰.

<sup>۹۳</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۱۱.

<sup>۹۴</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۳.

«به نظر نمی‌رسد آشنایی اساسی آخوندزاده در این زمینه بیش از آشنایی کنونی ما بوده باشد.»<sup>۹۵</sup> چرا که به دریافت دوستدار «مشکل بزرگ و اساسی آخوندزاده که تا امروز از آن ما باقیمانده مشکل فکری و فرهنگی‌ست، با این بنیاد مشترک که ما هم چون او گمان می‌کنیم نه فقط پایه‌های فرهنگ خود بلکه پایه‌های فرهنگ اروپایی را نیز می‌شناسیم.»<sup>۹۶</sup> این گزینه دوستدار جای تأمل دارد؛ به استناد زندگی و نوشته‌های آخوندزاده که پیش از این آوردم، روشن شد که او هم پایه‌های فرهنگ خودی را می‌شناخت و هم از تحولات فرهنگی عصر جدید، در حد توان خود، آگاهی داشت و اگر مشکلی از آن زمان تاکنون گریبان ما را گرفته، نه آن چیزی است که دوستدار می‌گوید بلکه عدم فرهنگ سازی برای ایده‌های مدرنی است که از گذرگاه انتقاد سنت و شناخت واقعیات نوپیدای انسانی و ساختن اندیشه‌ای در پاسخگویی به آنهاست. گذشته از این مسائل، دوستدار به اصلاح دینی در پروژه فکری آخوندزاده بازمی‌گردد و آن را که اشتباهی در دریافت‌های آخوندزاده است، به بحث می‌گذارد: «برای اصلاح دین اسلام، یا به اصطلاح خود او «پروتستانتیسم اسلامی»، پیشینیۀ این رفرم دینی مسیحی را در شاخه‌ای از تشیع کشف می‌نماید: در بیش و جنبش باطنی.»<sup>۹۷</sup>

بنابر آنچه آخوندزاده در رابطه با اصلاح دینی و نقش تعیین کننده آن در تحولات اجتماعی - سیاسی ایران می‌دانسته همان طور که دوستدار می‌نویسد: «ترکیب معیوب پروتستانتیسم اسلامی نشان

<sup>۹۵</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۱۱.

<sup>۹۶</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۱۲.

<sup>۹۷</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۱۲.

می‌دهد که آخوندزاده انگیزه و معنای واقعی پروتستانتیسم را نمی‌شناخته، ورنه نمی‌توانست پروتستانتیسم را نامسیحی هم بفهمد.<sup>۹۸</sup> دوستدار برای اثبات مدعای خود به اصل ماجرا در غرب ارجاع می‌دهد: «پروتستانتیسم به معنای اخص اصلاح دینی در گردونهٔ فراگیرش به آن سازمانهای کلیسایی و آن گروه مذاهب مسیحی اطلاق می‌شود که ادعای کلیسای کاتولیک مبنی بر میانجی بودن میان خدا و مسیحیان را باطل می‌شمارند و تنها راه رستگاری آدمی را در رابطهٔ مستقیم و فردی او با خدا می‌دانند.»<sup>۹۹</sup>

همانطور که پیش از این گفته شد، نهضت اصلاح دینی در سرآغاز دگرگونی تمدن انسانی در غرب به وجود آمد و با اعتراض به عملکرد کلیسائیان، مقطع تازه‌ای را در دینداری مسیحی به وجود آورد و ایده تازه‌ای برای جهان بشری پدیدار ساخت. اما دوستدار در روایت آخوندزاده به مسائل دیگری اشاره می‌کند: «اصلاح دین که ظاهراً از نظر آخوندزاده با پروتستانتیسم باید یکی بوده باشد وقتی برای او صورت می‌گیرد که از رکن‌های سه‌گانهٔ دین دو تا به منزلهٔ فرع نسخ شوند و رکن سوم به منزلهٔ پایهٔ حقیقی و یگانهٔ دین تثبیت و استوار گردد. رکن‌های سه‌گانه برای آخوندزاده عبارتند از «اعتقاد، عبادت و اخلاق».<sup>۱۰۰</sup> همانطور که پیش از این به اجمال گذشت، آخوندزاده بر این باور بود که در دنیای جدید، دین معطوف به اخلاق شخصی است و حوزه‌های اجتماعی و سیاسی خارج از دین و در میان قوانین اجتماعی به

---

<sup>۹۸</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۱۳.

<sup>۹۹</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۱۳.

<sup>۱۰۰</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۲۳.

عرف و نیازهای زمان مربوط می‌شوند؛ فراموش نکنیم که آخوندزاده در زمانی این ایده را گذشته از تلقی اشتباه او در تبارشناسی اصلاح دینی مدرن از جنبش باطنیان، مطرح کرد که از یک سو الگوی غربی آن را در پروتستانسیسم یافته بود و از سوی دیگر در ایران نیز عصر ظهور موعودان و نسخ ادیان قبلی در حرکت‌های دگرگونی اعتقادی به ظهور رسیده بودند؛ اگر در غرب لوتر و دیگر معترضان، خواستار بیرون کشیدن اجتماعیات و سیاسات از دین بودند و آن را برای ارتباط شخصی فرد مؤمن با امر قدسی می‌خواستند، حرکت‌های دینی ایرانی نیز دین را به دور از سیاست و در زمان نسخ شریعت سابقه برای تحیب قلوب و از میان برداشتن دستگاه واسطگی میان مؤمنان و خدا می‌خواستند؛ بنابراین آخوندزاده که فردی سکولار و از بیرون اعتقادات دینی به نوگرایی و تجدد پیوسته بود، همانطور که دوستدار هم به آن معترف است در حد الزامات زمانه‌اش، در تشخیص اصلاح دینی چه به معنای نسخ شریعت قدما و چه در معنای از میان برداشتن دستگاه واسطگی به درستی با لایه‌ای از منظومه زیستی - فرهنگی دنیای مدرن همراه بود، اما در تعیین مصادیق تاریخی آن در فرهنگ ایران دچار اشتباه شده بود و این از اهمیت کاری که آخوندزاده آغازیده است نمی‌کاهد، بلکه با نقد این موارد در اندیشه‌های آخوندزاده امروزه بهتر می‌توان به جایگاه او و ضرورت اصلاح دینی در پروژه تجدد پرداخته و بر پایه آگاهی‌های تازه به دست آمده از سرنوشت دین در ایران عصر مشروطه و دوران رنسانس، به شخصی بودن آن دست یافت. دوستدار به جنبشی اشاره دارد که آخوندزاده اصلاح دینی را در آن یافته است: «آنجا که در یک جنبش دینی ای حادثه‌ای ناشی از آن، رکنهای اعتقاد

و عبادت به عنوان فروع نامعتبر اعلام شوند و اخلاق به جای آن دو تحکیم گردد، منظور آخوندزاده برآورده شده و به زعم او پروتستانتیسم تحقق پذیرفته است. این اندیشه و آرزوی آخوندزاده در واقعه الموت... ظاهراً تحقق یافته و در رویدادش یک داعی اسماعیلی با استفاده یا سوءاستفاده از دعوت جدید، اعتقاد و عبادت را از امت برمی‌دارد.<sup>۱۰۱</sup>

حال که به دریافت آخوندزاده در سنت فرهنگی، حرکت دینی بوده که راه را برای اصلاح باز کرده و دین را بر اساس اخلاق می‌فهمد، پس «در نتیجه رفرماسیون برای او جز نیست که اعتقاد و عبادت به منزله فروع برافتند و اخلاق به منزله اصل ضروری برای بالیدن دو جنبه فردی و اجتماعی نظام کرداری استوار شود. این همه آن چیزی است که آخوندزاده اصلاح دینی می‌نامیده.»<sup>۱۰۲</sup> این همه آن روایتی است که دوستدار از اصلاح دینی مورد نظر آخوندزاده نوشته است؛ اما جنبه‌ای دیگر هم در کار آخوندزاده بوده که دوستدار از آن غفلت کرده و آن نسخ شریعت است که آخوندزاده با حمله به مظاهر آن به مواجهه با اعتقادات قدمائی پرداخته است. میرزا فتحعلی آخوندزاده در «مکتوبات کمال الدوله» با پیش کشیدن خرافه‌گرایی در سنت دینی قدما، اولین تکانه‌ها را در اذهان نوگرایی ایران به وجود آورد و در نامه‌هایش زینهار داده که بدون گذار از آن‌ها و گسست از شرایع و شعائر نمی‌توان به تجدد فرهنگی که لایه‌ای از آن اصلاح دینی است دست یافت. با این حال در جنبه‌ای که پیش از این گفته شد، دوستدار در سنجش اشتباه تاریخی تطبیق اصلاح

---

<sup>۱۰۱</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۲۴.

<sup>۱۰۲</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۲۷.



دینی در اسلام با مسیحیت می‌نویسد: «...اما در ورای آن باید پرسیم، در پس این گونه سخنان چه تصورات ناگفته‌ای پنهان‌اند. یا درست‌تر پرسیم: این گونه سخنان متضمن چه پنداشت‌های نیندیشیده‌ای هستند که آنها را ممکن می‌سازند؟ از جمله یکی این تصور که آخوندزاده آمیزش‌ها و مواجهه‌های تاریخی، سیاسی و فرهنگی دو دین سامی مسیحی و اسلام را حمل بر هم‌ریشگی محور حیاتی آنها می‌کند و به همین مناسبت هر دو را ماهیتاً متضمن امکانات همسان و تحقق‌پذیر برای دگرگونی و نوسازی می‌داند. - دو دینی که در زمینه‌های اجتماعی اصالتاً بیگانه به هم و در شرایط نامرتبط در دو بستر فرهنگی / سیاسی کاملاً متفاوت غربی و شرقی پدید آمده و تناور گشته‌اند، و تازه افزون بر آن با انگیزه‌ها و آرمان‌هایی که نمی‌توانسته‌اند کمترین ربطی به هم داشته باشند.»<sup>۱۰۳</sup>

امروزه تحقیقات تاریخی و دین پژوهی تطبیقی به اثبات رسانده‌اند که زمینه‌های متفاوتی اسلام و مسیحیت را به وجود آورده‌اند و عوامل متعارضی در سیر این ادیان نقش داشته‌اند که نشأت گرفته از علل فرهنگی و جغرافیایی بودند که ورود به آن بحث، بنیان‌های معرفتی دیگری می‌طلبد و خارج از نوشته حاضر است. از منظری که دوستدار به تأمل در امتناع تفکر در فرهنگ ایرانی پرداخته و علل دور و نزدیک آن را به پرسش گرفته، سنجش اصلاح دینی آخوندزاده هم موضوعیت دارد و می‌توان از علل آن اقدام به جد پرسید. بنابراین دوستدار می‌پرسد: «اگر او محور حیاتی مسیحیت و اسلام را یکی احساس نمی‌کرد، اگر احساس او در این مورد از ادعای یک جانبه خویشاوندی اسلام با

---

<sup>۱۰۳</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۲۸.

مسیحیت متأثر نبوده، اگر چنین تاثیری او را به کشف تجانس میان اسلام و مسیحیت سوق نداده است، پس چه چیز آخوندزاده را برانگیخته تا از یکسو در جنبش باطنی به منزله پدیده‌ای از اسلام شیعی پروتستانتیسم مسیحی ببیند و از سوی دیگر پروتستانتیسم مسیحی را باطنیتی دیررس در مسیحیت بیانگارد؟ اصلاً به چه مجوزی او خیال می‌کرده که اسلام اصلاح‌پذیر است و در نتیجه می‌تواند به این معنا متحول گردد؟<sup>۱۰۴</sup> از دیدگاهی دیگر، این انتقاد دوستدار به خیال اصلاح‌پذیری اسلام نزد آخوندزاده، رگه‌هایی از باور دوستدار به آموزه‌ای بهائی را که به جای اصلاح دینی، از نسخ دین قبلی سخن گفته، نمایان می‌کند. باوری که می‌تواند جنبه‌های معرفتی پروژه دوستدار را سؤال برانگیز سازد. با در نظر گرفتن این نکته، در جواب خود، دوستدار زیرمجموعه‌های فرهنگی و سیاسی زمانه را به درستی می‌آورد: «از مفاد و زبان روایت آخوندزاده به خوبی پیداست که آرمانها و آرزوهای فکری و اجتماعی او و زمانه‌اش در آن به عمد یا به سهو راه یافته‌اند. از جمله این آرمانها و آرزوها هستند برابری حقوق زن و مرد، کشف حجاب، مفهوم آزادی، مفهوم بشریت و دانش آموزی به معنای نوین آن.»<sup>۱۰۵</sup> به سخن آخوندزاده: «دین اسلام بنا بر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پروتستانتیسم محتاج است، پروتستانتیسم کامل، موافق شروط پورقره و سیویلیزاسیون، متضمن آزادی و مساوات حقوق هر دو نوع بسر (زن و مرد)، مخفف دیسپوتیزم سلاطین شرقیه در ضمن تنظیمات حکیمانه، مقرر و موجب سواد در کل افراد اسلام ذکوراً و اناثاً.»

<sup>۱۰۴</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۲۹.

<sup>۱۰۵</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۳۱.

حال که اصلاح دینی آخوندزاده با اشتباهات و زمینه‌های اجتماعی - فرهنگی آن مشخص شد، دوستدار اقدام او را در رابطه با جریان روشنفکری مطرح می‌کند و سؤالی جدی را از منظر معرفت‌شناختی به میان می‌کشد: «نکته بسیار حساس دیگری که در بستگی با اندیشه اصلاح دینی آخوندزاده باید گفت این است که وظیفه روشنفکری او به عنوان منتقد فرهنگی و اجتماعی در واقع نمی‌بایست اصلاح دین بوده باشد. برای پی بردن به درستی این نظر کافیست از خودمان بپرسیم: آیا می‌شود کسی مانند آخوندزاده از یکسو دین را افسانه بداند و از سوی دیگر در صدد اصلاح آن برآید؟ آیا می‌شود کسی به اصلاح چیزی پردازد که آن را از اساس باطل می‌شمارد؟»<sup>۱۰۶</sup>

از منظری دیگر هم می‌توان به اصلاح دینی آخوندزاده نگریست. همانطور که پیش از این گفته شد، هم اصلاح دینی آخوندزاده را در چارچوب دیگر لایه‌های اندیشگی او بایستی به مذاقه گذاشت و هم تمامیت پروژه منورالفکری‌اش را در زمینه‌های سیاسی - اجتماعی و فرهنگی دوران‌ش باید به تأمل گذاشت. از این منظر که بنگریم، آخوندزاده در سرآغازهای رویارویی مدرنیته با فرهنگ ایرانی، اصلاح دینی را یکی از لوازم مدرن‌اندیشی می‌دانست و دستیازی به آن جزو تکمیل‌کننده راهی بود که او در آغازهای آن قرار می‌گیرد. اصلاً مگر می‌شود در جامعه‌ای سراسر دینی و پیچیده در معارف اعتقادی، به مصاف سنت رفت و سخن از اصلاح دین یا نسخ شریعت نگفت؟ کاری که به درستی و از روی واقع بینی، آخوندزاده آن را به یکی از محورهای اندیشگی تبدیل و به این ترتیب چالش‌های معرفتی را که از مدرن‌اندیشی او

---

<sup>۱۰۶</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۳۶.

ناشی می‌شدند، به معارف دین سنتی وارد ساخت و جریانی را در فرهنگ ایران بنیان گذاشت که از رهگذر نقد سنت بر پایه آگاهی از تحولات جهان می‌گذشت. به همین خاطر که سنت قدمائی توان پرسش را از دست داده بود و در سرایشی زوال و فروپاشی قرار گرفته بود، آخوندزاده راهی نداشت مگر اینکه واقع بینانه و البته در حد توان خویش، به اندیشه‌های جدید تکیه کند و اصلاح دین را گذشته از درک اشتباهی که از منشا باطنی آن دریافتی بود، مبتنی بر تجربه‌هایی کرد که توابع بعدی آن راه به نسخ معارف و شخصی کردن دین می‌برد. بنابراین آخوندزاده در سلسله‌ای که دوستدار از مصلحان دینی در نظر دارد، قرار نمی‌گیرد و به لحاظ اینکه اصلاح دینی را مبتنی بر تجربیات نوپیدای بشری در جهان مدرن می‌فهمید و سخن از اتمام دوران همگانی دین و راندن آن به حوزه اخلاق و شخصی به میان کشیده که همزمان با نسخ شریعت قدمائی بوده، اولین کس و پایه‌گذار جریانی بود که در بعد از او، انعکاس شایسته‌اش را در فرهنگ ایران معاصر نیافت و در دهه‌های گذشته اصلاح دینی به ایدئولوژی دینی استحاله یافت و پایان آن را به گونه‌ای دیگر رقم زد؛ با این حال دوستدار از دیدگاهی که اختیار کرده در رابطه با این موضوع می‌پرسد: «اما کشش آخوندزاده به اصلاح دین از کجاست؟ از «پروتستانتیسم غربی»؟ این انگیزه طبعاً برای آخوندزاده مهم اما خارجی‌ست و او منشاء بومی و اصیل آن را در سرزمینش ایران اسلامی می‌یابد. بنابراین، تکلیف بغرنج اصلاح دینی او چه می‌شود، او که منکر حقیقت دین بوده و در دوره نوین تاریخ ما و چه بسا در سراسر جهان اسلام پیشگام در نشان دادن سرشت مخرب این دین؟ آخوندزاده حداکثر می‌بایست آخرین کس می‌بود که خیال خام

اصلاح اسلام را در سر می‌پرورانند، - اولین کس بوده است. شگفت نیست؟»<sup>۱۰۷</sup>

حال باید دید که به تعبیر دوستدار، چرا آخوندزاده به اصلاح در دین مایل شده و اشکالات کار او در این زمینه چیست؟ دوستدار می‌نویسد «مشکل آخوندزاده با دین از اینجا آغاز می‌شود که اعتقاد اسلامی را با جهانبینی خود ناسازگار می‌یابد. به اعتقاد اسلام خدا همه کائنات و به ویژه آدمی را برای آن آفریده که خدا را بشناسند و بپرستند. آخوندزاده برای آنکه نادرستی این بینش را روشن کند، مدعی می‌شود وجود، آن چنان که به زعم او علم و فلسفه می‌آموزند، کلی‌ست مرکب از اجزاء، یا مجموعه‌ای از آنها که تابع قوانین حاکم بر خود هستند. کل در واقع نامی‌ست که او به مجموع اجزاء اطلاق می‌کند. بنابراین همانطور که هیچ جزئی در تابعیت از قوانین مربوط اختیاری از خود و رجحانی بر اجزاء دیگر ندارد، برای کل هم که جز مجموع اجزاء نیست نمی‌توان اختیار و رجحانی قائل شد. این هستی‌عاری از اختیار و رجحان را آخوندزاده وحدت وجود می‌نامد و نمایندگانش را در گروه ضد و نقیضی از کسانی چون عبدالرحمان جامی، شیخ محمود شبستری، کسنوفان، پترارک و ولتر جمع می‌آورد و معرفی می‌کند.»<sup>۱۰۸</sup>

بر اساس این روایت، دوستدار به ناکامی اصلاح دینی در فرهنگ اسلامی پرداخته و با بی‌اعتمادی کامل از آن یاد می‌کند و در این زمینه لبه تیز حمله خویش را که متأسفانه آمیخته با گونه دیگری از دین‌خوبی است که مورد انتقاد خود دوستدار هم است، به سوی آخوندزاده نشانه می‌گیرد. به نوشته دوستدار «آیا حالا دیگر جای

---

<sup>۱۰۷</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۳۷.

<sup>۱۰۸</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۳۸.

آن هست که خواننده با درنگریستن و از نو اندیشیدن آنچه پیش از این بررسی‌دیم و گفتیم از این سخنان آخوندزاده و از این تعبیرهای او از قرآن و حدیث به شگفت آید؟ و معنای این تعبیرها و این سخنان چیست؟ جز آن که از یکسو او، و از سوی دیگر قرآن و اسلام، که هر دو مردود او هستند، به گواه خودش درباره هستی هم‌منظراند؟ جز آن که آخوندزاده که ادیان را فسون و فسانه می‌خواند تحت تاثیر عرفای ما منبع یکی از همین فسونکارها و افسانه‌سازها را با تعبیری مبتنی بر نظر علمی خود درباره جهان محقق می‌کند، یا بدتر از آن، عین نظر علمی خود را در آن چشمه فسون بازمی‌یابد؟ جز آن که همین آخوندزاده، او که در آغاز دوره نوین تاریخ ما پیش و بیش از هر کس دیگر سرچشمه تمام استبدادهای سیاسی، شوربختیهای اجتماعی و گمراهیهای فرهنگی ایران را در اسلام دیده و این را به صراحت گفته، بر دوش غولهای عرفانی همین اسلام سوار می‌شود تا از چنین فرازی نشان دهد که همین غولهای روحی آنچه را که او کشف می‌کند و به ما یاد می‌دهد قرن‌ها پیش دیده و گفته‌اند، به مراتب تیزتر، رساتر و پر آب و تابتر از او؟»<sup>۱۰۹</sup>

تأملی دگرباره و از دیدگاهی که آخوندزاده را در زمینه‌های فرهنگی زمانه‌اش می‌خواند، روشن می‌گرداند که پایگاه فکری آخوندزاده به غایت دور از عرفان قدمایی است و تکیه گاه اصلی او اندیشه تجدد است. اندیشه‌ای که ابزار لازم و ضروری را برای نقد سنت و فراتر رفتن از آن در اختیارش گذاشت و دوره‌ای نوین را در فرهنگ ایرانی پدیدار ساخت؛ آخوندزاده از این پایگان به مصاف سنت می‌رود و قرائتی را در داخل آن در برابر قرائتی دیگر

---

<sup>۱۰۹</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۴۲.

قرار می‌دهد و همانطور که دوستدار هم اشاره کرد و مجموعه آثار و تألیفات آخوندزاده شاهی معتبر بر آن است که تمامیت آن سنت را او پایان یافته می‌دانسته و گذشته را افسون و افسانه خوانده است؛ اما دوستدار با گزینشی از آرا و اندیشه‌های آخوندزاده و بدون توجه به مجموعه آثار و زمینه‌های پدید آورنده‌اش، اینگونه به قضاوت می‌پردازد: «آخوندزاده نیز، چنانکه جهانبینی‌اش نشان می‌دهد و دیدیم، از همین پایگاه عارفانه در پی حافظ و دیگر عرفای ما برمی‌خیزد و راه آنها را با تصرفات خود مطابق با نیازهای زمانه‌اش بر ضد «ظواهر» اسلام باز می‌سازد و می‌رود. و این راه هم اصل با راه عرفا که به زعم او باید در جامعه از نو باز شود و با شاخه‌های پیوند جامعه را از درون میسر سازد چیست؟ اخلاق، یعنی کردار درونی، میان‌فردی و اجتماعی آدمی به گونه‌ای که کمترین زیان و بیشترین سود ممکن را برای دیگری داشته باشد.»<sup>۱۱۰</sup> دوستدار فراتر از انتقاد آخوندزاده، به نیروی بازدارنده عرفان در فرهنگ ایرانی پرداخته و آن را با افراد شاخص و شناخته شده‌اش به بازنگری می‌گیرد؛ از نظر دوستدار عرفان گرایی مانع فردیت و جامع امتناع در تفکر و زوال فرهنگی است: «عرفان نام مستعار برای همبستگی روحی و توان منع نزدیکی میان تن و جان فردیتهای گوشتی و استخوانی زنده به گور شده از حرمان در این چند صد ساله آخر فرهنگ ماست. عرفان ارگاسم مشترک روحی ما ایرانیان در دوره اسلامی است. به همین جهت هم تصادفی نیست که دنیادوستی چون سعدی و حتا شوخ چشمی چون عبید نیز از ترنم عرفانی غافل نمی‌مانند، یا متکلم اسلامباره‌ای چون غزالی سرانجام عارف

---

<sup>۱۱۰</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۴۵.

می‌شود، یا «فیلسوفانی» چون فارابی و ابن سینا پنهان و آشکار از این منبع عرفانی نشات می‌گیرند. هر اتفاقی بیافتد، هر بلائی سر هم بیاوریم، هر قدر از نظر مرامهای سیاسی، هدفهای اجتماعی و میزانهای اخلاقی دشمن خونی هم باشیم و بمانیم، تاروپود عرفان ما را به هم زنجیر و همخونی‌مان را تضمین کرده است. به همین سبب نیز دل همه ما با هم و بر ضد هم برای کسانی چون مولوی و حافظ ضعف می‌رود، مگر آنهایی که نه مولوی خوانده‌اند و نه با حافظ آشنا هستند.<sup>۱۱۱</sup>

بدرستی عرفان ملات همبستگی فرقه‌های مختلف ایرانی است که حتی در میان دانش‌آموختگان جدید هم به کار ایدئولوژی سازی آمده و دوران معاصر از فرهنگ ایرانی را آلوده به مضرات ضد معرفتی و غیر اجتماعی آن کرده است. نمونه‌ای از این عرفان‌گرایی در عصر ما، یافته‌های داریوش شایگان است که من بحث مفصلی از آن را پیش از این در به هم ریختگی معنویت سنتی و ایده‌های پسامدرنیستی آورام.<sup>۱۱۲</sup> در میان ایدئولوژی‌گرایانی چون علی شریعتی و دانشگاهیانی نظیر احسانی نراقی و بنیادگرایانی مانند حسین نصر هم به بن‌مایه‌های عرفانی برمی‌خوریم که دین و علم و دانایی را از موضوعیت انداخته و شهودات شخصی را به رنگ فلسفه و اندیشه غالب کرده‌اند؛ آرامش دوستدار در بازخوانی جایگاه عرفان در فرهنگ ایرانی آخوندزاده را هم از متاثران آن دانسته و می‌نویسد: «آخوندزاده هم به نوبه خود قربانی اندیشه‌نمایی عرفان به ویژه در پیکر شعری آن شده است. با این افسون هنری‌ست که عرفان توانسته آدمی

<sup>۱۱۱</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۴۷.

<sup>۱۱۲</sup> - نک: داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی ۱۳۸۳.



جز این تیز و روشن بین و از نظر ذهنی متهور چون آخوندزاده را مصلح دینی کند و به کام توده خوار قرآن و حدیث بیاندازد. چنین است که او در فرهنگی که منبع تاریکیهای هزار و چند ساله‌اش را بیشتر و بهتر از هر کس تاکنون دیده و روی آن انگشت نهاده چشمه‌های روشنایی عرفانی کشف می‌کند و از نظرش مخفی می‌ماند که آن ظلمت و این نور بی‌کم و کاست همچون سایه روشن دورنمای فرهنگ ما هر دو از یک منبع‌اند، از منبع ایمان دینی بطور اعم و نوع اسلامی‌اش بطور اخص، و در نتیجه به تعارضی که با تقابل آن تاریکی و این روشنایی در نگرش خود ناگفته منعکس کرده و پذیرفته آگاه نمی‌گردد. اگر آخوندزاده ناآگاهانه بنا را بر چنین تعارضی نمی‌گذاشت، نمی‌کوشید خودکوری عمومی فرهنگ ما را با نگاه عرفانی تشخیص دهد و درمان کند. علت وجودی این تعارض ناخویشاگاه نگرش او در بعد فرهنگی جامعه ما، تعارضی که طبعاً در واقعیت این فرهنگ وجود ندارد، این است که او از خود نمی‌پرسد چگونه فرهنگ ما با وجود داشتن این پزشکان حاذق خانوادگی، یعنی عرفا، که اکسیر تیمار و درمان از سرپاشان می‌ریزد، تندرستی‌اش را به زعم او زمانی از دست داده و دیگر باز نیافته است، آنطور که او می‌بیند، درست از زمان استیلاي اسلام. در حالیکه عیناً در دامن همین اسلام است که عرفان زاده شده و پا گرفته و هرگز دیگر، بر خلاف کلام و «فلسفه» ما که یا به مرگ درونی مرده‌اند یا عتیقه و عقیم شده‌اند، در دل ما نفرسوده و از پا درنیامده است.»<sup>۱۱۳</sup> در توجه آخوندزاده به عرفان، تأمل در نکته‌ای اهمیت دارد: او قرائت عرفانی را در برابر دریافت شرعی قرار می‌دهد و بدین ترتیب

---

<sup>۱۱۳</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۵۳.

عرفان از پایه‌های نظام فکری او بشمار نمی‌رود؛ با مراجعه به نامه‌هایی که آخوندزاده از خود بر جای گذاشته می‌توان به آسیب‌شناسی او از عوامل پیشرفت جامعه ایرانی و موانع معرفتی و تاریخی آن پی برد؛ بنابراین انتظار دوستدار از آخوندزاده که یکصد سال بعد از او طرح می‌شود، بی جا می‌نماید. دوستدار در این رابطه می‌نویسد: «اگر او خود را با تعارضی روبه رو می‌دید، ناچار برای رفع آن یکی از دو راه حل متنافی زیر را برمی‌گزید: یا جامعه ما از نظر فرهنگی و تاریخی با سیطره اسلام منحط نگشته بلکه اعتلا یافته است و در این اعتلا کلیت فرهنگی ما و نخبگان عرفانی‌اش از یک خمیره‌اند؛ یا جامعه ما از نظر فرهنگی منحط شده و باز عارفان ما نخبگان همین کلیت فرهنگی در انحطاط آن هستند. فقط شق دوم می‌توانست بنیادی استوار و خردمندانه برای تز آخوندزاده در نفی فرهنگ اسلامی باشد.»<sup>۱۱۴</sup> به تحقیق آخوندزاده هم در تعبیر درست‌تر آن یعنی نقد فرهنگ قدمائی با تمامی لایه‌های آن نه تنها توانسته خود را از به اصطلاح دین‌خویی رهانیده و مظاهر عینی و مبانی تاریخی آن را به بوتۀ سنجش بگذارد، بلکه راهی را در این زمینه‌ها گشوده که چه بسا خود دوستدار هم در دستیازی به نقد گذشته و حتی اندیشه‌های آخوندزاده از آن بی‌بهره نبوده است؛ بنابراین دریافت دوستدار در استفاده آخوندزاده از حریت در برابر واژه آزادی ناظر به حوزه ادبیات بوده و او بمانند کسانی چون میرزای نائینی گرفتار خلط مبحث نشده است. اما دوستدار نظر دیگری دارد: «با در نظر گرفتن این که آخوندزاده نخستین کسی است که در دوره نوین فرهنگ ما قربانی دین‌خویی می‌شود و در عین حال آن را پی

---

<sup>۱۱۴</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۵۳.

می‌ریزد، دیگر تعجبی ندارد وقتی او در جستجوی آزادی منشا آن را نزد خود ما می‌یابد و اصطلاح عرفانی «حریت» را برای مفهوم آن به کار می‌برد.<sup>۱۱۵</sup> دوستدار در این گزارش، توجهی به اوایل مکتوبات کمال الدوله و دیگر نوشته‌های آخوندزاده ندارد که در آن‌ها او بر اساس شرایط زمانه‌اش و امکاناتی که آگاهی او را از تحولات فرهنگی جهان تشکیل می‌دادند، از گرفتار شدن در دام خلط مفاهیم و مبانی جهان سنتی و دنیای مدرن رسته بود و حتی در بنیان حوزه‌های تازه معرفتی دیگران از آن دام زنه‌ار می‌داد. دوستدار با مراجعه به یک متن آخوندزاده و بخشی از آن، اشکالی را بر او وارد می‌کند که وجهی ندارد. به سخن دوستدار «در خور تأمل است که آخوندزاده بدون کمترین درنگی کلمه «حریت» را به جای مفهوم اروپایی آن به کار می‌برد. گویی برای او کمترین فرقی میان معنای حریت در فرهنگ ما و آنچه او از آزادی به مفهوم غربی آن مراد می‌کند نیست.»<sup>۱۱۶</sup>

---

<sup>۱۱۵</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۵۴.

<sup>۱۱۶</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۵۹.

آل احمد و دين ايدئولوژيك



به تحقیق جلال آل احمد در اوج بی‌مایگی و انحطاط جریان‌ی قرار دارد که فرهنگ و اندیشه را در خدمت مقاصد ایدئولوژیک و سیاسی قرار دادند و فضای اندیشگی را در چند دهه گذشته آلوده به ستیزه‌گری ایدئولوژیک کرده و مفاهیم فکری را از حقیقت آن‌ها تهی ساخته و ملغمه‌ای اندیشه سوز و ویرانگر ذهن به ارمغان آوردند. جلال آل احمد با عدم شناختی که از مدرنیته داشت و بی‌اعتقادی که دامنگیر او در مواجهه با سنت و دین شده بود، به واکنش‌های سیاسی روی آورد و دهه‌ای از حیات فرهنگی ایران را در دورانی که می‌توانست به خلاهای معرفتی خود آگاه شده و زیرساخت‌های آن را در میان تجدیدی که از مشروطیت با شدت و ضعف راه می‌پیمود، دچار آفت غرب ستیزی ساخت و روشنفکری را به افراد حزبی و ایدئولوژیک تبدیل کرده و دین را مبدل به ایدئولوژی مبارزه با استبداد و استعمار نمود. کاری که هم روشنفکری را تحریف کرد و هم دین را از واقعیت آن خارج ساخت. تأملی به دور از پیشداوری ارزشی و بر اساس معرفت شناختی در نوشته‌ها و گفته‌ها و کنش‌های آل احمد، شاهدی عینی بر کج فهمی او از مفاهیم فرهنگی و عدم درک او از الزامات مدرنیته و بی‌اعتقادی‌اش به سنت دینی و فرهنگ قدمائی است؛ جلال آل احمد به سال ۱۳۰۲ خورشیدی در خانواده‌ای آخوندی به دنیا آمد؛ تحصیلات مقدماتی را نزد پدر و سپس حوزه علمیه مروی آموخت. او در سال ۱۳۲۲ دبیرستان را تمام و بعد از سپری کردن دو سال در نجف به تهران بازگشته و در گروه ادبیات دانشسرای عالی مشغول تحصیل شد. جلال به سال ۱۳۲۵ از دانشکده ادبیات تهران لیسانس گرفت. او در اوان جوانی با آثار و افکار احمد کسروی آشنا و تحت تأثیر او قرار گرفته و از

شریعت رسمی کناره جست. آل احمد در دهه بیست به حزب توده پیوست و سه سال بعد به همراه خلیل ملکی از آن منشعب و به نیروی سوم داخل شد. به دنبال ماجرای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ که جلال همراه با مظفر بقایی در حزب زحمتکشان مردم ایران فعال بود، از سیاست به ظاهر کناره گرفت، اما ایده‌های چپ‌گرایانه را با اسلام خواهی جایگزین کرد و به تدریس و تألیف روی آورد. دهه‌ای بعد جلال به زیارت حج رفت، در سال ۱۳۴۷ در تأسیس کانون نویسندگان ایران شرکت و در سال ۱۳۴۸ خورشیدی درگذشت؛ ثمرهٔ حیات جلال آل احمد با تمامی دگرگونی‌های فکری و سیاسی‌اش نمادی از اصطلاح خودساخته‌اش «هرهری مذهبی» است، چندین کتاب و مقاله است: «غرب زدگی - خدمت و خیانت روشنفکران - خسی در میقات، در کنار داستان‌هایی چون مدیر مدرسه - نون و القلم - سنگی بر گوری و تألیفات مردم شناختی اورازان - در یتیم خلیج و... حاصل فعالیت‌های قلمی جلال است. ترجمه کتابهای قمارباز از داستایوفسکی - بیگانه از کامو - دست‌های آلوده از سارتر - مائده‌های زمینی از ژید و... از دیگر تلاش‌های فرهنگی جلال آل احمد هستند. از نظر آل احمد غرب، فرهنگ مهاجمی است که هویت دینی و سنتی شرقیان و ایران را هدف گرفته و برای گذار از عقب ماندگی، ایرانیان باید به «کلیت اسلامی» خود روی آورده و در برابر آفت «غرب زدگی» که حاصل ماشینیسم است، مقاومت کرده و از نفوذ فرهنگ غربی در جامعه ایرانی جلوگیری کنند؛ فرهنگی که با ابزارهای فکری و با کمک روشنفکران به جامعه تزریق می‌شود و مخالف با هویت سنتی و خویشتن دینی ایرانیان است. با مراجعه به تألیفات و آثار جلال آل احمد روشن می‌شود

که وی در سطح خیلی ابتدائی مدرنیتیه را می‌شناخته و برخورد‌هایش با تمدن مدرن فراتر از احساسات شخصی و مواجهه‌های سیاسی نبوده و عاری از بینش فلسفی و دقت عینی بوده است؛ همان طور که آگاهی جلال از سنت نیز تنها از رهگذر برخورد‌های سیاسی بوده که از زمانی به زمان دیگر، رنگ عوض می‌کرده و در مقام به کارگیری ابزاری و مقطعی در سخنان جلال ظاهر می‌شده است. رویکرد آل احمد به تاریخ سنت سیاسی - فرهنگی اسلام در ایران و حادثه‌ای چون مشروطیت و جریان روشنفکری از اهم مسائلی هستند که کج فهمی آل احمد را نمایان می‌کنند و او را در جایگاه نازل نویسنده‌ای قرار می‌دهند که به دور از دغدغه‌های معرفتی، سودای قدرت و مخالفت خوانی دارد.

تأثیرات منفی و اندیشه ستیزی که جلال آل احمد و همراهان سیاسی و بنیادگرایش در برهوت فرهنگی ایران دهه‌های چهل و پنجاه از خود بر جای گذاشتند، او را به یکی از موانع تجدد در کشور تبدیل نمود و به همین خاطر دوستدار ناچار از سنجش ایده‌های آل احمد و پرسش از آفت‌هایی که او بر پیکره فرهنگ ایرانی وارد ساخت در میان پروژه فکری خویش گذاشته و به درستی راجع به جلال آل احمد می‌نویسد: «آنچه وی به صورت‌های گوناگون برای متمایز ساختن غرب و شرق می‌گوید، گاه واقعیت عینی ندارد، گاه مبتنی بر تصورات مبهم و نادرست است و گاه زاده سهل‌انگاریها و تعمد‌های او، و در همه این موارد طبیعتاً فهم منظور خود به خود آشوبزده او را دشوارتر می‌کند.»<sup>۱۱۷</sup>

---

<sup>۱۱۷</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۶۷.



بدرستی آل احمد غرب مدرن و حتی غرب گذشته را نمی‌شناخت و از پشت ایدئولوژی که هر زمانی به شکلی خود را نمایان می‌ساخت، به مواجهه با غرب و دفاع از شرق می‌شتافت. جلال غرب را همان سرزمین غارتگران شرق و استعمارگران مناطق دیگر جهان می‌دانست و کج فهمی خود را به تمامی ارکان زندگی انسان در دو سوی جهان غرب و شرق سرایت می‌داد؛ او در همه نوشته‌ها و کنش‌هایش دغدغه سیاسی و ایدئولوژیک داشت و واژه‌های از این نداشت که دست به تحریفات تاریخی و وارونه خوانی مسائل واقعی فرهنگ و سیاست زده و خدمتی به آموخته‌هایش در احزاب و آموزگاران در نحله‌های گوناگون دینی - ایدئولوژیک کرده باشد؛ به تعبیر آرامش دوستدار: «به این ترتیب غرب برای جلال آل احمد یعنی کانون جهانی زایش و تولید، تجاوز و تصرف، بر اساس چنین دیدی وقتی او کشورهای صنعتی را تولید کننده و ما را مصرف کننده می‌خواند و تولید و مصرف را به مادیات منحصر نمی‌داند، منظورش این نیست که برای تولیدات آنها مصرف کننده عمده ماییم و نه خود آنها، بلکه می‌خواهد بگوید فقط آنها با تمدن و فرهنگ مستولی‌شان به عنوان کشورهای صنعتی و دارنده تکنولوژی ناگزیر گردونه جهانی تولیدند، هم بالقوه و هم بالفعل، و ما، گرچه طبیعتاً در حد ظرفیت‌مان، در هر حال منحصراً مصرف‌کننده‌ایم، در همه زمینه‌ها.»<sup>۱۱۸</sup> ذهنیتی که اینگونه شکل گرفته و در خدمت اهداف سیاسی قرار دارند، طبیعی است که نمی‌تواند در حوزه‌های فرهنگی و فکری جای گرفته و همان ناپرسایی سنتی را که پیش از برخورد ایران زمین با دنیای مدرن در معارف دینی قرار داشت،

---

<sup>۱۱۸</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۶۹.

در دوران بعد از رویارویی در قالب‌های جمع‌گرایی منحنط و ایدئولوژیک مستقر می‌شود و جلال آل احمد یکی از نمایندگان آن بشمار می‌رود و «به این ترتیب جلال آل احمد از نخستین تا آخرین گام بیراهه می‌رود و به حوزه علل عمیق و ناپیدای رویداد فرهنگی / تاریخی ما اساساً راه نمی‌یابد.»<sup>۱۱۹</sup> به دنبال این عقیم بودن فکری است که «جلال آل احمد در تحلیل انتقادی / تاریخی خود از جامعه ما بر محوری نظر دارد که آن را غربزدگی می‌نامد و تحقق این محور را در ورای توسعه‌طلبی غربی خصوصاً در دوره‌های متاخر فرهنگ ما نتیجه تعارضی می‌بیند که به زعم او میان دو نوع روشنفکری به زیان ما و به سود غرب صورت گرفته است، میان تجدد و ارتجاع در روشنفکری.»<sup>۱۲۰</sup>

حال که بنیان‌های انحرافی گذاشته شده و ارزش‌داوری‌های سیاسی جای تأملات فکری را گرفته است، شناخت سنت نیز به بیراهه می‌رود و روشنفکران عاملان غرب استعمارگر و سنت‌گرایان پاسداران هویت بومی معرفی می‌شوند؛ توالی فاسده این نوع نگاه سخنی است که دوستدار در رابطه با آن می‌نویسد: «جلال آل احمد نیز در خویشتن تاریخی فرهنگ ما می‌نگرد،... سراسر آن را رویدادی می‌بیند که نیروی دمنده‌اش تعارض میان دو نوع یا دو بعد روشنفکری بوده است در سویی به نام غربزدگی.»<sup>۱۲۱</sup> تابعی از ایدئولوژی آل احمد به هم ریختگی است که از گزارش تاریخی او از سنت به وجود آمده است؛ همانطور که دوستدار یادآور می‌شود: «در این رویداد تشفی و احیا، جلال آل احمد دو رگه روشنفکری

---

<sup>۱۱۹</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۶۹.

<sup>۱۲۰</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۷۰.

<sup>۱۲۱</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۳.

مستمر به ما نشان می‌دهد: عرفان و باطنیت، که به ترتیب کارشان غمگساری و نگهبانی ناظر بر مرد اندیشمند و تندرستی پیرامونی اوست.»<sup>۱۳۲</sup> بنابراین که عوامل خارجی از نظر جلال در میان فرهنگ بومی دسیسه چینی می‌کنند، دین ایدئولوژیک و سیاسی به عامل باززایی هویت از دست رفته و مأمّن مبارزه با استعمار غربی و عوامل روشنفکری آن بدل می‌شود. در واقع جلال، به روایت دوستدار بر این باور بود که «جامعه ما در این حد و به این معنی غریزه است که غرب آن را به تدریج و سرانجام از نظر سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی به تسخیر خود درآورده و بی‌هویت کرده. عاملان درونی این رویداد تخریبی روشنفکرانند که در تعارض متجددانه و ارتجاعی‌شان به منظور جذب و دفع غرب نیروی دفاعی ما را در برابر توانمندی و قدرت جهانخوار غربی هدر داده‌اند و مآلاً بنیاد فرهنگی / اجتماعی ما را که از اسلام و ارزشهای بومی ما نشات می‌گیرند یا برانداخته‌اند یا مسخ کرده‌اند.»<sup>۱۳۳</sup>

اکنون دیگر صف بندی‌ها روشن شده و شوالیه‌های ایدئولوژیک سنت، و وظیفه حراست از کیان قدمائی و از میان برداشتن استعمارگران را دارند و نبرد خارج از حوزه‌های فرهنگی در وادی سیاست متوهمانه شروع شده است؛ حوزه‌ای که ربطی به تاریخ اندیشه‌ها ندارد و بایستی در بازخوانی سیاست ایرانی به تأمل گذاشته شود. جلال آل احمد این نبرد را با مصادره کردن زبان فرهنگ و با بنیان آن بر دو مفهوم بدفهمیده شده غرب زدگی و روشنفکری، پیش می‌برد و همانطور که دوستدار نیز به آن آگاه

---

<sup>۱۳۲</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۴.

<sup>۱۳۳</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۷۰.

است، «بر اساس دو مفهوم محوری غربزدگی و روشنفکری، در حالی که این دومی به سبب بعد دوگانه‌اش هم نافی و هم مقوم آن اولی است، جلال آل احمد سراسر تاریخ ما را در درازا و پهنا می‌نوردد، تا نمودارهای تجربی آن دو را کمابیش به موازات هم به دست دهد. شیوه گزارش و بررسی او را در جنبه زبانی‌اش می‌توان تداعی معانی در نگارش و در جنبه ذهنی‌اش راهزنی و عیاری فکری نامید.»<sup>۱۲۴</sup> جلال آل احمد برای ساختن پیشینه‌ای به ایدئولوژی خود، غرب و شرق را خارج از معیارهای فرهنگی و جغرافیایی کشانده و با قرائتی متافیزیکی و اختراعی، رطب و یابی به هم می‌بافد که در هیچ سیر تاریخی و رویداد واقعی، اثری از آن نمی‌توان یافت. به تعبیر آل احمد «ایرانیان غربزده بوده‌اند از همان زمان که از مادر هندی‌شان می‌برند و به غرب روی می‌آورند. غربزده بوده‌اند، برای آنکه به دریای مدیترانه، یونان، دره نیل و لیدیا نظر داشته‌اند.»<sup>۱۲۵</sup> این نمونه‌ای است از کج کج فهمی جلال از تاریخ و همان مواردی را که نشانگر عدم شناخت او از تجدد است و دست آویزی ابزاری‌اش به سنت و دین را نشان می‌دهد؛ بر این اساس انحرافی دیگر را جلال بر فرهنگ ایران تحمیل می‌کند که دوستدار از آن سخن گفته است. «جلال آل احمد که از یکسو نویسنده‌ای ست بر خلاف آخوندزاده تا مغز و استخوانش مفتون اسلام و از سوی دیگر دینخوتر از او نه فقط دریافتی مطلقاً بیگانه به پرسش و دانش از باطنیت دارد، بلکه در کنار نهضت عرفانی «معترض به قدرت شرع»، نهضت باطنی را به صرف این که ظاهراً به قدرت عرف اعتراض می‌کند

<sup>۱۲۴</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۷۷.

<sup>۱۲۵</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۱۷۷.

و در برابر آن می‌ایستند روشنفکر می‌خواند.<sup>۱۲۶</sup> در نهایت اینکه از ایدئولوژیک شدن سنت به دست آل احمد و سیاسی کردن دین قدمائی که در خدمت اهداف حزبی او می‌توانست قرار گیرد، تاریخ دوره‌ای از ایران و معارف دینی‌اش هم به تحریف آمیخته می‌شود و مذهب تبدیل به حزب معترضی می‌شود که در دهه‌های فعالیت جلال، سکهٔ رایج دوران بود؛ در بازنگری فکری آن دوران و ایده‌هایی که عاری از اندیشه‌ورزی و راهزن اندیشه‌سازی هستند، دوستدار به خطاهای آل احمد اشاره می‌کند. «اینکه عرفا با عدم اعتراضشان به قدرت عرف انتظاری را که جلال آل احمد از آنها داشته برنیاورده‌اند، تقصیر عرفا نیست، تقصیر جلال آل احمد است که سه خطای بزرگ کرده: یکی آنکه اعتراض را نشانهٔ روشنفکری دانسته، دوم آنکه عرفا را به سبب اعتراضشان به شرع روشنفکر پنداشته و سوم و مهمتر از همه آنکه گمان می‌کرده می‌داند عرفان چیست.»<sup>۱۲۷</sup> بنابراین جمع بندی دوستدار که تمامی تلاش‌های جلال آل احمد را در خود جای داده‌اند، می‌توان به عمق ضربه‌ای آگاه شد که از طریق اشاعه و نهادینه شدن آنها در جامعه، فرهنگ ایرانی به پایان محتوم خود رسید و اندیشه‌های مدرن را به چاه ویلی راند که بیرون آمدن از آن فعالیتی انرژی سوز می‌خواهد، تا از رهگذر انتقاد بر ایدئولوژی آل احمد، سلامت به اندیشه جدید و سنجش عقلانی سنت برسیم؛ در واقع «بزرگراه آل احمد» راهپویان اندیشه و حتی سیاست را به خروجی‌هایی رهنمون شد که در کوچه‌های بن بست، با دستور توقف یا بازگشت مایوسانه برخورد کردند.

---

<sup>۱۲۶</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۹۱.

<sup>۱۲۷</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۹۶.

## دوستدار و رفتار فرهنگی ما



این بخش از نوشتار، در واقع بسان جمع بندی مطالب پیشین و نتیجه‌گیری از پروژه فکری آرامش دوستدار است که بر انتقاد از تاریخ دین‌خویی و ناپرسی در فرهنگ ایرانی ساخته شده است؛ تاریخی که به باورهای دوستدار شاهد استمرار آن در دوران رویارویی با مدرنیته و گرفتاری فرهنگ ایرانی در دام همان نیندیشیدن در اشکال و صور تازه آن چونان سیاسی کردن دین - ایدئولوژی‌های حزبی و... هستیم. بنابراین دوستدار در نتیجه‌گیری از پروژه خویش می‌نویسد: «تاز کانونی... این نوشته می‌گوید ما در این سد و پنجاه سال گذشته نیز بر خلاف ظاهرش، در اسارت دیرپای فرهنگی مان همچنان ناپرسا و نیندیشا مانده‌ایم.»<sup>۱۲۸</sup>

اگر فرهنگ ایرانی حتی در دوران جدیدش گرفتار آفاتی بوده که در عصر سنت قدمائی از آن‌ها رنج می‌برده، و اگر به تعبیر دوستدار راه‌هایی که منورالفرانی چون آخوندزاده از بیرون این فرهنگ گشوده‌اند در همان چنبره نیندیشیدن گرفتارند، پس خود دوستدار بر چه اساسی به سنجش سنت دست می‌زند و بر پایه کدامین داده‌های تاریخی در واقعیت آنان، سده گذشته را نیز ناپرسا و نیندیشا می‌شمارد؟ این‌ها بخشی از سؤالاتی است که پروژه دوستدار با وجود اهمیت آن در طرح پرسش فلسفی از انحطاط فرهنگ ایران با مشکلات جدی معرفتی و تاریخی مواجه ساخته است؛ آرامش دوستدار آنگونه که به استناد تألیفاتش در فصل اول نوشته شد، خود بر اساس دگرگونی که در سیر تمدن انسانی به وجود آمده و فرهنگ بشری را از جهان دینی به دنیای علمی رسانده، توانسته در آموزه‌های سنتی به دیده تردید بنگرد و

---

<sup>۱۲۸</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۳.



حکم بر امتناع اندیشه در فرهنگ ایرانی بدهد؛ پس چگونه این راه را از دیدگاههایی که برآمده از تجدد و در نقد سنت‌اند، برنمی‌تابد و خط بطلان بر همه آن‌ها می‌کشد؟ چگونه است که دوستدار می‌تواند با تکیه بر فلسفه‌های مدرن به مصاف سنت قدمائی برود و همان کار را نمی‌توان با ارجاع به واقعیات دنیای مدرن و برآمده از اندیشه کنشگرانه (پراگماتیستی) به فرجام رساند؟ مگر غیر از این است که تابع تئوری دوستدار، قبول اضمحلال ایران زمین و دست بسته بودن در برابر انحطاطی است که ذهن و زبان ایرانی را در خود گرفتار کرده است و راه برون‌شدی از آن هم نیست. اما توابع نگره پراگماتیستی، شناخت خالهای فرهنگ ایرانی و سنجش سنت قدمائی و مواجهه با دوران ایدئولوژیک آن در دوره معاصر از رهگذر شناخت مؤلفه‌های فکری مدرنیته و زیستی با آن‌ها در لایه‌های اجتماعی - اخلاقی - سیاسی و اقتصادی و در نهایت ساختن فرهنگی واقعی و مطابق با نیازهای نوین انسان ایرانی است؛ فرهنگی که با آموختن از خالهای معرفتی گذشته و یقین به تمام شدن دنیای قدیم، گرفتار تئوری‌پردازی انتزاعی نبوده و سر در گرو پاسخگویی به شرایط زیستی و فرهنگی دارد. با دقت در نوشته دوستدار روشن می‌شود که خود او نیز به گاهی متمایل به این دیدگاه است؛ دوستدار می‌نویسد: «هنر نیندیشیدن به معنای ناپرساماندن، به معنای راه نیافتن به خویشستن سحرآمیز تاریخی‌مان و باور کردن و باوراندن این که به این خویشستن تاریخی راه یافته و آن را شناخته‌ایم، به صرف آنکه این ادعا با نگرش نمایندگان برجسته‌ای چون آخوندزاده و جلال آل‌احمد برای نخستین بار آگاهانه مطرح می‌شود، پدیده‌ایست نو و مختص

این سد و سی سال اخیر که دوره «روشنفکری» ایران اسلامی باشد.<sup>۱۲۹</sup>

دوستدار با این نوشته‌اش آن چنان هم که راه می‌پیماید، ناامید از نوسازی فرهنگی و تجدد فکری در ایران نیست و همه آن را گرفتار ناپرسا بودن و نیندیشا نمی‌داند و روزنه‌ای امیدوار کننده بر دگرگونی در فرهنگ ایران را باز می‌داند. چرا که از نظر دوستدار آگاهی به خویشتن و شناخت وضعیتی که در آن بسر می‌بریم، نقطه اتکایی است که می‌توان به سنجش سنت پرداخت و ارمغانی از بالندگی فرهنگ ایرانی در شرایط فعلی آن به دست داد. به نوشته دوستدار «سواى این دوره، در سراسر یک‌هزاره گذشته به استثنای فردوسی - به خاطر هیچ نویسنده ایرانی/ اسلامی، چه نثر نویس و چه شاعر، خطور هم نمی‌کرده که در خویشتن تاریخی فرهنگش به عنوان رویداد بنگرد، چه رسد به آنکه بخواهد از چگونگی رویداد این خویشتن بپرسد و آن را در پیوندهای درونی و نهفته‌اش تعلیل نماید. سببش این است که قدمای در اسلام مستحیل شده ما همه پیشامدها را نقش‌هایی گذرا و مجازی می‌دانسته‌اند بر لوحه تغییرناپذیر حقیقت اسلامی، نقش‌هایی با اهمیت لحظه‌یی کمتر یا بیشتر که تقدیر الاهی آنها را بر این لوحه می‌تابانده یا چنان از آن می‌زدوده است که گویی هرگز نبوده‌اند. به همین جهت برای آنها هیچ اکنونی نمی‌توانسته پسدرآمد گذشته و پیشدرآمد آینده باشد، جز آنکه در تصور آنها هر گذشته‌ای در نیستی‌اش آینه عبرت اکنونی بوده که خود سرانجامی جز نیستی نداشته است. بنابراین چیزی «روی

---

<sup>۱۲۹</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۲.

نمی‌داده» تا خویشتن تاریخی فرهنگ ما «رویداد» تلقی شود.<sup>۱۳۰</sup>

در پروژهٔ دوستدار، ناپرسا بودن فرهنگ و ناآگاهی از رویدادها، ریشه در مفهوم دینخویی داشته که سراسر فرهنگ ایرانی را به امتناع سوق داده و راه را بر پرسشگری بسته است، اما تأملی دقیق در گذشتهٔ ایران زمین، آدمی را به علل و عوامل دیگری رهنمون می‌شود که در کنار دینخویی، مانع از ارتقا و بالندگی فرهنگ و اجتماع ایرانی بوده‌اند؛ وجود عنصر استبدادی، سیطرهٔ مرادبازی و به هم ریختگی اخلاقی از عواملی هستند که وضعیت فعلی را برای این سرزمین تدارک دیده‌اند و در طول هزاره‌ای که بر فرهنگ ایران گذشته است، مواردی اندک به ثبت رسیده که می‌توان از آنها در فرهنگ سازی ایرانیان در گسترهٔ تمدنی نام برد؛ به واقع اگر ساختار سیاسی هخامنشیان، ظهور آیین میتراپسم و زرتشتی را به همراه تألیف شاهنامه و رویداد مشروطیت و برخی حوادث اجتماعی و جرقه‌های فرهنگی را به کناری گذاشته و محققانه در تاریخ فرهنگ و سیر تمدن ایران زمین بنگریم، برهوتی خواهیم یافت عاری از کنش عقلانی و اندیشه‌های انسانی. با این حال در دیدگاه دوستدار «فرهنگ ما، چون دینی بوده و مانده، در سراسر رویدادش ناپرسندهٔ پرسشنا بوده است و پرسش‌هایش حکم «دستاویز و محرک» را داشته‌اند تا «به کلام مجال بروز دهند.»<sup>۱۳۱</sup> اما این فرهنگ با رسانه‌ای سخن گفته که خود علیه اندیشه ورزی بوده است؛ رسانهٔ شعر که در زبان عربی و فارسی سنت قدمائی، حاکمیت داشته و نمادی از انحطاط اخلاق

---

<sup>۱۳۰</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۳.

<sup>۱۳۱</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۱۴.

و اندیشه بوده است. دوستدار بر این باور است که «کلیت فرهنگی ایران در جهان عربی زبان و عربی نویس اسلام، به نحوی که تمیز فرهنگی ما را از آن میسر می‌نماید، کارسازی فارسی‌زبانان فارسی نویس بوده است. شعر و شاعری آشکارا از آغاز بر این زبان فرهنگی احاطه داشته و بر دید و حس عمومی آن مسلط بوده و مانده.»<sup>۱۳۲</sup> شعری که پیچیده در عرفان بوده و عاجز از پرسیدن و ناآگاه از وقوع رویداد: «در رویداد این زبان از یک سو شعر و منش آن چیره بوده و از سوی دیگر عنصر و بینش عرفانی بیش از پیش بر این زبان شعری مستولی گشته است.»<sup>۱۳۳</sup>

بدرستی استیلای شعر عرفانی بر ذهن و زبان ایرانی راه را بر فردیت بست و سراسر فرهنگ پیشین ما را به آفات نیندیشیدن گرفتار و آن را چونان هنری که نزد ایرانیان است، بر سیر تاریخی این مرز و بوم تحمیل نمود؛ با این حال استثناهایی هم بودند که از فردیت سخن گفتند و از سنت عمومی خارج شده و حاشیه‌ای معترض و خردگرا را در کنار متن عارفانه پدیدار ساختند؛ دوستدار به دو نمونه از این حاشیه‌ها که به دلیل سیطره عنصر شریعت و عرفان از یک سو و استبداد سیاسی از سوی دیگر نتوانستند به متن فرهنگ ایرانی منتقل شوند، در سیر تاریخی فرهنگ ایران زمین اهمیت می‌دهد: «خیام میان قدما و هدایت در دوره معاصر تنها کسانی بوده‌اند که آدمی را هم در رویداد تاریخی و هم در کلیت هستی بغرنج اصلی دیده‌اند و با پرسیدن و اندیشیدن این بغرنج خود را از باقی نمایندگان فرهنگ ما متمایز کرده‌اند. و چون

<sup>۱۳۲</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۳۰.

<sup>۱۳۳</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۳۲.

هر دو، با همه شهرتشان، در عمق فرهنگ ما نابارور مانده‌اند، پرسش و اندیشه آنها نمی‌تواند در گذشته و کنون شاخصی برای جریان فرهنگی در ایران اسلامی باشند.»<sup>۱۳۴</sup>

به دریافت دوستدار ناپرسی از دوره سنت گذشته و حتی ذهنیت ایران معاصر را هم به خود گرفتار کرده است؛ بر این اساس روشنفکری ایران هم نتوانسته از مؤلفه‌های دینخویی و روزمره‌گی جان بدر ببرد و به بلندای پرسش از رویدادهای تاریخی دست یافته و در توهم روشنفکری جای خوش کرده است. اگرچه جریان خوانده شده به روشنفکری در ایران دهه‌های گذشته به بلایایی مبتلا بوده که دوستدار از آن‌ها سخن می‌گوید، اما نمی‌توان این حکم را بر کلیت جریان تجددخواه در ایران تعمیم داد و به نتیجه‌ای بدبینانه رسید که ایران و فرهنگ آن در شرایط فعلی تمام شده و راه گشودن فضایی برای آن نیست. درست است که آفت ایدئولوژی دهه‌هایی چند پروسه نوسازی را گرفتار کرده بود، ولی در حاشیه آن که شاید دور نباشد به متن تبدیل شود، جریانی شکل می‌گیرد که واقع بینانه با پایان سنت برخورد می‌کند و با دوری از ایدئولوژی‌های گوناگون از چپ گرفته تا مذهبی، خود را در خدمت فعال سازی فرهنگ ایرانی مطابق با نیازهای زندگی و فرهنگ امروز قرار داده است؛ اما دوستدار سخن دیگری دارد: «بر اساس فرهنگی از بنیاد دینی، یعنی فرهنگی که هرگز پایه‌های خود را نیندیشیده و در نتیجه مکانیسم و رویداد درونی خود را نمی‌شناسد، هنر نیندیشیدن به معنای سردرگمی در خویش‌شناسی، به معنای از خود پرت افتادن و در نتیجه به خویش‌ستن تاریخی خود دست نیافتن می‌شود

---

<sup>۱۳۴</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۳۶.

شاخص «عصر روشنفکری» ما که عکس آن باورش شده و آن را باورنده است.<sup>۱۳۵</sup>

همانطور که پیش از این گفته شد، حکم دوستدار بر سیر تاریخی ایران زمین تا عصر رویارویی با تجدد با مشکلاتی مواجه است و نمی‌توان سراسر آن گذشته را از بنیاد دینی دانست، مگر اینکه تعریف دیگری از دین و دینداری ارائه نمود؛ اما اینکه آن بنیاد دینی را به دوره جدید هم کشاند و آن را شاخص عصر روشنفکری خواند؛ دوستدار باید میان روشنفکری به عنوان جریان برآمده از اندیشه‌های مدرنیته که در دهه‌هایی به حاشیه رانده شده و اهل ایدئولوژی که نقاب روشنفکری به چهره زده و روزمره‌گی را به فرهنگ نوپای جدید ایرانی که میراث عصر مشروطیت است، تحمیل کردند تفاوت قائل شود و استمرار سنت قدمائی را در این جریان، به ایده‌ها و کنش‌های آن جریان در حاشیه مانده تسری ندهد. به تحقیق آن چه دوستدار در عقیم بودن فرهنگ ایران در دوره معاصر می‌نویسد ناظر به عملکرد ایدئولوژیک است و به درستی اصحاب ایدئولوژی بودند که هم راه را بر نقد آگاهانه سنت بستند و هم فرهنگ ما را از شناخت واقعیات مدرنیته تهی ساختند؛ با لحاظ این جداسازی روشنفکری از اهل ایدئولوژی، سخن دوستدار عینی‌تر می‌شود مبنی بر اینکه «مسلم این است که نه فقط تاکنون نتوانسته‌ایم از نوآوری‌ها و یا اکتسابهای مشروقه از غرب برای شناختن این خویشتن تاریخی استفاده نماییم، بلکه به کومک آنها منافذ این خویشتن را بیش از پیش مسدود و جدار آن را ناشکافتنی‌تر کرده‌ایم.»<sup>۱۳۶</sup>

<sup>۱۳۵</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۴.

<sup>۱۳۶</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۴.

واقع امر این است که سنت در مرحله احتزار دست به دامن ایدئولوژی می‌گیرد و خارج از حوزه‌های فرهنگی به سیاست روی می‌آورد، تا آخرین تلاش‌های نابهنگام خویش را در عصری که روزگارش سپری شده نشان دهد؛ این تلاش‌ها چون بهره‌ای از بنیان‌های معرفتی و واقعیات عینی ندارند، در حقیقت همان آگاهی کاذبی هستند که اندیشه و عمل را به بیراهه هدایت می‌کنند. این همان اتفاقی است که در متن جریان فرهنگ ایرانی در دوران معاصر پدیدار شد و عاملی بر عوامل امتناع تفکر افزود؛ به سخن دوستدار «از آن زمان که خواسته‌ایم با نگاه کردن به دست اروپاییان فرهنگ‌مان را کشف کنیم و در این راه روشنفکری نیز گام برداریم، رفته رفته به دنبال آخوندزاده، که در ابتکار و قاطعیتش شک نمی‌توان کرد، نیندیشیدن را به صورت هنر درآورده‌ایم. جلال آل‌احمد برجسته‌ترین و مهمترین نمونه این هنرمندی و هنرنمایی در زمانه ماست.»<sup>۱۳۷</sup> در فصل‌های گذشته به سنجش دوستدار از جایگاه آخوندزاده در بنیان‌های جریان روشنفکری در ایران و آل‌احمد در اضمحلال آن در ایدئولوژی پرداختیم؛ به تأکید نمی‌توان از اشتراک فکری آخوندزاده و آل‌احمد در دینخویی سخن گفت و تفاوت‌های فکری آنان را نادیده گرفت؛ همانطور که گذشت آخوندزاده اندیشه‌های خود را با تمامی اشکالاتش بر اساس مدرنیته بنیان می‌گذارد و آل‌احمد از اندیشه سوزی، دل در گرو روزآمد کردن سنت به شکل ایدئولوژی است. با این مسائل دوستدار به تعریف خویش از آگاهی به خود و دستیابی به فردیت را به بحث می‌کشد و در آسیب‌شناسی از فرهنگ ایرانی می‌نویسد: «وقتی از خویشتن فرهنگی/

---

<sup>۱۳۷</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۵.

تاریخی‌مان می‌گوییم، منظورم هرگز خویشتن به اصطلاح «محض بومی» نیست، اندیشهٔ پیچ و تاب برداشتهٔ یونانی به دست قدمای ما نیز هست، که از آغاز اسلام در ما تنیده و ممزوج شده است. خودینگی یا بیگانگی عناصر به این نیست که ایرانی/اسلامی باشند یا غربی. جذب و حل عناصر در خویشتن جاری فرهنگی ما، با استیلای آنها بر این خویشتن ملاک خودینگی و ناپیگانگی آنهاست.»<sup>۱۳۸</sup>

اگر به دریافت دوستدار آگاهی به خویشتن نه می‌تواند بومی باشد و نه غربی، پس بر پایهٔ کدامین بنیان‌های معرفتی بایستی به خودشناسی رسید و از کدامین دیدگاه باید به وضعیت آن نگریست تا معلوم شود که هویت و فرهنگ دچار انحطاط است یا پذیرای پیشرفت؟ دوستدار در گسترش پروژه‌اش نخست به مساله‌ای اشاره می‌کند که فرهنگ را در ارتباط با هویت مدنظر دارد و بی‌هویتی را فراتر از برخوردهای واکنشی برآمده از سیاست و ایدئولوژی و در جایگاه معرفتی و تاریخی قرار می‌دهد: «از «بحران هویت فرهنگی» و «بی‌هویت شدن فرهنگی» سخن گفتن - جز در مواردی که فرد یا جامعه بر اثر قهر و تجاوز دچار کشمکش مستمر درونی می‌گردد یا از نظر روحی و جسمی هتک می‌شود - لو دهندهٔ این تصور است که آدمیت آدمهای هر سرزمین بستگی ابدی به تبعیت آنها از ارزشهای ازلی فرهنگ آن سرزمین دارد، انحراف یا عدول از آنها از آدمیت آن آدمها می‌کاهد و به سقوط درونی آن منجر می‌گردد.»<sup>۱۳۹</sup>

---

<sup>۱۳۸</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۵.

<sup>۱۳۹</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۸.



اگر هویت و پرسش از آن ماهیتی فلسفی دارد، به تعبیری که پیش از این دوستدار از سیطرهٔ ایدئولوژی بر روشنفکری ایران ارائه داده و آن را گرفتار عارضه دینخویی خوانده، پس این جریان خود یکی از نقاط تاریک فرهنگی است که راه را بر نوسازی فرهنگ و رشد اندیشه تجدید بسته است: «روشنفکری» فرهنگ دینی ما، تا هنگامی که این فرهنگ با خویشناسی خود در ما به حیاتش ادامه می‌دهد، حرکتی ست واپس مانده، یعنی ناآگاه به این خویشتن تاریخی سوار و محیط بر او. از این رو روشنفکری ما تاریکیهای گذشته‌مان را روشن نمی‌سازد، بلکه خود از آن تاریکیها می‌درخشد.»<sup>۱۴۰</sup> بر پایهٔ آن چه در رابطه با تطبیق روشنفکری ایدئولوژیک زده و دوران سپری شدهٔ سنت قدمائی گفته شد، اینک دوستدار به تابعی از پروژهٔ خود اشاره می‌کند که تکانه‌های تربیتی را در پرورش افکار برای ساماندهی زیست جدید در فرهنگ ایرانی پیش می‌برد؛ به سخن دوستدار «در نبود آگاهی و مآلاً بی‌توانشی و ناتوانایی در گزینش و پرورش تائرات فکری و فرهنگی، تاثیر پذیری محض به همان اندازه اجتناب‌ناپذیر می‌گردد که به موازاتش هرگونه بیداری درونی و دگرگونی بیدار کننده غیر ممکن می‌شود.»<sup>۱۴۱</sup>

به باور دوستدار راهکار عبور از این بن بست «بسته به آنکه چگونه و تا کجا بتوانیم در گذشته، یعنی در ماهیت فرهنگی مان از طریق شناختن آن رخنه کنیم و نیروهای آن را مهار نماییم، خواهیم توانست آگاهانه در دگرگون کردن هویت یا کیستی خودمان عامل شویم. غرب به عنوان تنها فرهنگی که خویشتن

<sup>۱۴۰</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۸.

<sup>۱۴۱</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۰۹.

تاریخی یا ماهیتش را شناخته و همچنان می‌شناسد و در پرتو این شناخت پایان‌ناپذیر از چهار قرن به این طرف هویتش را همچنان در دوره‌های پی در پی دگرگون کرده، شاهد مسلم این امر است که در سراسر تاریخ هیچگاه و هیچ جا دگرگونی هدایت شده و آگاهانه هویت یک فرهنگ، بدون شناختن ماهیت آن ممکن نبوده و تحقق نیافته است.<sup>۱۴۲</sup>

درست است که دگرگونی فرهنگ و زندگی انسانی در غرب برآمده از آگاهی به خویشتن آنان بوده و گسترش و نهادینه کردن آن توانسته تمدن مدرن را پدیدار سازد، اما تا زمانی که فرهنگی زنده‌تر و واقعی‌تر از مدرنیته را پیشرفت ذهنیت بشری از خود نمایان نساخته و در واقع بدیلی عینی که بتواند نیازهای زیستی - فرهنگی انسان را پاسخ بگوید، در دسترس نیست، مدرنیته کارکرد جهانی دارد و فراتر از مرزهای جغرافیایی نیاز ضروری و اولویت بنیانی برای فرهنگ‌های دیگر و از جمله اولویتی حیاتی برای فرهنگ ایرانی بشمار می‌رود. بنابراین اگر دوستدار - که خود اندیشه ورزی را مدیون مدرنیته است و بر پایه آن به سنجش سنت و شناخت خالاهای آن پرداخته - برای آگاهی از خویشتن فرهنگ ایرانی راه طی شده غرب را در سرآغازهای تحولات اجتماعی - معرفتی آن تجویز می‌کند، به واسطه تفاوت فرهنگ‌های قدمائی در ایران و غرب، کاری غیر خردمندانه است. اگر دوستدار خواهان فراتر رفتن از سنت قدمائی بر اساس آن سنت خاتمه یافته است که تمامیت پروژه‌اش علیه آن اندیشیده شده است، پس باید واقع بینانه نیازهای نوپیدای فرهنگ و اجتماع ایرانی را شناخت و از دستاوردهای ذهنیت جمعی بشریت که

---

<sup>۱۴۲</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۱۴.

اکنون در مفاک مدرنیته مأوا گزیده است - بدون افراط گزینش و تفریط مجذوبیت در مظاهر آن - بنیانی و درست استفاده کرد. اما به نظر می‌رسد که دوستدار نظر دیگری دارد: «فقط در صورتی می‌توانیم گذشته را در هر اکنون تسخیر نماییم و نگذاریم ما را در کنونگی مان مقهور کند که آن را در هر زمان حاضر از نو بشناسیم.»<sup>۱۴۳</sup> در تشریح این ایده دوستدار می‌نویسد: «سدها نفر باید با کاردانی فنی، بردباری و دلیر روحی و تشخیص فکری و ذهنی در چندین دهه و در ده‌ها زمینه سراسر فرهنگ ما را نه به شیوه نیش قبر مرسوم بلکه به روشی بنیادجو و پیوندیاب زیر و رو کنند، تا چرایی و چگونگی آنچه ما دیروز بوده‌ایم و تاکنون شده‌ایم روشن گردد. نخست در این تکاپوی مستمر رفته رفته خواهیم دانست خویشتن کنونی یا کیستی ما چگونه است و بر چه محوری می‌گردد، و خویشتن گذشته یا چیستی ما چگونه باید بوده باشد که توانسته خود را برای ما و ما را برای خودمان تا امروز ناشناخته نگه‌دارد، و عکس آن را القا نماید. فقط مدامت چنین کوششی می‌تواند ما افراد را در خود و جامعه و جامعه را در ساختمانش تکان دهد، دچار بحران لازم سازد، به خود آورد. اگر، اگر و باز هم اگر همه این شرایط جمع آیند و برای نخستین بار جامعه ما در تاریخش دچار بحران فرهنگی شود، نشانه آن است که ما به حد نصاب تندرستی رسیده‌ایم و در نتیجه‌اش قادر خواهیم بود آسیب‌دیدگیهای تاریخ‌مان را تشخیص دهیم و به خطری که همچنان برای آینده ما دارند پی بریم. این شیوه که نه با انکار و تکذیب فرهنگ ما ربطی دارد و نه با دلباختن به آن، پیش از هر چیز می‌کوشد چنته فرهنگی را که خواه ناخواه از آن

---

<sup>۱۴۳</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۱۵.

ماست و رگ و ریشه‌ها مان را در چنگ خود دارد بسنجد و برآورد کند. روشنفکری فقط بدینگونه جوانه می‌زند، یعنی در شناختن خویشتن تاریخی خود و جامعه‌مان، نه در شناساییهای روزمره و دین‌خویانهٔ جامعه و خودمان.»<sup>۱۴۴</sup>

بدرستی دوستدار راهی را پیشنهاد می‌کند که مدرن‌های کلاسیک ایرانی در سرآغازهای جریان منورالفکری از آن آگاهی داشتند و نسلی بعد از آنان توانستند با امکانات زمانه‌شان، حدودی از آن را عملی سازند؛ اما با این حال دوستدار از شفاف ساختن بنیانی که بتواند این پروسه را تثبیت کرده و فرهنگ ایرانی را از ناآگاهی به تاریخ و خویشتن‌اش رها سازد، سخن نمی‌گوید و اصلی‌ترین مؤلفهٔ اندیشهٔ تجدد را در محاق ابهام می‌گذارد؛ در حالی که یکی از اعتراضات دوستدار به مدرن‌هایی چون آخوندزاده، خود ناظر بر همین مبهم بودن بنیان‌های معرفتی آنان بود؛ با این تفصیل که دوستدار از آن‌ها گذشته است، نکته‌ای در خور تأمل را مطرح می‌کند که می‌تواند بهترین محک برای اندیشه‌های خود دوستدار هم باشد؛ او می‌نویسد: «روشنفکری ما تاکنون نیرویی زادهٔ فردیت و فردیت‌زا به معنای آگاهی درونی به خود و جز خود و جدا از نهاد همگانی نبوده است.»<sup>۱۴۵</sup> دوستدار سپس در توضیح ایده‌اش می‌نویسد: «این چشم انداز می‌خواهد نشان دهد که کلیت منش و کنش فرهنگ کنونی ما دنبالهٔ سرگردان همان نهاد کهن دینی است و بر خلاف ظواهر غربی‌نمایش از آرمانخواهی دینی و دستاموزی موروثی آن حاصل گشته و نه هرگز از آموزش

---

<sup>۱۴۴</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۱۹.

<sup>۱۴۵</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۲۰.

و پرورش واقعی که در روش و هدفشان پدیده‌ای منحصرأ  
غربی‌ست.<sup>۱۴۶</sup>

این گزیده نوشته دوستدار باز همان باطل بودن ایده‌ای را به میان می‌کشد که پروژه فکری او را با مشکل جدی رودررو کرده است؛ مشکلی که در سردرگمی میان طرد سنت و مدرنیته، راه حلی دیگر را می‌نشانند که هیچ‌گاه به صورت واضح و شفاف در نوشته‌های دوستدار از آن نوشته نشده است. شاید بهتر بود که دوستدار بر اساس مقدمات معرفتی که در تمایز دو جهان سنتی و مدرن در بینش و اعتقاد تبیین کرده بود، دقیق می‌شد تا به بن بست‌ی که برای فرهنگ ایرانی تشخیص داده، نمی‌افتاد. بن بست‌ی که نه نوسازی را برمی‌تابد و نه توان بازگشت به سنت قدمائی را حفظ کرده است، در واقع راه به گورستان تاریخ می‌برد و تنها نشانی از آن در تألیفات آیندگان و محققان امروز باقی خواهد ماند؛ به نظر می‌رسد که در بخشی از نوشته‌ها، دوستدار بن بست‌ی که عارض اندیشه‌اش شده را به فرهنگ ایرانی در عصر جدید فرافکنی کرده و چینی‌ساز از اندیشه‌ها را که پیشرفت را با دیده‌ شک و تردید می‌نگرد،<sup>۱۴۷</sup> به جریان در حاشیه مانده مدرن‌های ایرانی تحمیل می‌کند و به اجبار می‌خواهد زندگی آن را در حالت جنبی به مرگ فراخواند. بنابراین تنها در صورتی می‌توان به دریافت مدرن از یافته‌های دوستدار رسید که بنیان‌های معرفتی شفاف و دریافت‌های تاریخی واقعی‌تر شوند؛ اگر این قرائت را مدنظر داشته باشیم، می‌توانیم به ایده‌های دوستدار برگشته و همراه با او خلاهای معرفتی سنت قدمائی و آفات ایدئولوژیک

---

<sup>۱۴۶</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۳۱.

<sup>۱۴۷</sup> - نک: گفتگو با نیلگون ۱۳۸۵.

فرهنگ مدرن ایرانی را به سنجش بگذاریم؛ دوستدار در این رابطه می‌نویسد: «با چنین میراثی که هیچگاه دانسته و از فاصله در آن ننگریسته‌ایم تا جلوه‌های روانی و روحی خود را در نهاد آن و التهابات رستاخیزی آن را در تظاهرات وجودی خود بازیابیم و از این مجرا خود را نقد و برآورده کنیم، طبیعتاً در آینده‌ای که ادامه آن گذشته باشد نیز قادر به تغییر اساسی خود نخواهیم بود. تا زمانی که ما وراثت و گونه‌های تاثیر آن را در خودمان نمی‌شناسیم - شناختن هیچ ربطی به «انس و الفت» و این قبیل معانی همدلانه و مهرجویانه ندارد و حتی می‌تواند ضد آن باشد - خودمان که حاصل همان آموزش موروثی‌مان باشیم به وسیع‌ترین و عمیق‌ترین معنای آن برای خودمان ناشناخته می‌مانیم.»<sup>۱۴۸</sup>

پس در نهایت برای شناخت سنت و سنجش آن بایستی از آن خارج شد و با درونی کردن میراث مدرن بشریت، عالمی دیگر و آدمی دیگر در فرهنگ و اجتماع ایرانی به وجود آورد؛ اندیشه‌ای که مؤلفه‌های آن را دوستدار اینگونه به قلم می‌آورد: «برای لمس و درک این امر شاید هیچ راهی از این درازتر و دشوارتر اما درست‌تر نباشد که از خودمان بپرسیم: چرا ما چنین هستیم که تاکنون شده‌ایم؟ راهی ژرف‌تر از این پرسش نیز نمی‌توان رفت، برای آنکه از چرایی و چگونگی سراسر رویداد فرهنگی ما می‌پرسد. به همین سبب هم تنها راه ما برای رستن از سلطه این رویداد است، اگر اساساً راهی داشته باشیم. آدمی که قادر شود از خودش بپرسد و دریابد چرا و چگونه چنین شده که اکنون هست، باید بتواند آینده‌اش را نیز از نو بنیاد نهاد. در نتیجه این پرسش، و پاسخی که برای آن خواهد یافت، یا راهی را که تاکنون سپرده

---

<sup>۱۴۸</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۳۲.

همچنان ادامه می‌دهد، یا با خارج شدن از آن و گشودن راهی نو خود را از آن پس جز آن می‌سازد که تاکنون شده است.»<sup>۱۴۹</sup>

اگر آدمی در بنیان‌های اندیشگی خود بر این باور باشد که جریان رویدادهای تاریخی رو به پیشرفت است (اندیشه ترقی) و آدمی در هر زمینه و زمانه‌ای مستعد آموزش و یاد گرفتن (اندیشه لیبرالیسم) و عمل مطابق با واقع (اندیشه پراگماتیسم) که به تناسب دگرگونی زمانه و ظاهر شدن نیازهای جدید، فهم انسانی آماده دریافت و درک الزامات آن است (حوزه هرمنوتیکی)، پس تابعی که پروژه دوستدار را گرفتار کرده و از پیشرفت دوری می‌جوید و سر در آستان مرثیه خوانی بر پایان راه‌های نوگرایی دارد، خود به جلوه‌ای از هنر نیندیشیدن تبدیل می‌شود؛ یکی از اثرات آفتی که دوستدار از آن زنهار می‌داد و اکنون گرفتارش است. این است که دوستدار می‌نویسد: «اگر چشمانمان را خوب باز کنیم و با شکیب و جرأت در فرهنگمان بنگریم، در جریان آن هیچ فراز و نشیبی نخواهیم یافت که خود را از نظر اندیشه بطور اساسی از دوره‌های دیگر این جریان متمایز ساخته باشد، به نحوی که بتوان مایه‌ای از آگاهی در آن بازساخت و از آن برای ساختن این جامعه استفاده کرد.»<sup>۱۵۰</sup>

تأملی بر اساس داده‌های تاریخی، سخن دوستدار را با مشکل مواجه می‌کند. درست است که فرهنگ قدمائی هیچ گاه نتوانسته در خودش بنگرد و از رهگذر دستیابی بر فردیت، به خودسنجی و بنیان اندیشه‌ای دیگر موفق شود، چرا که هیچ وقت ابزار آن را نداشته است. اما اندیشه مدرن این ابزار را در سده‌ای پیش از این

<sup>۱۴۹</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۳۳.

<sup>۱۵۰</sup> - درخشش‌های تیره ۱۳۷۷، ص ۲۳۴.

به فرهنگ ایرانی معرفی کرد و با به کارگیری ابتدایی آن توسط نخبگان دوران پیشامشروطه و پس از آن، دوره‌ای دیگر در تاریخ و فرهنگ ایران رقم خورد که آن را از دوران‌های پیشین باستانی و اسلامی متمایز می‌کند. در واقع عصر جدید ایران زمانی شروع شد که سنت در لایه‌هایی از آن به مسلخ نقد کشیده شد و نخبگانی از فرهنگ و سیاست، پروسه‌ی نوسازی و نوگرایی را به راه انداختند. گذشته از این که آن اقدامات و اندیشه‌ها تا چه اندازه موفق شدند، واقعیت آن را نمی‌توان با هیچ دیدگاه معرفتی منکر شد و نادیده گرفت. به تحقیق در تجددگرایی کنونی هیچ تباری بهتر و سالم‌تر از ادامه‌ی آن سنت فکری و گسترش ایده‌های دوران مشروطیت به زمینه‌های امروزی نمی‌تواند هم سودای مدرنیته را تحقق بخشد و هم واقعیت مرگ سنت را مشخص کند؛ بدون اینکه تجددگرایی امروزی از کسری آگاهی آن دوران غافل بوده و بر آفات ایدئولوژیک بعد از آن چشم بپوشد. با تفاوت بنیان‌های معرفتی که گفته شد، دوستدار هم ضعف‌های سنت را درست تشخیص داده است: «سَر و رمز در فرهنگ افسون شده‌ی ما کلیدی بوده است برای بستن هر در نابوده‌ای بر خودمان از رو و تو، از بیرون به درون و از درون به بیرون، تیشه و ماله‌ای بوده است برای بالا بردن جرزها و دیوارهای تو در تو در وجودمان و در پندارمان، تا خود را از ترس نیشتر اندیشیدن در تابوت آنها زنده به گورتر کرده باشیم. به جای آنکه اندیشیدن بیاموزیم و با جویایی و پویایی آن در صدد یافتن و گشودن منافذ و منفجر ساختن دخمه‌های هستی خود برآییم، تاریکیها و سیاهیهای فرهنگی‌مان را روشن کنیم، گره‌ها و گوریدگیهای روحی و جسمی‌مان را باز نماییم، خود را در هر دوره‌ی بعدی تا آخرین نفس



در پرده و کلاف اسرار آنها هر چه بیشتر پیچیده‌ایم.»<sup>۱۵۱</sup> سر و رمزی که دوستدار در نظر دارد، آمیخته با عرفان و رسانه‌اش شعر است و با به چالش کشیدن آن‌ها می‌توان از تاریکی رازدانی رها و در محیط روشن آزاداندیشی وارد شد؛ پس همان طور که دوستدار هم می‌نویسد، آغاز این گذار از آموزش است تا ذهنیتی دیگر پدید آید و جهان تازه‌ای بسازد: «گیر در آموزش و پرورش فرهنگی ماست. وقتی روش آموزش و پرورش از بنیاد نادرست باشد و به جای پروردن زمینه فرهنگی جامعه به منظور تغییر تدریجی باطن آن، ظاهرش را به سرعت عوض کند، چه خاصیتی خواهد داشت که آثار مهم غربی به زبان فارسی ترجمه شوند؟»<sup>۱۵۲</sup>

بدرستی ترجمه ایده‌ها و اندیشه‌های غیر، تابعی از دگرگونی در ذهنیت است که برای پر کردن جای خالی سنت قدمائی به کار تجددگرایی در فرهنگ می‌آید و بدون بنیان‌های معرفتی، ترجمه کاری عبث و بیهوده است و به جای اینکه اندیشه پرور باشد، اندیشه سوز و رخوت‌آور می‌شود؛ پدیده‌ای که در دوران کنونی میان فرهنگیان کشور به وفور دیده می‌شود و اندیشه‌ها بسان مدهای روزانه به خوانندگان تجویز می‌شود و راه را برای آگاهی از مؤلفه‌های سنت قدمائی و سنجش آن‌ها بسته و گشایش اندیشه‌ای نوآیین را با کج راهه‌هایی بی بنیان و ایدئولوژیک تنگ می‌کند؛ فراتر از ترجمه همانطور که دوستدار می‌نویسد: «اندیشیدن روند پرورش یافتۀ ذهنی و روحی آن فرهنگی‌ست که می‌کوشد امور را در ورای چهره ملموس و آشکارشان از درون دریابد، به اصطلاح پیداها را به ناپیداها بازگرداند و اینها را در پس

---

<sup>۱۵۱</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۳۵.

<sup>۱۵۲</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۳۸.

آنها بیابد و بیرون آورد.»<sup>۱۵۳</sup> در مقابل برخورد واقع بینانه با پرورش ذهنی در پروسه اندیشه ورزی، سنت قدمائی در آخرین رمق هایش به اشکال تازه‌ای رخ می‌نماید و دستورات از پیش برنامه ریزی شده‌ای چون غرب ستیزی، بازگشت به خویشتن، حراست از هویت بومی و... را به جای تغییر در دانایی قالب می‌زند، کج راهه‌هایی که دوستدار هم با مفاهیم خودش از آن‌ها نوشته شده است: «سخن از گیحی، از گمراهی و از فریبکاری دوگانه فرهنگی ماست: از یکسو در نهاد و پرورش مان به فرهنگ غربی بیگانه‌ایم، اما لاف شناسایی آن را می‌زنیم. از سوی دیگر در وهله اول در فرهنگ خودمان کوریم - با این چشمهای بی‌نگاه که به همه چیز خیره می‌شوند اما نمی‌بینند.»<sup>۱۵۴</sup>

همانطور که گفته شد گذار از ناآگاهی به مدرنیته و آگاهی به پایان سنت قدمائی و شناخت اهل ایدئولوژی، شرایط باز شدن اذهان ایرانی به تجددگرایی را فراهم می‌سازد و فرهنگی را از بار هزاره‌ای به پایان رسیده رها کرده و با غنا بخشیدن به جریانی که در دوران معاصر از عصر مشروطیت شروع به رشد و بالندگی کرده، خط بطلانی بر بی چیزی فرهنگ قدمائی کشیده و جنبشی تازه را در فکر و فرهنگ ایرانی به ارمغان می‌آورد؛ آن آشنایی‌زدایی که ذهن ایرانی را با گذشته‌اش یکی می‌داند، شکسته و جای خویش را به وضعیتی مطلوب و پویا می‌دهد؛ سنتی که به سخن دوستدار «ایران در سراسر تاریخش، چه پیش از اسلام که میراث مکتوب بسیار کم دارد و چه در دوره

---

<sup>۱۵۳</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۴۲.

<sup>۱۵۴</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۵۰.

اسلامی‌اش که انباشته از چنین میراثی‌ست، چیزی که نداشته جنبش فکری و فرهنگی بوده است.<sup>۱۵۵</sup>

پس عالمی دیگر و آدمی دیگر باید که دل در گرو گذشته نداشته و سر در گریبان ایدئولوژی برنرفته و ذهن از اسارت سنت رها و عقل در واقعیات عینی بایستی داشت، تا از رهگذر آموزشی نوین به مؤلفه‌های اندیشه تجدد رسید و زیست انسانی را در مدنیت هزاره‌ای تازه تجربه کرد.

---

<sup>۱۵۵</sup> - درخششهای تیره ۱۳۷۷، ص ۲۹۰.

## پیوست

نامه نگاری آرامش دوستدار و یورگن هابرماس



## نامه آرامش دوستدار به یورگن هابرماس

آقای پروفیسور هابرماس محترم،

شما در سال ۲۰۰۲، یعنی بیست و دو سال پس از میشل فوکو، به تهران سفر می‌کنید، به سرزمینی که خود را جمهوری اسلامی ایران می‌نامد و از زمان پیدایشش در سی سال پیش تا کنون با توسل به قهری عربیان و تصورناپذیر از یکسو و اعمال فساد مطلق از دیگرسو به حاکمیت خود همچنان ادامه می‌دهد. طبعاً شما با ماجرای سفر فوکو به ایران و تجربه‌ٔ او از این سفر آشنا هستید. آنچه بسیار کمتر معروف است این است که وی پس از آخرین بازگشت خود به فرانسه دیگر نمی‌خواست اسم ایران و ایرانی را هم بشنود، و با ایرانیانی که در دو سفر او به تهران هم میزبان و هم رابط و راهنمای او در تماس با گردانندگان انقلاب بوده‌اند قطع رابطه می‌کند.

بر خلاف او، شما را سفر به ایران کاملاً تحت تأثیر قرار داده بود. اعتماد به نفس و علاقه جوانان و بویژه دانشجویان و انتلکتوئل‌ها به گفت‌وگو درباره هر موضوع ممکن، شما را سخت گرفته بود. آنطور که به گفته خودتان، حتی «حق موجودیت اسرائیل» نیز جزو موضوعات مباحثه شما و آنان بوده است. همه این‌ها را من می‌توانم به آسانی در نظرم مجسم کنم. ما ایرانیان استعداد این را داریم که مخاطب را به گونه‌ای جذب کنیم. بی‌تفاوت است که وسیله‌اش تفاهم چاپلوسانه باشد یا جا زدن خود همچون حریفی بی‌هراس. جز این، از طبقه متوسط به بالا ما مردمان متعصبی نیستیم و بلدییم حتی درباره «حق حیات شیطان» نیز حرف بزنییم.

در برآورد موضع شما طبیعتاً باید شرایط وقت را هم در نظر گرفت: اواسط دومین بار انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری بود و شما هم نمی‌توانستید از تأثیر این «حسن انتخاب» مجدد مصون مانده باشید. تصادفی نیست که از جمله می‌نویسید: سرانجام «هفت سال پس از نخستین تماس‌ها همکاران ایرانی‌ام مرا قانع کردند» که دعوت‌کنندگان و «میزبانان» اشخاص صالحی هستند و اکنون «زمینه مساعد» برای سفر فراهم آمده‌است. در این ارتباط شما از خاتمی و وزیر پیشین فرهنگ او همچون موجدان و ضامن «زمینه مساعد» نام می‌برید. آن زمان با وجود قتل‌های فجیع برخی از مخالفان رژیم و حمله‌های جنایتکارانه به خوابگاه‌های دانشگاهی و قتل و جرح دانشجویان بی‌دفاع دختر و پسر، هنوز تب و تاب مردم برای خاتمی همچنان دوام داشت. و همین خاتمی «منجی» آن زمان دانشجویان کشته و لت و پار شده را «اراذل و اوباش» خواند.

اما از قرار خاتمی به جای رسیدگی به دردهای بی‌درمان شده مردم، وظیفه خود را در این می‌دیده که چرخ «گفت‌وگوی تمدن‌ها» را به حرکت درآورد. در این مورد او چنان از خودش مطمئن بود که فیلی با این «نام و نشان» نیز رسماً هوا کرد و آن را در جای خود جنباند. کدام فیلبان را خوب است او به کار مبادلات میان تمدنی کالاهای فرهنگی گماشته بوده باشد؟ وزیر فرهنگ‌اش عطاالله مهاجرانی را! اگر زبان من آهنگ جدل دارد از این روست که جملگی اتلکتوتل‌های ایرانی با هم نیز نمی‌توانند از عهده چنین کاری برآیند، مگر آنکه مراد از گفت‌وگو «ترجمه کردن» از کتاب‌های غربی به فارسی باشد. به این ترتیب پروژه دون‌کیشوتی خاتمی به مرگ جنینی مرده بود، پیش از آنکه

امکان سقط شدن بیابد. حتی اگر حسن نیتی برای خاتمی قائل شویم، در اصل امر کوچکترین تغییری روی نمی‌دهد. جدا، چه تصویری او می‌توانسته از چنین «پروژه‌ای» داشته باشد؟

این انتظار را نمی‌توان داشت که در اینجا تحلیلی از علل سیاسی و اجتماعی وقت به دست داده شود، عللی که به گزینش او برای ریاست جمهوری و سرانجام به انتخاب او به این سمت منجر می‌گردند. اما به نکته دیگری باید همین‌جا اشاره کنم: برای فیلسوفی با اعتباری چنین جهانی چون شما، نخبگان پایتخت حسابی خودنمایی کرده‌اند. در حدود پنجاه سال پیش نخبگان ما به ضعف نوزاده خود برای فلسفه پی‌می‌برند و این ضعف را تیمار می‌کنند. علت‌اش به نظر من این است که فلسفه قلمرویی ست نامن و کنترل‌ناپذیر، به محض آنکه از درون بر پایه‌هایی سترگ استوار نباشد. هر کس هوس کرد می‌تواند به این قلمروی بی‌حصار دست اندازی نماید. کانت در آن زمان به این حساسیت مرزی و ضعف ناموجه اشاره کرده‌است، آن هم برای آلمان!

آسان‌ترین راه برای کسب «صلاحیت فلسفی» نزد ما عموماً این است که هر سوراخ سنبه‌ای از افاضات دانشمندان خود را، چه شفاهی و چه کتبی، با نام فیلسوفان غربی پرکنیم. اثر این شیوه در اعتباراندوزی، بیشتر خواهد شد اگر از فیلسوفان مدرن بگوییم و بنویسیم یا از مکتب‌های فلسفی نام ببریم. زرنگ‌تر از همه میان ما آن‌هایی هستند که «نام» مفاهیم یا تئوری‌های این فیلسوفان را نیز به رخ می‌کشند.

سفر شما به تهران برای من دوجنبه دارد، جنبه ایرانی و جنبه آلمانی. جنبه ایرانی آن ناظر است بر تأثیری که حضور شما روی علاقمندان و میزبانان گذاشته و مآلاً تصویری در آن‌ها پدیدآورده



است. این جنبه را می‌توان در جملاتی چند بیان کرد: یک فیلسوف نامدار جهانی از «سرزمین فیلسوفان» به تهران می‌آید تا با جهان معنوی ما آشنا شود. این امر موجب می‌شود که نخبگان ما در چنین آینه‌ای خود را بنگرند و متوجه ارزش خود گردند. هر اندازه هم واکنش‌هایشان متفاوت باشد، مشترک و مکنون در همه آنان این است که چون «هابرماس» برای آشنایی با آن‌ها به کشورشان آمده، در دل به خود بگویند: ما همیشه این احساس را داشتیم که کسی هستیم، و حالا دیگر این احساس به «دانستن» تبدیل شده‌است.

مورد نظر من در اینجا جنبه آلمانی سفر شماست، یعنی تصویری که شما از معنویت تهرانی برای آلمانی‌ها ترسیم کرده‌اید. نخست باید خطوطی از این تصویر را برجسته کنم تا جلب توجه بیشتری کند. شما درک کلی صاحب‌نظران و میزبانان از فرهنگ غربی را نخست در یک عبارت به خواننده آلمانی منتقل می‌نمایید. عبارت مربوط، در ارتباط با مواردی که شما از مایه‌وری ما به دست می‌دهید، ایهامی انکارناپذیر دارد، یعنی چنان که هم‌اکنون خواهیم دید، معنای دوپهلوست و برای برآورد شما از معنویت ما کانونی. شما می‌نویسید: «وقتی آدم با دست‌مایه‌ای از معنویت غربی به شرق می‌رود، از هر دو سو با سوءتفاهم معمول مواجه می‌شود که در آن نقش بربر برای ما در نظر گرفته شده‌است: زبان حال این سوءتفاهم این است که شرقی‌ها بیشتر درباره ما می‌دانند تا ما درباره آنان». مفاد این تشخیص دوپهلوی به سبب مقصودی که دارد به هر سان در مورد ایران از نواسلامی شده صدق می‌کند و باید آن را همه جا در سراسر تصویر بازدید. با وجود این، آنچه سپس در تصویر می‌بینیم کاملاً با این تشخیص نمی‌خواند. از

یک عبارت استثنایی دیگر که آن نیز بی‌ایهام نیست و عملاً ارزش انتلکتوئل‌های ایرانی را مخدوش و مغشوش می‌سازد بگذریم، اظهارنظر در مورد آنان خالی از طنز و جدی‌ست. از مباحثه میان داوری اردکانی که «هایدگری» معرفی می‌شود و عبدالکریم سروش که «پوپری» و عارف خوانده شده سخن می‌رود، بی‌آنکه خواننده طنزی در آن احساس کند. بعد گفته می‌شود که داوری اردکانی پست‌مدرنیست هم هست و پست‌مدرنیست‌ها، و در نتیجه داوری اردکانی، بر اساس آموزه هایدگر درباره «نهاد تکنیک»، مدرنیته غربی را در «نقد بومی‌شان» محک می‌زنند. در همین کنایه «نقد بومی»، ناگهان جدیتی که تا کنون با آن از دو جریان مخالف هایدگری و پوپری به نمایندگی داوری و سروش سخن گفته شده دود می‌شود و به آسمان می‌رود. روشن است که «نقد» به محض آنکه «بومی» شد، ارزش خود را از دست می‌دهد. مکثی در این ترکیب درستی این نظر را قطعی می‌نماید.

چرا شما فکر یا باور می‌کنید افراد فرهنگی مطلقاً دیگر همچون فرهنگ ایران اسلامی، که بیش از هزار سال است با پوست و استخوان در مادیت و معنویت آن غرق و تخمیر شده‌اند، می‌توانند یک ضرب از جای خود به میان فرهنگ غربی بجهند و در آن جولان دهند، گویی از فرهنگ یونانی - رومی برآمده‌اند و از بار و بر آن تغذیه می‌کنند، بی‌آنکه گوارشی بر این تغذیه مترتب گردد؟ یا چرا گمان می‌کنید فرهنگ‌های بیگانه به فرهنگ بی‌واسطه اروپایی - آمریکایی که فلسفه را نیز در برمی‌گیرد، آسان به میراث آن دست می‌یابند، به صرف اینکه مجذوب‌گیرایی آن شوند که

جهانی است؟ اصلاً این گیرایی فرهنگ شما از چیست که ما ایرانیان را حتی «علماً» نیز تسخیر می‌نماید؟! اگر کلمات معنا داشته باشند، از زیر بار پاسخ دادن به این پرسش نمی‌توان به آسانی شانه خالی کرد: آیا یک مسلمان می‌تواند در عین حال عارف و پوپی باشد و در نتیجه همچون عبدالکریم سروش به گفته شما «قاطعانه معتقد به تقسیم کار میان دین و علم، در حدی که مسئله شناسایی مطرح می‌گردد»؟ بد نیست بدانید که عرفان اسلامی ما ایرانیان نه تنها به فلسفه بی‌اعتنا بلکه از دیرباز دشمن خونی آن و مآلاً دشمن خونی علم بوده است، و عبدالکریم سروش که به‌زعم شما این دو کمال را دارد، یعنی عارف و پوپی بودن را در خود جمع آورده، دست‌پرورده مکتب مولوی، یکی از بانفوذترین عارفان ماست. به زحمت می‌توان به سخنی از او برخورد که از اشعار عرفانی این عارف لبریز نباشد. عرفان ما با استراتژی منحرف کردن اذهان از مسائل از طریق رؤیایی ساختن جهان خودآفریده‌اش و به کمک برانگیختن شور و شیدایی در آن‌ها، علم و فلسفه را کشته و دفن کرده‌است. حتی ابن‌سینا کشف و شهود اولیا را برتر از ادراک فلسفی می‌دانسته‌است. و جز این، آیا می‌توان کسی را هایدگری شناساند و ضمناً پست‌مدرنیست، چون با تکیه بر «نهاد تکنیک» در فلسفه هایدگر «دست به نقادی بومی درباره مدرنیته غربی» می‌زند، به صرف اینکه هایدگر را پشتیبان خود می‌نمایاند؟ چه کسی قرار است در اینجا دستخوش مضحکه شود، هایدگر، مدرنیته غربی، یا داوری اردکانی پشت‌گرم به هایدگر؟! پنجاه سال طول کشید تا شاه، با وجود خطاهای بزرگ سیاسی، که قطعاً به بزرگی خطاهای سیاسی ما انتلکتوئل‌ها نبودند، و پدر

او بنیادگذار ایران نوین، کشور ما را به آستانه زندگی شهروندی متمدنانه رساندند. حاصل زحمات آنان را جمهوری اسلامی در ظرف سی سال نیست و نابود کرد: از نظر اقتصادی، اداری، فرهنگی، حقوقی و اخلاقی. داوری اردکانی که زمانی با من همکار بود، از همان آغاز به خدمت جمهوری اسلامی درآمد، مدارج ترقی را پیمود و به تدریج سردمدار فلسفه رسمی شد، و همانگونه که شما می‌نویسید در غایت «رئیس آکادمی علوم». حریف عارف‌پیشه او عبدالکریم سروش که یکی از مهم‌ترین عاملان در تعطیل سه ساله دانشگاه‌ها در سراسر کشور بود، با اظهار وجودهای پوپرمآبانه‌اش به همان موضعی رسید که شما می‌نویسید، به «تقسیم کار میان شناخت دینی و شناخت علمی»! منتها عیب کار در این است که ما اصلاً علم نداریم، نه علوم طبیعی و نه علوم انسانی. تمام کتاب‌های دانشگاهی ما عملاً ترجمه از منابع غربی‌اند، یا بازنویس آن‌ها هستند. ما، تا آنجا که از عهده‌مان برمی‌آید، جز این نمی‌کنیم که آنچه از منابع غربی به دستمان می‌رسد، به فارسی برگردانیم، چون خودمان سازنده نیستیم. اما اگر این کار را هم نمی‌کردیم، طبعاً «وضع علم» نزد ما بدتر از این می‌شد که هست. علم ما در واقع رونوشتی بیش نیست. اما صرف‌نظر کردن از این رونوشت قطعاً منجر به ایجاد اصل نمی‌شود. چندی پیش خامنه‌ای حتی همین «علوم انسانی» را از موجبات اصلی فساد خواند و اشاره کرد که دانشگاه‌ها را باید از این علوم برویند.

پس از سال‌ها که اکنون از سفرتان به تهران می‌گذرد، آیا هنوز کارل پوپر را در مظان این تخفیف قرار می‌دهید که شاگرد عارفی نیز در ایران اسلامی دارد؟ کارل پوپر ضدیتی با دین نداشت اما به

همان اندازه نسبت به آن بی تفاوت بود. این کشور که توانسته پوپری عارف نیز بزایاند، یکی از تاریک‌ترین مراحل تاریخ خود را می‌گذراند. و یکی از فاجعه‌های بزرگ در این سرزمین این است که مردم آن خود چنین بلایی را بر سرشان آورده‌اند.

من می‌گویم تجربه‌های سفر ایران شما را در اینجا فشرده بیاورم: برای شما شگفت‌آور بوده که با «جامعه‌ای خاموش» روبرو نشده باشید، تصور می‌کردید که انتلکتوئل‌ها و مردم متعارف اعتماد به نفس ندارند و مرعوب شده‌اند. بویژه «اهمیت سیاسی مواجهه‌ها در تتولوژی اسلامی» نظر شما را سخت جلب کرده بوده. به عنوان نمونه از «شخصیت برجسته‌ای چون مجتهد شبستری» نام می‌برید که «متکی بر هرمنوتیک» و «فلسوفی به رسم غربی» است و حق افراد می‌داند که خودشان «مفسر وحی» باشند. در طراز او به عبدالکریم سروش اشاره می‌کنید که «فلسوفی است به شیوه غربی!» درباره مجتهد شبستری توضیح می‌دهید که با «استدلال پروتستانی با جزم گرایان دینی» مقابله می‌کند! در واقع شما همان «نسبت‌هایی» را به آنها می‌دهید که از دو دهه پیش ورد زبان اصلاح‌طلبان شده‌است. خواننده آلمانی اگر توصیفات شما را سند بگیرد باورش می‌شود که پروتستانتیسم باید کلیدی باشد برای گشودن همه درهای بسته دینی، حتی برای نوع شیعی‌اش که هزار سال است انتظار ظهور امام دوازدهم را می‌کشد تا او با شمشیرش بیاید و مانند داموکلس با یک ضربت تمام زنجیرهای نابکار را در سراسر جهان از هم بدرد. به گفته شما «سوژکتیویته مدرن برای مجتهد شبستری جایگاه باطن دین است»، زبان آلمانی را روان حرف می‌زند و می‌خواهد «براساس رابطه دیالکتیکی میان ایمان و دانستن، تتولوژی

اسلامی را با علوم انسانی مانوس سازد». برای آنکه شما بدانید: او پس از فرونشستن احوال هیجانی‌اش برای رستخیز هولناک اسلامی، این قصد را دنبال کرده، و تا کنون از جایش تکان نخورده‌است. و حالا: اگر اینهمه کار مهم در قیمومت و سایه جمهوری اسلامی انجام شده، نباید فرهنگ ما بر یکی از تارک‌های رویداد تاریخی‌اش پا نهاده باشد؟

آنچه آن زمان در تهران به شما عرضه کرده‌اند، چیزی جز نوعی شعبده‌بازی ایرانی - شیعی، منتها از نوع کاملاً بی‌ارزش‌اش نبوده، چون خود را جدی می‌گرفته‌است. شما قطعاً مشابه این پدیده را نزد خود نمی‌شناسید، برای آنکه در فرهنگ غربی وجود ندارد. و اگر هم وجود داشته باشد، خصوصی و حاشیه‌ای‌ست. نزد ما وضع کاملاً بر عکس است. فقط در حاشیه و آن‌هم به ندرت می‌توان به اندیشیدن واقعی برخورد. برای من به راحتی تصور است که چگونه شما قربانی این اندیشه‌نمایی‌های فلسفی شده‌اید. سبب‌اش این است که شما، فرهنگ ما را از برون می‌شناسید. عامل دیگری که موجب می‌شود شما معنویات میزبان‌های خود را بر حسب ظاهر بینی‌هایتان جدی بگیرید، این است که بنا را بر وجود شرایط ایده‌آل برای دیسکورز می‌گذارید، خصوصیتی که بر اساس تئوری شما در نهاد زبان که جهانی باشد، تعبیه شده. اگر چنین نباشد معنایش این می‌شود که شما تئاترهای معنوی تهران را عیناً به کشور خودتان منتقل کرده‌اید. در غیر این صورت توضیح‌اش با شماست که چگونه توانسته‌اید اینهمه معنویات مهم را از فرهنگی به تجربه دریافته باشید که زبانش برای شما کاملاً بیگانه است و به همین گونه قدرت میراث اسلامی‌اش. برای آنکه مظهرهای از اندیشیدن ما و بویژه نوع «هرمنوتیکی‌اش» را از درون

ببینید، حاضرم بخشی از مصاحبه‌ای با مجتهد شبستری را برای شما به آلمانی برگردانم. در این مصاحبه او برخی از آیه‌های قرآنی را با «فن هرمنوتیک» تفسیر می‌کند. آنچه او در تفسیر هرمنوتیکی این آیه‌ها می‌گوید آنقدر حیرت‌آور است که روی کاریکاتور «هرمنوتیک» را سفید می‌کند. فردای همان روز، تفسیر هرمنوتیکی را بیدرنگ پس می‌گیرد.

علاقه شما به دید و رفتار دینی، خود را در این منعکس می‌سازد که فقط نمایندگان این جناح را به خوانندگان آلمانی می‌شناسانید. چرا چنین انتخابی؟ اگر این انتخاب نتیجه این باشد که شما در سفرتان به تهران به کسی برخوردیده‌اید که هم‌تراز «متفکران دیندار» باشد، معنایش این می‌شود اینان در راس نخبگان ما قرار دارند؟ همه این‌ها به هشت سال پیش مربوط می‌شوند؛ بنابراین این پرسش بجاست که چرا من همان زمان چنین نامه‌ای به شما ننوشته‌ام. پاسخ‌اش کمابیش این است: وقتی آن زمان از سفرتان مطلع شدم و فهمیدم در پی شما ریچارد رورتی و اوتفريد هوفه هم به تهران رفته‌اند و با توشه‌ای مشابه بازگشته‌اند، بیش از آن برآشفته شده بودم که بتوانم فکرم را بر موضعی در برابر شما متمرکز سازم. باید اذعان کنم که سفر و گزارش‌های شما برای من کاملاً فاقد معنی بودند. زمان ریاست جمهوری خاتمی بود با ۲۴ میلیون رای. من اصلاً با انتخاب او به این سمت از آغاز مخالف بودم، چون در او «محللی سیاسی» می‌دیدم که عواقب وخیم‌تری به بار خواهد آورد. تصور می‌کنید نامه‌ای با همین محتوا می‌توانست شما را به فکر فروبرد و موجب شود در برآوردهایتان تجدیدنظر کنید؟ من باورم نمی‌شود، چون شما هم در آن زمان

خاتمی را «منجی» می‌پنداشتید. به همین دلیل هم به تهران سفر کردید.

هشت سال پس از سفر شما به تهران، دو پیشامد متفاوت و از نظر اهمیت ناهمسان همدیگر را در ذهن من تداعی و نظر من را به خود جلب کردند. پیشامد اولی بود که وقوف من را نسبت به دومی تشحیذ نمود. اولی سال گذشته روی داده بود. منظورم «شوریدن آرام» مردم در ایران است. این شورش آرام به صورت تظاهرات میلیون‌ها نفر از مردم اعم از دانشجو و کارگر، دانش آموز و کارمند اداره و هر طبقه دیگر، سه ماه تمام ادامه داشت تا سرانجام آن را حکومت با قهری بیرحمانه در برابر چشم جهانیان سرکوبید. بیشماری به زندان افتادند، به قتل رسیدند، زیر شکنجه جان دادند و از زن و مرد مورد تجاوز قرار گرفتند. و شما آقای پروفیسور هارماس سکوت کردید. خواست‌های برحق این مردم این بود که از نظر کار و شغل‌شان تأمین داشته باشند، ماه‌ها در انتظار پرداخت دستمزد و حقوق‌شان ننشینند، از آزادی برخوردار باشند، طرز زندگی‌شان را خود انتخاب کنند، امیال خود را شخصاً برآورند، لباس به سلیقه خود و هر جور و هر رنگی که می‌خواهند بپوشند. آیا این مردم، با این خواست‌ها و ایستادگی‌ها در برابر امر و نهی قیمومت‌ها، مهم‌تر از نخبگانی نبودند که شما با آنان گفت‌وگوهای فلسفی و جامعه‌شناختی کرده‌اید، مهم‌تر از اشخاصی چون مهاجرانی، کدیور، سروش، داوری، شبستری و مشابهان‌شان؟ اگر شما از آنان در تظاهراتی که به خاطر خواست‌های برحق‌شان می‌کردند شخصاً و رسماً حمایت کرده بودید، بر استیفای طبیعی حقوق آنان تأکید می‌کردید و آن را برحق می‌خواندید، از دلیری و ثبات آن‌ها به شگفت می‌آمدید و



آن را می‌ستودید، و بدینگونه از آنان پشتیبانی اخلاقی می‌کردید، حتماً تظاهرکنندگان اندکی کمتر احساس تنهایی می‌کردند. و این اندک می‌توانست، لاقلاً برای گروهی نسبتاً بزرگ، بیشتر شود، چون امکانش بود برخی دیگر از همکاران شما در پی چنین نمونه‌ای پا در میدان یاری گذارند.

حالا بد نیست این را نیز بدانید که حمایت آنچنانی عبدالکریم سروش و شرکا از جنبش سبز در نهان برای نجات خودشان بوده و هست! در واقع تظاهرکنندگان نمی‌بایستی از قدرت اسلام می‌کاستند، بلکه می‌بایستی قدرت را در حکومت اسلامی به سوی اصلاح‌طلبان می‌غلتانند. به این ترتیب اسلام گزند نمی‌دید و قدرت‌اش برای او و یارانش حفظ می‌شد. لاقلاً این خوابی‌ست که اصلاح‌طلبان برای خود می‌دیدند و همچنان می‌بینند. در حکومتی زوده از اسلام و مسخ‌شدگی‌های اجتماعی‌اش اینان به سبب مشارکت در برآوردن انقلاب اسلامی و نیز به سبب اعمال همچنان مکتوم مانده‌شان در تحکیم پایه‌های آن مورد مؤاخذه قرار می‌گرفتند. لابد زمانی چنین اتفاقی خواهد افتاد. قهرمان‌هایی چون سروش، شبستری، داوری و هماندهاشان فقط در میدان خالی از حریف عرض اندام می‌کنند.

اکنون برسیم به ماجرای دومی که حاکی از نگرانی شماست، برای امری که نه فوتی‌ست و نه اصلاً موجه به نظر می‌رسد، درست در نقطه مقابل آن حادثه اولی که فریادی خاموش از اعماق ستم بود. موضوع مربوط به اهمیت دین است که به مناسبت آن شما چندی پیش در دانشگاه کوپر در نیویورک سخنرانی کردید. مرکز ثقل سخنرانی شما مسئله «محدودیت‌های نامنصفانه» یا غیرقابل فهم در غرب برای دین بود. من از طریق

ترجمه برخی از پاساژها سخنرانی شما را می شناسم؛ بنابراین آنچه من می گویم برچنین مفادی مبتنی ست. با وجود این می توان از خلال آن به موضع شما پی برد. معمولاً وقتی شما در موارد دیگر از کارل اشمیت حرف می زنید، قصدتان نقد کردن اوست، و از او در کنار کسانی چون هایدگر، لئو استروس، آرنولد گهلن نام می برید و نیز در ارتباط با نیچه و مارکی دوساد، که آنان را شما «نویسندگان سیه‌بین» می‌نامید. بر خلاف معمول در این سخنرانی بر تز کارل اشمیت تکیه می‌کنید، بر تزی که مدعی ست تمام مفاهیم سکولار در دولت مدرن و جامعه آن میراثی ست از مبانی تئولوژی مسیحی، و تنها این میراث را موجب احیای دین در دوره کنونی تلقی می‌نمایند. بدین نحو این تصور برای خواننده آلمانی ایجاد می‌شود که الزاماً تز کارل اشمیت درست است و نوشتگفتگی جدید دین را تاریخاً توضیح می‌کند، یا از آنسو که بگیریم، این پدیده نو موید درستی تز کارل اشمیت می‌گردد. اما اگر شما چنین نظری نداشته‌اید، چرا ارجاع به کارل اشمیت در ارتباط با نودمیدن پدیده دین؟ به عنوان شاهد این پدیده در زمان ما، از جورج د. بوش نام می‌برید که اقتدار سیاسی خود را عطیه‌ای الهی می‌پنداشته. چند تا جورج د. بوش از زمان استقلال آمریکا می‌توان میان روسای جمهور آن کشور یافت تا بشود در جورج د. بوش نمونه‌ای از آنان دید؟ شما به غرب هشدار می‌دهید که «یکجانبه در جامعه جهانی برای حفظ جریان آزادیخواهانه دمکراتیک» بکوشد، و او را مورد سرزنش قرار می‌دهید که بر اثر خبط‌هایش آمیزش احوال دینی و سیاسی را برای دیگر دینان دشوار و حتی ناممکن ساخته‌است.

پدیده نوظهوری که شما از آن صحبت می‌کنید، در واقع پدیده‌ای است درونی، بدون هدف خارجی. و این آن چیزی نیست که رسماً و اسماً «دین» می‌نامیم. فقط دین‌های توحیدی‌اند که هدف‌های برونی و سازمانی دارند. از این‌گونه دین، در حدی که حضورشان همه جا محسوس است، دو تا بیشتر نداریم، یکی مسیحیت و دیگری اسلام. در مقایسه آن‌ها با هم مسیحیت به دلایلی بسیار نسبتاً بی‌زیان است و از لحاظی و در مواردی حتی سودمند؛ نسبتی که به اسلام نمی‌توان داد. البته بسیار نادانند غربی‌هایی که به خاطر یافتن «تشخصی ممتاز» نسبت به دیگران به اسلام می‌گروند! اما این نباید موجب گردد که ما خطر اسلام را نادیده بگیریم. از سوی دیگر همه در غرب و بویژه در آلمان می‌دانیم که هزاران نفر در سال از عضویت کلیسا استعفا می‌کنند و کاهش داوطلبان برای خدمت در کلیسا موجب نگرانی مقامات کلیسایی شده‌است. همه این واقعیت‌ها را شما نمی‌بینید، لابد چون با نظر شما در مورد نوشکوفایی یا رنسانس دین مغایرت دارند. شما حتی از علت رونق بازار دین نمی‌پرسید، بلکه بنا را بر موجودیت آن می‌گذارید، همین و بس. من می‌خواهم در اینجا نگاهی به گذشته‌ای نه چندان دور بیندازم و بلکه بتوانم چرایی این پدیده را به گونه‌ای که شما نمی‌بینید روشن سازم. وقتی شوروی سابق در برخی از کشورهای اروپای شرقی سپاه پیاده کرد یا غیرمستقیم موجب روی کارآمدن نظامیان در آن‌ها شد، دولت کلیسا بردمید. دیری نپایید که غرب به حمایت از این کشورها پرداخت و به این منظور از هر وسیله‌ای استفاده کرد. موضوع حساس در همه این موارد دین بود. به این ترتیب با اعمال چنین سیاستی از جانب غرب، دین از نو مجلسی می‌شود و رفته رفته اما به گونه‌ای

قطعی حضور جهانی‌اش مطرح می‌گردد. اروپای غربی و آلمان در راس آن، از نظر اقتصادی نیرومند بود و در رفاهی بیسابقه می‌زیست. برخی متخصصان مجرب که آینده‌ای مطلوب برای این وضع نمی‌دیدند و به ادامه‌اش باور نداشتند، آنقدر مکرراً در این باره هشدار دادند تا رفته رفته این هشدارها جزو زندگی روزمره و در نتیجه فراموش شدند. وقتی پایه‌های رفاه و اقتصاد ترک برداشتند و خطر فروریزی‌شان محسوس شد، مردم بیش از آن با هشدارهای چنین خطری خو گرفته بودند که حادثه بروز آن را جدی بگیرند. اما این حادثه زمانی بروز کرد. نخست طبقه کارگر از آن آسیب دید، سپس به تدریج طبقه متوسط، تا سرانجام زمانی علنی شد که سه میلیون کودک در آلمان زیر خط فقر زندگی می‌کنند. بر ابعاد این فاجعه روز به روز افزوده می‌شد و نتایج آن دامن مردم را بیشتر می‌گرفت، تا از چند سال پیش به اینطرف جزو موجودیت‌های معمول در زندگی روزانه مردم گشت. باید اذعان کرد که روزنه امیدی نمی‌توان در افق آینده دید و در حال حاضر وضع همچنان وخیم‌تر می‌شود.

گمان نمی‌کنم با توجه به این رویداد و عواقب آن برای مردم و رویگردانی‌شان از کلیسا و آنچه این مرجع، دین می‌نامد، پی بردن علت آنچه موجب پدیداری دین درونی در دل مردم می‌شود نیاز به توضیح بیشتری داشته باشد. اما چنین زمینه‌ای خالی از آن چیزی به نظر می‌رسد که مورد نظر شماست و آن را دین می‌نامید؛ بنابراین برای پی بردن به منظور شما باید به روش حذف متوسل گشت. منظور شما قطعاً دین‌های ودایی، بودایی و مشابیهان‌شان نیستند. می‌مانند مسیحیت و اسلام. اما وقتی شما در غرب خواستار «آزادی عادلانه» برای دیگر دینان می‌شوید،

منظورتان طبعاً آزادی برای مسلمانان در اروپا و آمریکا است. نقطه کانونی برای شما، آنطور که من می‌فهمم، این است که مسلمانان از حقوق کامل خود برخوردار گردند؛ زیرا به زعم شما: «مردم، یعنی مسلمانان در غرب، در انجام اعمال دینی خود آزادند ولی مشارکتهای سیاسی‌شان باید خالی از محتوای دینی باشد». این برای شما یعنی برخورداری «عادلانہ از حقوقی کامل». اما شما در این باره که آمیختن سیاست و دین اساساً چه لزومی دارد چیزی نمی‌گویید. بلکه انتظار دارید روشنگری پیشقدم شود، راه آمیختن سیاست و دین را به گونه‌ای بیابد تا مفاد هنجاری درخواست‌ها و انتظارات جامعه مدرن تحقق پذیرند. البته شما تأکید می‌کنید که در قبال آمادگی روشنگری برای تعدیل خواسته‌های خود بر حسب رعایت اسطوره‌ها و تصورات دینی، کانون‌های دینی جامعه نیز باید گام پیش نهند و ایده‌های الهام‌بخش خود را عرضه نمایند. حالا باید جست و دید کی و کجا چنین گامی از جانب دین برداشته شده‌است. ساده‌دلی‌ست تصور کنیم که چنین اتفاقی خواهد افتاد. تا زمانی که دین پا از عرصه خصوصی خود فرانهد، روشنگری مخالفتی با دین ندارد. اما دین، هر آینه اگر بتواند، حق حیات را از روشنگری می‌گیرد. دلیلی آشکارتر از این نمی‌توان آورد که تا هم امروز تدریس تئوری تحول (چارلز داروین) در برخی از استان‌های آمریکا ممنوع است.

دین هر پدیده‌ای باشد، به عنوان جرثومه‌ای فرهنگی از یک نظر منحصر به فرد است: همواره می‌کوشد بر همه شرایط و مناسباتی که سلطه‌اش را تهدید می‌کند نهایتاً چیره گردد. به تجربه می‌دانیم که هر اقدامی برای آمیختن سیاست به دین، آنطور که اسلام با توسل به قهر آن را متحقق می‌سازد، به تفوق دین

می‌انجامد. می‌شود ایران را همچون نفس مجسم این واقعیت  
ندید؟

در تصویرهای مجله خبری «اشرن» (شماره ۲۸، ۸ ژوئیه ۲۰۱۰) اخیراً به چشم می‌بینیم چه خواهد شد اگر روزی محتوای سیاست دینی شود. در یکی از این تصویرها، مردی بلندقامت، نقابدار، سراپا پوشیده و شلاق به دست می‌بینیم که آماده است زنی نوجوان را بزند که جلوی پای او، با پشتی به جلو خمیده بر زمین نشسته‌است. آیا ما هنوز از دیدن این منظره‌ها وحشت می‌کنیم؟

با سلام دوستانه

آرامش دوستدار

کلن، سوم سپتامبر ۲۰۱۰

---



## جواب یورگن هابرماس به نامه آرامش دوستدار

همکار محترم آقای دوستدار

با سپاس فراوان از نامه بلندی که برای من فرستادید، می‌کوشم خود را جای شما بگذارم و تلخکامی سرنوشت یک مهاجر را درک کنم. از این دیدگاه می‌توانم احساس شما را نسبت به همکاری با بفرهمم که در آن زمان، هنگامی که شما ایران را ترک کردید، با موضوعها و امیدهای سیاسی دیگری در کشور ماندند.

استنباط من در پی گفت‌وگوهای آن زمان خود، از قابلیت ذهنی این همکاران و عموماً از جو روشنفکری سال ۲۰۰۲ در تهران، با توصیفات شما مطابقت نمی‌کند. اما نمی‌دانم چرا ما باید این اختلاف نظر را حالا پس از هشت سال روشن کنیم و اصلاً چگونه می‌توانیم آن را بیطرفانه در مکاتباتی کوتاه حل کنیم.

من فکر نمی‌کنم که ما در داوری سیاسی نسبت به رژیم کنونی ایران اختلافی داشته باشیم. افزون بر آن، من سال گذشته به اعتراض علنی بر ضد سرکوب بی‌رحمانه تظاهرات خیابانی پیوستم.

شما انگیزه مناسبی برای نوشتن نامه خود برنگزیده‌اید، چون دغدغه‌های شما با سخنرانی نیویورک من در پاییز گذشته ارتباطی ندارند. اجازه دهید یک کپی از این سخنرانی تاکنون منتشر نشده را به پیوست نامه برایتان بفرستم.

با سلام دوستانه

یورگن هابرماس

اشارن برگ، ۶ سپتامبر ۲۰۱۰





## پاسخ آرامش دوستدار به نامه یورگن هابرماس

همکار محترم آقای هابرماس،

از اینکه نامه مرا به سرعت پاسخ دادید و متن انگلیسی سخنرانی‌تان را در جوف فرستادید تشکر می‌کنم. طبعاً به نامه شما زودتر پاسخ می‌دادم، اگر دو هفته‌ای در مسافرت نبودم.

غرض از نوشتن سطور زیر این است که با توجه به مفاد پاسخ شما، سبب نوشتن نامه پیشین را اندکی روشن‌تر کنم و توضیحاتی چند درباره برخی نکات در اینجا بیفزایم. در این باره کاملاً با شما هم‌نظرم که اختلاف نظری چنین شدید، چیزی که هشت سال پس از سفر شما به تهران اکنون در پی نامه من به شما میان ما بروز کرده، در مکاتبات کوتاهی قابل بررسی نیست. به هیچ وجه چنین تصور و قصدی هم نداشتم. هر چند سخنرانی شما در نیویورک انگیزه من در نوشتن آن نامه بوده — انگیزه‌ای که شما آن را در پاسخ‌تان «نامناسب» خوانده‌اید — و موجب شده گزارش‌های سفرتان از تهران را به میان بکشم. این اقدام را من به دو سبب موجه می‌دانم و باید بدانم. یکی آنکه در ایران هیچ چیز با وجود «انتلکتوئل‌هایش» تغییر نکرده، اگر وضع وخیم‌تر نشده باشد؛ و دیگر آنکه شما با پاسخ‌تان مفاد گزارش‌های هشت سال پیش‌تان را همچنان تأیید کرده‌اید. این معنا در تأکید شما بر «اختلاف نظر» میان ما مستتر است. در گذشت این ایام «معنویات» ما، بدون کمترین دغدغه‌ای از آنچه در پیرامون‌اش می‌گذرد، همچنان در گهواره وجود ذیحودش غنوده‌است. نمایندگان این «معنویات»، همان‌هایی که شما در تهران با آنان

آشنا شده و آن‌ها را در آلمان معرفی کرده بودید، منویات تکراری‌شان را همچنان می‌گویند و می‌نویسند. آیا می‌دانید که میان این نخبگان و قهرمانان اصلاح‌طلب که شما آنان را «همکاران فلسفی» می‌نامید، حتی یک نفر در خارج ایران نیز تا کنون اشاره نکرده که بهائیان را به دانشگاه راه نمی‌دهند؟

میان آنان طبعاً معدودی نیز هستند که به جد می‌کوشند برای مصارف بومی از غرب علوم انسانی وارد کنند. اما اشتباه آنان این است که گمان می‌کنند با این دستاوردها می‌شود مسائل ما را شناخت و راه حل برای آن‌ها یافت. متوجه نیستند که بویژه علوم انسانی از خلال و بر اساس کلیتی فرهنگی از ساختار اجتماعی، سیاسی، تاریخی و نیز اقتصادی - فنی غرب پدید آمده‌اند و ناگزیر فقط بر مناسبات پیچیده آن‌ها قابل انطباق‌اند. در واقع اینان «حضور جهانی غرب» را حمل بر «کاربرد جهانی آن» می‌کنند .

آنچه ما باید از غرب بیاموزیم این است که از طریق شناختن متد از یکسو و تمرین و ممارست از دیگرسو به گونه‌ای بپرسیم و بیندیشیم که در پس این فعالیت ذهنی، «مراجع زمینی و عوالم فرازمینی» دیگر پنهان نباشند و نمانند. از این طریق ما خواهیم توانست، مانند یک جراح، فرهنگ‌مان را که تا کنون برای خود ما ناشناخته مانده، در ژرفا و پهنا از درون به برون بشکافیم و در آن بنگریم. برای تحقق این امر ناگزیریم آموزه‌ها و تئوری‌های غربی را تا آنجا که میسر است بفهمیم و آن‌ها را از آن خود سازیم. اما به سببی که در بالا گفته شد از به کاربردن ابزارهای آن‌ها برای رسیدن به هدف خود آگاهانه بپرهیزیم. این را من برای زمانی بسیار دراز مهم‌ترین وظیفه خودمان می‌دانم، وظیفه‌ای که با پشتکاری خستگی‌ناپذیر باید در انجام‌اش بکوشیم .

همدلی شما با من به گونه‌ای که در پاسخ‌تان آمده عاری از محتواست، زیرا دو عامل آن را مخدوش می‌سازند. یک عامل آن است که خواسته‌اید در پس روال من «تلخکامی ناشی از سرنوشت یک مهاجر» را کشف کنید، چیزی که همدلی شما را نسبت به من برانگیخته. عامل دیگر آن است که به من، قطعاً ناخواسته، تهمت زده‌اید که حسرت وضع «همکاران تهران» را می‌خورم که بر خلاف من «با موضوع‌ها و امیدهای سیاسی دیگر در کشور مانده‌اند!» بدینگونه شما واقعیاتی را که من در رویارویی آشتی‌ناپذیرم بیان و توضیح کرده‌ام، امری شخصی جلوه داده‌اید. حقیقت آن است که من، بی‌آنکه نسبت به کشورم بی‌تفاوت باشم یا بخواهم خود را بی‌تفاوت نشان دهم، نه مهاجر هستم، چون در جمع خانواده‌ام و با میل در آلمان زندگی می‌کنم، و نه قربانی سرنوشت شده‌ام. آیا باید من را مهاجر تلخکام و قربانی سرنوشت شمرد، چون بر خلاف «همکاران انتلکتوئل‌ام» کشورم را ترک کرده‌ام و آن‌ها را در بروز و گسترش فاجعه اسلامی مجرم و شریک می‌دانم، به تعلیم جهل و قلب و جعل واقعیات متهم می‌کنم، از آنان رویگردانم و می‌کوشم فعالیت‌های «معنوی» آن‌ها را برملاً سازم؟ آنچه این «همکاران» می‌گویند و می‌نویسند از دور هم به حد نصاب لازم برای بررسی و برآورد نمی‌رسد. حتی دنبال کردن منظور و پی‌بردن به مقصود آن‌ها به سبب پرگویی و مغشوش‌نویسی میسر نیست. در ماجرای «منازعه تاریخ‌شناسان»<sup>۱۱</sup> نقد شما به این سبب میسر گشته که مسأله مورد منازعه حد نصاب لازم برای بررسی را تمام و کمال داشته‌است. به همین جهت شما توانسته‌اید ارنست نولته را نقد کنید. اما معنایش این نیست که شما نسبت به او سمپاتی

داشته‌اید، گر چه «جرم» او از حد یک تز تجاوز نمی‌کرد! می‌شود از من در مورد «همکاران انتلکتوئل‌ام» انتظار عکس آن را داشت؟

من نه می‌خواستم و نه می‌توانستم با نامه‌ام موضع خود را به شما بقبولانم. قصد من فقط این بود که شما را با وجهی دیگر از حقیقت آشنا سازم؛ و اینطور که به نظر می‌رسد در این کار کامیاب نبوده‌ام. با وجود این به شما اطمینان می‌دهم که از واکنش شما تعجب نکرده‌ام. همین که توانستم چند کلمه‌ای با شما درباره برخی از مسائل کشورم گفت‌وگو کنم، برای من کافی‌ست. از اینکه وقت خود را صرف خواندن نامه بلند من کردید موکداً سپاسگزارم.

با سلام دوستانه

آرامش دوستدار

کلن، ۲۱ سپتامبر ۲۰۱۰

## کتابشناسی آرامش دوستدار

### الف) کتاب‌ها

- ۱- ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر (بینش دینی و دید علمی)، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۵۹؛ چاپ دوم (ویرایش جدید): پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۸۱.
- ۲- درخشش‌های تیره، کلن، انتشارات اندیشه آزاد، ۱۳۷۰؛ چاپ دوم - باز دیده و افزوده شده: پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۷۷
- ۳- امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، انتشارات خاوران، خرداد ۱۳۸۳؛ پیش از این: پاریس، الفبا، شماره ۱ تا ۵، ۱۳۶۱ - ۱۳۶۳.
- ۴- خویشاوندی پنهان، به کوشش بهرام محبی، انتشارات فروغ- نشر دنا، کلن، ۱۳۸۷.
- ۵- زبان و شبه زبان، فرهنگ و شبه فرهنگ، نشر فروغ، کلن، ۱۳۹۷.

### ب) مقالات

- ۴- آدم دیوانه کیست؟ تفسیری درباره قطعه‌ای از نیچه، نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشگاه تهران، شماره ۴، ۱۳۵۶.

- ۵- روشنفکری ایرانی یا هنر نیندیشیدن، دبیره، شماره ۱ تا ۵، ۱۳۶۶ - ۱۳۶۸.
- ۶- روشنفکر پیرامونی و مسئله زبان، کنکاش، دفتر دهم، پاییز ۱۳۷۲.
- ۷- دانش چیست و روال علمی کدام است؟ آیا ما دانش داشته‌ایم و داریم؟، چشم‌انداز، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۷۲.
- ۸- نوسازی نادانی برای نادانی نوحواه، چشم‌انداز، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۷۵.
- ۹- نگاهی به بررسی کتابی که چند سال پیش انتشار یافت، کنکاش، شماره ۱۳، پاییز ۱۳۷۶.
- ۱۰- نگاهی به رفتار فرهنگی معاصر ما، زمان نو، شماره ۱۰ و ۱۱، ۱۳۶۴.
- ۱۱- اشاره‌ای به اکبر گنجی و وضع او، سایت گویانیوز، یکشنبه ۲۵ تیر ۱۳۸۵.

## ج) گفتگوها

- ۱۲- نقد درونمان فرهنگ ایران، کیواندخت قهاری، رادیو صدای آلمان، ۶ مهر ۱۳۸۳.
- ۱۳- گفتگوی تفصیلی، بهنام باوندپور، رادیو صدای آلمان، ۱۰ آذر ۱۳۸۳.
- ۱۳- گفتگو با فصنامه باران، شماره ۷، بهار ۱۳۸۴.
- ۱۴- مصاحبه سایت نیلگون با آرامش دوستدار، بخش اول: سپهر عمومی مباحثه میان روشنفکران ایرانی و پیش شرط‌های گفت و شنود انتقادی، فوریه ۲۰۰۶؛ بخش دوم: در میان سه حوزه

معنایی گفتار غرب زدگی، گفتار شرق شناسانه و گفتار  
پسااستعماری، جولای ۲۰۰۶.

## (د) درباره آرامش دوستدار

۱- نگاهی به نوشته‌های آرامش دوستدار، انوشه. م، کنکاش،  
بهار ۱۳۷۳.

۲- نگاهی به آراء و آثار آرامش دوستدار، بهرام محیی، نشریه  
خبری - سیاسی اینترنتی ایران امروز، سه‌شنبه ۶ اردیبهشت  
۱۳۸۴.

۳- نقدی بر کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، محمد  
علی مرادی، سایت ایران امروز، اول تیرماه ۱۳۸۴.

۴- دین و دولت در اندیشه سیاسی (نقدی بر آراء و  
دیدگاه‌های بابک بامدادان)، عبدالله شهبازی، مطالعات سیاسی،  
کتاب دوم، بهار ۱۳۸۴ (چاپ دوم).

۵- آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن، علی اصغر حقدار، نشر  
مؤلف، تهران، ۱۳۸۶؛ چاپ دوم: نشر باشگاه ادبیات، آنکارا،  
۲۰۱۲.

۶- بیگانه از خویش و ناآشنا با بیگانه - در سنجش  
دیدگاه‌های آرامش دوستدار، آریا برزن زاگرسی، ۱۸ نوامبر ۲۰۰۲،  
آلمان.

۷- ایدئولوژی ایرانی - در نقد آرامش دوستدار، محمدرضا  
نیکفر، انتشارات روناک، هلند، ۱۳۹۹.



۸- شانه بر زلف سخن- مشکل زبان فارسی یا آرامش  
دوستدار همچون یک مشکل؟، رضا فرخفال، نشر باشگاه ادبیات،  
۲۰۲۲.

## منابع دیگر

- ۱- آیین هندو و عرفان اسلامی، داریوش شایگان، تهران،  
نشر فرزانه، ۱۳۸۲.
- ۲- ادیان جهان باستان، ۱۳۷۹.
- ۳- اسطوره، بیان نمادین، ۱۳۷۷.
- ۴- پرسش از انحطاط ایران، علی اصغر حقدار، تهران، نشر  
کویر، ۱۳۸۲.
- ۵- پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، تهران، نشر آگه،  
۱۳۷۸.
- ۶- تاریخ و عقاید اسماعیلیه، فرهاد دفتری، ترجمه فریدون  
بدره‌ای، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۷۶.
- ۷- تصوف و ادبیات تصوف، ۱۳۷۶.
- ۸- تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، آدام متز، تهران،  
انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- ۹- داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، علی اصغر  
حقدار، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۳.
- ۱۰- درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، جواد  
طباطبایی، تهران، نشر کویر، ۱۳۷۲.
- ۱۱- رازوری در آیین زرتشت، شیوا کاویانی، تهران، ۱۳۷۷.
- ۱۲- روشنان سپهر اندیشه، شیوا کاویانی، تهران، ۱۳۷۸.

- ۱۳- زهد و تصوف در اسلام، ۱۳۳۰.
- ۱۴- سرچشمه‌های حکمت اشراق، صمد موحد، تهران، ۱۳۷۴.
- ۱۵- عصر اطلاعات، مانوئل کاستلز، گروه مترجمان، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.
- ۱۶- فراسوی پست مدرنیته، علی اصغر حق‌دار، تهران، انتشارات شفيعی، ۱۳۸۰.
- ۱۷- قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نائینی، علی اصغر حق‌دار، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۱.
- ۱۸- مکتوبات کمال الدوله، میرزا فتحعلی آخوندزاده، مصحح، تهران، ۱۳۸۳؛ اینک: مجموعه آثار، ۲ جلد، میرزا فتحعلی آخوندزاده، تحقیق و تصحیح علی اصغر حق‌دار، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، ۲۰۲۲.





**علی اصغر حقدار** متولد ۱۳۴۴ (۱۹۶۶) در تبریز است. اولین مقاله‌اش در دی‌ماه ۱۳۶۹ منتشر شد؛ در طول ۳۳ سال، ۵۵۰ مقاله تاریخی، ادبی و سیاسی منتشر کرده است. نخستین کتاب علی اصغر حقدار در ۱۳۷۷ منتشر شد و تاکنون بیش از ۶۰ عنوان کتاب از او انتشار یافته است؛ وی از سال ۱۳۷۰ هم‌زمان با تألیف مقاله، به کار ویراستاری و تدوین کتابشناسی پرداخته و تاکنون ویرایش نزدیک به چهل کتاب و دوازده کتابشناسی را بر عهده داشته است.

از سال ۱۳۷۸ تا ۱۳۸۳ در روزنامه «انتخاب» با سمت دبیر «گروه آئین/نقد» و عضو «شورای سردبیری» مشغول بود. از سال ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۹ جزو نویسندگان «دائرةالمعارف تشیع» و «دائرةالمعارف زن ایرانی»، نگارش مدخل‌های فلسفی-عرفانی-کلامی و تاریخی را بر عهده داشت. از سال ۱۳۸۲ دبیری و نویسندگی در مجموعه «اندیشه‌های ایرانی» در نشر کویر را بر عهده گرفت. از سال ۱۳۸۷ دبیری و نویسندگی در مجموعه «اندیشه امروز ایران» را در نشر چشمه بر عهده

داشت. وی هم چنین مدیریت و تألیف مجموعه «اسنادی از مشروطه پژوهی در ایران» را در انتشارات باشگاه ادبیات بر عهده دارد.

علی اصغر حقدار در اسفند ۱۳۸۹ (۲۰۱۱) به دنبال توقیف و سانسور کتاب‌ها و ممنوع قلم شدن از ایران خارج و در ترکیه مقیم شد. در سال ۱۳۹۲ (۲۰۱۳) از «سازمان دیده بان حقوق بشر»، جایزه بین‌المللی هلمن همت برای آزادی بیان و حقوق بشر را دریافت کرد.

علی اصغر حقدار در راستای فعالیت‌های فرهنگی و نوشتاری / پژوهشی در سال ۱۳۹۷ (۲۰۱۸) «انجمن فرهنگی - تاریخی تبریز» را پایه‌گذاری کرده است.

آثار منتشرشده علی اصغر حقدار، عبارت‌اند از:

### تألیفات تاریخی - فکری

۱- گفتمان فرهنگی - سیاسی خاتمی، انتشارات شفيعی، تهران، زمستان ۱۳۷۸.

۲- فراسوی پست‌مدرنیته (اندیشه شبکه‌ای، فلسفه سنتی و هویت ایرانی)، انتشارات شفيعی، تهران، آذرماه ۱۳۸۰؛ چاپ دیجیتالی: زمستان ۱۳۹۴.

۳- قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نائینی، نشر کویر، تهران، اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۲؛ چاپ دوم آبان ماه ۱۳۸۲؛ چاپ سوم ۱۳۸۴. انتشار دیجیتالی: نشر باشگاه ادبیات، بهار ۱۴۰۰.

۴- فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت، نشر کویر، تهران، ۱۳۸۲؛ چاپ دوم ۱۳۸۳، چاپ سوم ۱۳۸۷، چاپ چهارم، نشر باشگاه ادبیات، ۱۳۹۷.

- ۵- پرسش از انحطاط ایران - بازخوانی اندیشه‌های دکتر سید جواد طباطبایی، نشر کویر، تهران، ۱۳۸۲؛ چاپ دوم ۱۳۸۳؛ چاپ سوم ۱۳۸۴، چاپ چهارم ۱۳۸۷.
- ۶- داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، نشر کویر، تهران، ۱۳۸۲؛ چاپ دوم ۱۳۸۵، چاپ سوم، نشر باشگاه ادبیات، ۱۳۹۷.
- ۷- مجلس اول و نهادهای مشروطیت - صورت مذاکرات، مصوبات، اسناد، خاطرات و تاریخ‌نگاری دوره اول مجلس شورای ملی، نشر مهرنامگ، تهران، ۱۳۸۳؛ چاپ دوم: دیجیتالی، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۵.
- ۸- محمدعلی فروغی و ساختارهای نوین مدنی، نشر کویر، تهران، ۱۳۸۴.
- ۹- آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن، چاپ اول: تهران، ۱۳۸۶؛ چاپ دوم نشر دیجیتالی، استانبول، تابستان ۱۳۹۴.
- ۱۰- داریوش همایون و کشاکش با تجدد در ایران، نشر تلاش، هامبورگ (سپتامبر ۲۰۰۷)، مهر ۱۳۸۸- تهران، بهمن ۱۳۸۹؛ چاپ دوم: اندیشه سیاسی داریوش همایون، کتاب پارس، لس‌آنجلس، (فوریه ۲۰۱۱) شهریور ۱۳۹۱؛ چاپ سوم: نشر باشگاه ادبیات، استانبول، اردیبهشت ۱۳۹۵.
- ۱۱- حزب مشروطه ایران و لیبرال دموکراسی بمتابۀ مشروطه نوین، نشر کتاب پارس، لس‌آنجلس (فوریه ۲۰۱۱)، شهریور ۱۳۹۱؛ چاپ دوم: نشر باشگاه ادبیات ۱۳۹۶.
- ۱۲- محمدتقی زهتابی و هویت تاریخی ترکان ایران، انتشارات کتابخانه، چاپ اول: استانبول، پاییز ۱۳۹۴؛ چاپ دوم دیجیتالی، زمستان ۱۳۹۴.
- ۱۳- جواد هیئت و ترک شناسی هویتی، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۴.

- ۱۴- تحولات فرهنگی و سیاسی در ایران معاصر در گفتگو با علی اصغر حقدار، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، اردیبهشت ۱۳۹۵.
- ۱۵- تصویر ایران و ایرانی از نگاه مسافران خارجی، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، اردیبهشت ۱۳۹۵.
- ۱۶- داستان استعلا- پژوهشی در باورها و روش‌های معنویت‌گرایی، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، اردیبهشت ۱۳۹۵.
- ۱۷- کتابشناسی سفرنامه‌ها در ایران، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، تیر ۱۳۹۵.
- ۱۸- مدرن اندیشان ایرانی و بهائیت، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، تیر ۱۳۹۵.
- ۱۹- پهلویسم و ایران- جستاری در آرای سیاسی رضا پهلوی، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۵.
- ۲۰- پایان سیاست دینی در اندیشه‌های حسینعلی منتظری، قم: اردیبهشت ۱۳۸۹؛ نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۵.
- ۲۱- فروغ فرخزاد و ژرفکاوی هویت زنانه در شعر فارسی، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۵.
- ۲۲- رنسانس هویتی ترکان ایران، نشر سون چاغ، آنکارا، مرداد ۱۳۹۵.  
متن ترکی: چاپ اول: آنکارا، نشر سون چاق، ۲۰۱۶؛ چاپ دوم: نشر دوغی کیتابخانه‌سی، استانبول، ۲۰۲۰.
- ۲۳- میرزای نائینی و روایت شرعی از مشروطیت، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۵.
- ۲۴- امر سیاسی در رسایل عصر مشروطیت، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۵.
- ۲۵- کتابشناسی ملاصدرا، قم، ۱۳۷۵؛ نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۵.
- ۲۶- قطعاتی از تاریخ معاصر ایران، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۶.

- ۲۷- ترکیت مدرنیت معاصریت- چستی حالیه ترکان آذربایجان، نشر باشگاه ادبیات، فروردین ۱۳۹۷. چاپ دوم (ویراسته جدید): سه مفهوم- ترکیت مدرنیت معاصریت، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، شهریور ۱۳۹۹.
- ۲۸- سی سال نوشتن- گزیده آثار و کتابشناسی، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، دی ماه ۱۳۹۷؛ چاپ دوم: استانبول، ۱۳۹۹.
- ۲۹- دائرةالمعارف نویسی در ایران، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، دی ماه ۱۳۹۷.
- ۳۰- تبریز در دوره معاصر- هویت، اقتصاد و تاریخ (چهارمقاله)، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، بهار ۱۳۹۹.
- ۳۱- جهانی شدن- گزیده جستارها و کتابشناسی ها، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، خرداد ۱۳۹۹.
- ۳۲- کتاب نقش جهان- بازخوانی پرونده برج جهان نما، استانبول، تابستان ۱۳۹۹.
- ۳۳- میرزا فتحعلی آخوندزاده پیشاهنگ مدرنیتته در ایران، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، پاییز ۱۴۰۰.
- ۳۴- نادرشاه افشار در اسناد تاریخی، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، پاییز ۱۴۰۰.
- ۳۵- عشقنامه سارا در ادبیات و هنر آذربایجان، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، بهار ۱۴۰۲.
- ۳۶- مرجع شناسی میرزا فتحعلی آخوندزاده، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، زمستان ۱۴۰۰.
- تصحیح متن**
- ۱- رساله فی التَّشخُّص، ملاصدرا، فصلنامه کلام اسلامی، قم، ۱۳۷۴.
- ۲- رساله فی اتِّصاف الماهیة بالوجود، ملاصدرا، فصلنامه کلام اسلامی، قم، ۱۳۷۴.



- ۳- رسالهٔ اجوبهٔ المسائل النصیریة، ملاصدرا، فصلنامه کلام اسلامی (۱۵)، قم، پائیز ۱۳۷۴.
- ۴- الفیلسوف الفارسی الکبیر، ابی‌عبدالله الزنجانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۷؛ نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۵.
- ۵- حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت دول، محمدعلی فروغی، نشر کویر، تهران، ۱۳۸۲؛ چاپ دوم: نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۶؛ چاپ سوم: نشر کویر، تهران، ۱۳۹۸.
- ۶- مفتاح‌التمدن فی سیاسة‌المدن، میرزا محمد معین‌الاسلام بهبهانی، نشر مهرنامگ، تهران، ۱۳۸۴؛ چاپ دوم: باشگاه ادبیات، استانبول، ۱۴۰۰.
- ۷- رساله «حقوق بشری» و «بیان‌نامه حقوق بشر»، نشر شهاب، تهران، تابستان ۱۳۸۵؛ چاپ دوم: «دو رساله حقوق بشری از عصر مشروطیت»، نشر باشگاه ادبیات، تابستان ۱۴۰۰.
- ۸- خاطرات محمود وصال، نشر شهاب، تهران، پاییز ۱۳۸۶؛ چاپ دوم: نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، فروردین ۱۳۹۷.
- ۹- خاطرات به یغما رفته، داریوش همایون، به پیوست: من و روزگارم، نشر تلاش، هامبورگ، زمستان ۱۳۸۶؛ چاپ دوم: نشر باشگاه ادبیات، استانبول، اردیبهشت ۱۳۹۵.
- ۱۰- چند مقاله تاریخی، فریدون آدمیت، نشر چشمه، تهران، اردیبهشت ۱۳۸۸.
- ۱۱- نامه‌های رسمی، میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله، نشر چشمه، تهران، اردیبهشت ۱۳۸۹؛ نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۷.
- ۱۲- رسائل سیاسی، میرزا علی ثقة‌الاسلام تبریزی، نشر چشمه، تهران، شهریور ۱۳۸۹.
- ۱۳- حقوق اساسی یا اصول مشروطیت، منصورالسلطنه عدل، نشر چشمه، تهران، مهر ۱۳۸۹.

۱۴- آئینه سکندری، میرزا آقاخان کرمانی، نشر چشمه، تهران، آبان ۱۳۸۹.

۱۵- هفت رساله از دوران مشروطه- شامل: (۱) رساله سیاسی میرزا یعقوب، (۲) طرح نخستین پیش‌نویس قانون اساسی ایران، (۳) قانون عدالت‌خانه‌های ایران، (۴) مشروطه بهترین شکل سررشته‌داری احمد کسروی، (۵) دو نامه احمد قوام‌السلطنه، (۶) رساله ماشاءالله میرزا آقاخان کرمانی، (۷) قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، فروردین ۱۳۹۵.

۱۶- مسافرت تفلیس، میرزا تقی طبیب، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، اردیبهشت ۱۳۹۵.

۱۷- مکتوبات کمال‌الدوله، میرزا فتحعلی آخوندزاده، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، خرداد ۱۳۹۵.

۱۸- رساله تنظیمات حسنه دولت علیه ممالک محروسه ایران، میرزا حسین‌خان سپهسالار، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۶.

۱۹- کمال‌الدوله مکتوبلاری (تورکجه)، میرزا فتحعلی آخوندزاده، نشر باشگاه ادبیات، آنکارا، ۱۳۹۸.

۲۰- ارومیه- آذربایجان دموکرات فرقه‌سی ارومیه ولایت قومته‌سنین ناشر افکاری، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، ۱۳۹۸.

۲۱- انجمن- ارگان انجمن ایالتی تبریز، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، بهار ۱۳۹۹.

۲۲- مجموعه آثار، میرزا فتحعلی آخوندزاده، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، پاییز ۱۴۰۰.

۲۳- سوسیال‌دموکرات‌های مشروطه‌خواه (دوره اجتماع‌یون عامیون)، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، تابستان ۲۰۲۱.

- ۲۴- اثرلری (ترکی آذربایجانی - لاتین)، میرزا فتحعلی آخوندزاده، دوغی کیتابخانه‌سی، استانبول، ۲۰۲۱.
- ۲۵- اثرلری (ترکی آذربایجانی)، میرزا فتحعلی آخوندزاده، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، ۲۰۲۱.
- ۲۶- خلق مسلمان ارگان حزب جمهوری اسلامی خلق مسلمان ایران، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، ۲۰۲۱.
- ۲۷- رساله در وجوب اصلاح خط اسلام، میرزا مستشارالدوله تبریزی، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، ۲۰۲۱.
- ۲۸- نامه بانوان، مدیریت و سردبیری شهناز آزاد(رشدیه)، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، نوامبر ۲۰۲۲.

## ادبیات

- ۱- زنی در استانبول (رمان)، چاپ اول: انتشارات کتبخانه، استانبول، ۱۳۹۳ (۲۰۱۴)؛ چاپ دوم: انتشارات فروغ، کلن، پاییز ۱۳۹۴ (۲۰۱۵)؛ چاپ سوم: باشگاه ادبیات، پاییز ۱۳۹۵ (۲۰۱۶)؛ چاپ چهارم: باشگاه ادبیات، پاییز ۱۳۹۶ (۲۰۱۷)؛ انتشار آنلاین: دی ۱۳۹۶؛ ترجمه ترکی آذربایجانی (با خط عربی و لاتین): استانبولدا بیر قادین *İstanbul'da bir kadın*. استانبول، آذر ۱۳۹۴. ترجمه ترکی استانبولی *İSTANBUL'DA BİR KADIN*، استانبول، مرداد ۱۳۹۵. ترجمه عربی: *إمرأة فی اسطنبول*، ترجمه غسان حمدان، ریاض، نشر أسرا، بهمن ۱۳۹۹. متن شنیداری (فارسی)، صفحه شخصی نویسنده در یوتیوب؛ و (ترکی)، صفحه انجمن فرهنگی تاریخی تبریز در یوتیوب.
- ۲- ساعت یازده شانزدهم بهمن هشتادوچهار (فیلمنامه/داستان)، نشر فروغ، آلمان، ژانویه ۲۰۲۱ (بهمن ۱۳۹۹).
- ۳- بلوای تبریز- روایت مقاومت، محاصره و اشغال تبریز در مشروطیت (فیلمنامه/داستان)، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، پاییز ۲۰۲۱.

۴- خلوص عاشقانه- روایت من و ساری گلین، نشر باشگاه ادبیات  
استانبول، تابستان ۲۰۲۳.

### ترجمه

۱- رضاشاه پهلوی در ترکیه به روایت اسناد تاریخی، دفتر مطالعات  
مشروطه پژوهی حزب مشروطه ایران (لیبرال دمکرات) و نشر باشگاه  
ادبیات، استانبول، ۱۳۹۸.

۲- ایران و یهودیان در منابع تاریخی، نشر باشگاه ادبیات با همکاری  
حزب مشروطه ایران (لیبرال دمکرات)، استانبول، زمستان ۱۳۹۸.

۳- بابی‌ها و ناصرالدین‌شاه، سلیمان نظیف، نشر باشگاه ادبیات،  
استانبول، تابستان ۲۰۲۱.

۴- خان‌نشین تبریز، آینور ایمانووا، باشگاه ادبیات، استانبول، بهار ۱۴۰۰.

۵- سه رساله سیاسی (ترکی - فارسی)، محمدمین رسول‌زاده، باشگاه  
ادبیات، استانبول، تابستان ۱۴۰۰.

۶- سه مدنیت، احمد آقاوغلو، نشر باشگاه ادبیات، استانبول، ۲۰۲۲.



آرامش دوستدار بی تردید یکی از لحظات حقیقت اندیشه‌های مدرن در ایران است؛ لحظه‌ای از خردورزی که واقع‌بینانه از «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» می‌پرسد و از «درخشش‌های تیره» در هنر نیندیشیدن روشنفکری ایران سخن می‌گوید. بنیان‌های فکری و تئوریک اندیشه‌های دوستدار که در «ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر» با جدانگاری بینش دینی و دید علمی قرار دارد، از «خویشاوندی پنهان» نااندیشیده‌های ایرانی در رابطه با اندیشه‌های مدرن پرسش می‌کند. روایت مقدماتی این سیر فلسفی و نظری آرامش دوستدار در شناخت و ارزیابی خردمندانه عوامل امتناع اندیشه و عقب ماندگی جامعه ایران، هدف و طرح این رساله از تاریخ اندیشه‌های مدرن در ایران است. اندیشه آرامش دوستدار بر تاملات فلسفی و تاریخی گشوده است و می‌توان در سنجش و تاویل آن‌ها از دیدگاه‌های مختلف نگریست و در نوشتن این رساله افزوده و پیرایش کرد.

