

چیرگی بر «دین‌خویی»

آرامش دوستدار، که در میان ما از سرشناس‌ترین اهل فلسفه است، نام‌آوری خود را وامدارِ طرحِ مسأله‌ی بن‌بستِ تاریخی-فرهنگیِ ما در برخورد با تمدنِ مدرن است. دوستدار این «بغرنج» را، به اصطلاحِ خود، ذیلِ مفهومِ «دین‌خویی» طرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. این مفهوم در روزگارِ ما، به دلیلِ وضعِ برآمده از «انقلابِ اسلامی» و بحران‌هایِ پی‌آمدِ آن، جاذبه‌ی فراوان یافته و چنان می‌نماید که به مشکلِ اساسی ما-- که بحرانِ روانی و فرهنگیِ بزرگی را در پی داشته-- پاسخی یکباره و فراگیر می‌دهد. آنچه بر جاذبه‌ی این مفهوم می‌افزاید، و شاید مهم‌ترین دلیلِ جاذبه‌ی فراوانِ آن، زبانِ تند- و- تیز و پرخاشگرانه‌ی دوستدار است که دلِ بسیاری را خنک می‌کند. اما مفهومِ دین‌خویی مثل همه‌ی مفهوم‌هایی که می‌خواهند یک پدیده‌ی پیچیده مانند «فرهنگِ ایرانی» را در درازنایِ زندگانیِ هزاران ساله‌اش و در برخورد با جهانِ مدرن با همه پیچیدگی‌های‌اش، روی میز تشریح بگذارند و بشکافند و دلیلِ اولین و آخرین بحران و بیماری‌های آن را بازگویند، از یک نگاهِ تحلیلیِ باریک‌بینانه ناگزیر ساده‌انگارانه و خام و شتاب‌زده و واکنشی از آب در می‌آیند (نمونه‌ی سابقه‌دارترِ آن مفهومِ کذاییِ «غرب‌زدگی» بود).

در واقع، این مفهوم بیش از آن که یک مفهومِ فلسفه‌ی تاریخی برای بازشناختِ عقلی و علمیِ یک پدیده‌ی تاریخی باشد، با بار عاطفیِ سنگین و زبانِ بی‌تابِ پرخاشگرانه‌اش، بیشتر واکنشِ یک «روشنفکرِ پیرامونی» (اصطلاحِ دوستدار را از او وام می‌گیرم) است - یعنی یکی از «خودمان»-- در برابر وضعِ ناهنجار و کلافه‌کننده‌ی تاریخیِ ما، تا فیلسوفی از جنسِ فیلسوفانِ فرنگی، به‌ویژه آلمانی، که لطف کرده و به کار بینوایان هم پرداخته باشد. آنچه نمی‌توان انکار کرد صمیمیت و دل‌سوختگیِ دوستدار در برابر این وضع است که با خشم-و-خروش بیرون می‌ریزد. اما از نظر شناخت و تحلیل، فروکاستگری (reductionism) بی‌اندازه‌ی آن، اگرچه نکته‌سنجی‌های خرد-ریز دارد، کمکی به فهمِ روشنی از مشکل‌مان نمی‌کند. اما دو کتابِ دوستدار در این باره از یک جهت دیگر ارزشمند است و آن چالشگریِ زبانِ تند-و-تیز آن و به‌هنگام بودنِ این چالش است که ذهن‌های جوینده و پوینده را به میدانِ فرا می‌خواند. کوشش برای نشان دادنِ ضعف‌ها و سستی‌های این مفهوم از نظرِ فهمِ مسأله، هم از نظرِ تاریخی و هم فلسفی، خود ورزشی ست سازنده برای کسانی که مرد (یا زن) این میدان اند (بگذارید فمینیست‌ها را از دست خود خشمگین نکرده باشیم!). تا کنون چند مقاله با ارزش‌های نسبی در تحلیلِ کارِ دوستدار و پاسخ‌گویی به آن منتشر شده است، اما بهترینِ آن‌ها، به نظرِ من، مقاله‌ای ست که به‌تازگی نشر شده است.

گاهنامه‌ی چشم‌انداز که به همت ناصر پاکدامن و شهرام قنبری در پاریس منتشر می‌شود، در شماره‌ی بیست و چهارم خود (پاییز ۱۳۸۴)، در جوار مقاله‌های خوب و خواندنی دیگر، مقاله‌ای دارد با عنوان «جسارت اندیشیدن» از آقای ناصر اعتمادی در نقدگری کتاب امتناع تفکر در فرهنگ دینی، از آرامش دوستدار. این مقاله، به نظر من، نمونه‌ی کمیاب و عالی از بحث نظری و نقد در زبان فارسی است. آقای اعتمادی که دانش‌آموخته‌ی فلسفه در پاریس است، در این مقاله با زبانی بسیار بادبانه و سنجیده با تحلیل و نقد تاریخی و فلسفی به چالش دوستدار و دعوت او از ما به اندیشیدن، پاسخ می‌گوید و نمونه‌ای ماندگار و آموزنده از نقد و نظرآزمایی بر جا می‌گذارد، که نشانه‌ای است گویا از آن که روشنفکران سرامدی در میان ما به‌راستی به میدان اندیشه و نقد و نظر مدرن پا گذاشته‌اند و زبان و بیانی کمابیش درخور آن پایه‌ریزی کرده‌اند.

من با خواندن این مقاله و پختگی و مایه‌وری آن به هیجان آمدم و بر آن شدم که روی‌آوران به وبلاگ جستار را نیز بی‌خبر نگذارم و در این لذت بهره‌مندی شریک کنم. به قول شیخ اجل، سعدی:

دریغ آمدم زان همه بوستان تهی دست رفتن سوی دوستان
هر دو ناصر (پاکدامن و اعتمادی) نیز رخصت آن را دادند. این شما و آن مقاله.
داریوش آشوری

در جسارت اندیشیدن

بررسی فشرده‌ی کتاب آرامش دوستدار

امتناع تفکر در فرهنگ دینی، آخرین اثر آرامش دوستدار است که در خرداد ۱۳۸۳ توسط انتشارات خاوران در پاریس در ۴۳۱ صفحه (و به بهای ۱۸ یورو) به چاپ رسیده است. کتاب دوستدار صورتبندی است بیسابقه از صورت مسئله‌ی فرهنگی ایران و از اینرو چه بسا مهمترین رویداد فکری ایرانیان است در مهاجرت در دوره‌ی اخیر. در این مجال مختصر میکوشم در آغاز تصویری فشرده از دعوی کتاب بدست دهم و در آخر سه ملاحظه‌ی انتقادی در مورد آن مطرح کنم (ارقام داخل بین‌الهالین شماره‌ی صفحات مورد ارجاع در کتاب است).

امتناع تفکر... کاوشی است در تاریخ شکلگیری هویت «فرهنگی ما» ایرانیان که آرامش دوستدار در یک کلام آن را «فرهنگ دینی» می‌نامد. دعوی اصلی کتاب این است که همواره میان «فرهنگ دینی ما» و «امتناع تفکر»، «رابطه‌ای علی» وجود داشته است. به این معنا که «فرهنگ دینی» مطلقاً علت بوده و «امتناع تفکر» مطلقاً معلول آن (۲۹). با این حال، دوستدار از آغاز یادآور میشود که منظور او از «امتناع»، «خودداری» صرف نیست. او اصطلاح «امتناع» را «در معنای فلسفی و منطقی» یعنی در معنای «غیر ممکن بودن، محال بودن» به کار می‌برد و می‌گوید: «امر ممتنع همان امر محال است» (۱۴). به این ترتیب، وقتی

دوستدار از «امتناع تفکر» در «فرهنگ دینی» صحبت می‌کند، مقصودش به طور ساده محال بودن یا ناممکن بودن تفکر در چنین فرهنگی است.

دلیل این رابطه چیست؟ چرا به زعم دوستدار فرهنگ دینی ممنوع کننده‌ی فکر است؟ پاسخ دوستدار به این پرسش هم ساده است و هم عمیق: به این دلیل که «فرهنگ دینی یعنی فرهنگ ناپرسا» (۱۸۶). او می‌گوید: در حالی که اندیشیدن با چپستی و چرایی امور یا بطور ساده با پرسش و کنکاش بی انتها برای کاویدن و فهمیدن علت امور آغاز می‌شود، «فرهنگ دینی بر اعتقاد به «حقایق پرسش ناپذیر» متکی است» (۹۷). از اینروست که دوستدار اظهار می‌دارد: مادام که فرهنگ ملتی دینی یا ناپرسا بماند، یعنی مادام که این فرهنگ «مسئله ای واقعی برای افراد و جامعه ایجاد نکند» (۵۲)، بی پرسشی بمنزله‌ی تعلیق دائمی تفکر به محال است. به بیان دیگر، بی پرسشی و نیاندیشیدن دو سوی یک واقعیت اند و به همین خاطر است که دوستدار تصریح می‌کند: «فرهنگ دینی را به ناپرسایی و نیندیشایی‌اش» می‌شناسیم (۲۰۹). به گفته‌ی او، از هنگامیکه تراش های دین در فرآورده ها و نمودارهای فرهنگی افشاند و تقطیر میشوند، یعنی «از آنها کل پیکر فرهنگ دینی» ریخته میشود، از آن پس از پدید آمدن «یک مزاحم منحصر به فرد باید جلوگیری» شود که همان «اندیشیدن» و در نتیجه پرسیدن دائمی و بدون مرز است. دوستدار تصریح می‌کند، بر خلاف ایمان یا «اعتقاد به حقایق پرسش ناپذیر»، «تفکر بر هیچ حقیقتی، به این معنا که آن حقیقت بتواند تفکر را در مورد خود ناپرسا کند، نه از پیش مبتنی است و نه از پس. 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 سرنمی‌نهد، هرگز پایان نمی‌یابد.» (۱۱۴) از خلال این پاسخ و توضیحات، دوستدار در عین حال نشان می‌دهد که هر چند دین بارزترین تجلی «ناپرسایی» است، اما فرهنگ دینی به معنای ناپرسایی فرهنگی لزوماً به دین فروکاستنی نیست.

بر پایه‌ی این پیش فرض ها است که دوستدار می‌گوید: مشکل بزرگ تاریخی ما ایرانیان این است که همه‌ی پشتوانه و میراث فرهنگی مان - چه پیش و چه پس از اسلامی شدن مان - چنان با دین آمیخته که هر نوع امکان تکان خوردن، هر نوع دین زدایی یا اسلام زدایی از فرهنگ را از ما گرفته است. «ما عملاً نه راه پس داریم نه راه پیش» (۵۸) و این وضعیت بیش از آنکه گویای یک بحران بزرگ تاریخی باشد، نشانه‌ی یک بن بست است. بی سبب نیست شاید که دوستدار تصریح می‌کند که هدف او در *امتناع تفکر...* «نشان دادن راهی برای بیرون آمدن از این تله ای که هزار سال است در آن خوش خوابیده ایم» نیست (۵۸).

در این حال، دوستدار تصریح می‌کند که اسلام دستکم به دو دلیل وهله ایست تعیین کننده در فرآیند دینی شدن فرهنگ ما:

- اول اینکه اسلام معرف «تنها مورد تاریخی است که قومی به نیروی دینش، آنهم با چنین شتابی، از نیستی به هستی مطلق تاریخی میرسد و...» در تعیین تاریخی سرزمین های مغلوب از آنپس عامل منحصر به فرد می‌گردد.» (۷۷)، تاکید از دوستدار است).

- و دوم اینکه، این هستی تاریخی اسلامی که همزمان سروری عرب را بر ایرانیان بعنوان ملت مغلوب تأمین می‌کند ریشه‌ی مستقیم در واقعیتی دارد که بر پایه‌ی آن «اسلام نوزاد تنها با تغذیه از کالبد بیگانه‌ی ایرانی توانسته بزبید و برورد.» (۷۷)

اهمیت این رابطه‌ی اخیر از نگاه دوستدار آنقدر حیاتی است که به گمان او اگر اسلام به ایران تجاوز نمی‌کرد و اگر در این تجاوز پیروز نمیشد «در برهوت زادگاهش می‌پوسید یا از زیست گیاهی و بومی محض گریزی نمی‌داشت» (۷۷). او می‌گوید: نه دهه سلطه‌ی امویان که همزمان است با تأسیس نخستین دولت اسلامی گویای همین امر است تا آنجا که کل اقدام

اساسی امویان «قبضه کردن نظام گرداندگی سوریه و ایران از طریق برگرداندن دیوان (مقرارت مدون اداری و سازمانی) آنها از یونانی و فارسی به عربی و ضرب سکه‌ی اسلامی به جای سکه‌ی رومی و ایرانی» بوده است (۷۹). به دیگر کلام، ابتکار تعیین کننده‌ی امویان این است که از مصالح بنیادی نظام مغلوب به زودی دولت اسلامی را در بنایی گزندناپذیر بالا می‌برند تا آنجا که ایرانیان بر ضد آنان به اسلام متوسل می‌گردند، یعنی در حقیقت رقیب اسلامی آنان می‌شوند. در این حال، دوستدار میگوید: «ایرانی با اسلام آوردن، یعنی با گرویدنش به آنچه برای نخستین بار به عرب هستی و تشخیص تاریخی بخشیده بوده، در امت حل و در نتیجه بی هویت می‌شود. از آنپس اسلام عملاً و قرآن معنأ شالوده‌ی وحدت نوین مردم سرزمین ما را که نام فرهنگی اش، چه بپسندیم و چه نپسندیم، ایران اسلامی ست می‌ریزند.» (۹۲). در نتیجه‌ی رخنه‌ی درونی هزار ساله‌ی اسلام اینک «فرهنگ ما در همه‌ی زمینه‌ها آنچنان اسلامی شده است که ما حتا قادر نیستیم عناصر ایرانی آن را در خود اسلامی مان بازشناسیم» (۱۱۲). به کوتاه کلام، ایرانی و مسلمان نزد ما دیگر تفکیک ناپذیر شده اند.

در توضیح این تطبیق، دوستدار تصریح می‌کند: اگر چه در همان دوره‌ی صدر اسلام ایرانیان توانستند سلطه‌ی عرب را از خلال حکومت های ایرانی طاهریان، صفاریان و سامانیان درهم شکنند، اما هرگز دیگر نتوانستند خود را از اسارت اسلام برهانند. «نیرومندترین و خطرناکترین مقاومت‌های ایرانی بر ضد دین و قوم تازی را فاتحان به دست و دستیاری عناصر ایرانی سرکوفته اند، از جمله جنبش بابک خرم دین به دست افشین و قیام مازیار با تسلیم وی توسط بردارش کوهیار به عمال معتصم خلیفه‌ی عباسی.» (۱۶۳-۱۶۲) دوستدار میگوید: اگر امروز ما همچنان عرب را به جای اسلام می‌زنیم، از اینروست که در خودآگاه یا ناخودآگاه تاریخی مان «نه یونانی و نه مغول، بلکه اسلام خواسته و توانسته است تاریخاً از ما هتک ملیت و در ما جعل ماهیت کند. [...] برای این است که «خود» اسلامی مان سرزنش نشود و گزند نبیند.» (۱۵۵)

در ادامه، دوستدار اظهار میدارد که اگر فرهنگ ایران باستان بجای دفع اسلام، آن را در خود جذب می‌کند و رویش دوباره و گسترش آن را موجب میشود، علتش وجود پیشینی یک فرهنگ دینی دیرپا در نزد خود ما ایرانیان بوده است که پس از تجاوز و استیلای اسلام «می‌شود کشتزار و پرورشگاه اسلام نوجوان و نوپا به جای زرتشتیت سالخورده. عمر دوباره یافتن فرهنگ دینی ما یعنی در زرتشتیت مردن و در اسلام باززیستن.» (۸۸، تاکیدها از دوستدار است). فراتر حتا به دلیل همزیستی قوی این دو فرهنگ دینی، دوستدار از ایرانیان بعنوان نخستین همکاران فعال اعراب در «جهانی کردن» اسلام نام میبرد. دلیل این همکاری بعضاً این است که «اسلام حکم خون تازه و جوانی را داشته که به جای خون کهنه در عروق فرهنگ دینی ایرانی تزریق می‌شود تا جانی نو در کالبد آن بدمد.» (۹۴-۹۵) به دیگر سخن، دوستدار میگوید: «دینیت فرهنگی ایران پس از فروری دولت و دین ساسانی، مسیر جدید خود را در آشوب اسلامی باز می‌کند و در نظامی که بر اساس تجربه‌ی دینی دیرینش به این آشوب می‌دهد، ادامه‌ی حیات خود را میسر می‌سازد.» (۱۰۷، تاکید از دوستدار است) در این معنا، بقول دوستدار، اسلام و زرتشتیت «دو نیروی ناهمدین مجزا و مستقل ازهمند که یکی با نظام شهریاری و دیگری با ساختار پیامبری از دو سو سرشت دینی این فرهنگ را متعین می‌سازند و آن را از برون و درون قبضه میکنند. بماند که از دیر باز هیچ موج و جنبش فرهنگی در ایران باستان، از همان دوره‌ی بنیانگذاری اش نمی‌شناسیم که دینی نبوده باشد.» (۱۲۳)

برغم این همزیستی و همکاری فعال میان دو فرهنگ دینی، دوستدار تصریح می‌کند که یک چیز فرهنگ ایران باستان را از اسلام متمایز می‌کند و آن رعایت «مدارای دینی و فرهنگی» است. این «مدارای دینی»، به گمان دوستدار، نیاز ساختاری امپراتوری ایرانی بوده که لزوماً نمی‌توانسته جز امپراتوری ای مبتنی بر محترم شمردن کثرت اقوام و ادیان بوده باشد: «مدارای دینی و فرهنگی هخامنشیان یکی از تدابیر سنجیده و سودمند بزرگی است که آنان با آگاهی بر این مدارای طبیعی در سیاست و نظام شاهنشاهی خود برای ایجاد هماهنگی زیستی و موازنه‌ی سازنده‌ی نیروها در جامعه‌ی اقوام و ملل مختلف اتخاذ میکنند.» (۱۳۸، تاکید از دوستدار است) درست است که هخامنشیان با این روش بزرگترین نمونه‌ی «ترکیب نظام و آزادی» را

در الگوی امپراتوری کهن بدست میدهند، اما، از نگاه دوستدار، از جمله نتایج ضروری این «ترکیب»، این مدارای دینی، ابقای پندارهایی است که از دیرباز اقوام و ملل مختلف را در چنگ خود اسیر و تغییرناپذیر کرده است. از همینروست که به گفته‌ی دوستدار «دینیت قومی و سلطنت الاهی [...] همیشه هویت واحد جوامع شرقی کهن را می‌ساخته اند.» (۱۴۲) و «شاهنشاهی هخامنشی [...] بزرگترین مصداق دنیای کهن شرقی برای این تشخیص درست است که دین و سیاست در شرق یکی بوده اند.» (۱۴۰)

دوستدار میگوید: با اسلامی شدن ایران همسانی دین و سیاست به اوج خود میرسد و شالوده ای می‌گردد که از آپس پیکر کل فرآورده های فرهنگی را قالب میزند که همگی برغم تنوع ظاهری شان در یک چیز سهیم اند: جلوگیری از طرح هر نوع پرسشی که پایه‌ی دین را بلرزاند. این رویکرد را میتوان حتا در شاخص ترین فرآورده ها فرهنگ دینی نظیر ابن خلدون بازشناخت. به گفته‌ی دوستدار، ابن خلدون معرف روشی است که بر پایه‌ی آن «راه پرسشها و کاوشها، برحسب اینکه اینها با شالوده‌ی اسلام درنیایند یا درآیند باز میشود یا ناگشوده می‌ماند.» (۲۲۶) فراتر حتا، دوستدار میگوید نظریه پردازان فرهنگ اسلامی - نظیر ابن سینا حتا - هنگامیکه رو به اندیشه‌ی یونانی میکنند ناگزیرند آن را در قالب پندارهای دینی شان بریزند و بفهمند. به گمان دوستدار، مساله‌ی کلیدی در همین پنداریابی ها، که بیشتر از نفهمیدن بنیاد اندیشه‌ی یونانی حکایت میکنند، بیش از هر جا در توجیه اسلامی مفاهیم خدا و آفرینش با استعانت از متافیزیک ارسطو نمودار می‌شود. او میگوید: در حالیکه «برای ارسطو مناسبت میان طبیعت و «مابعدالطبیعت»، میان فیزیک و «متافیزیک» مناسبتی درونی است، نه «انسوی» و «آنسوی»، «اینجهانی» و «آنجهانی»، (۲۹۵) خدا در «فلسفه‌ی» اسلامی هستند ایست واجب الوجود «که وجودش، در گسستگی مطلق از جز خودش، منحصرأ به خودش و از خودش باشد و بماند.» (۲۵۹) یعنی: خدا یا واجب الوجود در «فلسفه‌ی» اسلامی به هیچ چیزی جز خود پیوند ذاتی ندارد، در حالیکه «خدایان یونانی [...] نمی‌توانسته اند خارج از طبیعت و جز طبیعت باشند.» (۲۷۴) نه اینکه خدا، چنانکه مثلاً اسپینوزا متفکر روشنگری میگفت، همان طبیعت است. در اندیشه‌ی یونانی «طبیعت خودش «خداوندانه» نیز هست.» (۲۷۴)

دوستدار میگوید: هنگامیکه ارسطو در کتاب «فیزیک» («طبیعت») از علت پوش هستنده ها میپرسد و مستدل میسازد که این علت نمیتواند خودش نیز پویا باشد، در کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعه) این علت را خدا میخواند. اما، خدا یا تئوس واژه ایست که یونانیان به هر چیز، هر امر، هر کار یا هر کسی اطلاق می‌کردند که ممتاز و برجسته بوده و کارآئی داشته است. به بیان دیگر، مابعدالطبیعه در نزد ارسطو یا دیگر یونانیان دانشی نبوده که به آنسوی طبیعت یا طبیعت ماورای چشم دوخته باشد تا به این ترتیب جهان را به دو نیم تقسیم کند، چنانکه مثلاً افلاطون با ساختن جهان ایده ها کرده بود و به همین خاطر مورد نقد ارسطو واقع شد. متافیزیک ارسطو یا آنچه اصطلاحاً فلسفه‌ی نخستین نامیده میشود کاوشی است در بنیاد پدیده های هستنده‌ی جهان یا طبیعت.

به گمان دوستدار این دو دریافت (یونانی و اسلامی) از رابطه‌ی طبیعت و خدا، از رابطه‌ی آفریده و آفرینش، دو رویکرد، دو روش و مالاً دو گونه از فرهنگ و انسان میسازند. به این معنا که در اختلاف با انسان پرسنده‌ی یونانی، «انسان اسلامی»، «گوشی بی دهان است که خدا دائماً در آن فرومی‌خواند.» زیرا، از نگاه انسان ناپرسای اسلامی خدا به دلیل گسستگی مطلقش خطاب ناپذیر است و خطاب ناپذیری او به دلیل همه دانی و همیشه دانی اوست، اینکه او بر هر آشکار و پنهانی آگاه است. «خدا برای آدمی چنین فرهنگی از نوع اسلامی اش حکم آئینه‌ی تاریکی را دارد که او هیچ چیز در آن منعکس نمی‌بیند جز علت، غایت و معنای وجودی خود را، بی آنکه هیچیک از این سه بُعد به شناخت یا اصلاً به تصور او درآید. تنها چیزی که آدمی فرهنگ دینی اسلام می‌داند، این است که او بدون این «نیروی خارجی» بی چهره و پیکر، که خدای او باشد، نه بوده است، نه هست و نه خواهد بود.» (۲۸۷-۲۸۸) در اختلاف با این انسان اسلامی، بالعکس کل تراژدی یونانی بر اراده‌ی انسانی

خودآگاه استوار است که در برابر خدایانی می‌ایستد که سرنوشت او را درمی‌نوردند ولو این رودویی به بهای شکست محتوم او تمام شود.

اندیشه‌ی یونانی نه در نبود خدا، که در نوع منحصر بفرد دریافت خدا در این اندیشه، در رویکرد ویژه‌ی این اندیشه به خدا، آنهم نه بعنوان وجودی جدا، بلکه بعنوان هستنده‌ی در طبیعت و بنیاد هستندگی در طبیعت، از فرهنگ دینی و در اینجا از فرهنگ اسلامی متمایز میشود. در قیاس با آن، دوستدار می‌گوید، اسلام تسلیم محض به خدایی است که «نخست و همیشه در ارکان چهارگانه‌ی توحید، نبوت محمدی، قرآن و وعده و وعیدش مطلقاً مرید است. مرید مطلق آن است که در اراده اش خودرأی باشد نه هرگز وابسته و مشروط: هر چه هست و به هرگونه که هست همیشه از پیش وابسته و مشروط اراده‌ی اوست. قهار نام قرآنی چنین خدایی است. هرگونه تصور مقابله با چنین خدایی باید برای من اسلامی امری محال باشد.» (۴۱۷).

بی سبب نیست که به گفته‌ی دوستدار هنر، تراژدی و کم‌دی برای فرهنگ اسلامی ما تا همین امروز بیگانه مانده اند و باز به گفته‌ی او به دشواری می‌توان فرهنگی را جدی گرفت که دستش در این سه زمینه خالی و پرمدها هم باشد. «تراژدیهای شاهنامه، که با تراژدی یونانی خویشاوندی ندارند، استثنایی ایرانی اند و نمی‌توانند کمترین رابطه‌ی با اسلام برقرار کنند.» (۲۴۹) دلیل این امر به گمان دوستدار بعضاً در این است که بیش یونانی معرف پدیده‌ی فرهنگ-سیاسی و در مقابل اسلام مطلقاً معرف دین است. در هر حال این دو تجربه ما را «با دو واقعیت یا دو گونه رویداد تاریخی روبرو» کرده اند (۲۷۲): اولی - فرهنگ یونانی - در پرسش و تأمل زاده میشود و می‌زیید و دومی - فرهنگ دینی-اسلامی - در سرکوبی پرسشگری استیلا می‌یابد و در ممانعت از اندیشیدن به بارزترین نماد تحجر بدل می‌گردد.

به گمان دوستدار رویداد آشنایی فرهنگ اسلامی با اندیشه‌ی یونانی - قطع نظر از استثنای ابن مقفع و احتمالاً رازی - هر بار، و حتی در نزد چهره‌هایی نظیر ابن سینا، مبتنی بر «تقلب دائمی» در همین اندیشه است. زیرا فرهنگ اسلامی از پیش محبوس انگاره‌ها و پندارهایی است که هیچ پرسشی را که بنیان دین را بلرزاند، برنمی‌تابد. دوستدار می‌گوید: «دانایی توحیدی حاصل رعب از خدای حکیم و علیم و رحیم است و ذهن اسلامی فقط میان خوف و رجای آن می‌تواند تعادل خود را حفظ کند» (۴۲۰). و در مقابل، اندیشه‌ی یونانی نه فقط آفرینش، نبوت و وحی نمی‌شناخته بلکه اساساً چیزی نمی‌شناخته که نتواند در آن به پرسش و تردید بنگرد.

از این تفاوت‌ها، دوستدار نتیجه می‌گیرد که به دو جهت آموختن اندیشیدن و آزادی از یونانیان برای ما ممتنع یا ناممکن شده: یکی از آنرو که ذهن ما از آغاز دینی بوده، یعنی در حقیقت ذهنی ناپرسا بوده و دیگر آنکه این ذهن دینی ناپرسا اسلامی شده است. بقول دوستدار: «کلیت فرهنگی ما را جریان دینی می‌سازد و ما از آن زاده و برآمده ایم. به همین جهت نیز در برابرش بی‌سلاحیم» (۴۱۲) با این حال، به گمان دوستدار، نیاز رهایی از «فرهنگ دینی» مستلزم اندیشیدن و «ممارست فلسفی» است در مقوله‌ی من و بنظر میرسد که منظور او از «من» نوعی «من اندیشنده»، چیزی شبیه *Cogito* دکارتی («من می‌اندیشم، پس هستم») میباشد. زیرا دوستدار در توضیح می‌افزاید: «آزادی باید با فکر آغاز شود و فکر با آزادی. این آزادی که از آن سخن می‌گوئیم، پیش از آنکه آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی باشد، در اصل آزادی خصوصی و شخصی فکر است. نشانه‌ی این آزادی همیشه دینامیسم درونی پرسش است که به نیرویش من میتواند با هر مانع و رادعی درافتد و آن را درهم شکند، نخست در حوزه‌ی خصوصی و شخصی فکر» (۴۱۸).

پیش فرض اصلی و نقطه‌ی عزیمت آرامش دوستدار در امتناع تفکر... مفهوم فلسفه است بعنوان پرسشگری بی مرز و بعنوان رویداد منحصرأ «یونانی-غربی». در این اثر، دوستدار پرسشگری و تولد فلسفه را وجوه یک واقعیت و همزمان نتیجه‌ی فرهنگ غیردینی یونانی دانسته که تا امروز منحصرأ در غرب ادامه یافته است. بکارگیری این پیش فرض در فهم تاریخ فرهنگ ایران، در نوع خود اصیل و بیسابقه است. برغم این اصالت و تازگی، دعوی دوستدار اما هم تقلیلگرا و هم غیرتاریخی است. تقلیلگرا است تا آنجا که رویداد فلسفه را فرآورده‌ی صرف نظری می‌داند و غیرتاریخی است تا آنجا که در مورد بنیاد سیاسی همین رویداد فلسفی یونان، یعنی میلاد همزمان دموکراسی و فلسفه سخنی نمی‌گوید.

الف) به گواه آثار بسیاری از یونان شناسان برجسته، آنچه حقیقتاً مسیر یونان باستان - و سپس غرب - را از جهان باصطلاح شرق جدا کرده در آغاز نه فلسفه بوده است و نه به طریق اولی بدفهمی فلسفه. نخستین وجه تمایز یونان باستان، پیش از آنکه فلسفی باشد، بنیاداً سیاسی است. یعنی: ابداع نوع بیسابقه‌ای از سامان سیاسی است که از جمله مهمترین فرآورده‌هایش رویداد فلسفه است، همان که دوستدار به درستی جویندگی بی پایان می‌نامد. به کوتاه کلام، آفرینش دموکراسی دست‌آورد بنیانگذار یونان باستان است که به تولد فلسفه می‌انجامد. از اوایل سده‌ی ششم پیش از میلاد مسیح، یونان شاهد ظهور شیوه‌ی جدیدی از اندیشیدن است که بر پرسشگری و کاوش آزاد برای فهم بنیادهای امور مبتنی است و بستر بی بدیل این اندیشیدن جامعه‌ی سیاسی است که یونانیان به آن *Polis* می‌گویند: «شهر» یا «اجتماع سیاسی»^۱ که پیدایشش به سده‌ی هشتم پیش از میلاد مسیح بازمی‌گردد. در این معنا فلسفه اندیشه‌ی آزاد یک زندگی اجتماعی آزاد است. در اینباره کورنلیوس کاستوریادیس، یونان شناس برجسته‌ی فقید می‌گفت: «در تقدم زمانی و حتا تقدم ذاتی زمین لرزه‌ی اجتماع سیاسی یونانی بر جنبش فلسفی به معنای دقیق کلمه نردیدی نیست. اما، از نگاه دیگر، نمی‌توان به وجود تقدمی قائل شد. زیرا، پیش از فلاسفه، دموس [مردم] فلسفه را در عمل بکار می‌بندند. [...]، در واقع، عقل و اجتماع سیاسی در یونان باستان همزاد یکدیگرند و نمیتوانند همزاد یکدیگر نباشند. زیرا، برای تبدیل *Polis* به اجتماع سیاسی، دموس، لوگوس [عقل] را بعنوان گفتاری می‌آفریند که در معرض کنترل و نقد عموم و از جمله خویشتن است و نمیتواند بر اقتدار صرف سنتی متکی باشد.»^۱ به دیگر کلام، لوگوس تنها به شرطی آفریده می‌شود که جنبش دموس یک فضای عمومی و مشترک می‌آفریند که در آن برای نخستین بار در تاریخ انسانی طرح آزادانه‌ی عقاید، مباحثه و تصمیم‌گیری برابر و آزاد میسر میشوند. در واقع، پیش از رویداد فلسفه، این شهروندان آتنی، «دموس»، هستند که فلسفه را از خلال گفتگوها و مجادلات عقلی شان در میدان شهر (آگورا)، از خلال مشارکت شان در تعیین سرنوشت سیاسی خود بکار می‌بندند. به این ترتیب، شهروند آتنی کسی است که هر بار از خود میپرسد: «آیا میخواهم حقیقتاً تحت قوانین موجود زندگی کنم؟» و با این پرسش هستی‌شناسانه، او هر بار در کار (باز) ساختن شکل منحصر بفردی از زندگی اجتماعی ونوعی از اندیشیدن است. باز بقول کاستوریادیس: «از جمله تعاریف دموکراسی تأمل دائمی جامعه است درباره‌ی قوانین خود.»^۲ به همان نحو که دموکراسی یونانی ابداع آزادانه‌ی قوانین به دست شهروندان خودمختار است، به همان نحو فلسفه، ابداع آزادانه‌ی قوانین فکر کردن است. این ابداع همزمان نوعی از جامعه و نوعی از اندیشیدن، خصوصیت منحصر به فرد یونان باستان است که آن را بعنوان فرهنگ خودفرمانی (آتونومی)، از سنت دینی بعنوان سنت فرمانبری از قانون غیر (یا هترونومی) متمایز می‌کند. در قیاس با ابداع یونانی، فرهنگ دینی بویژه در وجه تک‌خدایی آن اساساً جایی برای ابداع آزادانه‌ی جامعه یا در واقع برای داوری و انتخاب فردی باقی نمیگذارد تا آنجا که شریعت و وحی از پیش حرف اول و آخر را در مورد حقیقت و قانون می‌زنند. باری، غیبت این ساحت بنیانی «فکر یونانی» در رویکرد دوستدار تا حدی شگفت آور است

^۱ Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce, 1. D'Homère à Héraclite*, Paris, Seuil, 2004, pp.283-284.

^۲ نک:

Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Paris, Seuil, 2002, p.317.

زیرا در قیاس با این گسست چند وجهی سنت یونانی است که میتوان در چرایی دیرپایی «ناپرسیایی» در «فرهنگ دینی» خود حقیقتاً کاوید و آن را فهمید. این غیبت اما، در نزد دوستدار تصادفی بنظر نمی‌رسد و چه بسا مقدم بر اظهار تئولوژیک او در انتهای کتاب است، آنجا که میگوید: «آزادی باید با فکر آغاز شود و فکر با آزادی» و سپس می‌افزاید: «این آزادی که از آن سخن می‌گوئیم، پیش از آنکه آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی باشد، در اصل آزادی خصوصی و شخصی فکر است.» در واقع، دوستدار از خود نمی‌پرسد: آیا کسی میتواند آزادی فکر کردن را از من سلب کند، مادام که فکر من در سر من است؟ یا اینکه بالعکس مشکل از زمان بیان فکر آغاز میشود، از زمانی که بخواهم، به فرض اینکه بتوانم، فکر خود را مثلاً در آمفی تئاتر دانشگاه تهران علناً بیان کنم؟ و آیا در این صورت آزادی «خصوصی و شخصی فکر» من بنیاداً به وجود یا عدم وجود «آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی» من بعنوان آرامش دوستدار مشروط نیست؟

به این ترتیب، در اینجا و برغم دوستدار، میخواهم بر خصلت بنیاداً غیر خصوصی و غیر شخصی فکر کردن و متقابلاً بر خصلت عمیقاً اجتماعی فکر تأکید کنم که با این حال هیچ از فردیت فکر نمی‌کاهد. توضیح میدهم: به همان نحو که فرد تنها نیازی به ابداع و کاربرد زبان ندارد، به همان اندازه فکر کردن بدون زبان، بدون وجود دیگری، یعنی بدون وجود جامعه‌ی انسانی ناممکن و بی معنا است. پیوند میان فکر کردن و زبان یا، به تعبیر دوستدار، میان پرسیدن و گفتن، آنقدر قوی است که اتفاقاً یونانی‌ها برای نامیدن این دو فعالیت از یک واژه - لوگوس - استفاده می‌کردند. زیرا، برای یونانیان، لوگوس فضای گفتاری بود که در آن و بوسیله‌ی آن عقل یا از علت امور می‌پرسید یا حقایق آنها را بیان می‌کرد. به دیگر کلام، زبان و اندیشیدن برای یونانیان آفرینش‌های خودجوش انسان اجتماعی بودند و در این معنا طرح‌کننده‌ی این دست از پرسش‌های اساسی: کدام نظام سیاسی بیش از همه به پرسشگری و آفرینش اندیشه یا، به تعبیر کانت، به «استفاده‌ی عمومی و انتقادی عقل» امکان وقوع می‌دهد؟ کدام جامعه بیش از همه خوی پرسشگری، نقادی و کاوش را به فرهنگ عمومی یک ملت بدل می‌کند؟ در این پرسشها ضمناً پرسش کلیدی دیگری نهفته است و آن از این قرار است: میتوان آیا در خصوص «آزادی خصوصی و شخصی فکر» سخن گفت بی آنکه در مورد آزادی و حقوق سیاسی فرد آفریننده‌ی فکر اندیشید؟ اتفاقاً در پاسخ به همین پرسش‌ها فیلسوف روشنگری، امانوئل کانت، می‌گفت: «آزادی فکر کردن به این معنا است [...] که عقل تنها به قانونی گردن نهد که خود به خویشتن می‌دهد و خلاف چنین اصل اخلاقی استفاده‌ی بی قانون از عقل است.³» با همین عبارت، کانت تعریفی به دست میداد از ماهیت فکر آزاد، فکر «اتونوم»، از لزوم دموکراسی و خودفرمانی در فکر کردن و به همین علت، اقدام مهمتر کانت (متاثر از تجربه‌ی یونان باستان)، اظهار این مطلب بوده است که تحقق فکر آزاد مشروط است به تحقق یک سامان آزاد سیاسی، یعنی به وقوع یک حوزه‌ی دموکراتیک تبادل فکرها و عقاید. او می‌گفت: غالباً «گفته میشود که یک قدرت برتر میتواند آزادی گفتار و نوشتار را از ما بگیرد، اما مطلقاً نمیتواند آزادی فکر کردن را از ما سلب کند. با این حال، میتوان پرسید که گستره و صحت فکر ما تا چه اندازه است، اگر ما نتوانیم بنوعی در اجتماع با دیگران فکر کنیم، اگر ما نتوانیم فکرهایمان را به آنان منتقل کنیم و آنان نیز فکرهایشان را به ما منتقل کنند! بنابراین میتوان گفت همین قدرت بیرونی که از افراد آزادی انتقال فکرهایشان در حوزه‌ی عمومی را میگیرد، آزادی فکر کردن را هم از آنان سلب می‌کند.⁴» استدلال کانت از این نیز فراتر میرود، او وجود این حوزه‌ی عمومی انتقال فکرها را ضامن آزادیهای اساسی همه‌ی اعضای جامعه میداند تا آنجا که میگوید: «ممنوع کردن این حوزه‌ی عمومی تبادل فکرها بازدارنده‌ی پیشرفت مردم و مانع حتا ابتدایی‌ترین حقوق

3 Emmanuel Kant, « Que signifie s'orienter dans la pensée ? » Et autres Textes, Paris, GF Flammarion, 1991, p. 69. تاکیدا از

کانت است

⁴ همانجا، تاکیدا از کانت است.

طبیعی آنان است.⁵ بی سبب نیست شاید که بزرگترین اندیشمندان روشنگری از اسپینوزا تا کانت انقلاب فکری خود را از لزوم انقلاب سیاسی، از مبارزه‌ی بی وقفه با خودکامگی و سانسور سلطنت‌های مطلقه‌ی مبتنی بر قانون الهی جدا نمی‌کردند. بقول یورگن هابرماس، حوزه‌ی عمومی تبادل فکرها برای آنان بیش از همه کارکردی بنیاداً سیاسی داشت و آن عبارت بود از «تأمین نظارت جامعه‌ی مدنی [...] در مقابل سلطنت حاکم». در این اقدام، کمتر فیلسوف روشنگری هست که از الگوی هنجاری دموکراسی یونان باستان متأثر نبوده باشد (در دوره‌ی معاصر نمونه‌های هانا آرنست و کورنلیوس کاستوریادیس، هر کدام به نوع خود، همین رویکرد و توجه به تجربه‌ی یونانی را پی می‌گیرند).

ب) با این ملاحظه به پرسش دیگری می‌رسیم: چگونه فکر از ایمان جدا می‌شود؟ پاسخ دوستدار به این پرسش، چنانکه دیدیم، صریح و بی ابهام است: فکر از پرسش زاده می‌شود و در آن می‌زیید، در حالیکه ایمان، بعنوان خاصیت فرهنگ دینی، همه‌ی کارکردش جلوگیری و پیشگیری از بروز پرسش بی مرز و در نتیجه، جلوگیری از رویداد فکر است. به دیگر کلام، از نگاه دوستدار، دو قطب فکر و ایمان و در نتیجه فلسفه و دین آشتی ناپذیرند. درست به همان نحو که مثلاً دو قطب «دوست» و «دشمن» در فلسفه‌ی سیاسی کارل اشمیت با یکدیگر ناسازگارند. این صورتبندی اما با تعریف خود فکر به معنای پرسشگری و اندیشیدن دائمی ناسازگار است تا آنجا که فکر فلسفی با «غیرخود»، با «غیرعقلانیت» همزیست و سازگار بوده است و این همزیستی پیش از هر چیز در خود نام فلسفه به ثبت رسیده است. یعنی در *philo-sophia* بعنوان دوستی یا عشق (*philo*) به دانش (*sophie*). افلاطون حتا از شهوت (*Eros*) بعنوان بنیاد اندیشه و شناخت نام میبرد و ارسطو متون متافیزیک خود را با این عبارت آغاز می‌کند: «همه‌ی موجودهای انسانی بنا به طبیعت شان میل (*désir*) به دانش دارند.» و میدانیم که از نخستین معانی *désir* «میل جنسی» است. اگر در تصور رایج از فلسفه، امیالی نظیر «دوستی» و «عشق»، «شهوت» و «میل جنسی» مغایر فکر فرض میشوند، از اینروست که آنها – همانند تجربه‌ی دینی – نظم انحصاری فلسفه را در بیان حقیقت به چالش می‌طلبند. با این حال، بنیاد فلسفه در نخستین تظاهرات در یونان باستان در تضاد آشکار است با این تصور رایج از فکر و فلسفه که اتفاقاً هم ریشه در دین دارد و هم ریشه در نوعی عقلگرایی که از دکارت تا هوسرل فلسفه را به فعالیت صرف «انتلکت» فرومیکاهد و یا آن را در مقابل دیگر «تجارب درونی» یا روحی انسان می‌نهد. در بنیاد این تضاد اما چرخشی مهم در تاریخ اندیشه‌ی غربی نهفته است: در حالیکه برای یونانیان فلسفه و در این معنا فکر کردن جز ارائه‌ی عقیده، *doxa* نیست، از نگاه سنت دکارتی فلسفه جستجو و بیان منحصر حقیقت توسط عقل است. به یک معنا، فلسفه نظم این انحصار حقیقت است. اما، اگر هدف فکر کردن لرزاندن پایه‌های ایمان است، در مقابل مقاومت ایمان در برابر لرزه‌ی فکر خود محرک فکر است. فراتر حتا ایمان شرط رویداد فکر است. دستکم به این دلیل که در اصرارش به ناپرسایی، پرسیدن را موجب می‌شود. به تعبیر هایدگر آنچه که موجب فکر کردن است این واقعیت است که انسان حقیقتاً فکر نمی‌کند یا در واقع به آنچه که شایسته‌ی فکر کردن است توجه لازم نمی‌کند و فکر نکردن او معرف بار سنگین سنت‌ها است که بواسطه‌شان انسان می‌اندیشد و باعث میشوند که فکر او از سطح فراتر نرود.⁶ به دیگر کلام، فرد اجتماعی هر چیز را به همان گونه‌ای می‌اندیشد که نرم‌ها، نهادها، تصورات یا بازنمایی‌های (*représentations*) جامعه‌ی موجود برایش میسر می‌سازند. مارکس با اتکای به همین اصل بنیاد ایده‌الیسم آلمان و نیز دعوی فلسفه مبنی بر انحصار مطلق شناخت و حقیقت را به پرسش میکشید تا آنجا که به گمان او شناخت ما مالا از خلال همین تصورات (وارونه)، از خلال آنچه که او «ایدئولوژی» می‌نامید، ساخته می‌شود. معنای این اظهار

⁵ Emmanuel Kant, « Le Conflit des facultés », in *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1990, p. 217.

تاکید از کانت است.

⁶ Jürgen Habermas, *L'Espace public*, Paris, Payot, 1993, pp. 60-61.

⁷ نک:

Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1959, p.53.

این نیست که رهایی از بند تصورات و سنت‌ها ناممکن است، بلکه اعتراف به این واقعیت است که موارد گذار از انقیاد به آزادی (چه در فکر و چه در جامعه) در کل تاریخ انسانی آنقدر نادر هستند که شمارشان به تعداد انگشتان یک دست هم نمیرسد. معنای ضمنی این اعتراف این است که ایمان حقیقی‌ترین تجربه‌ی انسانی است. زیرا، ایمان و فکر دینی نخستین تصور انسان است از جهان و نخستین معنایی است که از خلال آن جامعه شکل میگیرد و افراد ندرتاً جسارت به پرسش کشیدن آن را بخود راه میدهند. آرامش و تسکین سنت‌ها و حقایق دینی همواره قوی‌تر و بمراتب جذاب‌تر از میل به تجربه‌ی بی‌ثبات‌کننده‌ی شناخت و اندیشیدن یا کشف ناشناخته است. افزون بر این، اندیشیدن به معنای پرسشگری نه داده‌ایست ثابت و کسب شده برای همیشه و نه وضعیتی که گویا بشریت به اقتضای طبیعتش به آن میل می‌کند. رویداد فکر، همواره رویدادی است محتمل و در هر حال نتیجه‌ی مبارزه‌ی *ای است بی‌وقفه* (بی سبب نبود شاید که کانت فیلسوف *عقل ناب*، فلسفه را به «میدان نبرد» *Kampfplatz* تشبیه می‌کرد).

ج) نتیجه‌ی دیگر این اظهار این است که هیچکس مالک مطلق زبان و در نتیجه فکرش نیست. زیرا، زبان نه ابزار صرف، بلکه حامل معانی و انگاره‌هایست که طی سده‌ها و هزاره‌ها به روی هم انباشته و نهادینه شده‌اند و به یاری همین معانی انباشته و نهادینه شده است که رویداد فکر میسر می‌گردد. اما، از هنگامیکه زبان هست امکان پرسیدن و درجه‌ای از روشن بینی هم هست، در غیراینصورت جامعه‌ی انسانی محکوم به نابودی است. اگر فکر چنانکه دوستدار به درستی میگوید با پرسیدن - یعنی با گفتن، با زبان - آغاز میشود. اما پرسیدن فقط برای پرسیدن نیست. پرسیدن برای به نتیجه رسیدن، به معنا رسیدن، برای به فکر رسیدن است. اینکه فکر آفریده شده باید هر بار به طرح پرسشی جدید بیانجامد حکایت دیگری است... اما، همچنان حکایت این نیز هست که هیچ فکری مصون از تبدیل شدن به ایمان نیست. دستکم به این خاطر که هر فردی در فکر خود هر بار بیانی از حقیقت را می‌بیند. زیرا، نخستین واکنش روح انسانی در مواجهه با جهان بی‌نظم و آشوب زده نیاز آفرینش معنا است برای گریز از پوچی، از ناامیدی، از اضطرابِ خلای، از احتمال خودکشی. و میدانیم که ایمان دینی نخستین و قابل فهم ترین واکنش انسانی است در این رویارویی و در این تلاش دائمی آفرینش معنا: از کجا - چگونه و چرا - می‌آیم؟ به کجا می‌روم؟ این جهان چرا و چگونه هست؟ منشای آن کیست؟ معنای ضمنی این پرسش‌ها فقط این نیست که بسیار پیشتر از فلسفه، روح انسانی محتاج و سازنده‌ی ایمان است. معنای ضمنی این پرسش‌ها این نیز هست که پرسش اساسی دین، توضیح منشای و غایت جهان، پرسش نخستین متافیزیک یا فلسفه هم است (کافی است به لاینیز بیانداشیم که می‌خواست «تا منشای رادیکال اشیای» پیش برود). به دیگر کلام، فلسفه فرزند (و در عین حال رقیب) دین است تا آنجا که فلسفه پرسش کلیدی دین و مهمترین مفهوم آن، ایده‌ی خدا را رد نمی‌کند، بلکه تغییر شکل می‌دهد. برای نمونه، خدا در متافیزیک ارسطو به وجود نامتحرک یا نخستین محرک نامتحرک و یا بعضاً به ایده‌ی خیر بدل میشود. وحدت دین و فلسفه در اندیشه‌ی یونانی بیش از همه در نزد افلاطون قابل تشخیص است تا آنجا که نقد فلسفه بر دین در قلمرو الاهیات باقی می‌ماند و تا آنجا که افلاطون با تسلطی شگفت‌آور اسطوره‌های خود را در قالب آمیخته‌ای از انگاره‌های سنتی دینی و مفاهیم فلسفی می‌ریزد و به این ترتیب می‌فهماند که نه فقط فلسفه‌ی یونان، بلکه خود اندیشه همواره در مرزهای سیال حقیقت و کذب، و تفکر و ایمان، آفریده میشود. به این خاطر است که ژان-پی‌یر ورنان، فیلسوف و یونان‌شناس پراوازه‌ی فرانسوی، میگوید: «لسفه‌ی یونانی زبان مذهبی را ادامه یا به سطحی دیگر ارتقای می‌دهد و در عین حال عنصر «افسانه» را از آن می‌زداید. بنابراین، فلسفه، در عین اسطوره‌زدایی، تلاشی است برای بیان حقیقتی که دین پیشتر کوشیده آن را به شیوه‌ی خود و در زبان خود بگوید.⁸» فلسفه نه فقط اعتراف ضمنی و ناخواسته‌ی این مطلب است که تنوع بی‌نهایتی از اندیشیدن وجود

⁸ Jean-Pierre Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, p.59.

دارد، بلکه اعتراف این نیز هست که اندیشیدن ابداع دائمی روش فکر کردن و همچنین ابداع دائمی معیارهای سنجش نتایج فکر کردن است. در واقع، نمیتوان فکر را در قالب این یا آن روش، این یا آن معیار باصطلاح علمی محبوس کرد یا اشکال و قواعد آن را برای همیشه تثبیت شده انگاشت. مشکل «نطق کشفیات علمی» کارل پوپر یا «رابط پیشینی شناخت» در نزد کانت همین تصور است که گویا معیار سنجش حقایق علمی ابطال پذیری آنها است یا بدون مفاهیم پیشینی، شناخت ناممکن است، بی آنکه پرسیده شود: آیا ابطال پذیری بعنوان معیار خود قابل ابطال است؟ و آیا مفاهیم پیشینی شناخت که بنا به تعریف غیرقابل تغییرند اساساً امکان پذیرند؟ بنابراین درست است که فکر کردن با پرسش کردن آغاز میشود، اما، رویداد فکرکردن بمتابهای رویداد پاسخ دادن به پرسش طرح شده، یعنی بمتابهای رویداد ارائه‌ی یک نقطه نظر، یک عقیده تحقق می‌یابد. در این مورد شاید جان کلام را هایدگر بیان می‌کند، هنگامی که می‌گوید: «فکر هنگامی فکر می‌کند که به آنچه که بیش از همه فکربرانگیز است پاسخ می‌دهد.⁹ گفتن اینکه فکر پاسخ است، پذیرش این اصل است که فکر در پاسخ به یک پرسش زاده میشود و به این عنوان زمینه‌ی تبدیل خود به اعتقاد را فراهم می‌سازد. اما، این گفته بیان این مهم هست که تنها در پرسش و پاسخ، در *جدل* و در گفتگوی بی پایان و آزاد است که فکر آفریده میشود. چیزی که ما را از نو در مقابل این پرسش قرار می‌دهد: این کدام جامعه ایست که به *افرادش* امکان گفتگو و پرسشگری بی حد و مرز را می‌دهد؟ به این پرسش آرامش دوستدار نه فقط پاسخ نمی‌دهد، بلکه از طرح آن نیز امتناع می‌ورزد. با این واکنش، او بار دیگر ما را در برابر پرسش سرنوشت ساز تاریخی مان برای خروج از انقیاد سیاسی و فرهنگی قرار می‌دهد: چه کنیم و چگونه بیاندیشیم تا عاقبت آزادی اندیشه و آزادی جامعه‌ی ما وجوه یک واقعیت واحد باشند؟

با این همه، یک چیز غیرقابل انکار است: *امتناع تفکر... اثری است ماندگار که به تعبیر کانت، «چرت جزم گرایانه‌ی»* بسیاری را برهم خواهد زد. با این اثر دوستدار حتا غیرمستقیم صورت مسالهای تاریخ معاصر ایران را بازنویسی می‌کند و به مباحثی نظیر تجدد، دموکراسی، جامعه‌ی مدنی، مدارای دینی... تعیینی تازه می‌بخشد. او به خواننده‌ی امروز - بویژه به نسل جوان - می‌آموزاند که جامعه‌ی ایران به آزادی و خودفرمانی نرسد، مادام که پرسشگری به پدیده‌ی اجتماعی بدل نشده و مادام که این پرسشگری در پشت دروازه‌های سنت و دین - این شالوده‌ی بن بست فرهنگی و سیاسی ما - بازایستاده می‌شود. اقدام دوستدار یادآور این سخن مارکس جوان است که «نقد دین شرط مقدماتی هر نقدی است.» همین اقدام کافی است که همه‌ی دلبستگان ایران خود را بنوعی وامدار دوستدار بدانند.

⁹Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, op-cit., p.34.