

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۲۹۱-۳۲۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

امتناع تفکر در فرهنگ دینی؛ نقد و نظری بر آرای «آرامش دوستدار»

سید محمد علی تقوی*
فاطمه بائی**

چکیده

«آرامش دوستدار»، مشکل اصلی جامعه ایران را «ناپرسیایی» توصیف می‌کند و علت آن را نیز فقط یک چیز می‌داند: «فرهنگ دینی». بدین ترتیب «ممتنع بودن اندیشیدن در فرهنگ دینی» تز کانونی در آرای اوست. او البته ادعا می‌کند که ناپرسیایی و علت آن، یعنی حاکمیت فرهنگ دینی در ایران، محدود به دوره حضور اسلام نمی‌شود، بلکه به ایران باستان بازمی‌گردد. این نظر جنجالی، او را به چهره‌ای نام‌آشنا در محیط روشن‌فکری ایران تبدیل کرده است. در این مقاله، به ارزیابی آرای وی با استفاده از اندیشه‌های ریچارد رورتی، فیلسوف پست‌مدرن آمریکایی پرداخته می‌شود که دو برداشت مضیق و موسع از عقلانیت را در برابر هم قرار می‌دهد و به نقد نگرش مضیق نسبت به عقلانیت می‌پردازد. پرسش اصلی این مقاله آن است که نظرهای دوستدار در قالب کدام برداشت از عقلانیت قرار می‌گیرد. با بررسی آثار دوستدار به نظر می‌رسد که درک او از عقلانیت در قالب برداشت مضیق از این مفهوم قرار می‌گیرد؛ نگرشی که هرچه را خارج از چارچوب آن قرار گیرد، بیرون از دایره عقلانیت تلقی می‌کند. کلان‌روایت دوستدار از تاریخ فرهنگی ایران مبتنی بر تعمیم‌های گسترده و فاقد معیاری است که ظرافت‌ها و پیچ‌وخم‌های این فرهنگ را نادیده می‌گیرد. او چون فرهنگ اسلامی و ایرانی را به زعم خود فاقد بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی می‌داند، انبوه پرسش‌های دیگری را که در قالب الگوی او نمی‌گنجد، به هیچ می‌انگارد.

smataghavi@um.ac.ir
fatemebaee@yahoo.com

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد
** کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد

در حوزه سیاست، دوستدار نوعی از رابطه میان دین و دولت را که از دوران هخامنشیان بر ایران مسلط بوده است، مقوم حاکمیت فرهنگ دینی می‌داند و البته چنان سیطره‌ای برای این فرهنگ قائل است که گریز از آن و گذار به جامعه‌ای توسعه‌یافته با معیارهای مورد پذیرش وی ناممکن می‌نماید.

واژه‌های کلیدی: دوستدار، ایران، عقلانیت، امتناع تفکر و دین‌خویی.



مقدمه

آرامش دوستدار در محافل فکری ایران، چهره‌ای سرشناس است. وی این نام‌داری را بیش از هر چیز وام‌دار نقد تند و گزنده خویش از بنیادهای فرهنگی جامعه ایرانی است. او علت همه معضلات اجتماعی و سیاسی ایران را «بحران فلج‌کننده ناپرسایی» می‌داند که در نهایت ریشه در «حاکمیت فرهنگ دینی» در تاریخ ایران از آغاز تاکنون دارد. آنچه توجه بسیاری از صاحب‌نظران را به دوستدار جلب کرده، تکان‌دهندگی آثار اوست؛ آثاری که با زبانی پرخاشگرانه نگاشته شده‌اند. در تاریخ هزار و چندصد ساله اندیشه فلسفی و سیاسی این سرزمین، آنان که از زیر تیغ تیز قلم او جان سالم به در برده‌اند، از عدد انگشتان یک دست فراتر نمی‌روند.

آرای آرامش دوستدار از این منظر نیز شایسته توجه است که رگه‌هایی از آن را در اندیشه‌ورزی‌های دیگر متفکران ایرانی نیز می‌توان سراغ گرفت؛ حتی آنان که انتظار نمی‌رود سر سوزنی با دوستدار اشتراک نظر داشته باشد. برای مثال رضا داوری اردکانی همانند دوستدار از «بی‌مسئله‌گی جامعه ایرانی» سخن می‌گوید و می‌افزاید: «ما در اینجا مسئله نداریم، بلکه گرفتاری و سرگردانی و دردسر داریم و به دور خویش می‌چرخیم و در بسیاری موارد از گرفتاری و سرگردانی خود بی‌خبریم» (داوری، ۱۳۹۱: ۱۸۸).

بسیار جدی‌تر از او و در حوزه اندیشه سیاسی، سید جواد طباطبایی از زوال اندیشه سیاسی و انحطاط تاریخی در ایران سخن می‌گوید. گویی مسئله‌ای را که بسیاری از اندیشمندان و روشن‌فکران ایرانی به صورت گذرا مورد اشاره قرار داده‌اند، دوستدار تا منتهی‌الیه مفهومی آن بسط داده و توضیحی تاریخی و فرهنگی برای آن ارائه می‌کند. همین امر ضرورت واکاوی دیدگاه‌های وی را دوچندان می‌سازد.

اهمیت آرای دوستدار تنها به حوزه تفکر فلسفی در ایران محدود نمانده و بیش از آن، مورد توجه متفکران سیاسی و اجتماعی و به‌ویژه کسانی که به رابطه دین و دولت در ایران پرداخته‌اند، واقع شده است. اما بیشترین توجه به مفاهیمی که دوستدار مطرح کرده، در آثاری دیده می‌شود که به بحث گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن در ایران می‌پردازند. دوستدار مدعی یافتن بنیادی‌ترین علت عقب‌ماندگی جامعه ایرانی است که در عمق تاریخ این کشور ریشه دارد. این عامل یگانه، چنان جایگاهی در شاکله فرهنگ

ایرانی دارد و ریشه آن چنان در ژرفنای تاریخ فرهنگی ایران تنیده شده است که دوستدار فقط در حاشیه آثار خود، آن هم با بدبینی و نومیدی، از امکان برون‌رفت فرهنگ ایرانی از چنبره تسلط آن سخن می‌گوید (ر.ک: دوستدار، ۱۳۸۴).

تصویری که دوستدار از نگون‌بختی تاریخی فرهنگ ایرانی ارائه می‌کند، جز با جراحی عمیق و وسیعی میسر نمی‌شود که خود او هم تردید دارد که فرهنگ ایرانی از آن جان سالم به در برد. این وجوه از اندیشه دوستدار موجب شده است که پژوهشگران سیاسی و اجتماعی علاقه‌مند به مباحث نظری سنت و مدرنیته و به‌ویژه کسانی که از زاویه عقلانیت و استلزامات عقل مدرن به این مباحث می‌نگرند و نیز محققانی که مباحث عینی‌تر مربوط به عقب‌ماندگی جامعه ایرانی و راه خروج از آن را دنبال می‌کنند، آرای دوستدار را قابل اعتنا و بحث بدانند. پژوهش‌های عمیق اندکی درباره رویکرد جامعه ایرانی نسبت به غرب و مدرنیته وجود دارد که اشاره‌ای به آثار و نظریه‌های دوستدار یا نظریه‌های ملهم از آن نداشته باشند^(۱).

در این مقاله، به ارزیابی آرای دوستدار با استفاده از اندیشه‌های «ریچارد رورتی»، فیلسوف پست‌مدرن و نوپراگماتیست آمریکایی پرداخته می‌شود. وی دو برداشت مضیق و موسع از عقلانیت را در برابر هم قرار می‌دهد و مانند سایر اندیشمندان پست‌مدرن به نقد نگرش مضیق نسبت به عقلانیت می‌پردازد.

پرسش اصلی این مقاله آن است که نظرهای دوستدار در قالب کدام‌یک از این دو برداشت از عقلانیت قرار می‌گیرد. فرضیه پژوهش آن است که درک دوستدار از عقلانیت در قالب برداشت مضیق از این مفهوم قرار می‌گیرد؛ نگرشی که هرچه را خارج از چارچوب آن قرار گیرد، بیرون از حوزه تفکر و عقلانیت تلقی می‌کند. در این مقاله، پس از بیان پیشینه پژوهش، چارچوب نظری و روش پژوهش، نمایی کلی از اندیشه دوستدار ارائه شده است. سپس با روش تجزیه و تحلیل مفهومی به تفسیر و سنجش آرای وی به وسیله شاخص‌هایی که رورتی درباره دو نوع برداشت از عقلانیت ارائه کرده، پرداخته می‌شود.

پیشینه تحقیق

درباره دیدگاه‌های آرامش دوستدار، آثار زیادی در داخل و خارج کشور منتشر شده است. نادر سعیدی، استاد جامعه‌شناسی کالج کارلتون، در مقاله‌ای با عنوان «نقد و

بررسی کتاب درخشش‌های تیره (نوشته آرامش دوستدار) (۱۳۷۴) به بررسی و نقد کتاب وی می‌پردازد. او اشاره می‌کند که آثار دوستدار، خواننده را به اندیشیدن وامی‌دارد و از این منظر کمیاب و ستودنی است. اما به عقیده وی، افراط دوستدار در نقد فرهنگ ایرانی، در نهایت به نفی یکپارچه مظاهر فرهنگی و تمدنی جامعه ما منجر شده است. ناصر اعتمادی در مقاله‌ای با عنوان «در جسارت اندیشیدن» (۱۳۸۴)، به نقد فلسفی و تاریخی نظرهای دوستدار پرداخته است. داریوش آشوری نیز در مقاله «چیرگی بر دین خویی» (۱۳۸۴)، نظریه دوستدار را دارای «بار عاطفی سنگین و زبان بی‌تاب پرخاشگرانه» خواند. به عقیده آشوری، دیدگاه دوستدار ناشی از دل‌سوختگی است، اما از نظر شناخت و تحلیل، گرفتار فروکاستگری بی‌اندازه گشته، تا جایی که مفهوم «دین‌خویی» را به مفهومی ساده‌انگارانه، خام و شتابزده بدل ساخته است.

سید جواد طباطبایی در کتاب «جدال قدیم و جدید» (۱۳۸۷)، بخش‌هایی از نظرهای دوستدار را مطرح کرده و او را به نوعی دین‌ستیزی بدوی متهم می‌نماید که آثارش از فقدان روش رنج می‌برد و سپس با طعن خطاب به او می‌گوید: «پرخاش‌جویی، سخت‌گیری و تعصب، خامی است و طیره عقل» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰). طباطبایی اخیراً نیز در مقاله‌ای با نام «گفتار در شرایط امتناع» (۱۳۹۶)، دوستدار را به پریشانی ذهن و زبان و منفی‌بافی متهم کرده و «نظریه امتناع تفکر» وی را به مثابه «دعوت به خودکشی جمعی» دانسته است.

محمد رضا نیکفر در مطلبی پنج قسمتی با نام «در نقد آرامش دوستدار» (۱۳۸۹)، ابعاد مختلف اندیشه دوستدار مانند بحث روزمرگی و دین‌خویی را مورد کاوش قرار داده و از زبان او بیان می‌دارد که هرگونه تلاش جامع فرهنگی و سیاسی برای احیاگری در ایران به بازتولید سرگشتگی و نادانی می‌انجامد. نیکفر ضمن غیرتاریخی خواندن این نظر، رویکرد دوستدار را نخبه‌گرایانه توصیف می‌کند.

قدیر نصری و مهدی روزخوش (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «گونه‌شناسی نظریه‌های انحطاط در آرای چهار فیلسوف معاصر ایرانی» بیان می‌دارند که دوستدار با نقد رادیکال و نیچه‌ای بر نهاد دین، «سیطره تاریخی تفکر دینی» بر حیات را عامل انحطاط می‌داند.

این مقاله، مقایسه‌ای است میان نظرهای داوری، طباطبایی، سروش و دوستدار درباره مفهوم انحطاط اجتماعی ایرانیان.

یکی از جدیدترین و مفصل‌ترین آثار درباره نظرهای دوستدار را هومن قاسمی در کتاب «روشن‌فکری: آگاهی کاذب و ایدئولوژی» (۱۳۹۶) ارائه داده است. قاسمی در بخشی از فصل چهارم کتاب به بررسی ریشه آرای دوستدار در اندیشه غربی می‌پردازد و برای نمونه مفهوم دین‌خویی وی را متأثر از مبحث «ذات دینی» مطرح‌شده توسط نیچه در کتاب «آن سوی خیر و شر» می‌داند. قاسمی بر آن است که دوستدار، درک دقیقی از مفاهیم اندیشه مدرن غربی ندارد.

حقیقت آن است که علی‌رغم نگارش آثار بالا، نظرهای دوستدار که قرائت‌های گوناگون و بسیط یا پیچیده آن ذیل عناوین مختلف در جامعه ما همچنان مطرح است، مستلزم بررسی و نقدهای بسیار بیشتری است. پژوهش حاضر در عین حال که در حد میسر از بیشتر آثار ذکرشده در بالا بهره برده، کوشیده است تا از زاویه‌ای متفاوت به آرای دوستدار بنگرد. بررسی جامع آثار دوستدار و انتخاب دیدگاه ریچارد رورتی به عنوان چارچوب نظری و سنجش آرای دوستدار بر مبنای دو رویکرد متفاوت به عقلانیت که از معرفت‌شناسی رورتی استنباط می‌شود، وجوه ممیزه این پژوهش است.

چارچوب نظری

در این پژوهش از «معرفت‌شناسی» ریچارد رورتی، فیلسوف نوپراگماتیست آمریکایی به عنوان چارچوب نظری بهره گرفته می‌شود. پست‌مدرنیسم در مقام یک نگرش فلسفی، مدرنیسم را به قطعیت‌گرایی، ذات‌گرایی و ابتدا بر ابرنظریه‌های جهان‌شمول و دوگانه‌سازی‌ها متهم می‌کند و معتقد است که اندیشمندان مدرن با ارائه یک الگوی واحد و مسلط، نخست زمینه حذف خرده‌فرهنگ‌های حاشیه‌ای و نیز فرهنگ‌های غیر غربی از دایره عقلانیت را فراهم کرده و سپس حق تصمیم‌گیری سیاسی را از آنها ستانده‌اند. این برداشت نادرست از عقلانیت به دلیل بی‌توجهی به نقش زبان و فرهنگ در شکل‌گیری اندیشه‌ها میسر شده است. رورتی همانند سایر اندیشمندان پست‌مدرن، منتقد سنت معرفت‌شناسی غرب است که از دوران کلاسیک تا عصر مدرن به تبیین

مفهوم عقلانیت پرداخته و به زعم وی، برداشتی محدود از این مفهوم ارائه نموده است. در مقابل، وی برداشت گسترده‌تری از عقلانیت را ارائه می‌نماید که به باور وی، درک درست‌تری از معرفت بشری را در بردارد.

در سنت معرفت‌شناسی غرب، معرفت برترین ویژگی آدمی و وجه ممیزه انسان از سایر موجودات است و هیچ تردیدی درباره جایگاه مرکزی خرد به عنوان امری عینی و صلاحیت‌دار نیست (هیکس، ۱۳۹۱: ۲۲). رورتی این جایگاه رفیع را زیر سؤال می‌برد و می‌نویسد: «قوای احساسی آدمی همانند قوه هم‌دردی یا دوستی، اهمیتی کمتر از قوه درک ندارند» (تقوی، ۱۳۸۷: ۹۹). او تأکید می‌کند معیاری وجود ندارد که بر اساس آن، معرفت یا فلسفه در صدر فعالیت‌های انسانی قرار گیرند، بلکه اتفاقاً اموری چون هم‌زیستی، مدارا، همبستگی و خلاقیت نسبت به اندیشیدن محض و تفلسف در اولویت هستند.

در سنت معرفت‌شناسی مسلط، صدق و کذب گزاره‌ها برحسب تطابق با واقعیت بیرونی آزمون می‌شود و حقیقت عبارت است از بازتاب ذات امور. اما در رویکرد ضد بازنمایی‌گرایانه رورتی، صدق و کذب باورها را باید در توافق بین‌الذهانی جست‌وجو کرد و نه در بازنمایی واقعیت. از این دیدگاه، زبان نیز ابزاری است برای سازگاری با محیط زیست انسانی و نه بازنمایی واقعیت (اصغری و سلیمانی، ۱۳۸۸: ۳۰). رورتی، مفهوم حقیقت را به «توجیه» فرو می‌کاهد؛ توجیه برای جامعه‌ای که فرد خود را بدان متعلق می‌داند. در این چارچوب، عقلانیت چیزی بیش از همبستگی با جامعه خود نیست (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

عینیت‌باوری و جهان‌شمول‌گرایی، یکی دیگر از ویژگی‌های سنت غالب در معرفت‌شناسی غرب است. «ابژکتیویسم، عقیده راسخی است به اینکه برخی قالب‌ها یا چارچوب‌های غیر تاریخی همیشگی وجود دارد که توسط آنها می‌توانیم در نهایت به تعیین ماهیت عقلانیت، معرفت، حقیقت، واقعیت، خوبی یا درستی دست پیدا کنیم» (ملایری، ۱۳۹۱: ۳۱۰). مدرنیته متضمن فراروایت‌هایی است که نوعی برداشت خطی، جبری و غیر قابل مقاومت از پیشرفت را در تاریخ بشریت به سمت یک مقصد واحد ارائه می‌نمایند (نوذری، ۱۳۸۸: ۱۶۱). در مقابل، اندیشمندان پست‌مدرن، توضیح بی‌طرفانه تجربه‌های عاری از پیش‌فرض را انکار می‌کنند (معینی علمداری، ۱۳۸۹: ۱۲۵). در برداشت دوم از عقلانیت که از سوی آنان مطرح می‌شود، مراد از این کلمه بیشتر امر معقول است

تا روشمند. رورتی معتقد است که «این امر، توهمی بیش نیست که بپنداریم که مجموعه پایداری از سنجه‌های غیر تاریخی عقلانیت وجود دارد که «فیلسوف» یا معرفت‌شناس می‌تواند آنها را کشف کند» (برنشتاین، ۱۳۸۶: ۵۸).

در برداشت مدرن از عقلانیت، «نمونه ایده‌آل عقلانیت، عملکرد دانشمندی است که پیش از آغاز کار نسبت به آنچه می‌تواند فرضیه‌اش را باطل کند، آگاهی دارد» (رورتی، ۱۳۷۷: ۶۵-۶۶). این در حالی است که رورتی ادعا می‌کند که نمی‌توان به یک روش پیشینی برای دست یافتن به حقیقت متوسل شد (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۱۲).

ویژگی دیگر سنت معرفت‌شناسی غرب، بنیان‌گرایی است که بر اساس آن، مفاهیم و ایده‌های اخلاقی و سیاسی باید بر مبانی ثابت و جاودانه فلسفی بنا شده باشند. شرط صدق یک گزاره، مبتنی بودن آن بر رشته‌ای از باورهای صادق است که در نهایت بر باوری «خود - توجیه‌گر» مبتنی‌اند (رورتی، ۱۳۹۰: ۴۴۹). مخالفان اصلی بنیان‌گرایی، طرفداران نظریه انسجام هستند که معتقدند می‌توان به یک مجموعه از گزاره‌ها علم پیدا کرد، بدون آنکه در میان آنان، گزاره‌های خود - توجیه‌گری وجود داشته باشد. آنچه ملاک است تنها درهم تنیدگی گزاره‌هاست (اکرمی و محمودی، ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰). درستی و نادرستی یک جزء از باورها، از سایر باورها گرفته می‌شود. رورتی در مقام فیلسوفی با تمایلات ضد بنیان‌گرایانه، معتقد است که مبانی فلسفی یا در نهایت غیر عقلایی هستند یا غیر قابل اثبات. او اعتبار ارزش‌های اخلاقی را نه در بنیان‌های فلسفی که در کارآمدی آنها جست‌وجو می‌کند. ارزش‌های اخلاقی در نظر او ارزشمندند، تنها به این دلیل که منجر به تسهیل زندگی و هم‌زیستی انسان‌ها می‌شوند.

روش پژوهش

روش پژوهش در این تحقیق، «تجزیه و تحلیل مفهومی»^۱ یا «توضیح مفهومی»^۲ است. این روش که ریشه آن به مکالمات افلاطون و آثار ارسطو بازمی‌گردد، بیشتر در بررسی‌های فلسفی و پدیدارشناسی به کار برده می‌شود، اما در سایر رشته‌ها نیز استفاده می‌شود. در قرن بیستم، بحث‌های راسل درباره منطق و نظرهای ویتگنشتاین درباره

1. conceptual analysis
2. conceptual elucidation

کاربرد معمولی زبان بر اهمیت این روش افزود. در این روش، هدف نخست درک مفاهیم انتزاعی است. بنابراین پرسش‌هایی مانند اینکه عدالت چیست یا حقیقت کدام است، بر پایه درک مفاهیم مربوط به آن پاسخ می‌یابد. در وهله دوم، ارتباط آن مفهوم یا ایده با سایر مسائل فلسفی بررسی می‌شود. برای مثال در جمهوری افلاطون، مفهوم عدالت در چارچوب دولت ایده‌آل توضیح داده می‌شود. شناخت مفاهیم فلسفی برای درک مباحث دینی، هنری و حتی علوم اجتماعی و طبیعی حائز اهمیت است (Botes, 2002: 23-27).

طرح آرای دوستدار: مسئله «بی‌مسئله‌گی»

آرامش دوستدار در آثار خود مباحث چالش‌برانگیزی را درباره ریشه معضلات دامنگیر جامعه ایرانی مطرح کرده و مشکل اصلی این جامعه را «ناپرسایی» می‌داند؛ مسئله جامعه ایرانی آن است که «مسئله» ندارد. با تشخیص بیماری «بی‌مسئله‌گی» در فرهنگ ایرانی، او سپس به جست‌وجوی علت می‌پردازد.

امتناع تفکر در فرهنگ دینی

تشخیص دوستدار از علت مشکل ناپرسایی در فرهنگ ایرانی یک چیز است: «فرهنگ دینی». در همین راستا، «ممتنع بودن اندیشیدن در فرهنگ دینی» تبدیل به تز کانونی آرای او می‌شود (دوستدار، ۱۳۹۱: ۷۸). به نظر می‌رسد درک موضع دوستدار در سایر حوزه‌ها نیز در پرتو فهم این تز که بر محال بودن اندیشیدن در فرهنگ دینی دلالت دارد، میسر می‌شود. در واقع او تلاش می‌کند که میان «فرهنگ دینی» و «امتناع تفکر»، رابطه علی برقرار سازد؛ رابطه‌ای که بر اساس آن فرهنگ دینی، مطلقاً علت و ممتنع بودن تفکر، مطلقاً معلول محسوب شود (همان، ۱۳۸۳: ۲۹). دوستدار البته ادعا می‌کند که ناپرسایی و علت آن، یعنی حاکمیت فرهنگ دینی در ایران، محدود به دوره حضور اسلام نمی‌شود، بلکه ریشه‌های آن به ایران باستان بازمی‌گردد. او می‌گوید: «فرهنگی که سرآغازش را زرتشت با نام اهورامزدا (= سرور دانا) نشاندار ساخته... و پس از زادن و پروراندن پیامبری چون مانی و خصوصاً انقلابی دینی و اجتماعی چون مزدک، کارش... به جایی می‌رسد که

رسولی از... قوم... سامی می‌آید و با داغ لاله‌الاله، سرنوشتش را مهر و موم می‌کند، چگونه می‌توانسته بغرنج داشته باشد و اساساً بغرنج بفهمد؟... کسانی چون فارابی و ابن‌سینا، یعنی نواغ فکری ما، به بهترین وجه ثابت می‌کنند که ما نه بغرنج و پرسش می‌شناخته‌ایم و نه به اندیشیدن فلسفی راه یافته‌ایم... برای آنکه اینها هر پرسشی را هنوز از اندیشه یونانی نگرفته، در پندار و یقین اسلامی مسخ، یعنی ناپرسیدنی، دینی کرده‌اند... با وجود این پیشتان... پرسیدن هر اندیشه‌ای و اندیشیدن هر پرسشی با و در «تفلسف» غیر ممکن شده است» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۲۴۴-۲۴۵).

بدین ترتیب دوستدار مدعی است که فرهنگ ما با پنداری دینی پا به عرصه وجود گذاشته و زرتشت نقطه آغاز آن بوده است. به عقیده وی، «زرتشت به ادعای خود، مانند هر پیامبر دیگر، از حقیقتی سخن می‌گوید که او را اهورامزدا نیوشیده و در رویایی مشابه به کرات دیده است. وی این حقیقت را یزدانی می‌نامد، یزدانی در پندار دینی یعنی ناکاویدنی و ناپرسیدنی» (همان، ۱۳۸۳: ب: ۱۱۵). در حقیقت دوستدار پندارهای زرتشت را مسئول پیدایش فرهنگ دینی در ایران می‌داند.

هر چند دوستدار، فرهنگ دینی را علت مطلق ناپرسیایی و فقدان اندیشه در تمدن ایرانی می‌خواند، وی گاهی عوامل سیاسی را هم در این امر دخیل می‌داند. او با یادآوری نقش قاطع هخامنشیان در بنیان‌گذاری شهریاری الاهی «به معنای شهریاری یزدان گزیده»، معتقد است که زرتشتیان و هخامنشیان دو نیروی ناهم‌دین و مستقل از یکدیگرند که اولی با ساختار پیامبری خود و دیگری با نظام شهریاری‌اش، سرشت دینی این فرهنگ را تعیین بخشیده‌اند (همان: ۱۲۳).

جمع‌بندی دوستدار از واکاوی تاریخ ایران چنین است: «با سرچشمه‌ای چنین ملت‌هت از قدسیت و آبستن از تجلی و میانجی الاهی، ... ما محکوم بوده‌ایم دینی باشیم و دینی بمانیم. همه ادیان ایرانی قهراً در یک چیز مشارک و مکمل یکدیگر بوده‌اند: در مستولی ساختن پندار دینی بر سراسر فرهنگ ایران» (همان: ۱۲۵). به اعتقاد وی، در چنین بستری، ظهور اسلام مانند خون تازه‌ای بود که در رگ‌های فرهنگ دینی ما جریان یافته

و به آن جانی نو بخشید. فرهنگ دینی ما، «با در زرتشتیت مردن و در اسلام باز زیستن»، عمر دوباره می‌یابد. اینکه در این سرزمین زمینه رشد و گسترش اسلام فراهم شد نیز ناشی از اعتقادات دینی دیرپای ایران باستان است (دوستدار، ۱۳۸۳: ۸۸-۹۵).

دوستدار معتقد است که این وضعیت حتی در دوران مدرن نیز علی‌رغم همه ادعاهای روشن‌فکران معاصر ایرانی (و کسانی چون آخوندزاده و آل‌احمد) ادامه یافته است و ما در صد و پنجاه سال اخیر نیز برخلاف آنچه وانمود کرده‌ایم، همچنان گرفتار ناپرسایی و نیندیشیدن بوده‌ایم (همان، ۱۳۷۷: ۱۳)، ضمن آنکه هر قدر رویداد فرهنگی ما به زمانه کنونی نزدیک‌تر شده، بر ورزیدگی خود در هنر نیندیشیدن افزوده است (ر.ک: همان، ۱۳۹۳ الف). از این‌رو بحران نپرسیدن و نیندیشیدن به مراتب بیش از بزرگان ما درباره خود ما صادق است. «آنچه از آغاز مشروطیت تاکنون، یعنی در نیمه دوم تاریخ نوین ما در سطح برتر جامعه نوشته و گفته‌ایم، در اساس از حد نقد اجتماعی و اخلاقی وقت تجاوز نکرده و نگاه ما را از مرز وقایع روز و زمانه فراتر نبرده است» (همان، ۱۳۷۷: ۱۰).

بدین ترتیب دوستدار تأکید می‌کند که فرهنگ دینی، مسئله‌ای نیست که صرفاً به مسلمان بودن مرتبط باشد، بلکه به معنای جلوه‌هایی است که بسیار پیش از آن در کشور ما شکل گرفته و دارای استیلائی بی‌رقیب بوده است؛ به گونه‌ای که می‌بایست تمامی ادبیات، شعر و فلسفه‌مان را نیز جزء آن بدانیم. به عقیده دوستدار، در نتیجه داشتن چنین پیش‌زمینه‌ای، افراد صرف‌نظر از اینکه زرتشتی، مسیحی یا بهایی باشند، همه در وضعیت مشابهی به سر می‌برند (همان، ۱۳۸۳ الف)^(۳). وی تأکید دارد که آنچه از دینی بودن در دوره کنونی فرهنگ ما مراد می‌کند، با مؤمن و متدین بودن در نهاد یکی است، اما برحسب ظاهر می‌تواند ضد آن نیز باشد. به سخن دیگر، فرد ممکن است در ظاهر باورهایی غیر دینی و مثلاً مارکسیستی داشته باشد، ولی عمیقاً در فرهنگ دینی غوطه‌ور باشد (همان، ۱۳۷۷: ۲۵۷).

با توجه به آنچه گفته شد، دوستدار معتقد است که مفهوم دین‌خویی الزاماً با دین در شکل تاریخی و متداولش ارتباطی ندارد. اما اگر پارسایی را خودداری از طرح اندیشه‌ها و پرسش‌های ناباب و نامتعارف برای جامعه بدانیم، دین‌خویی در منشأ خود بدان می‌رسد. یعنی فرد دین‌خو همواره نیاز به تکیه‌گاه و مرجعی دارد که نقش آب‌سخور معنوی آن را

بازی می‌کند و از نزدیک شدن به خطوط قرمز و پرسش‌های ناسازگار با دستورالعمل‌های حاکم بر جامعه پرهیز می‌نماید. در واقع «دین‌خویی، آن رفتار و کردار درونی است که خصیصه‌ای عمده از اصل دینی را همچنان حفظ کرده، بی‌آنکه بر منشأ این خصیصه واقف باشد. این خصیصه عبارت است از دریافتی بیگانه به پرسش و دانش از امور» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۴۳-۴۴).

بدین ترتیب دوستدار با ارائه تعریفی خاص از «دینی بودن» از معنای مرسوم آن بسیار فراتر می‌رود و در نهایت درباره فرهنگ ایرانی اینگونه داوری می‌کند: «اگر فرهنگ دینی آن باشد که از اعتقاد، یعنی از وابستگی به آن حقیقت «ناپرسیدنی و ناکاویدنی» بر می‌خیزد، حقیقتی که به آن معنا می‌دهد و آن را در تجلیات گوناگونش موجه می‌کند، فرهنگ ما از آغاز تاکنون دینی بوده است» (همان، ۱۳۸۳: ۱۱۴-۱۱۵).

روزمرگی

دوستدار در مسیر پردازش مشکلات جامعه ایرانی به طرح مفهوم دیگری با عنوان «روزمرگی» می‌پردازد. به عقیده او، روزمرگی را در معنای دقیق کلمه می‌بایست سرنوشت تمام انسان‌ها دانست، زیرا چیزی نیست جز زندگانی عادی و معمولی؛ یعنی «آنچه از مادیت و معنویت مصرف‌پذیر و سازمان‌یافته پایه مشترک برای زندگانی یک جامعه می‌شود... مردم از اشتغال به کار، تفریح و نشست و برخاست گرفته تا ارزیابی‌های اجتماعی و برآوردهای سیاسی‌شان در چنین مخرج مشترکی که زندگانی عادی و معمولی باشد، به هم می‌رسند» (همان، ۱۳۷۷: ۴۹). البته این امور عادی محدود به مسائل محسوس و ملموس نیست، بلکه امور ذهنی را نیز شامل می‌شود. به طور مثال اینکه هر فرد عقیده‌ای درباره وقایع روز داشته باشد، اینکه نداند عقایدش بر اساس چه عوامل ناشناخته‌ای به وجود آمده و نسبت به امکاناتی که برای دستیابی به حقایق رویدادها وجود دارند ظنن نشود، همه اموری عادی هستند و به همان نسبت همگانی و اینها همه یعنی اسارت در چنگال روزمرگی (همان: ۵۰).

از نظر دوستدار، «آدم روزمره آن است که خارج از میدان نفوذهای حاضر و نیازهای

محیط بر زندگانی‌اش، نمی‌داند و نمی‌اندیشد» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۵۰). روزمرگی یعنی «همگانگی تکراری و چیره بر فکر و ذکر»، که یکنواختی زیستی را به دنبال می‌آورد و باعث می‌شود فرد از منظر روحی و ذهنی در جمع، همانند دیگران باشد. این امر فقدان فردیت و نیندیشیدن را به ارمغان می‌آورد. از دیدگاه دوستدار، مادام که کار روزمرگی تنظیم حیات جمعی و حفظ فرد در آن باشد، قابل تأیید است. اما آنجا که وارد حوزه فرهنگ می‌شود، چون قلمرو خود را با چنین نقض غرضی ترک نموده، علت وجودی‌اش را از دست می‌دهد. «در جریان‌های فرهنگی جوامع، روال روزمره آسان و فراوان به چنین قلب ماهیتی دچار می‌گردد، یعنی به «اندیشیدن» برای حفظ آنچه بوده و هست دست می‌زند. از جمله خصوصاً در آن جوامعی که مانع رشد شخصیت و مخل تشخیص فردی هستند... چیزی که در اینگونه جوامع هرگز جوانه نخواهد زد، نخواهد رویید و نخواهد پرورد، فردیت و شخصیت و مآلاً توان اندیشیدن، تاب ذهنی و انضباط روانی است. به این ترتیب هر یک از ما به مثابه نمونه‌ای جزئی از کلیت فرهنگمان از آغاز بی‌خویشتن و وابسته، یعنی تهی از خویش و پر از «دیگری» بار می‌آییم» (همان: ۵۲-۵۴).

هر جامعه‌ای دارای قواعد نوشته و نانوشته‌ای است که به طور روزمره توسط همه اعضا رعایت می‌شود. این وضعیت درباره غرب نیز صدق می‌کند. اما در سطوح بالای فرهنگی، تفاوت اروپاییان با ما این است که آنها بیشتر در خلوت خود به مسائل جدی و بغرنج‌ها می‌پردازند، نه در «وراجی جمعی درباره آنها»؛ و از روزمرگی خارج می‌شوند. انسان می‌تواند در تنهایی و در اندیشیدن خارج از روزمرگی از هر قانونی فراتر رود. اگر چنین نشود، «نتیجه آن خواهد بود که آدم حتی پرداختن به مسایل ظاهراً بغرنج را همان جور انجام می‌دهد که کار روزمره‌اش را می‌کند» (ر.ک: همان، ۱۳۸۳ الف).

غرب

در مقابل فرهنگ دین‌خوی ایرانی، دوستدار زبان به تحسین تمدن غربی می‌گشاید. او فرهنگ یونانی را پدیده‌ای منحصر به فرد در میان سایر فرهنگ‌ها می‌داند، زیرا هم‌زمان برخوردار از هنر، تراژدی، کمدی، دانش در صورت تجریدی اصولی آن و فلسفه بوده

است. یونانیان در فراگیری دانش، از سایر اقوام و داشته‌هاشان بهره برده‌اند، اما امتیازشان در این بوده که از آنچه دانش نبوده، دانش ساخته‌اند. نیچه معتقد است که این یادگیری ویژه یونانیان است، یعنی «یادگیری بارور». «بارآوری در آموختن در اینجا یعنی آموخته‌های جزئی را به یک مخرج اصولی و کلی رساندن و به آنها شمول بیشتری دادن. از این پنج زمینه یعنی هنر، تراژدی، کمدی، دانش و فلسفه، هیچ‌یک نسبت به دیگری اصل یا فرع نبوده است. همه آنها با هم، در کنار هم و احیاناً در تضاد با هم، کلیت فرهنگ یونانی را می‌ساخته‌اند. از دوره هومانیسم و رنسانس به بعد در همه این زمینه‌ها فقط اروپاییان شاگردان واقعی یونانیان بوده‌اند» (دوستدار، ۱۳۸۳: ب: ۲۴۹). تنها اروپاییان توانسته‌اند با بهره‌گیری از داشته‌های یونانیان، آنچه را فراگرفته‌اند، عمق ببخشند و بگسترانند. بنابراین در مقام شاگرد صرف باقی نماندند (همان). دوستدار مدعی است که فرهنگ اروپایی، شناسنده، متصرف و سازنده است و ضمن متحول کردن دانش یونانی و فراهم آوردن میدان عملی نو برای آن، همواره در حال دگرگون ساختن خود نیز می‌باشد (همان، ۱۳۸۷: ۶۲).

چنان‌که مشاهده می‌شود، دوستدار در میان تمامی فرهنگ‌های جهان در دوره‌های تاریخی مختلف، تنها تمدن یونان باستان و سپس غرب امروزی را توانا بر پرسش و برخورد از شناخت واقعی می‌داند. او غرب را کانون تمام ملزومات برای بقای تمدن و فرهنگ در سراسر جهان برمی‌شمارد و هیچ جامعه‌ای را بی‌نیاز و مصون از آن نمی‌داند. هر جامعه‌ای که بخواهد از رکود و پوسیدگی خود جلوگیری کند، نیازمند فرهنگ غرب است. به عقیده او، «قطع نظر از آسیب‌های نابخشودنی و جبران‌ناپذیری که [غرب] در طی تاریخش به اقوام دیگر وارد آورده... پایه‌ای‌ترین، مهم‌ترین و بهترین اثرها را در هر زمینه‌ای، تمدن و فرهنگ غربی پدید آورده است و همچنان می‌آورد. انکار نمی‌توان کرد که فرهنگ غربی همه جا حضور دارد... [یعنی] هم در تمدن و هم در فرهنگ بر همه جا احاطه دارد و خودش عیناً به این دلیل که محاط نمی‌شود، تسخیرناپذیر می‌ماند» (همان: ۹-۱۰). این تسخیرکنندگی و تسخیرناپذیری غرب همه‌جانبه است: از پژوهش و کشف و اختراع تا هر آنچه کارآیی انسان را به سرحد امکان برساند (همان: ۱۰). اما آنچه ما تاکنون در برابر غرب از خود نشان داده‌ایم، از نظر دوستدار در سه صورت

قابل تلخیص است. یا خودمان را از غرب و دانشش بی‌نیاز دانسته‌ایم؛ یا تلاش کرده‌ایم معجونی بسازیم از آنها و خودمان؛ یا به ندای استشراقی چند متفکر غربی گوش داده و آن را با بانگ اندیشه غرب اشتباه گرفته‌ایم و در پی این ندا در تخیلاتمان از کانون فلسفه غرب سر در آورده‌ایم (دوستدار، ۱۳۷۷: ۸۶). به باور دوستدار، ما ناگزیریم از فرهنگ غرب بیاموزیم. اما معنی آموختن این نیست که چون گذشتگانمان به نشخوار آثار غربی و تکرار بپردازیم و امر بر ما مشتبه شود که توانسته‌ایم محتوای فرهنگ غربی را وارد فرهنگمان کنیم. خواندن آثار غربی‌ها نباید موجب این سوءتفاهم بزرگ شود که مانند آنها می‌اندیشیم و با آنان مسائل مشترک داریم؛ زیرا ما صرفاً «ریزه‌خواران و نشخوارکنندگان مائده‌های فرهنگی این تمدنیم و نه حتی شاگردان و یادگیرندگان شیوه آنان در اندیشیدن» (ر.ک: همان، ۱۳۹۳: ب).

خواندن آثار بزرگ، گامی پرهیزناپذیر در مسیر آموختن است؛ اما آنچه ما باید از غرب فراگیریم، نه وارد کردن علوم انسانی برای مصرف عمومی، که شناختن روش و ممارست بر اندیشیدن و استقلال در این امر است. «هرگاه فرهنگ دینی و ناپرسنده ما بتواند با آموختن از فرهنگ غربی رفته‌رفته بیندیشد و شناخت به معنی جست‌وجوی چرایی و چگونگی را محور حیات‌اش کند، طبعاً دیگر آن نخواهد بود که تاکنون بوده است. البته آنگاه خویشاوند ذهنی و فرهنگی غرب خواهد شد» (همان، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۹).

دوستدار معتقد است که در غرب، روشن‌فکران به مسائل و دردهای جامعه خود می‌پردازند؛ اما اندیشمندان ما کارشان پروراندی فرهنگ و جامعه خودی از غذای روحی و ذهنی غرب است، آن هم برای پاسخگویی به نیازهای کاذبی که ساخته و پرداخته خودشان است (همان: ۱۶).

به عقیده دوستدار، ما چنان خود را به فرهنگ غربی وابسته ساخته‌ایم که مسائل غرب را مسئله خود می‌پنداریم. به این ترتیب زبان ما به جای آنکه زبان فرهنگمان و مسائلش باشد، مسئولیت آوردن بار فرهنگ غربی را به فرهنگ ما بر دوش می‌کشد (غافل از آنکه آدم خویش‌شناس نمی‌تواند دیگرشناس شود). او تأکید دارد که ما چون فرهنگ نیندیش و ناپرسا داریم، زبانمان نیز زبان اندیشنده نیست و در حد اندیشه‌نمایی باقی مانده است. این زبان که در هزار سال گذشته «هم‌نواخت و هم‌گون» باقی مانده،

زبان روشن‌فکری ما نیز هست، که اگر نبود، روشن‌فکری ما اهل اندیشیدن می‌شد و به جای چشم دوختن به فرهنگ غربی تلاش می‌کرد مشکل‌اندیشه‌نمایی زبان را در فرهنگ خود بشناسد و درک می‌کرد که زبان ما، درست مانند خودمان، سازنده و آفریننده نبوده و نیست، بلکه صرفاً زبان تأثیر پذیرفتن و واکنش نشان دادن است (دوستدار، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۳). دوستدار عقیده دارد که خلأ تشخیص ما که ناشی از گرفتاری ما در بند روزمرگی است، با «تشبیه بوزینه‌ای به اروپاییان» و «دستبرد زدن به کالاهای فرهنگ غرب» پر نخواهد شد (همان، ۱۳۷۷: ۵۴).

ارزیابی آرای دوستدار

پس از واکاوی آرای دوستدار، در این قسمت به ارزیابی و نقد آنها می‌پردازیم. ابتدا لازم است یادآوری شود که آثار او از عدم انسجام و بی‌نظمی رنج می‌برد. برای نمونه، مسئله زبان یا غرب به ناگاه در میان سایر مباحث به میان کشیده شده و در قالب تک‌جمله‌ها یا در نهایت یک بند به سرعت از آنها عبور می‌شود، بدون آنکه پردازش کافی درباره آنها صورت گیرد. این عدم انسجام، نقد منظم نظریه‌های وی را دشوار می‌سازد. به علاوه در بسیاری موارد، طرح نشدن دلایل قانع‌کننده برای ادعاها و صرفاً تکرار پرحرارت آنها، و جاهت علمی آرای وی را زیر سؤال برده و آنها را صرفاً به درد دل‌هایی پرخاشگرانه، و نه یک تحلیل جامع و علمی تبدیل کرده است. با این حال همچنان می‌توان آثار و آرای دوستدار را از زوایای مختلفی تحلیل کرد. در این تجزیه و تحلیل مفهومی تلاش خواهد شد تا از اندیشه ریچارد رورتی بهره گرفته شود.

نگرش دکارتی به معرفت

چنان‌که پیشتر دیدیم، نکته محوری در نظرهای دوستدار، پیوندی است که میان ناپرسایی به عنوان مشکل بنیادین فرهنگ ایرانی و دین‌خویی به عنوان علت آن برقرار می‌کند. به سخن دیگر، به باور او، فرهنگ دینی سبب ناممکن شدن تفکر در جامعه ایرانی شده است. در اینجا بهتر است بکوشیم تا منظور وی از این نکته محوری را به تفصیل دریابیم، چنان‌که او خود نیز یادآور می‌شود که گام نخست در درک منظور او از

ممتنع بودن تفکر در فرهنگ دینی، رمزگشایی از واژه‌های به کار برده‌شده در این تعبیر است. او تأکید می‌کند که واژه «امتناع» را نباید به معنای عرفی آن یعنی «سرباز زدن از» در نظر گرفت؛ بلکه معنای فلسفی و منطقی آن یعنی غیر ممکن و محال بودن، مد نظر است (دوستدار، ۱۳۸۳: ۱۴). پس منظور دوستدار از امتناع، در اینجا فقط این نیست که فرهنگ دینی موجب کندی روال اندیشیدن، نازل بودن سطح اندیشه یا اندکی پرسش‌ها در جامعه ایرانی شده است؛ بلکه در معنای فلسفی و مطلق امتناع، سبب نبود محض اندیشه و پرسش شده است.

حال ضروری است دریابیم که دوستدار از واژه «تفکر» چه معنایی را قصد می‌کند. او در ابتدا اشاره می‌کند که مراد از تفکر، چیزی جز اندیشیدن نیست و سپس یادآور می‌شود که نخستین شرط تفکر در این معنا، آگاهی نسبت به حدود توانایی ذهنمان است. دوستدار، اندیشیدن را کوششی ذهنی می‌داند برای یافتن پرسش‌ها و بغرنج‌ها و دستیابی به پاسخ آنها؛ پاسخی که در بسیاری موارد، آخرین نخواهند داشت (همان: ۱۶-۱۸) و تأکید می‌کند که «اندیشه جدی در هر زمینه‌ای آن است که با پرسش جوینده در بغرنج‌ها تحقق می‌یابد و در مقابل هیچ‌چیز و هیچ‌کس عقب نمی‌نشیند» (همان، ۱۳۷۷: ۱۵۲).

بدین ترتیب مشخص می‌شود که به زعم وی، دست‌کم دو نوع اندیشه وجود دارد: جدی و غیر جدی. اندیشه جدی آن است که «در مقابل هیچ‌چیز و هیچ‌کس عقب نمی‌نشیند» و در واقع این نوع اندیشه است که او آن را شایسته نام تفکر می‌داند. منظور دوستدار از اندیشه‌ای را که در مقابل هیچ‌چیز یا هیچ‌کس عقب نمی‌نشیند، باید در مقایسه‌ای که میان «تفکر» و «اعتقاد» صورت می‌دهد دریافت. او این دو را در برابر هم قرار داده و نافی یکدیگر می‌داند؛ زیرا «اعتقاد» در وهله نخست اعتقاد به کسی یا چیزی است. برای مثال یک آرمان، رهبر سیاسی، فرقه و... که نقش تکیه‌گاه حیاتی را در پیچیده‌ترین معنایش ایفا می‌کند:

«اعتقاد در مکانیسم خود عبارت از وابستگی درونی و رفتاری ما به پندارهایی است که به عللی بر ما مستولی و مآلاً برای ما حیاتی می‌گردند. پندار مستولی... هرگز معروض پرسش نمی‌شود، بلکه به همین

سبب قواعد پرسش را در میدان نفوذ خود ممتنع می‌کند. پندار مستولی، به این علت که استیلایش بدیهی تلقی می‌گردد و مقبول همگان است، حقیقت خوانده می‌شود... من اعتقاد مبتنی بر این حقایق و فرهنگ زاده به آن را دینی نامیده‌ام. برخلاف اعتقاد، 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... جویندگی تفکر، چون به هیچ فرمانی سر نمی‌نهد، هرگز پایان نمی‌یابد» (دوستدار، ۱۳۸۳: ۱۱۳-۱۱۴).

بنابراین مشاهده می‌شود که تعریف دوستدار از اعتقاد عبارت است از: «پنداری که معروض پرسش نمی‌شود». حقیقت آن است که چنین تعریفی از اعتقاد چندان مرسوم نیست و معمولاً در زبان فارسی این واژه به طور کلی برای باورهای پذیرفته‌شده به کار می‌رود، اعم از آنکه با تحقیق و کاوش به دست آمده باشند (مانند اعتقاد به برخورداری افراد از حقوقی معین) یا آنکه به صورت ایمانی و بدون کاوش، پذیرفته شده باشند (مانند آنچه مد نظر دوستدار است).

در تعریف مرسوم، اعتقاد می‌تواند معروض پرسش شده باشد، بالقوه قابل پرسش باشد یا اصلاً مورد پرسش واقع نشده باشد. با این حال تعریف وی از اعتقاد را می‌توان به صورت قراردادی پذیرفت. اما مشکل عمده در بحث دوستدار آن است که وی معتقد است که در فرایند تفکر، هیچ امری را نمی‌توان بدون پرسش وا گذاشت، مگر آنکه نام تفکر را از روی آن برداریم. چنین برداشتی از تفکر الگوی دکارتی، اندیشه را تصویر می‌کند که بر اساس آن، هیچ نقطه ثابتی را در اندیشه نمی‌توان متصور شد، همه چیز قابل پرسش است و ما تا نقطه «من فکر می‌کنم، پس هستم» باید به عقب بازگردیم.

این تصویر از اندیشه امروزه بسیار مورد نقد قرار گرفته است و به‌ویژه اندیشمندان پست‌مدرن معتقدند که تفکر در خلأ صورت نمی‌گیرد، بلکه ما با ملاحظه انبوهی از پیش فرض‌های اثبات‌نشده به اندیشیدن می‌پردازیم. رورتی می‌گوید: «یک مسئله فلسفی» محصول پذیرش ناخودآگاهانه مجموعه‌ای از پیش فرض‌هاست» (Rorty, 1979: xii). او در جای دیگری می‌نویسد: «در دفاع از لیبرال‌دمکراسی یا هر نظریه سیاسی و اخلاقی دیگر، گریزی از «دور» نیست» (Rorty, 1993: 118).

دوستدار به سیاقی دکارتی می‌پندارد که می‌توان پیش‌فرض‌ها را به کناری نهاد و بدون تکیه‌گاه، به پرسیدن پرداخت و در مسیر اندیشیدن گام برداشت (دوستدار، ۱۳۸۳: ۱۱۳-۱۱۴). اما اندیشمندان پست‌مدرن همانند رورتی نشان داده‌اند که معرفت آدمی را گریزی از پیش‌فرض‌ها نیست. به اعتقاد او، ما آدمیان چاره‌ای جز این نداریم که از نقطه‌ای که تصادفاً در آن قرار گرفته‌ایم شروع کنیم، آن هم «در پرتو آنچه به طور اتفاقی می‌دانیم... می‌توانیم بخشی از نظرها، عقاید و تمایلات خود را تغییر دهیم، اما این کار را تنها با اتکا بر بخش دیگری از نظرها و عقایدمان انجام می‌دهیم که آنها را پذیرفته‌شده تلقی پنداریم» (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

رورتی تأکید می‌ورزد که «هر فلسفه‌ای، پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده عدیده‌ای دارد و اثبات هر ادعایی با ارجاع به مقدماتی صورت می‌گیرد که بسیاری از آنها مفروضاتی پیشاپیش پذیرفته‌شده تلقی می‌شوند» (همان، ۱۳۸۸: ۳۷). بنابراین برخلاف ادعای دوستدار در پیروی از دکارت، فرایند کاوش را نمی‌توان از نقطه صفر و با ذهنی خالی آغاز کرد. این نکته نشان می‌دهد که برداشت دوستدار از فرایند اندیشیدن چقدر خام و غیر واقع‌بینانه است.

همین نکته را در نقد برداشت دوستدار از «اندیشه جدی» به مثابه اندیشه‌ای که «در مقابل هیچ‌چیز و هیچ‌کس عقب نمی‌نشیند» نیز می‌توان مطرح کرد. این نظر که اندیشه جدی در مقابل هیچ‌چیز، که طبیعتاً استدلال منطقی و واقعیت بیرونی را نیز در برمی‌گیرد عقب نمی‌نشیند، پندار خامی است که شاید در ابتدا تصور شود شمه‌ای از اغراق کردن‌های اوست تا تعلق خاطرش به معرفت‌شناسی دکارتی را نشان دهد. ولی حقیقت آن است که او این مدعا را بسیار جدی پنداشته و به شیوه‌های مختلف تکرار می‌کند. به عنوان نمونه، یکی از دلایلی که دوستدار برای تز محوری خود یعنی امتناع تفکر در فرهنگ دینی می‌آورد، این است که پرسش در بینش دینی هیچ‌گاه پرسش نبوده، زیرا پرسش واقعی از نادانستگی برمی‌خیزد، حال آنکه در بینش دینی، پاسخ‌ها از پیش داده شده است، به این دلیل که بینش دینی وابسته به کلام قدسی است و قدسیت کلام قبل از هر چیز در این امر نهفته است که پاسخ‌ها را از پیش بداند (دوستدار، ۱۳۸۱: ۱۷).

اگر آنچه بینش دینی را از تفکر بودن ساقط می‌کند صرفاً آن باشد که پاسخ‌ها از پیش داده شده‌اند و شما تنها کافی است که آنها را استخراج کنید، چنین وضعیتی در مورد همه علوم، دست‌کم با برداشت پوزیتیویستی نیز صادق است. زیرا در این برداشت، وظیفه پژوهشگر کشف حقایقی است که از پیش وجود دارند و به دلیل همین موجودیت است که می‌توان صحت و سقم اندیشه را با آنها محک زد. دوستدار تنها در یک صورت می‌تواند بر ادعای خود تأکید ورزد و آن هم در صورتی که مدعی باشد معرفت سازه‌ای اجتماعی بیش نیست و حقیقت را باید خلق کرد و نه کشف. البته سیاق آرای او چنین نظری را بر نمی‌تابد.

نگرش دکارتی و تک‌ساحتی دوستدار از معرفت را در برداشت انتزاعی او از فرایند شناخت نیز می‌توان استنباط کرد. او ضمن تأکید بر جایگاه پرسنده‌خویی و سبب‌جویی یونانیان به عنوان عامل اصلی پایه‌گذاری دانش و علم در آن سرزمین، معتقد است که دانش زمانی حاصل می‌شود که انسان در مقام شناسنده از هر نوع وابستگی به موضوع شناسایی رها شود. البته در اینجا حتماً مقصود دوستدار انقطاع از امور نیست، بلکه رها شدن از سلطه امور، برای دستیابی به شناخت نسبت به آنهاست. او معتقد است که دانش روالی برخلاف طبیعت انسانی است و مخترع این روال غیر طبیعی، یونانیانند. زیرا روال آن است که انسان در پی رفع نیازهای زیستی‌اش باشد، زمین برایش حکم مرکز را داشته باشد و خورشید به گرد آن بچرخد و آسمان هم بر فراز آن. اما به محض آنکه اعتبار این تصورات از بین برود و قراردادی بودن آنها آشکار شود، با روال غیر طبیعی روبه‌رو می‌شویم که مبتنی است بر دانستن (دوستدار، ۱۳۸۷: ۷۸-۷۹). بگذریم از این پرسش که چرا به نظر دوستدار طبیعی‌تر آن است که «زمین... حکم مرکز را داشته باشد و خورشید به گرد آن بچرخد». در نظر متفکران پست‌مدرن برای شناخت یک پدیده-موضوع نه باید و نه می‌توان از «هر نوع وابستگی» به آن رها شد. تفکیک میان فاعل شناسا (سوژه) و موضوع شناسایی (ابژه) ناممکن است. به علاوه به اعتقاد رورتی، شناختی که به این روش انتزاعی حاصل شود، هیچ سودی در برنخواهد داشت (Rorty, 1998: 3). از نظر رورتی، دانستن نه تنها امری غیر طبیعی نیست، بلکه به عکس، رفتاری است مانند سایر رفتارهای طبیعی و حتی زیستی ما مانند خوردن، عشق ورزیدن و تطابق با محیط (همان: ۴۸).

نگرش دوستدار به شناخت همانند بیشتر علاقه‌مندان به اندیشه مدرن، نگرشی فردگرایانه است، فرایندی که طی آن فرد بدون هیچ‌گونه وابستگی به دیگران به اندیشه پرداخته، به شناخت دست می‌یابد. بنابراین چنان که دیدیم، در تمجید اروپاییان و تفاوت ایشان با روشن‌فکران ایرانی می‌گویید که آنها بیشتر در خلوت خود به مسائل جدی و بغرنج‌ها می‌پردازند، نه در «وراجی جمعی درباره آنها» (ر.ک: دوستدار، ۱۳۸۳ الف).

شاید آماج اصلی دوستدار در این سخن آن دسته از روشن‌فکران ایرانی باشد که بیشتر به لفظ‌پردازی‌های فخرفروشانه و هنرنمایی در جماعات علاقه‌مندند تا به اندیشیدن جدی و عالمانه. با این حال به نظر می‌رسد که در عمق اندیشه او این تلقی وجود دارد که عقل فردی به طور مستقل و جدا از جمع قادر به درک و تعقل است. این در حالی است که در نگرش پست‌مدرن، اندیشه در انزوا ناممکن است و انسان‌ها فقط در پیوند یا یکدیگر می‌توانند بیندیشند. پیش‌فرض‌هایی که پیش از آن از آنها سخن گفته شد، پدیده‌هایی اجتماعی‌اند و مهم‌تر آنکه اندیشیدن تنها از طریق زبان میسر می‌شود که آن هم امری جمعی است و متعلق به جامعه‌ای که در آن متولد می‌شویم (Rorty, 1989: 6).

جان کلام دوستدار را می‌توان در این سخن یافت که ما تنها در صورتی می‌توانیم ادعای پرسیدن و اندیشیدن داشته باشیم که با «اساسی‌ترین هنجارهای تعبدی و خدشه‌ناپذیر مانده و حکومت آنها بر فرهنگمان» رو در رو شده و به آشکارسازی آنها پرداخته باشیم (دوستدار، ۱۳۸۷: ۷-۸). اما برخلاف دوستدار، اندیشمندان پست‌مدرن معتقدند که زیر پرسش بردن چنین بنیادهایی تقریباً ناممکن است. به علاوه دوستدار با این ادعا تمامی سؤالات خرد و کلان دیگری را که ذهن بشر در طول تاریخ به آنها مشغول بوده و تلاش‌های بیکرانی برای پاسخگویی به آنها مصروف داشته است، به هیچ می‌انگارد. به واقع فرهنگ‌ها و تمدن‌های متنوع انسانی، چیزی جز پاسخ به این سؤالات ریز و درشت نبوده‌اند، اما دوستدار که خود کمتر از کسانی که محکومشان می‌کند مطلق‌گرا نیست، فقط دربند محدودی از هنجارهای بنیادین با ماهیت فلسفی است، که به گفته رورتی در مقایسه با ارزش‌ها و هنجارهای عملی اهمیت کمتری دارند؛ «زیرا هر دیدگاه فلسفی را دست‌های مختلفی می‌توانند به کار گیرند» (تقوی، ۱۳۸۸: ۳۸).

روایت ذات‌گرایانه از فرهنگ ایرانی

یکی از انتقادهایی که بر اندیشه دوستدار وارد می‌شود، تصویر یک‌دست، ثابت و

مطلق‌انگاران‌ای است که از تاریخ فرهنگی ایران ارائه می‌دهد. در این تصویر از زمان ظهور زرتشت، یعنی حدود هزار سال قبل از میلاد مسیح تا به امروز، علی‌رغم تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و علمی بسیار، دگرگونی واقعی در فرهنگ این سرزمین رخ نداده است و فقط فرهنگ‌های دینی بوده‌اند که جابه‌جا می‌شده‌اند. در همین زمینه، چنان‌که دیدیم، داریوش آشوری توسل به مفهوم دین‌خویی را برای درک پدیده پیچیده‌ای چون فرهنگ ایرانی آن هم در تمام طول تاریخش، ناشی از یک تحلیل ساده‌انگانه، خام و شتاب‌زده می‌داند. تحلیلی که می‌خواهد فرهنگ ایرانی را با تمام پیچیدگی‌هایش روی میز تشریح بگذارد، بشکافد و دلیل اول و آخری را برای بیماری آن بازگو کند (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۴).

نادر سعیدی نیز تأکید می‌کند که دوستدار «از فرهنگ ایرانی و اسلامی مفهومی ماهوی و سنگ‌گونه به دست می‌دهد. یعنی آنکه انعطاف‌پذیری و تحول تاریخی فرهنگ ایران و اسلام را نادیده می‌گیرد... رابطه فرهنگ با شرایط خاص تاریخی و اجتماعی را به قدر کافی مورد تأکید قرار نمی‌دهد» (سعیدی، ۱۳۷۴: ۸۴۰). به اعتقاد او، طرح این ادعا که فرهنگ ایرانی دیندار و دین‌خو بوده، بنابراین ناتوان از اندیشیدن است، به حدی غیر تاریخی می‌نماید که به دشواری می‌توان درباره آن بحث کرد. به همین دلیل، سعیدی معتقد است که روش ایستا و مطلق‌گرای دوستدار، اعتبار علمی تحلیل او را مخدوش می‌کند (همان: ۸۳۹-۸۴۰).

همین امر سبب شده است که جواد طباطبایی نیز آگاهی دوستدار از تاریخ اندیشه در ایران را بسیار نازل‌تر از آن بداند که بتوان بحثی جدی درباره آن داشت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۵). محمدرضا نیکفر هم بر این باور است که دوستدار، گزاره‌های خود درباره فرهنگ ایرانی را با قطعیتی ریاضی‌وار تفریر کرده، اما این قطعیت را بر هیچ استدلالی استوار نساخته است؛ «استدلالی برای اینکه تعمیم نتیجه‌های بررسی‌ها و ارزش‌گذاری‌های موردی را موجه کند» (ر.ک: نیکفر، ۱۳۸۹الف). نیکفر، درک و تحلیل غیر تاریخی دوستدار را با این سخن کوهن مورد نقد قرار می‌دهد که هر چیز تاریخی متأثر از جریان‌های تاریخی است و علم را نباید از تاریخ آن منتزع نمود (همان، ۱۳۸۹ب).

یک‌دستی روایت دوستدار از تاریخ فرهنگی ایران را نه برآمدن زرتشت، مانی و مزدک و نه تغییر آیین ایرانیان به اسلام و یک‌چندی بعد پذیرش مذهب شیعی به جای

مذهب سنی مخدوش می‌سازد و نه ظهور فلاسفه از فارابی تا ملاصدرای تبعیدشده در کهک. نه سهروردی و حلاج بر دار شده یا مولانا، حافظ و حتی خیام بر این دیوار ترکی می‌افکنند و نه غرب‌گرایان دو سده اخیر مانند آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی. تصویر بلا تغییر دوستدار از تاریخ فرهنگی ایران، که او آن را یکسره غیر عقلانی می‌خواند، این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه شد که در این سرزمین، زرتشتی زاده شد تا دین‌خویی را بنیان نهد و آیا اصولاً شکل‌گیری فرهنگ غیر منعطفی را که هزاره‌هاست بر این مردم حکم می‌راند می‌توان به یک فرد، هر چند مهم و تأثیرگذار نسبت داد. مهم‌تر آنکه چگونه از درون فرهنگی که جوهره آن دین‌خویی است، افرادی همچون او، که البته برخلاف ادعای وی اندک هم نبوده‌اند، سر برمی‌آورند و همین فرهنگ را مورد نقد قرار می‌دهند. تز دوستدار را می‌توان یک فراروایت به حساب آورد و البته مشمول تمام ضعف‌هایی دانست که متوجه کلان‌روایت‌هاست؛ فراروایت‌هایی که در پی صدور حکم کلی برای تمام امور، بدون در نظر گرفتن تفاوت آنها هستند.

مهم‌ترین پیامد عملی اینکه دوستدار، فرهنگ ایرانی را در تمام تاریخ هزار و چند صد ساله‌اش، یکدست و بلا تغییر دیده و محکوم به رکود می‌کند، آن است که منطقی در برابر پرسش «چه باید کرد» پاسخی ندارد و ناپرسیایی را سرنوشت محتوم این فرهنگ قلمداد می‌کند. چنان‌که دیدیم، طباطبایی «نظریه امتناع تفکر» را چونان «دعوت به خودکشی جمعی» خوانده است. البته دوستدار خود بر این مشکل واقف است و بنابراین می‌گوید «من هرگز نخواستهم با آنچه اندیشیده و گفته‌ام، درها را بر این فرهنگ ببندم. بلکه هر بار از نو و از سویی دیگر کوشیده‌ام نشان دهم که درهای این فرهنگ از آغاز برای بستن، یعنی محبوس کردن ما ساخته شده‌اند. باید آنها را تک‌تک گشود و در صورت لزوم شکست» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۱۵).

به عقیده دوستدار، اگر افرادی پیدا شوند که شروع کنند به کاویدن و پرسیدن در مسائل ما، با این هدف که مشکلات را ببینند و نشان دهند، آنگاه است که می‌توان از باز شدن روزنه‌های امید سخن گفت. البته جوانه زدن و شکوفایی نیروی اندیشه و پرسش در ابتدای راه بسیار دشوار خواهد بود؛ راهی که ما را به ایستادن در برابر هویت تاریخی خودمان وامی‌دارد (ر.ک: همان، ۱۳۹۳ پ).

دوستدار تأکید می‌کند که در سی سال گذشته تلاش خود را مصروف این امر ساخته

است که مکانیسم فرهنگی موجود را که در اندیشیدن ناتوان بوده نشان دهد و این را کاری بسیار دشوار توصیف می‌کند: «مانند اینکه بخواهید به کسی که به پدر و مادرش می‌بالد، ثابت کنید که پدر و مادر تو اصلاً سواد ندارند» (ر.ک: دوستدار، ۱۳۸۴). دوستدار طراحی چشم‌انداز آتی ایران را در گرو موفقیتش در اتمام گام نخست خود می‌داند و پس از آن است که تلاش خواهد کرد تا راهی بیابد برای اینکه نشان دهد چگونه می‌توانیم بیندیشیم و در نتیجه در وضع موجود تغییر ایجاد کنیم، آن هم اگر راهی وجود داشته باشد. با این حال وی از وجود راه برون‌رفت و احتمال پویا شدن فرهنگ ایرانی با تردید سخن می‌گوید، آن را ایستا می‌خواند و معتقد است چنین فرهنگی عقیم است (همان).

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که دوستدار علی‌رغم کوششی که برای رفع اتهام از خود درباره نسبت دادن سرنوشت محتوم ناپرسایی به فرهنگ ایرانی می‌کند، در نهایت با چنان بدبینی و تردیدی از امکان تغییر در فرهنگ ایرانی سخن می‌گوید که خود تأیید دیگری است بر نظرهای منتقدانش. اندیشه دوستدار خواسته یا ناخواسته پیچیده در تقدیرگرایی است. او به جای درهای بسته، فرهنگ ایرانی را محصور در دیوارها می‌بیند.

کلان‌روایت غرب

دوستدار در میان تلاش‌های فکری ملل مختلف، تنها یک مدل و آن هم الگوی یونان و غرب امروز را ارج می‌نهد و شایسته نام اندیشه‌ورزی می‌داند و مابقی اندیشه‌ورزی‌ها، از جمله تأملات ایرانیان در طول تاریخ را به هیچ می‌انگارد. او حتی پس از آنکه تلاش روشن‌فکران ایرانی در الگوبرداری یا خواندن آثار غربی را «تشبه بوزینه‌ای»، «نشخوار کردن» و «پرواربندی فرهنگ» یا «دستبرد زدن» می‌نامد و آنها را به «آموختن بارور و شاگرد نماندن» توصیه می‌کند، در نهایت معتقد است که در چنین صورتی، «فرهنگ دینی و ناپرسنده ما... خویشتاوند ذهنی و فرهنگی غرب خواهد شد» (همان، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۹).

این امر گواهی بر برداشت مضیق دوستدار از مفهوم عقلانیت است؛ برداشتی غیر منعطف و تک‌الگویی که رورتنی آن را نقد می‌کند و معتقد است که باید با ارزش‌های اخلاقی چون تسامح، احترام به عقاید دیگران، هم‌فهمی، رواداری و اقناع جایگزین شود

(رورتی، ۱۳۷۷: ۶۶). رورتی اظهار می‌دارد: «جست‌وجوی ماهیت علم و تلاش در جهت تقلیل عقلانیت^۱ به قاعده^۲ از سوی سنت معرفت‌شناختی اشتباه بوده است. این اعتقاد که عقلانیت عبارت است از ملزم شدن به قاعده، یک اسطوره است» (همان، ۱۳۸۶: ۷۲). به نظر او، عقلانیت چیزی جز بیان همبستگی با جامعه‌ای که فرد خود را بدان متعلق می‌داند نیست (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۰). از دیدگاه رورتی، «عقلانیت به معنی داشتن روش تحقیقی نیست که بر معیار پیشینی مستقل از دنیای انسان‌ها مبتنی باشد، بلکه به معنای «عقلایی» بودن یا عاقلانه رفتار کردن است. بنابراین رفتار عاقلانه یعنی رفتار سازگار جویانه یا رفتار همسو با رفتار سایر اعضای جامعه» (همان: ۱۰۴).

در برابر کلان‌روایتی که دوستدار از غرب به عنوان شاخص واحد عقلانیت ارائه می‌کند، «لیوتار به جای روایت واحد درباره آشکار ساختن انسانیت جوهری، انواع کثیری از تاریخ‌های مختلف و روایت‌های محلی (بومی) را پیشنهاد می‌کند که امکان جمع‌بندی یا خلاصه کردن و یکی کردن آنها در یک داستان جامع و فراگیر وجود ندارد. هنر و فرهنگ پست‌مدرن با مقاومت در برابر هر نوع قالب‌ریزی و اذعان به پیچیدگی بیش از حد جهان و تناقضات عدیده عوالم بشری به روند تکثر هویت‌ها و شیوه‌های صحبت کردن کمک می‌کند» (نوذری، ۱۳۸۸: ۵۵). رورتی نیز بر این نکته انگشت می‌گذارد که عقلانیت دارای معیارهای جهان‌شمول و تعریف یکسان نیست. او عقلانیت را محصول جامعه می‌داند و معتقد است که «از آنجا که در جهان، جوامع متفاوتی وجود دارند، ... معیارهای متفاوتی [نیز] برای عقلانیت وجود دارد. عقلانیت هر جامعه در بستر تاریخی، اقتصادی و اجتماعی متفاوتی شکل گرفته است» (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

به علاوه تصویر دوستدار از غرب نیز چندان مقرون به صحت به نظر نمی‌رسد. برای نمونه، او کلیت فرهنگ یونان باستان را متشکل از پنج مؤلفه هنر، تراژدی، کمدی، دانش و فلسفه می‌داند که هیچ‌یک نسبت به دیگری اولویت نداشته است. اما مشخص نمی‌کند که این پنج زمینه دارای چه خصوصیتی بوده‌اند که فرهنگ منحصر به فرد یونان باستان را ساخته و از سایر تمدن‌ها متمایز می‌کردند. آیا توانایی بر پرسش کردن در

1. rationality
2. rule

همه آنها حائز اهمیت بوده است؟ همچنین معلوم نیست که او چرا تراژدی و کمدی را در عرض هنر آورده است و نه به عنوان بخشی از آن. یا آنکه چرا شعر یا داستان‌سرایی را در این شمار ذکر نکرده است. هر چند باید از اینکه دوستدار یونان باستان را در نهایت به فلسفه فرونکاسته است خرسند باشیم، با این حال سیاق آثار او جای چندانی برای این خرسندی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا بعید است برای دوستداری که تنها دغدغه‌اش «پرسش از اساسی‌ترین هنجارها» است، هنر، تراژدی و کمدی جایگاهی هم‌تراز فلسفه داشته باشند.

نخبه‌گرایی

نخبه‌گرایی و تحقیر افراد معمولی، مسئله دیگری است که به وضوح در آرای دوستدار خودنمایی می‌کند. این مسئله را به طور ویژه در بحث‌های او درباره روزمرگی می‌توان دید. او به ریشخند آدم‌های روزمره می‌پردازد که تعلق خاطرشان به همین زندگی معمولی و عادی است، یعنی تقریباً اکثریت مردم کوچه و بازار. دوستدار البته می‌پذیرد که روزمرگی، سرنوشت همه انسان‌ها بوده، لازمه تنظیم حیات جمعی و حفظ فرد است، اما این روزمرگی و معمولی بودن فقط تا آستانه فرهنگ قابل پذیرش است. بنابراین به کسی حق نمی‌دهد که «نداند عقایدش بر اساس چه عوامل ناشناخته‌ای به وجود آمده» است. مشکل اصلی آدم‌های روزمره و عادی، از نظر دوستدار یک چیز است و آن اینکه «نمی‌اندیشند» و البته اندیشیدن در معنایی که وی قصد می‌کند، یعنی بندبند باورها را در معرض پرسش نهادن.

نکته جالب در بحث دوستدار از روزمرگی، مثال‌هایی است که در این مورد می‌آورد و سعی می‌کند با طعنه زدن به برخی روشن‌فکران معاصر، پدیده روزمرگی را در اندیشه آنان برجسته نماید. به طور مثال می‌گوید: «با روزمرگی آنگاه روبه‌رو هستیم که تنگ‌چشمی، حقارت درونی و شهرت‌طلبی با موتوری از تیزهوشی جنون‌آمیز و محفوظات کمیاب و بازارپسند در سرزمین ما گاه حتی در تن یک فرد، مثلاً احمد فردید، به جان هم افتاده بودند تا بر ضد فلسفه و تمدن غربی شاخ و شانه بکشند... با روزمرگی آن‌گاه روبه‌رو هستیم که چون امروز معلومات جهان‌نما و شرق و غرب‌نوردمان

را بر سر خواننده فرو می‌ریختیم و او را زیر آوار آنها مدفون می‌کردیم، به بهانه نهادن آسیا در برابر غرب» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۵۶).

این پرسش مطرح می‌شود که چرا دوستدار در بحث از روزمرگی، به ناگاه به احمد فردید و داریوش شایگان می‌تازد. او اینگونه رفتارها را با این توجیه روزمرگی می‌خواند که همه در یک مورد اتفاق نظر دارند؛ اینکه ما به کمک توان معنوی فرهنگمان، یارای ایستادگی در برابر غرب را داریم.

دوستدار، پیامد روزمرگی ذهنی را هم‌سنخ و هم‌سطح شدن افراد یک جامعه می‌داند. همه چیز چنان روشن تلقی می‌شود که گویی نیازی به اندیشیدن نبوده و گره ناگشوده‌ای نیست. وی معتقد است کسی می‌تواند از این سرنوشت جمعی رها شود که «در کشمکش با خویشتن و محیطش خود را به رغم کلیه قدرت‌های مستولی تاریخی و روزمره همواره از نو بزایاند و پرورش دهد. زایش و پرورش نو یعنی خود را آگاهانه و مدام از مادر 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» (همان: ۶۲).

این برداشت از روزمرگی که بیشتر نقدی بر جمع‌گرایی و پیروی از جمع است و ارتباطی که دوستدار میان روزمرگی و فردید و شایگان برقرار می‌کند، یک بار دیگر ما را به لبّ کلام و کلیشه دوستدار می‌رساند و آن اینکه چون این افراد به زعم دوستدار تلاشی برای «درهم شکستن سلطه دین‌خویی» نکرده‌اند، شایسته آن نیستند که اهل تفکر خوانده شوند. نخبه‌گرایی دوستدار ما را به انتقاد دیگری بر وی رهنمون می‌شود و آن اینکه از دید وی، مهم‌ترین ویژگی آدمی، اندیشیدن است و بقیه ویژگی‌های او اهمیتی ثانوی دارند.

اندیشیدن به مثابه مهم‌ترین خصوصیت آدمی

در جای‌جای آثار دوستدار آشکار است که او اندیشیدن را بر سایر فعالیت‌های آدمی مقدم می‌شمارد، فرهنگ را بر سایر ابعاد زندگی اجتماعی ارجحیت می‌بخشد و تفکر فلسفی، آن هم به روایت خود را بر سایر گونه‌های اندیشه اولی می‌خواند؛ ادعاهایی که به شدت مورد انتقاد اندیشمندان پست‌مدرن است. آنها نه تفکر را بر سایر رفتارهای انسان مانند عشق‌ورزیدن یا بهره‌مندی از احساس و عاطفه مقدم می‌شمارند، نه فرهنگ را بر

دیگر حوزه‌های زندگی انسان مانند سیاست ارجح می‌دانند و نه تفکر فلسفی را برترین نوع تفکر می‌خوانند. به طور مثال، دوستدار دگرگونی در سیاست و سایر وجوه زندگی اجتماعی ایرانیان را منوط به اصلاح وضع فرهنگی و حل شدن مشکل ناپرسایی و دین‌خویی ایشان می‌داند. البته تقدم قائل شدن برای فلسفه، سابقه‌ای به قدمت تاریخ فلسفه دارد. فلاسفه - از افلاطون تا راسل - فلسفه را میزان و محکی یگانه برای سنجش اندیشه‌ها می‌شمارند؛ میزانی که راه سعادت را آشکار می‌کند و پرده جهل را فرومی‌افکند، حکام فاسد را رسوا می‌سازد و زمینه استقرار حقیقت و عدالت را فراهم می‌نماید. رورتی اما همه اینها را خیالی خام بیش نمی‌داند (تقوی، ۱۳۸۸: ۳۸).

به اعتقاد رورتی، آنچه به ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی اعتبار می‌دهد، نه بنیان‌های فلسفی، بلکه کارآمدی‌شان در تسهیل زندگانی است. علی میرسپاسی نیز در تحلیل عملکرد برخی روشن‌فکران ایرانی از جمله دوستدار، این نقد را متوجه آرای آنان می‌داند که بیش از اندازه گرفتار مسائل فلسفی و اندیشه‌ای هستند و این تقدم قائل شدن برای فلسفه در آرای آنان به مثابه یک مانع عمل می‌کند. آنها تأسیس جامعه دموکراتیک را منوط به پذیرش تعاریف جدید از مفاهیم فلسفی کرده و از مباحث جامعه‌شناختی و ضرورت نهادسازی غفلت می‌ورزند (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۶۵-۶۶).

دوستدار برای ریاضیات و فیزیک نیز جایگاه خاصی قائل است و آنها را به عنوان مصادیق شناخت علمی طرح می‌کند (دوستدار، ۱۳۸۷: ۸۰). البته بسیاری از فلاسفه نیز چنین باوری داشته‌اند. «گاليله تا آنجا پیش می‌رفت که می‌گفت کل طبیعت جز منظومه‌ای ریاضی نیست» (احمدی، ۱۳۷۷: ۶۴). در نظر دکارت نیز ریاضیات، نمونه معرفت متیقن است که مرحله به مرحله از یک نتیجه مسلم به نتیجه‌ای دیگر پیش می‌رود. به اعتقاد دکارت، «وقتی انسان درست تأمل کند، خارج از دایره علوم ریاضی هر نوع دعوی معرفت نامتیقن و نامعلوم است و عاری از حمایت هرگونه اسلوب برهانی عادی است» (همپشیر، ۱۳۴۵: ۵۹-۶۰).

اما به اعتقاد رورتی، مرزی قاطع بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی، سیاست، فلسفه و ادبیات وجود ندارد، بلکه تمام حوزه‌های فرهنگ، اجزای کوششی یگانه هستند برای بهتر ساختن زندگی (رورتی، ۱۳۸۳: ۳۰). او ایجاد سلسله‌مراتب میان رشته‌ها و فعالیت‌های فرهنگی را کوششی ابلهانه می‌داند: «همان قدر ابلهانه... که ایجاد سلسله‌مراتبی در میان

ابزار در جعبه ابزار، یا میان گل‌ها در باغچه». رورتی می‌گوید: «تک‌تک متخصصان، چه آگاه باشند چه نباشند، برای حل کردن معضلات پیچیده - چه ابزاری، نظری، منطقی یا ریاضی - در میان جهان پدیداری و معتقدات جامعه آنها درباره آن، تربیت و تشویق می‌شوند. این نظر کوهن را قابل استفاده درباره متخصصان همه رشته‌ها تفسیر می‌کنم: فیزیک به همان اندازه حقوق، فلسفه به قدر پزشکی، روان‌شناسی به اندازه معماری» (رورتی، ۱۳۸۳: ۲۶۵).

از نظر رورتی، «فعالیتی به نام «شناختن» که سرشتی برای کشف کردن داشته باشد، و عالمان طبیعی به ویژه در آن ماهر باشند، در کار نیست. فقط فرایند توجیه کردن اعتقادات برای مخاطبان وجود دارد. هیچ کدام از این مخاطبان، از دیگری به طبیعت نزدیک‌تر، یا نماینده بهتری از نوعی آرمان خردورزی ناتاریخی نیست» (همان، ۱۳۹۰: ۸۳).

نتیجه‌گیری

کلان‌روایت دوستدار از تاریخ فرهنگی ایران و تشخیصی که از مشکل این فرهنگ و علت آن می‌دهد، مبتنی بر تعمیم‌های گسترده و فاقد معیاری است که ظرافت‌ها و پیچ‌وخم‌های این فرهنگ را نادیده می‌گیرد. او با یک معیار کلی یعنی ناپرسایی و یک علت واحد یعنی دین‌خویی می‌کوشد تا همه شاخ و برگ‌های این فرهنگ را در یک قالب محدود جای دهد. دوستدار از همان گام‌های نخست طرح اندیشه‌اش، حکم به محال بودن تفکر در فرهنگ دینی - ایرانی می‌دهد و غیر عقلانی بودن آن را در تمام طول تاریخش مطرح می‌کند. او برای آنکه بدنه عظیم و آکنده از تنوع این فرهنگ را در قالب مورد نظر خود جای دهد، ناگزیر از مثله کردن آن به اندازه‌ای است که باقیمانده آن نه تنها به واقعیت فرهنگ ایرانی، بلکه به هیچ فرهنگ دیگری شبیه نیست. او این کار را به کمک برداشتی مطلقاً انتزاعی و تک‌ساحتی از عقلانیت انجام می‌دهد که اندیشمندان پست‌مدرن، مردود بودن آن را امروزه آشکار ساخته‌اند. شناخت بدون پیش‌فرض و بنیان‌گرایانه‌ای که دوستدار با آن به کالبدشکافی فرهنگ ایرانی برخاسته است، دیری است که منسوخ شمرده شده است.

تصویر دوستدار از فرهنگ ایرانی یادآور تصاویری است که شرق‌شناسان از

فرهنگ‌های شرقی و اسلامی ترسیم کرده و ادوارد سعید در کتاب «شرق‌شناسی» خود ابعاد آن را برگشوده است. دوستدار چون فرهنگ اسلامی و ایرانی را به زعم خود فاقد بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی می‌داند (و البته تاریخ فلسفه ایرانی و اسلامی آکنده از موارد نقض آن است)، انبوه سؤالات دیگری را که در قالب علاقه و الگوی او نمی‌گنجند، به هیچ می‌انگارد. امروزه اندیشه پست‌مدرن به خوبی نشان داده است که کشانیدن جامه فراروایت‌ها نه تنها بر تاریخ بشری، بلکه بر یک تمدن، یک جامعه و یک برهه تاریخی خطایی است که به هزینه نادیده گرفتن و خشونت‌ورزی بر تنوعات، چندپارچگی‌ها، پیچیدگی‌ها و ظرافت‌هایی تمام می‌شود که همواره با فرهنگ بشری همراه بوده‌اند. اندیشه دوستدار، تجلی بنیادگرایی از نوع دیگر است. در این اندیشه، یک ویژگی آدمی، یک گونه سؤال، یک تمدن و یک گروه از مردم بر صدر می‌نشینند و درجه پایین‌ترین فقط نازل‌تر نیست، بلکه «امتناع» به معنای فلسفی آن یعنی محال بودن درباره ارزش و اهمیت آنها مصداق دارد.

پیامدهای مضمونی نظریه‌های فلسفی و فرهنگی دوستدار بیش از هر جای دیگر، در حوزه تفکر سیاسی و به‌ویژه در بحث از امکان تحول و ارتقای شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی هولناک می‌نماید. او که از عهد باستان، رابطه دین و دولت در ایران را مقوم همان حاکمیت فرهنگ دینی ناپرسا می‌داند، دیوارهای امتناع تفکر و پرسشگری را گرد این جامعه ترسیم می‌کند که به زعم وی در اعماق تاریخ فرهنگ دینی ایران بُن گرفته است و روزه‌ای که دوستدار به تنهایی ایجاد می‌کند، رخنه‌ای بر آن نخواهد افکند. در سرزمینی که هزاران سال است تغییری رخ نداده است، چرا باید به انتظار دگرگونی نشست و فرهنگ سترونی که در طول تاریخ آن سؤالی جدی پرسیده نشده است، چگونه می‌تواند پرسش از بنیادها را باردار شود؟ بدین ترتیب با اندیشه دوستدار، به‌طور ناخواسته و تقدیرگرایانه تمامی نظریه‌هایی که به تحول و توسعه در ایران می‌پردازند، به گونه‌ای غیر واقع‌بینانه به محاق می‌روند.

پی‌نوشت

۱. برای نمونه بنگرید به: خاوری، ۱۳۸۱؛ زارع، ۱۳۸۲؛ غنی‌نژاد (مصاحبه شونده)، ۱۳۸۳؛

آشوری، ۱۳۸۳؛ تاجیک، ۱۳۸۳؛ قیصری، ۱۳۸۵؛ تیموری، ۱۳۸۶؛ آشوری (مصاحبه شونده)، ۱۳۸۸؛ نصری و روزخوش، ۱۳۹۱؛ روزخوش، ۱۳۹۴.

۲. البته دوستدار در جای دیگری می‌گوید: «من هرگز مخالفتی با دین اشخاص ندارم و هرگز هم چنین چیزی را ننوشته‌ام و هیچ‌وقت نیز به خاطرم خطور نمی‌کند که می‌شود دین را از جامعه گرفت یا باید گرفت... کوشش من این است که نشان دهم که دین وقتی سلطه فرهنگی داشته باشد، مانع از رشد ذهنی افراد می‌شود. در نتیجه دین باید در حوزه خصوصی و شخصی جای گیرد، نه اینکه بر مسند صدارت در جامعه بنشیند» (ر.ک: دوستدار، ۱۳۸۳ ب).



منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۸۳) «پروژه بازگشت به عصر استبداد مدرن»، بازتاب اندیشه، شماره‌های ۵۵ و ۵۶، آبان و آذر، صص ۲۴-۳۱.
- (۱۳۸۴) «چیرگی بر دین‌خویی»، قابل دسترسی در:
<http://ketabnak.com/comment.php?dclid=17943> (بازیابی شده در تاریخ ۱۳۹۶/۰۳/۱۱).
- (مصاحبه‌شونده) (۱۳۸۸) «گفتمان غرب‌زدگی: طغیان روشن‌فکری جهان سومی برای بازگشت به خود»، مجله بخارا، شماره ۷۴، بهمن و اسفند، صص ۶۶-۸۲.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷) مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، مرکز.
- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۹۰) «باب‌آشنایی با ریچارد رورتی»، تهران، جهان کتاب.
- اصغری، محمد و نبی‌الله سلیمانی (۱۳۸۸) «رویکرد نئوپراگماتیستی ریچارد رورتی به مفهوم حقیقت»، دوفصلنامه شناخت، پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۰، صص ۲۷-۵۲.
- اعتمادی، ناصر (۱۳۸۴) «در حسارت اندیشیدن»، چشم‌انداز، چاپ پاریس، شماره ۲۱، قابل دسترسی در: News.gooya.com/politics/archives/043017.php (بازیابی شده در تاریخ ۱۳۹۳/۰۳/۱۱).
- اکرمی، موسی و محسن محمودی (۱۳۸۸) «ریچارد رورتی: از نو عمل‌گرایی ضد مابعدالطبیعی تا طرد فلسفه»، مجله علمی-پژوهشی متافیزیک، دوره جدید، شماره ۳ و ۴، صص ۴۳-۶۴.
- برنشتاین، ریچارد (۱۳۷۸) «علم و عقلانیت و فاقد قدر مشترک بودن»، ترجمه یوسف ابادری، عقلانیت (مجموعه مقالات)، ارغنون ۱۵، چاپ دوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۳۹-۸۸.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳) «روشن‌فکر دینی گفتمان و قدرت»، مجله آیین، شماره ۲، آذر، صص ۲۹-۳۳.
- تقوی، سید محمدعلی (۱۳۸۵) «ریچارد رورتی و لیبرالیسم بدون بنیان»، مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال هشتم، شماره ۲۰، صص ۹۹-۱۱۷.
- (۱۳۸۷) «ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره اول، صص ۸۵-۱۰۷.
- (۱۳۸۸) «فیلسوف ضد فلسفه، بررسی و نقد آرای ریچارد رورتی درباره فلسفه»، نامه فلسفی، جلد پنجم، شماره ۱.
- تیموری، امیرحسین (۱۳۸۶) «تجدد ایرانی! تاریخ‌نگاری جنبش تجددخواهی در ایران (مصاحبه با محمد توکلی طرقی)»، خردنامه همشهری، شماره ۲۱، آذر، صص ۱۹-۲۳.
- خاوری، شبتاب (۱۳۸۱) «نقد مقاله مدرنیته و ساختار تفکر ایرانی»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۳۲،

آبان، صص ۵۶-۶۱.

داوری، رضا (۱۳۹۱) ما و راه دشوار تجدد، تهران، رستا.

دوستدار، آرامش (۱۳۷۷) درخشش‌های تیره، چاپ دوم، پاریس، خاوران.

----- (۱۳۸۱) ملاحظات فلسفی در علم و دین، بینش دینی و دید علمی، چاپ دوم، پاریس، خاوران.

----- (۱۳۸۳ الف) «مؤمن وقتی دین خو نیست که قادر باشد ایمان خود را شخصی تلقی

کند»، گفت‌وگوی صدای آلمان (دویچه وله) با آرامش دوستدار، مصاحبه‌کننده: بهنام باوندپور،

قابل دسترسی در:

<http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print/33/> (بازیابی‌شده در تاریخ ۱۳۹۶/۳/۱۱).

----- (۱۳۸۳ ب) امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، خاوران.

----- (۱۳۸۴) متن مصاحبه رادیو بی‌بی‌سی (مجله فرهنگی هنری)، ۲۱ ژوئن ۲۰۰۵،

مصاحبه‌کننده: پیام یزدیان، قابل دسترسی در:

<http://iraanian.blogspot.co.uk/2005/10/blog-post.html> (بازیابی‌شده در تاریخ ۱۳۹۶/۰۳/۱۱).

----- (۱۳۸۷) خویشاوندی پنهان، به کوشش بهرام محیی، کلن، فروغ، دانا.

----- (۱۳۹۰) مصاحبه رادیو صدای ایران، گفت‌وگو حسین مه‌ری با آرامش دوستدار، قابل

دسترسی در: www.youtube.com/watch?v=6TBadwQpm0w (بازیابی‌شده در

تاریخ ۹۳/۶/۳).

----- (۱۳۹۱) گفت‌وگوی «ره‌آورد» با دکتر آرامش دوستدار، ره‌آورد فصلنامه آزاداندیشان

ایران، شماره ۹۸، صص ۷۷-۹۹، قابل دسترسی در: [http://rahavard.com/Articles/98-](http://rahavard.com/Articles/98-ArameshDustdar.pdf)

[ArameshDustdar.pdf](http://rahavard.com/Articles/98-ArameshDustdar.pdf) (بازیابی‌شده در تاریخ ۱۳۹۶/۰۳/۱۱).

----- (۱۳۹۳ الف) صد و سی سال ممارست در هنر نیندیشیدن، قابل دسترسی در:

[http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print](http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print/39/)

----- (۹۳/۰۶/۱۴).

----- (۱۳۹۳ ب) پهنه و شعاع روشن‌فکری، قابل دسترسی در: [http://www.aramesh-](http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print/47/)

[dustdar.com/index.php/article/print/47/](http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print/47/) (بازیابی‌شده در تاریخ ۹۳/۶/۱۴).

----- (۱۳۹۳ پ) مشکل پدیداری من در اسلام، قابل دسترسی در:

<http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print/95/> (بازیابی‌شده در تاریخ

۹۳/۰۶/۱۴).

رورتی، ریچارد (۱۳۷۷) «علم به مثابه همبستگی»، ترجمه علی‌محمد کاردان، نامه فرهنگ، شماره ۳۰،

صص ۶۴-۷۵.

- (۱۳۸۳) فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نی.
- (۱۳۸۶) «پراگماتیسم، نسبی‌گرایی و ضدیت با عقل‌گرایی»، ترجمه سعیده کوبک، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶، صص ۶۹-۸۲.
- (۱۳۹۰) فلسفه و آینه طبیعت، ترجمه مرتضی نوری، تهران، مرکز.
- روزخوش، مهدی (۱۳۹۴) «تاریخ علیه جامعه: نقد پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه طرفداران شیوه تولید آسیایی در تبیین توسعه‌نیافتگی تاریخی ایران»، مجله سیاست (دانشگاه تربیت مدرس)، شماره ۶، تابستان، صص ۳۵-۵۰.
- زارع، محمد (۱۳۸۲) «فقر فلسفه یا دموکراسی»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره‌های ۶۷ و ۶۸، اردیبهشت و خرداد، صص ۳۴-۳۶.
- سعیدی، نادر (۱۳۷۴) «نقد و بررسی کتاب درخشش‌های تیره (نوشته آرامش دوستدار)»، ایران‌شناسی، سال هفتم، شماره ۲۸، صص ۸۳۷-۸۴۴.
- غنی‌نژاد، موسی (مصاحبه‌شونده) (۱۳۸۳) «در انتظار یک اتفاق»، خردنامه همشهری، شماره ۳۳، ۱۳ آبان، صص ۱۱-۱۲.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷) جدال قدیم و جدید (تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا)، تهران، ثالث.
- (۱۳۹۶) «رساله‌ای در نقد تز «امتناع تفکر» آرامش دوستدار، گفتار در شرایط امتناع»، فرهنگ امروز، شماره ۱۸، صص ۶۶-۷۶.
- قاسمی، هومن (۱۳۹۶) روشن‌فکری، آگاهی کاذب و ایدئولوژی، تهران، مینوی خرد.
- قیصری، نورالله (۱۳۸۵) «تاریخ‌نگاری روشن‌فکری یا نقش روشن‌فکران در تاریخ معاصر ایران: نقد و بررسی روشن‌فکران ایرانی و غرب»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۷۱، بهار، صص ۳۷۵-۴۰۲.
- معینی‌علمداری، جهانگیر (۱۳۸۹) «روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرائیبات‌گرایی)»، تهران، دانشگاه تهران.
- ملایری، محمد حسین (۱۳۹۱) «دقیقه‌ای در باب نسبی‌گرایی، مطلق‌گرایی و عینیت‌باوری»، فصلنامه راهبرد، سال بیست و یکم، شماره ۶۴، صص ۲۹۳-۳۲۳.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۷) دموکراسی یا حقیقت (رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشن‌فکری ایرانی)، تهران، طرح نو.
- نصری، قدیر و مهدی روزخوش (۱۳۹۱) «گونه‌شناسی نظریه‌های انحطاط در آرای چهار فیلسوف معاصر ایرانی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۲۷، تابستان، صص ۱۹۳-۲۲۸.

نوذری، حسینعلی (۱۳۸۸) پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، تهران، نقش جهان.
نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۹ الف) در نقد آرامش دوستدار؛ بخش دوم روزمرگی و نخبه‌گرایی، قابل دسترسی در: Zamaaneh.com/nikfar/2010/08/post_134.html (بازیابی شده در تاریخ ۱۳۹۶/۰۳/۱۱).

----- (۱۳۸۹ ب) در نقد آرامش دوستدار؛ بخش سوم: دین، علم، فلسفه، قابل دسترسی در: Zamaaneh.com/nikfar/2010/08/post_135.html (بازیابی شده در تاریخ ۱۳۹۶/۰۳/۱۱).

همپشیر، استیوارت (۱۳۴۵) عصر خرد؛ فلاسفه قرن هفدهم، ترجمه احمد سعادت‌نژاد، تهران، امیرکبیر، فرانکلین.

هیگس، استیون رونالد کریگ (۱۳۹۱) شک‌گرایی و سوسیالیسم از روسو تا فوکو، ترجمه حسن گور سفیر، تهران، ققنوس.

- Botes A. (2002) Concept analysis, some limitations and possible solutions, *Curationis*, 25(3) 23-27.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993) 'Human Rights, Rationality, and Sentimentality.' In *On Human Rights*, The Oxford Amnesty Lectures, edited by Stephen Shute and Susan Hurley, 111-34. New York, Basic Books.
- (1998) *Truth and Progress*, Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press.