

## درآمدی انتقادی بر نظریه امتناع تفکر در فرهنگ دینی

منصور میراحمدی\*

عبدالرضا احمدی\*\*

### چکیده

مشغله ذهنی عمده آرامش دوستدار اثبات عقیم بودن فرهنگ دینی است و اینکه دین - هر چه که باشد - نه تنها نمی‌تواند مولد اندیشه و تفکر باشد، بلکه آن را در نطفه می‌کشد. این متفکر چنان‌که خود می‌گوید در تلاش است در دوره‌ها و پدیده‌های مهمی از ایران باستان و ایران اسلامی بنگرد و با تحلیل کاورده‌ها و نگریده‌ها، فرهنگمان را چنان‌که ما بشناساند که تاکنون برایمان ناشناخته مانده است. بر این اساس او بر این باور است نخستین و تنها مشکل جدی در خودشناسی فرهنگی ما، مقاومت درونی جامعه ما در برابر شناخت خود است که این مقاومت، خود یکی از عوارض فرهنگ دینی است. این نوشتار، ضمن ارائه گزارشی از آراء آرامش دوستدار، تلاش می‌کند این دیدگاه را با سنجه واقعیات تاریخی و اجتماعی، عیارسنجی کند. از این رو جنبه «نقضی» در این نقد برجسته است و بیشتر به شواهدی پرداخته شده است که نظریه امتناع تفکر در فرهنگ دینی را نقض می‌کند.

کلیدواژه‌ها: آرامش دوستدار، تفکر، عقب‌ماندگی، فرهنگ دینی، اسلام.

### ۱. مقدمه

مسئله پیشرفت جوامع بشری و عوامل و موانع مؤثر بر آن، مشغله ذهنی بسیاری از فیلسوفان، جامعه‌شناسان، اقتصاددانان و دانشمندان علم سیاست بوده است. به همین نسبت، نظریاتی که به چیستی و چرایی پیشرفت یا عقب‌ماندگی جوامع پرداخته‌اند

\*دکترای علوم سیاسی و عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی. m\_mirahmadi@sbu.ac.ir

\*\*دکترای علوم سیاسی و عضو هیئت علمی دانشگاه پیام‌نور (نویسنده مسئول). a\_ahmadi@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۱۲

دارای تنوع و تکثر فراوانی است. از آنجایی که در درون بحث پیشرفت یا عقب ماندگی، خواه ناخواه یک نوع نسبت سنجی و مقایسه نیز نهفته است؛ در اغلب نظریات مربوط به این موضوع، پای غرب جدید یا قدیم نیز به میان کشیده می شود. نظریه «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» که توسط آرامش دوستدار ارائه شده است، با نگاهی فلسفی موضوع عقب ماندگی ایران را مورد کاوش نظری قرار می دهد. در این نظریه، اساساً فرهنگ دینی در تقابل و تضاد با تفکر معرفی می شود. سؤال اصلی این نوشتار آن است که دیدگاه فلسفی آرامش دوستدار تا چه حد با واقعیات تاریخی منطبق است؟ بنابراین روش حاکم بر این تحقیق، تحلیل متن با تکیه بر داده های تاریخی است. برای بررسی روشن تر این دیدگاه، نخست لازم است به تعریف «تفکر» و «دین» از نگاه آرامش دوستدار اشاره شود.

## ۲. معنی تفکر از نظر دوستدار

آرامش دوستدار، تفکر را به معنی اندیشه کردن در اندیشه ها می داند و می گوید: اندیشیدن یعنی پی جویی اینکه دانسته های ما چگونه اند، از کجا آمده اند، به چه درد می خورند، چه نیروهایی آن ها را به هم پیوند می دهند و از هم می گریزانند که کشمکش و برآیندشان بینش و طرز فکر جمعی ما را متعین می سازد (دوستدار، ۶۰: ۱۳۷۷). چنانکه پیداست این «پی جویی» نوعی پرسشگری درونی است که نتیجه اش ساماندهی دستگاه فکری ماست؛ اما همان طور که آزادی بیان در فضای سیاسی و اجتماعی مستلزم فضای آزاد سیاسی است؛ پرسشگری درونی نیز نیازمند آزادی از برخی قيود درونی است. دوستدار می گوید: آزادی درون، مهم ترین ابزار پرسشگری است و این آزادی متضمن دشواری های شخصی، روان شناختی، اخلاقی و اجتماعی است و مهم ترین محروم شدن از اتکاهای الزاماً نویدبخش و امیدوارکننده نسبت به آینده و توجیه ضرورت رنج ها، نابسامانی ها و بیدادها در گذشته تاریخی. «این از دست دادن اتکاهای اعتقادی که به تشخیص یافتن تنهایی می انجامد پایه ای ترین و نیرومندترین آزادی آدمی است.» (دوستدار، ۱۳۸۳: ۳۰۵). برای رسیدن به این آزادی در درون باید از چنگ نیروهایی گریخت که ذهن را اسیر خود کرده اند و امکان شناخت متفاوت با آنچه خود می پسندند را از آن ستانده اند. مسئله این است ذهنی که به چارچوب های متعارفی که آن را احاطه کرده اند عادت کرده است در اثر گریز از این حصارها، به آرامش نمی رسد بلکه ناچار است رنج راه های تازه و ناشناخته را بر خود هموار سازد.

دوستدار می گوید یک نشانه و نتیجه پرسیدن و اندیشیدن، بیرون آوردن تمام وجوه زندگی از یکنواختی و تکرار و پدید آوردن گوناگونی در آن‌ها و دادن چهره‌های نو به آن‌هاست. نشانه دیگر، کوشش در کشف و فهم مشکلات و تلاش برای یافتن راه‌های ممکن برای رفع آن‌هاست (دوستدار، ۱۳۸۷: ۷).

به نظر دوستدار پدیداری و کارسازی عقل را در وهله اول و همیشه در زورآزمایی آدمی با طبیعت می‌توان دید. این زورآزمایی به هرسان، ملاک بودن بود عقل است (دوستدار، ۱۳۸۳: ۱۴۶). وقوع چنین پدیده‌ای در فرهنگ دینی از نظر دوستدار ممتنع است زیرا ذهنی که هستی‌اش را از نیستی بداند و مآلاً خودش و عقلش نیز طبعاً از همین نیستی برآمده باشند، چگونه می‌تواند با طبیعت درافتد تا خود را در نیروی علمی‌اش بیازماید؟ (همان).

### ۳. تعریف دین و فرهنگ دینی از نظر آرامش دوستدار

دوستدار، «واقعیت قدسی» و نحوه مواجهه با آن را عنصر کلیدی همه ادیان می‌داند. دین از نظر او بر اساس تعریفی از گوستاو منشی‌نگ، دارای دو وجه است: نخست؛ مواجهه درونی انسان با واقعیت قدسی (خداوند) و دیگری واکنش انسان بر اثر این مواجهه در برابر قدسی (دوستدار، ۱۳۵۹، ص ۲۵). تصورات حاصل از مواجهه درونی انسان با مفهوم خدا و وظیفه‌ای که هر انسان در اثر این مواجهه برای خود در نظر می‌گیرد، بینش دینی هر فرد را شکل می‌دهد که در عین حال وجه مشترک همه دین‌داران نیز محسوب می‌شود. دوستدار می‌گوید منشأ مستقیم یا غیرمستقیم شناخت جهان در ادیان همین قدسی است (همان: ۲۶).

به تبع مواجهه انسان با امر قدسی و رفتاری که در اثر این مواجهه ضرورت می‌یابد فرهنگ دینی شکل می‌گیرد که دارای پنج بعد است: بُعد نخست فرهنگ دینی آن است که واقعیت قدسی جای پرسش، تحلیل و استدلال را در هدایت جمع و فرد می‌گیرد (دوستدار، ۱۳۸۷: ۱۰۲). در این حالت اگر هم سؤال و جوابی اتفاق بیفتد «استخبار» است نه پرسش زیرا پرسیدن واکنشی طبیعی در برابر پدیده‌های ناروشن است که پاسخ آن از پیش تعیین شده نیست و هیچ ضرورتی هم ایجاد نمی‌کند که پرسش بتواند به پاسخ برسد؛ اما استخبار؛ خبر گرفتن و خبر خواستن است و آنجا بروز می‌کند که خبرگیرنده می‌خواهد خبری را که بدان آگاه نیست از خبردهنده بگیرد (همان: ۱۰۳).

بعد دوم فرهنگ دینی انحصارطلبی آن است؛ یعنی به همان گونه که در ادیان می بینیم هر مرجعی فقط خودش را قبول دارد و به رسمیت می شناسد، نه مراجع فرهنگ دینی یا غیردینی دیگر را، مگر آنکه مراجع در یک فرهنگ دینی هم مرام باشند. (همان: ۱۰۴).

بعد سوم فرهنگ دینی، برتری «خبر» بر «دلیل» است؛ یعنی در دین نه تنها هیچ سروکاری با استدلال نیست، بلکه همین نا مستدل بودن، مهم تر و برتر از استدلال ورزی دانسته می شود. (همان: ۱۰۶).

بعد چهارم فرهنگ دینی پذیرش اخبار از جهانی است که هیچ دسترسی به آن وجود ندارد. منشأ این اخبار نیز یا فرا بشری است یا نیمه بشری نیمه آسمانی (همان). دوستدار بعد پنجم فرهنگ دینی را تمام خواهی آن برمی شمرد و می گوید «فرهنگ دینی نمی گذارد در هیچ زمینه ای و در هیچ موردی عنان اختیار فرد و جمع از دستش خارج شود» (همان: ۱۰۷).

این ابعاد پنج گانه فرهنگ دینی، به نظر دوستدار انتظاراتی به فرد و جامعه تزریق می کند که جایی برای پدیدار شدن نیازهای تازه و خودزا باقی نمی ماند، به ویژه نیازهایی که فرهنگ دینی قادر به برآوردن آنها نیست یا برآوردن آنها موجودیت این فرهنگ را به خطر می اندازد. به تبع این شرایط، در جامعه دینی، تنوع و گوناگونی وجود ندارد و بجای کثرت، با همگونی کثیر روبرو هستیم و میان بزرگانمان تفاوت های ذهنی و نگرشی وجود ندارد، بلکه در همسرخپه اشان، همه در یک مدرج علمی جای می گیرند، با این تفاوت که برخی از برخی دیگر برترند (همان: ۱۰۸).

چنانکه پیداست تصویری که دوستدار از جامعه دینی دارد جامعه ای یکدست است که اصلی ترین دغدغه آن برآورده ساختن انتظارات در برابر امر قدسی است و در آن اموری که منشأ قدسی ندارند فاقد ارزش برای اندیشه کردن محسوب می شوند. دوستدار خود رابطه فرهنگ دینی و تفکر را به صورتی که ذیلاً بدان پرداخته می شود بیان می کند.

#### ۴. رابطه دین و تفکر

تعریف دوستدار از تفکر چنانکه گذشت به گونه ای است که ناگزیر دین که ایمان و اعتقاد از لوازم آن است - در برابر آن قرار می گیرد و چون آزادی هم ریشه در پرسشگری آزاد دارد پس دین نه با آزادی سازگار است نه با تفکر؛ بنابراین فرهنگ

اسلامی مانع مطلق آزادی و اندیشیدن باهم است زیرا با پرسش میانه‌ای ندارد (دوستدار، ۱۳۸۳: ۴۱۸)

او می‌گوید آدم باید در آزادی و نظم پرورش بیابد، نه در جبر و قهر و اسلام از چنین امکانی برخوردار نیست زیرا اسلام یعنی تسلیم محض در برابر خداوند. خداوندی که مرید مطلق است و همه اراده‌های دیگر، وابسته و مشروط به اراده اوست. هرگونه تصور مقابله با چنین خدای قهاری نیز امری محال است و هر کوششی که بخواهد به قصد و نظری خودساخته، در برابر خدا بایستد معصیت محسوب می‌شود (همان: ۴۱۷).

به نظر دوستدار در فرهنگ ما جوانه هر دانشی، نازاده به قهر «دین حق» همیشه لگدمال شده است و هیچ‌گاه دانش نتوانسته نزد ما بشکفتد و ببالد تا با یارایی درونی، در برابر بینش دینی بایستد (همان). به نظر او اساسی‌ترین بنیاد فکری انسان دین‌دار، این است که او مخلوقی است که برای عبودیت خداوند به رهبری رسولان به وجود آمده است. آدم دینی نمی‌تواند جز این احساس کند و جز این بخواهد و جز این ببیند. بینش دینی از این جهت پرسش را معدوم می‌کند که وابسته به نیرویی بیرونی یعنی کلام قدسی است و قدسیت این کلام بیش از هر چیز به این است که همه چیز را از پیش می‌داند؛ بنابراین؛ ندانستن، به‌عنوان محرک پرسش، در بینش دینی، ندانستن واقعی نیست بلکه محجوب ماندن از دانش الهی بر امور است. پس هرگاه پرسشی به انسان دست دهد، وی می‌داند که پاسخ این پرسش از پیش در کلام قدسی نهفته است و «کلام» می‌تواند وی را بر پاسخ این پرسش واقف سازد و مآلاً پرسش او را در ماهیتش معدوم نماید؛ بنابراین پرسش در بینش دینی، دستاویز و محرکی است که به کلام، مجال بروز می‌دهد و به محض اینکه کلام الهی بگوید: فلان امر چنین بوده، چنین هست و چنین خواهد بود، معنایش این است که هرگونه پرسشی را از پیش ناپرسیدنی یا در نهاد خود غیرممکن ساخته است (دوستدار، ۱۳۵۹: ۱۷ - ۱۸).

دوستدار با درمیان‌کشیدن مفهوم «دین خوئی»، می‌گوید: «دین خوئی چنانکه نامش نیز نشان می‌دهد، در اصل از دین برمی‌آید و در منشأش به پارسایی به معنای پرهیز کردن از اندیشه‌ها و پرسش‌های ناباب برای جامعه موروثی و ارزش‌های آن می‌رسد.» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۴۳)؛ بنابراین دین خوئی یعنی فهمیدن امور جهان بدون تکیه بر پرسش و دانش و چون مسئله «فهم» مطرح است پس دین خوئی نه از آن عوام بلکه منحصر به خواص است؛ زیرا عوام به نا دانستن خود اقرار دارند و فقط خواص هستند

که می‌دانند و می‌فهمند؛ اما هراندازه در دریافتشان از امور نسبت به پرسیدن و دانستن بی‌قید و شرط بیگانه باشند، در این صورت دین‌خوتر هستند (همان: ۴۴).

دوستدار در ادامه استدلال بر تقابل دین و اندیشیدن، به رابطه «اعتقاد» و «تفکر» می‌پردازد و این دو را نافی هم می‌داند و بر این باور است که فرهنگ دینی، بر اعتقاد به «حقایق پرسش‌ناپذیر» متکی است و در برابر اعتقاد دینی «بی‌اعتقادی» نیست، بلکه آنچه «ضد» اعتقاد دینی است «تفکر» است (دوستدار، ۱۳۸۳: ۹۷). او می‌گوید اعتقاد در وهله اول اعتقاد به کسی یا چیزی است. مثل اعتقاد به یک رهبر سیاسی یا به یک آرمان. به این معنا، اعتقاد عبارت است از وابستگی درونی و رفتاری ما به پندارهایی که به عللی بر ما مستولی و مآلاً برای ما حیاتی می‌گردند. نکته مهم این است که: «پندار مستولی به سبب لزوم حیاتی‌اش برای عواطف، اذهان مردم و ارزش‌های نگه‌دارنده جامعه و چیره بر آن هرگز معروض پرسش نمی‌شود، بلکه به همین سبب قهراً 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» (همان: ۱۱۳).

برخلاف اعتقاد، تفکر بر هیچ حقیقتی، به این معنا که حقیقت بتواند تفکر را در مورد خود نا پرسا کند، نه از پیش مبتنی است و نه از پس. درحالی‌که اعتقاد، نشانه سر نهادن به بنیادی کاوش‌ناپذیر و مسلم است؛ تفکر خود را منحصراً در این نشان می‌دهد که مجاز نیست بنیادی را نا کاویدنی و نا پرسیدنی بگیرد (همان: ۱۱۴) به عنوان یک مثال بنیادین، دوستدار، اصل متافیزیکی نیک و بد یا راست و دروغ زرتشت را دارای نیروی بسیاری در تعیین بخشی به پندار و زیست ایرانیان می‌داند و می‌گوید بر اثر این اصل اعتقادی امور این جهان در لوای صیانت و هدایت الهی، منحصراً در نبرد نیک و بد یا راست و دروغ روی می‌دهند و در این نبرد، تنها اندیشه‌ای مجال بروز می‌یابد که نیک، راست و الهی باشد و هرگونه دیگر اندیشه از آنجاکه ضد یزدانی و اهریمنی است، انگ بدی و دروغ می‌خورد (همان: ۱۱۸) و در نتیجه حتی در صورت تحقق، چون ماندگار نیست چندان ارزش اندیشیده شدن را ندارد. به همین دلیل، او فرهنگ ایرانی را از ابتدای تاریخش، فرهنگی ناپرسا می‌داند و می‌گوید: «در نقطه مقابل فرهنگ غربی که تنها شاگرد استقلال‌یافته یونانیان و مآلاً تنها فرهنگ پرسنده و اندیشنده باشد، فرهنگ ما فرهنگی است ناپرسنده و نیندیشنده و هرگز جز این نبوده است.» (دوستدار، ۱۳۸۷: ۵).

از نظر دوستدار یونان باستان یک تیپ ایده آل زندگی بشر است. فلسفه یونان، دین یونان و اسطوره‌های یونان همگی واجد عقلانیت و درخور تعریف و تمجیدند، حتی اگر خدایان آنان از لحاظ منطقی مضحک به نظر برسند، باز دوستدار به لحاظ نوع رابطه‌ای که این خدایان با انسان برقرار می‌کنند آن‌ها را می‌ستاید و برتر از خدای دیگر ادیان برمی‌شمرد. تضاد و مخالفت رفتاری یونانیان با تعریفی که خود از خداوندان خود ارائه می‌دهند بیش از آنکه انتقاد دوستدار را برانگیزد، تعجب و تحسین او را برمی‌انگیزد به طوری که می‌گوید: «خدایان در پنداشت یونانی، بر سرنوشت آدمیان مطلقاً چیره‌اند و از سوی دیگر باید شگفتی ما را برانگیزد که همین یونانی در برابر خدایانش می‌ایستد، وقتی ارزش‌هایش ایجاب کند.» (دوستدار، ۱۳۸۳: ۲۹۲). فلسفه یونانی، به‌عنوان گونه‌ای از اندیشیدن، در نهاد و بنیان خود، آزاد و نامشروط است و جز نیروی اندیشه، هیچ مرجع یا معیاری نمی‌شناسد. به‌محض اینکه این اصل نهادین فلسفه را نبینیم یا نادیده بگیریم، از همان آغاز راه را کج فهمیده‌ایم (همان: ۴۲۳). وی بر این باور است که اگر قرار باشد که اندیشیدن و روشن اندیشیدن را بیاموزیم باید از غربی‌ها بیاموزیم، برای آن‌که آنان آفرینندگان اندیشیدن‌اند و آن دسته از قدمای ما که چیزی آموخته‌اند، هرچه در واقع اساسی بوده از پایه‌گذاران فرهنگ غربی آموخته‌اند (دوستدار، ۱۳۷۷: ۶۸)؛ اما آموختن آزادی و اندیشیدن از یونانیان، به دو جهت برای ما ممتنع شده است: نخست اینکه ذهن ما دینی بوده است و دوم آنکه این ذهن دینی و اسلامی شده، بسیار دیر و غیرمستقیم به میراث یونانیان رسیده است. به عبارتی به‌جای آنکه اندیشیدن را از آن‌ها بیاموزد، برخی از محصولات تفکر آن‌ها را فرا چنگ آورده و به آن‌ها خود را مشغول ساخته است (دوستدار، ۱۳۸۳: ۴۲۴).

به اعتقاد دوستدار، یکی از موانع مهم اندیشیدن در فرهنگ ما، احاطه درونی قرآن بر فرهنگ ماست که باعث شده است ما نتوانیم از شرایط و انگیزه‌های این فرهنگ بسته را مورد پرسش و کاوش قرار دهیم (همان: ۹۳).

روش اساسی اسلام در برخورد با امور این‌گونه است که مسیر تفکر و اندیشه را سد می‌کند تا مانع خراب شدن خانه بینش دینی شود؛ زیرا اندیشیدن، به معنای یونانی آن، بینش دینی را از پای‌بست برمی‌اندازد؛ چنانکه با مسیحیت کرد و آن را به امری شخصی و خانگی تقلیل داد. «اندیشیدن به معنای یونانی آن اگر در فرهنگ ما نافذ و راسخ می‌شد چنین کاری را به‌شدت بیشتر با اسلام می‌کرد، برای اینکه اسلام از هر دینی انعطاف‌ناپذیرتر و شکننده‌تر است.» (همان: ۴۲۵).

## ۵. نقد و تحلیل

هدف دوستدار ارائه نقدی از بینش دینی است که به نظر او تاروپود اندیشه ایرانی را در بر گرفته است. ولی از آنجاکه بینش دینی بدون دین امکان‌پذیر نیست، می‌توان چنین نقدی را در چارچوب نقد دین ارزیابی کرد. او می‌خواهد نشان دهد چگونه بینش دینی امکان فکر کردن را از ما سلب کرده است. آنچه دوستدار می‌گوید دارای حجمی وسیع و سابقه‌ای درازمدت در ادبیات متفکران غربی است و بحث و نظرهای فراوانی پیرامون آن صورت گرفته است کما اینکه چارچوب نظری دوستدار، شباهت زیادی به تفکرات مورخ سوئسی یا کوب بورکهارت (۱۸۱۸ ° ۱۸۹۷ م) دارد. به‌زعم بورکهارت، سه عنصر دولت، دین و فرهنگ عناصر سازنده تاریخ و تمدن‌اند. تفوق دین بر دو عنصر دیگر، بدترین، سلطه دولت خطرناک‌ترین و سیطره فرهنگ بهترین حالت است. در نظریه بورکهارتی «حوزه فرهنگی» نوعی سرشت مرموز در کار است که آن کلیتی را که «فرهنگ» نامیده می‌شود شکل می‌دهد و آن را در تمامی تجلیاتش مقهور خود می‌سازد. کنش این «روح» ساری و جاری در کلیت و اجزای حوزه فرهنگی تا بدان حد جبرگرایانه است که هیچ راهی برای فرار از آن نیست (نک: شهبازی، ۱۳۹۳). این جبرگرایی در نوشته‌های دوستدار درباره ایران به اوج می‌رسد: همه چیز مقهور و اسیر «بنیان تاریخی» یا «ماهیت» حوزه فرهنگی است؛ «بنیانی که گونه فکری ما را از همان آغاز به ساختی درمی‌آورد که دیگر قادر نخواهد بود در آن بنیان رخنه، یعنی تفکر، کند.» بنابراین، ما محکوم به زیست ابدی با «اعتقاد دینی» هستیم؛ نه از بیگانگی ما با حوزه فرهنگی غرب و ناشناختگی سرشت آن گریزی است و نه از استبداد تاریخی — دینی.

در ادامه برای نقد این نگرش، همان‌گونه که در ابتدای مقاله نیز اشاره شد، بیشتر به موضوعاتی خواهیم پرداخت که نقضی مصداقی بر این تئوری محسوب می‌شوند.

### ۵-۱. غفلت از وجوه جامعه‌شناختی عقب‌ماندگی

دیدگاه دوستدار به لحاظ ماهوی از جنس فلسفه است و نگرش فلسفی نمی‌تواند مدعی تسلط بر همه جوانب موضوع باشد. به تعبیر عبدالکریم سروش، صحبت از ناکامی تاریخی مسلمانان اگرچه نوعاً توسط فیلسوفان مطرح شده است اما می‌توانیم بگوییم پاسخ آن صد درصد فلسفی نیست. در واقع این سؤال مهم‌تر از آن است که فقط



به فیلسوفان سپرده شود بلکه یک بُعد علمی و تجربی هم دارد که حتماً باید آن را مدنظر داشت. او می‌گوید: «سؤال از علل یا دلایل ناکامی تاریخ مسلمانان سؤال نیست که فقط به فیلسوفان سپرده شود و آن‌ها بتوانند به تنهایی از عهده پاسخگویی به آن برآیند. به قدری مؤلفه‌های تجربی و واقعی در این پرسش نهفته است و آن‌قدر ما را وامی‌دارد به عالم واقع توجه کنیم و مستند تجربی - علمی داشته باشیم که موضوع را از ملک مطلق فیلسوفان خارج می‌کند. متأسفانه در کشور ما کسانی عهده‌دار طرح و پاسخ به این سؤال هستند که تمام تخصص فلسفی دارند و نه تنها مطلقاً قائل به نگاه علمی - تجربی نیستند، بلکه آن را تحقیر می‌کنند و می‌گویند عالمان نباید پایشان را در این وادی بگذارند» (سروش، ۱۳۸۵: ۴۰). به‌طور کلی، نگاه فلسفی اگرچه به لحاظ ذهنی می‌تواند حدودی از اقتناع را در پی داشته باشد اما از باب توصیف همه جوانب موصوف، دارای قصور و ناتوانی است. به عبارتی در این نگاه، نقش عوامل مهمی همچون جغرافیا، سیاست و عناصر اجتماعی در شکل‌دهی به اندیشه نادیده گرفته می‌شود. به‌عنوان مثال، به لحاظ برخی از مطالعات مهم جامعه‌شناختی، زبان نقشی کلیدی در نوع فکر و تحلیل ما دارد. لوسین لوی برول در کتاب «کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده» نقش زبان در اندیشیدن را برجسته می‌کند و بر این باور است که برخی زبان‌ها به قدری جزئی‌نگر هستند که به‌جای اینکه وسیله‌ای برای درک و انتقال معنا باشند خود مانعی برای فهم و بیان هستند. این قبیل جوامع به‌صورت پیش‌مانطقه‌ای می‌اندیشند و ادراکات آن‌ها متناسب با زبانشان مملو از سحر و جادو و تصورات غیرواقعی است (برول، ۱۳۸۹: ۱۷۴).

## ۵-۲. حضور همیشگی دین در جامعه

اگر این نظر امیل دورکیم در کتاب **صویر بنیانی حیات دینی** را صحیح بدانیم که تا جامعه وجود دارد، دین نیز خواهد بود و نمی‌توان آرمان جامعه بی‌دین را تصور کرد و در پی آن کوشید؛ (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۹۳) آنگاه تلاش دوستدار برای ترسیم وضعیتی که در آن بشر بتواند فارغ از دین‌خویی، آن‌چنانکه او می‌پسندد به تفکر و اندیشه‌ورزی بپردازد، حتی در غرب نیز وجود نداشته و سرابی بیش نیست. فراتر از این، دورکیم معتقد است «نقش دین عبارت است از واداشتن ما به عمل و کمک کردن به ما برای زیستن. مؤمنی که باخدای خویش هم ذات گردیده، فقط بشری نیست که به حقایق تازه‌ای دست یافته که نامؤمن از آن بی‌خبر است؛ این مؤمن آدمی است که بیش از

نامؤمن توانا به عمل است» (همان: ۵۷۷) دورکیم تعارض علم و دین را نه ماهوی، بلکه صرفاً در قلمرو تفسیر می‌داند و بر این باور است علم هرچه پیشرفت کند باز نمی‌تواند همه کارکردهای دین را بر عهده بگیرد، زیرا انسان، در زندگی خود نیازمند ایمان است و این تنها از دین ساخته است نه علم. علم پاره‌پاره و ناقص است و به‌کندی پیش می‌رود و هرگز تمامیت یافته نیست؛ زندگی، اما نمی‌تواند منتظر بماند (همان: ۵۹۷).

به‌رحال برخلاف آنچه دوستدار تصور می‌کند، تاریخ غرب لزوماً تاریخ رهایی از قیدوبند دین و در نتیجه گسترش علوم به دلیل رهایی از دین‌خویی نیست. در مقدمه دانشنامه تاریخ علم و دین در سنت غرب آمده است که بعد انتشار کتاب «تاریخ منازعه علم با الهیات مسیحی» در سال ۱۸۹۶ تا مدتی این تفکر در محافل علمی پذیرفته شده بود که بین دین و علم رابطه جنگ و ناهم‌خوانی برقرار است و در این جنگ، دین مغلوب و علم پیروز میدان است. علم دائماً در حال پیشروی و دین در حال عقب‌نشینی است و علت اصلی این امر در ماهیت این دو نهفته است. دین مبتنی بر ایمان است در حالی که علم مبتنی بر واقعیت (fact)؛ اما اواخر قرن نوزدهم، برخی از تاریخ‌نویسان این نظریه را بیش‌ازحد ساده‌انگارانه (oversimplifying) تلقی کردند که رابطه پیچیده بین دین و علم را تحریف (distort) می‌کند. در همین سال‌ها نظریه فوق تحت ارزیابی‌های اصولی و منظمی قرار گرفت که نتیجه آن رشد این تفکر بین تاریخ‌نگاران حرفه‌ای بود که رابطه بین دین و علم، بسی مثبت‌تر از آن چیزی است که تاکنون گمان می‌رفته است. مطالعات بسیاری نشان می‌دهد که مسیحیت مایه پرورش و تشویق بسیاری از تلاش‌های علمی بوده است (Ferngren, 2000 : xii).

### ۳-۵. وجود تمدن در شرق

دوستدار سرتاسر تاریخ اندیشه و تفکر را به دو بخش غیرقابل جمع؛ یعنی دین‌خو و عقل‌گرا تقسیم می‌کند و دین‌خویی و ناندیش بودن را سهم تمامی جوامع دینی و عقل‌گرا و اهل پرسش بودن را سهم جوامع اروپایی برمی‌شمرد. به همین دلیل، او از فرهنگ ایرانی و اسلامی مفهومی منجمد و ناتوان از درک و حل مشکلات و معضلات ارائه می‌دهد و انعطاف‌پذیری و تحول تاریخی فرهنگ ایران و اسلام را نادیده می‌گیرد و امکانات بالقوه و بالفعل گوناگون موجود در آن را مغفول می‌گذارد. به‌طوری‌که به خواننده آثارش چنین القا می‌شود در سرتاسر تاریخ ایران مردم در خیالات و توهمات به سر می‌بردند و در تعاملات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی‌شان به

دلیل غلبه فکر و فرهنگ دینی، هیچ نکته ارزشمندی که ناشی از کاربرد عقلانیت و تفکر باشد یافت نمی‌شود. حتی اگر نتوانیم از گسترده بودن نمادهای تمدنی در تاریخ ایران و اسلام سخن بگوییم باز هم جانب انصاف را نگرفته‌ایم اگر این تاریخ را مشحون از ناپرسیایی و دوری از فکر و خلاقیت ببنداریم. در برابر، از مطالعه آثار دوستدار چنین پندار می‌شود که سرتاسر تاریخ اروپا مشحون از پرسش و کاربرد فکر و عقلانیت در سامان‌بخشی به زندگی بشری بوده و هیچ نکته یا پدیده‌ای که در آن رکود، بی‌عقلی و ناتوانی در درک صحیح حقیقت امور باشد یافت نمی‌شود. مستندات فراوانی می‌توان یافت که هر دو بخش این ادعا را به چالش می‌کشد که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

در تاریخ تمدن، نمونه‌های چشم‌گیری از پیشرفت‌های ملل شرقی دیده می‌شود که جز با تکیه بر عقلانیت و تفکر به دست نمی‌آید. عبدالحسین زرین‌کوب در این باره می‌نویسد:

یونان نه مبتکر مسائل فلسفی است، نه اولین یا آخرین جواب‌ها را به آن‌ها داده است. درست است که لفظ «فلسفه» یونانی است اما خود یونانیان از دیرباز به تقدم شرق در این باب اذعان کرده‌اند. در این باب که بسیاری از فلاسفه یونان با کاهنان مصر و پزشکان آن سرزمین مربوط بوده‌اند و تعدادی از آن‌ها در عهد هخامنشی یا بعد از آن در بابل و آسیای صغیر و ماد و پارس مسافرت یا تلمذ کرده‌اند و حتی با هند و تعالیم هندوان هم آشنایی داشته‌اند امروز تقریباً تردید نیست؛ و طبیعت فکر فلسفی هم پیدایش آن را بدون زمینه قبلی و از عدم محض یا تنها از اثر آنچه یونان پرستان غربی آن را «معجزه یونان» خوانده‌اند، اقتضا نمی‌کند. چنان‌که قرابت بین دین و فلسفه هم که از دیرباز با وجود تنازع‌های ظاهری در بسیاری از مسائل با یکدیگر مشترک بوده‌اند، مقتضی آن است که برخلاف آنچه گهگاه ادعا می‌شود فلسفه در عرصه وسیع دنیای باستانی اختراع قوم کوچک یونانی نبوده باشد و در نزد ادیان مختلف دنیای شرقی، از بابل و مصر و ایران و هند، نیز وجود فکر حکمت و شیوه فلسفی امری محقق باشد؛ هر چند این قول با مذاق اروپایی که غالباً با نوعی رعونت ساده‌لوحانه از بالا به شرق نگاه می‌کنند، موافق نباشد (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۹۱-۲۹۲).

ویل دورانت نیز در کتاب **تاریخ تمدن** در مورد مردم مصر آورده است:

مردم مصر بربری نبودند بلکه دو هزار سال پیش از سقوط تروا تمدنی پخته و هنرهایی بس پیشرفته داشتند. کاهنی مصری به سولون چنین گفته است: شما یونانیان

کودکانی بیش نیستید، پرگویی و بیهوده‌کاریید و از گذشته چیزی نمی‌دانید (دورانت، ۱۳۶۵: ۱۸۴).

هم‌چنین کیتو، یونانی شناس انگلیسی می‌نویسد:

تالس نخستین کسی بود که افکارش را به زبان منطق و نه اسطوره بیان کرد. تالس که تاجر بود، به مصر سفر کرده بود و در آنجا اطلاعاتی درباره ریاضیات مصری و نجوم کلدانی فراگرفته بود. کلدانیان درباره حرکت اجرام در آسمان اطلاعات ارزشمندی به دست آورده بودند، ولی محرکشان در این امر چیزی به پوچی صرف کنجکاو نبود. آنان مردمی عمل‌گرا بودند. از نجوم برای امر مهم تنظیم تقویم استفاده می‌کردند. مصریان در حساب بسیار پیشرفت کرده بودند همان‌طور که در هندسه عملی. مصریان بسیار باهوش بودند. [آنان] میزان کاهش سطح آب نیل را در پهنه‌ای به طول ۷۰۰ مایل با فقط چند اینچ اختلاف محاسبه کرده بودند. [آنان] این قانون را کشف کرده و مورداستفاده قرار داده بودند که زاویه روبروی وتر در مثلث قائم‌الزاویه برابر است با مجموع دو زاویه دیگر. یونانیان هیچ کاری که بتوان با این‌ها مقایسه کرد نکرده بودند. فکر آن‌ها، خاصه، درگیر مسائل اخلاقی و دینی و اجتماعی بود. هر چه درباره جهان طبیعی تعقل کرده بودند بر گرد مسئله عبث چگونگی به وجود آمدن آن می‌چرخید تا چگونگی کار کردن آن (دیوی کیتو، ۱۳۷۰: ۲۸۷-۲۸۸).

کالین رنان در تاریخ علم کمبریج معتقد است «چراغ علم نخستین بار قریب به ده‌هزار سال پیش یا زودتر در خاورمیانه سوسو زد، هنگامی که انسان شروع به گردآوری دانستنی‌ها کرد.» (رنان، ۱۳۶۶: ۱۸). رنان از دستگاه اداری مصر باستان و تأثیرپذیری آن از مذهب می‌گوید و اظهار می‌دارد که یونانی‌ها، مصریان را ملتی بس خردمند می‌دانستند. اخترشناسی، معماری، صنعتگری، طلاسازی، مجسمه‌سازی، پزشکی، دندانپزشکی و باغبانی از جمله علومی بودند که مصریان در آن استاد بودند (همان: ۲۷-۲۸).

اما پیش‌تر از مصر، از جامعه سومری باید نام برد که در علم و تفکر مقدم بر یونان است. بر اساس مطالعات تاریخی «اختراع خط» که برای رشد و انتقال علوم بسیار حیاتی بود نخستین بار توسط سومری‌ها که در بین‌النهرین می‌زیستند به وجود آمد، آن‌هم توسط روحانیان سومری (همان: ۴۱). به گفته فریدون آدمیت، تحقیقات جدید نشان می‌دهد که دیرین‌ترین جامعه‌ای در آن نقد و انتقاد رواج داشت و از این بابت نوعی دموکراسی در آن رایج بود «جامعه سومری» است. در این جامعه، قدرت سیاسی در «مجمع شهر» تمرکز یافته بود که آن را «مجمع همشهریان» نیز می‌گفتند که از مردان

بالغ آزاد تشکیل می‌شد. اختیارات حاکم شهر، محدود بود و هیچ امر اجتماعی صورت نمی‌گرفت مگر آنکه قبلاً در مجمع شهر به تصویب رسیده باشد. مجمع شهر از استقلال رأی برخوردار بود و از آداب آن مشورت و گفت‌و شنود و به اصطلاح سومری «پرسش یکی از دیگری» بود. این نظام اولین مجمع سیاسی تاریخ مدون بشر است که سومریان آن را در ننگهبانی شهرهای مستقل خود علیه «حکمرانی فردی» بنیان نهاده بودند (آدمیت، ۱۳۷۶: ۱۲۷).

چه بسا به استناد همین شواهد تاریخی است که فریدون آدمیت، به نقل از متفکر فرانسوی لویی گارنه در کتاب «یونانیان بدون معجزه»، وصف‌هایی مثل «ژن یونانی»، «اعجاز یونانی»، «عقل یونانی» و «عظمت یونانی» را در شمار خرافات تاریخ‌نویسی سده نوزدهم برمی‌شمرد (همان: ۸).

#### ۵-۴. علوم اسلامی و اهمیت آن در جهان علم

آلدومیه لی در کتاب علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان بر این باور است که نقش علوم عربی و اسلامی در تاریخ علوم جهان، دارای نخستین درجه اهمیت است؛ زیرا این علوم به منزله حلقه اتصال بین دانش‌های عهد باستان و دنیای جدید به شمار می‌آید چنان‌که بدون بررسی این علوم و به‌ویژه درک آن‌ها، شکافی توصیف‌ناپذیر بین تمدن‌های کهن و تمدن عصر جدید مشهود خواهد بود (لی، ۱۳۷۱: ۴۰). جالب آنکه این گفته لی که بسیاری دیگر نیز آن را تأیید کرده‌اند (نک: هونکه، ۱۳۶۱: ۳۰۸-۳۰۹) در نوشتار آرامش دوستدار به‌گونه‌ای دیگر بیان شده و روحانیت و کلیسای مسیحی نخستین گیرنده فرهنگ رومی یونانی و باز دهنده آن در اروپا دانسته شده است! (دوستدار، ۱۳۷۷: ۲۰۴). آلدومیه لی معتقد است پیش از سده هشتم پیش از میلاد، سه مجموعه بزرگ علمی وجود داشته که عبارت‌اند از: علوم چینی در خاور دور، علوم هندی رایج در شبه‌جزیره گنگ و علوم مدیترانه‌ای که شامل تمدن‌های مصر، بین‌النهرین، یونان و روم می‌شد (لی، همان: ۵۳). او ادامه می‌دهد که اگرچه سرچشمه علوم اسلامی (عربی)، یونانیان، هندوها و ایرانیان بودند اما نباید تصور کرد که اعراب به علمی که وارث آن بودند چیزی نیفزوده‌اند، بلکه پیشرفت‌هایی که مسلمانان در این زمینه موجب شده‌اند چشم‌گیر است و هرگز نباید سخن معدود نویسندگانی را که نقش مسلمانان را تنها رواج و انتقال دانش‌های یونانی می‌دانند، مورد اعتنا قرارداد (همان: ۱۶۹). این نویسنده، بسیاری از بزرگان علم و اندیشه در اسلام را

نام می‌برد از جمله خوارزمی، ابن سینا، ابن هیثم، بیرونی و غیره که تأثیرات قابل ملاحظه‌ای بر جهان علم داشته‌اند و حتی ملت‌های مسیحی غرب نیز از تأثیرات آن‌ها بی‌نصیب نماندند.

اتین ژیلسون در کتاب **عقل و وحی در سده‌های میانه** می‌نویسد «ریشه‌های عقل‌گرایی مدرن را عموماً در نهضت روشنگری می‌جویند که ابتدا در ایتالیا رخ داد، زمانی که مردانی چون گالیله به نخستین کشف‌های علمی خود دست یافتند. من نیز نمی‌خواهم خط بطلانی بر این ارزیابی بکشم؛ زیرا دست‌کم برخی از جنبه‌های عقل‌گرایی مدرن بدون نهضت رنسانس علمی در قرن شانزدهم، هرگز به شکلی که اکنون هست در نمی‌آمد. با این همه، نباید این واقعیت را انکار کرد نوع دیگر عقل‌گرایی که از نوع رنسانسی آن قدیمی‌تر است و هیچ‌گونه نسبتی با کشف‌های علمی ندارد، عقل‌گرایی است که در اسپانیا متولد شد و در اندیشه فیلسوفی عرب جان گرفت و در حقیقت واکنشی آگاهانه به مخالفت با گرایش‌های متکلمین عرب بود و بنیان‌گذار آن ابن رشد بود» (Gilson, 1989:37) این نکته نیز درخور تأمل است که ابن رشد علاوه بر فلسفه، در فقه هم استاد بود. به گفته عابد الجابری «ابن رشد اجتهاد در علوم دینی و علوم عقلی را با هم داشت.» (عابد الجابری، ۱۳۹۲: ۱۳).

## ۵-۵. تأثیر ایران بر فلسفه یونان

استفان پانوسی در کتاب **تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر فلسفه یونانی** اولاً از این وضعیت ابراز تأسف می‌کند که در قریب به اتفاق کتب مربوط به تاریخ فلسفه، بخش مربوط به فلسفه خاورزمین، تنها در چند صفحه و گاهی در چند سطر کوتاه خلاصه می‌شود ولی فلسفه غرب فارغ از درجه اهمیت و وزانت محتوای آن به تفصیل و با آب‌وتاب بیان می‌شود (پانوسی، ۱۳۸۱: ۲). نویسنده به نقل از کریسیان و ژان پالو در مورد تأثیر ایران بر تمدن جهان می‌گوید «ایران سرزمین تبادل میان خاور و باختر است که در آن ایرانیان چه در زمینه هنر و چه در زمینه ادبیات و علوم، به همان اندازه‌ای که از دیگران مایه گرفتند به ملل جهان مایه دادند.» (همان: ۱۶).

کتاب مذکور مجموعه‌ای است از مطالب و نوشته‌های دانشمندان مختلف غربی در باب تأثیرپذیری افلاطون از اندیشه‌های ایرانی به خصوص تفکرات زرتشتی. در این بین با استناد به نوشته‌ای از آلبرشت گوتزه با عنوان «حکمت ایرانی در لباس

یونانی» به ذکر شواهد جالبی از تأثیرگذاری جهان‌بینی و دانش ایرانی بر تفکرات یونانی از جمله علم پزشکی و فلسفه افلاطون پرداخته می‌شود (همان: ۲۳-۲۵).

### ۵-۶. نقد سنت باعث پیشرفت است نه نفی آن

از نکات قابل تأمل در گفتار آرامش دوستدار، برتری بخشیدن به تمدن غرب و نفی و تحقیر تمدن گذشته اسلام و ایران است. درحالی‌که هیچ‌گاه ملاکی به دست داده نمی‌شود که بر چه اساسی تمدنی در گذشته اسلام و ایران وجود نداشته و چرا همه آنچه داشته‌ایم در برابر تمدن امروزی بشر، هیچ و ناچیز انگاشته می‌شود؟ مگر جز این است که به تعبیر خود دوستدار غرب با تکیه بر سنت فکری گذشته خود پیشرفت کرده است؟ بر این اساس چگونه می‌توان از یک ملت انتظار داشت از تمام سنت فرهنگی گذشته خود فاصله بگیرد و به یک‌باره چنان فکر کند و بیندیشد که غربی‌ها می‌اندیشیدند؟ این پرسش از آن روی اهمیت می‌یابد که دوستدار امکان اصلاح دینی یا پروتستانیزم اسلامی را با استناد به این‌که فرهنگ دینی قابل اصلاح نیست - چراکه از بنیان ضد عقل است - نفی می‌کند، درعین حال بر این باور است که پروتستانیزم مسیحی، اصلاحی مذهبی بود که در ایجاد تجدد فکری، فلسفی و علمی غرب نقش شایانی ایفا کرد. اگرچه او تلاش می‌کند با ذکر زمینه خاص الهیات مسیحی و مسئله تقدیر، عنایت و رستگاری در فرقه پروتستان این تناقض را حل کند، اما آنچه در باب خصوصیات پروتستانیزم مسیحی می‌گوید، بر قرائت‌های خاص از اسلام نیز قابل تطابق است (سعیدی، ۱۳۷۴: ۸۴۱).

سید جواد طباطبایی با توجه به همین دست تناقضات، نظریات دوستدار را فاقد مبنای نظری قوی برمی‌شمرد و این پرسش را مطرح می‌کند که چطور می‌توان فیلسوفانی مانند لایبنیتس، فیشته، کانت، هگل و هیدگر را - که التزام برخی از آن‌ها به دیانت بیشتر از فارابی، ابن سینا و سهروردی بود - در شمار بزرگ‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه به شمار آورد، اما فارابی، ابن سینا و سهروردی را به جرم دین‌خویی فاقد جایگاهی در تاریخ فلسفه دانست؟ طباطبایی مباحث «به‌ظاهر» فلسفی دوستدار را مملو از تناقض و کلی‌بافی ارزیابی می‌کند که درنهایت از نوعی دین‌ستیزی بدوی بالاتر نمی‌رود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۹-۲۴).

این نکته نیز درخور ذکر است که در غرب نیز به دستاوردهای علم جدید یکسره با خوش‌بینی و تحسین نگاه نمی‌شود و کم نیستند کسانی که معتقدند تفکر علمی

جدید به هیچ وجه روشی خشتی و بی طرف برای کسب شناخت نیست. بلکه نیرویی است که با حمله به سنت و ارزش های انسانی، به گونه ای شیطانی و خرابکارانه فرهنگ و جهان ما را از عناصر معنوی تهی ساخته است (Haight, 1995: 12).

## ۶. نتیجه گیری

این نوشتار در صدد بود تا آنچه دوستدار درباره سترون بودن تفکر و اندیشه در شرق و انحصار علم و اندیشه در یونان می گوید را با سنجۀ داده های تاریخی محک بزند. دوستدار در صدد بود نشان دهد که اسلام به عنوان یک ایدئولوژی دست و پای تفکر را می بندد و آزادی را از آن می ستاند. دانستن اینکه دیدگاه این نویسنده زیرمجموعۀ جستار مذکور است، پیش از هر چیز، ادعای تازگی و مسبوق به سابقه نبودن را از آن می ستاند. علاوه بر این، خود این اندیشه را می توان زندانی ایدئولوژی اسلام ستیزی دانست خصوصاً با توجه به اینکه دوستدار، در نقل تاریخ اسلام، صرفاً بر مواردی دست می گذارد که سندیت تاریخی آن، در تعارضات جدی با بخش های دیگر تاریخ اسلام است و او بدون توجه به این واقعیت، آنچه دیدگاه وی را تأیید می کند با قطعیت به خواننده القا می کند و از مواردی که دیدگاه وی را نقض می کند به سادگی چشم می پوشد. همچنین وی، تلویحاً و تصریحاً تفکر یونانی و غربی را برتر از تفکر اسلامی دانسته و تلاش فکری او را در راستای ایجاد شرایطی می توان دانست که تفکر ایرانی از طریق استحاله شدن به همان توانمندی های تفکر غربی دست یابد. هر چند تردیدی در دستاوردهای شگرف تمدن غربی نمی توان داشت، اما خیر مطلق دانستن این شیوه از تفکر که گویا از مفروضات این دیدگاه محسوب می شود، باعث چشم پوشی از نتایج منفی ایجاد شده توسط آن در طول تاریخ و لاغر و نحیف دیدن همه جلوه های اندیشۀ ایرانی و اسلامی از آغاز تاکنون شده است. دوستدار هیچ ملاک قابل ملاحظه ای به دست نمی دهد که بر اساس آن بتوان قائل به برتری تمدن گذشته نسبت به تمدن امروز شد؟ آیا فجایی که تمدن امروز غرب به بار آورده است (از جمله جنگ های جهانی و کشتار وحشیانه انسان های بی گناه، مصائب محیط زیستی، بیماری های مدرن و غیره) که در هیچ کدام از تمدن های گذشته سابقه نداشته، نمی تواند پرسشی در برابر برتری این تمدن نسبت به تمدن های دیگر باشد؟ به هر حال گرفتار شدن این دیدگاه در چنبرۀ نگاه ایدئولوژیک که خود از آن گریزان بود، در کنار خصلت فلسفی و ذهنی آن، این تفکر را از واقعیات عینی ایران و اسلام تا حد بسیاری دور ساخته است. هر چند



می‌توان اذعان کرد جنبه انتقادی تأملات مطرح شده می‌تواند پایه‌ای برای گام‌های جدی و جدید در جهت تعالی فکر و فرهنگ ایرانی و اسلامی باشد.

نکته پایانی این نوشتار اینکه اگرچه آرامش دوستدار، کسانی چون فردوسی، ابن‌خلدون و رازی را مستثنای از غلبه دین‌خویی می‌شمارد و در نوشته‌های آنان فکر و اندیشه را جاری می‌یابد اما از طرح این سؤال و پاسخ به آن طفره می‌رود که چگونه فرهنگی دین‌خو، می‌تواند اندیشه اجتماعی پیشرو و خلاقیت مانند «علم العمران» را به وجود بیاورد و اساساً مگر این متفکران در همان فرهنگ و اجتماعی نمی‌زیستند که دیگران. پس چه عواملی موجب متمایز شدن اینان شد و دیگران از شمول آن عوامل بازماندند؟

## منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۷۶). *تاریخ تفکر از سومر تا یونان و روم*، چاپ دوم، تهران: انتشارات روشنفکران و مطالعات زنان.
- برول، لوسین لوی (۱۳۸۹). *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
- پانوسی، استفان (۱۳۸۱). *تأثیر فرهنگ و جهان‌بینی ایرانی بر افلاطون*، چاپ دوم، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۹۲). *خوانشی نوین از زندگی؛ فلسفه ابن رشد*، ترجمه سید محمد آل‌مهدی، تهران: آوای سورنا.
- دورانت، ویل (۱۳۶۵). *تاریخ تمدن، جلد ۲: یونان باستان*، ترجمه ا. آریان‌پور، ف. مجتبابی، ه. پیرنظر، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- دوستدار، آرامش (۱۳۵۹). *ملاحظات فلسفی در دین علم و تفکر؛ بینش دینی و دید علمی*، تهران: انتشارات آگاه.
- دوستدار، آرامش (۱۳۷۷). *درخشش‌های تیره*، چاپ دوم، پاریس: خاوران.
- دوستدار، آرامش (۱۳۸۳). *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*، پاریس: انتشارات خاوران.
- دوستدار، آرامش (۱۳۸۷). *خویشاوندی پنهان*، به کوشش بهرام محبی، کلن: انتشارات فروغ؛ نشر دانا.
- رنان، کالین (۱۳۶۶). *تاریخ علم کمبریج*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *در قلمرو وجدان: سیری در عقاید، ادیان و اساطیر*، تهران: علمی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). *علل ناکامی تاریخی مسلمانان، مجله آیین*، اردیبهشت و مهر، شماره ۳ و ۴.

سعیدی، نادر (۱۳۷۴). نقد و بررسی کتاب *درخشش‌های تیره، مجله ایران شناسی*، سال هفتم، زمستان، شماره ۴.

شهبازی، عبدالله (۱۳۹۳). *دین و دولت در اندیشه سیاسی*، تهران: سوره مهر.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲). *اندیشه سیاسی جدید اروپا: جدال قدیم و جدید*، تهران: نگاه معاصر.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

کیتو، هامفری دیوی (۱۳۷۰). *یونانیان*، ترجمه سیامک عاقلی، تهران: نشر ماهی.

لی، آلدومیه (۱۳۷۱). *علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان*، ترجمه محمدرضا شجاع رضوی، مشهد، آستان قدس رضوی.

هونکه، زیگرید (۱۳۶۱). *فرهنگ اسلام در اروپا*، ترجمه مرتضی رهبانی، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

Ferngren, Gary B (2000). (General Editor), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: an Encyclopedia*, New York & London Garland Publishing.

Gilson, Etienne (1989). *Reason And Revelation In The Middle Ages*, New York & London, Charles Scribner`s Sons.

Haight, John F (1995). *Science and Religion*, New York, Paulist press.

Mc Grat, Alister E (2010). *Science and Religion: a New Introduction*, Second Edition, New Jersey, Wiley Blackwell.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی