

گزارشی از انجمن دوستداران اندیشه در برلین

## درباره‌ی جلسه‌ی سخنرانی و بحث آرامش دوستدار

پیشگفتار

به ابتکار انجمن دوستداران اندیشه در برلین، آقای آرامش دوستدار، متفکر و منتقد فرهنگی ایران، در تاریخ ۱۰ اردیبهشت ۱۳۸۴ برابر با ۳۰ آوریل ۲۰۰۵ در یک جلسه‌ی سخنرانی و گفتگو در این شهر شرکت نمود. در این نشست که به معرفی و بررسی آخرین کتاب وی تحت عنوان «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» اختصاص داشت، نزدیک به ۲۰۰ تن از ایرانیان علاقمند به مباحث نظری و فرهنگی شرکت داشتند. سفر برخی هم‌میثان از شهرهای دور و نزدیک آلمان به برلین برای شنیدن سخنرانی آرامش دوستدار و نیز حضور گسترده‌ی ایرانیان مقیم این شهر در این گردهمایی، نشانگر آن است که مباحث ژرف فکری و فرهنگی، تدریجاً جای خود را در میان بخشی از ایرانیان خارج از کشور می‌گشاید و از جاذبه‌ای فزاینده در میان آنان برخوردار می‌گردد.

به نقل از سایت اینترنتی «اندیشه» <http://www.andishe.de/index.htm>

بهرام محیی، گرداننده‌ی این نشست، در آغاز به نمایندگی از طرف انجمن دوستداران اندیشه در برلین، به حاضران خوشامد گفت و از آقای آرامش دوستدار برای پذیرفتن دعوت این انجمن سپاسگزاری کرد. وی خاطر نشان ساخت که این نشست در چارچوب پروژه‌ای صورت تحقیق پذیرفته که انجمن دوستداران اندیشه، آن را از مدتها پیش دنبال نموده است. هدف چنین پروژه‌ای، فراهم آوردن تربیون و امکاناتی برای متفکران و پژوهشگرانی است که در حوزه‌ی اندیشه به فعالیت مشغولند، تا به این ترتیب ایرانیان مقیم برلین بتوانند بیشتر و از نزدیکتر با اندیشه‌ها و آثار متفکران معاصر ما آشنا گردند. گرداننده‌ی نشست افزود که انگیزه‌ی دعوت از آقای آرامش دوستدار به برلین، از سالها پیش و در رابطه با کتاب «درخششهای تیره» وجود داشته است که متأسفانه به دلایل گوناگون نتوانست عملی گردد. اما با انتشار آخرین کتاب آقای دوستدار تحت عنوان «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، انگیزه و فرصت تازه‌ای دست داد تا انجمن دوستداران اندیشه در برلین، ایشان را برای ایراد سخنرانی در مورد این اثر دعوت کند. با پاسخ مثبت آقای دوستدار به این دعوت، اعضای انجمن در تدارک فکری نشست برلین، کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» را در چند جلسه‌ی پی در پی که مجموعاً بالغ بر ۳۰ ساعت می‌شد، مورد بررسی و سنجش قرار دادند. در این جلسات، اعضای انجمن دوستداران اندیشه در برلین، تمام مباحث اصلی فصلهای مختلف کتاب را مورد بحث و تبادل نظر قرار دادند. گرداننده‌ی نشست افزود که به همین دلیل در بخش دوم

نشست امشب که به گفتگو و بحث درباره‌ی کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» اختصاص خواهد داشت، این ابتکار تازه به کار گرفته شده است تا دوتن از کسانی که در جلسات تدارک فکری نشست برلین شرکت داشته اند، در یک میزگرد بحث و گفتگو بتوانند پرسشها و سنجشهای خود را مستقیماً با آقای آرامش دوستدار نویسنده‌ی کتاب در میان بگذارند.

### شاخصهای اصلی فرهنگ دینی

پس از توضیحات مقدماتی گرداننده‌ی نشست، نوبت به سخنرانی آرامش دوستدار رسید. وی در آغاز از انجمن دوستداران اندیشه در برلین برای برگزاری این نشست و نیز حاضران تشکر کرد. آرامش دوستدار سپس در بخش مقدماتی سخنرانی خود، به توضیح مفهوم فرهنگ دینی و شاخصهای اصلی آن پرداخت و از جمله گفت که فرهنگ آن کلیتی است که در چهره‌های گوناگون اما همخوان و هماهنگ، جلوه‌های فردی، جمعی و قومی یک جامعه را متعین می‌سازد. ما در آنجا با فرهنگ دینی سروکار داریم که چنین هیأتی از فرهنگ، در حوزه‌ی مسلط این یا آن دین زاده شود و شکل گیرد. فرهنگ قرون وسطا در اروپا و فرهنگ اسلامی، نمونه‌های چنین فرهنگی هستند. برای فهم فرهنگ دینی، باید با شاخصهای اصلی آن آشنا شد. چنین شاخصهایی را می‌توان در ابعادی پنج‌گانه متعین یافت:

نخستین بُعد فرهنگ دینی آن است که به جای پرسش و تحلیل و استدلال، به مرجعی بی‌چون و چرا برای هدایت فرد و جمع متوسل می‌شود. درست آنجایی که پرسش می‌بایستی نشان دهد که پرسش و ناوابسته به مرجع است، مرجع پا به میدان می‌گذارد، تا استخبار را جانشین پرسیدن نماید. استخبار، به معنی خبر گرفتن و خبر خواستن، در برابر پرسیدن قرار دارد و آنجا بروز می‌کند که خبرگیرنده می‌خواهد خبری را که بدان آگاه نیست از خبردهنده بگیرد. هر شناختی که از دانش بدست آمده باشد، ناشی از پرسش واقعی مختص به فرهنگ غیردینی بوده و هست. اما در یک فرهنگ دینی، هر چه کسی از مرجعی بپرسد و به اخبار مرجع متوسل شود، استخبار است. تمام کتابهای مقدس را باید مراجع دست اول دانست. انعکاس این مرجعیت دینی را عیناً "می‌توان در فرهنگ آن باز یافت.

دومین بُعد فرهنگ دینی آن است که هر مرجعی فقط خودش را قبول دارد و به رسمیت می‌شناسد، نه مراجع فرهنگ دینی یا غیردینی دیگر را. مرجعهای گوناگون دینی در فرهنگهای مختلف هیچ راهی به هم ندارند و هیچ رابطه‌ای میان آنان نیست مگر نفعی متقابل. مراجع در فرهنگ دینی، همواره خدشه‌ناپذیر و

بی رقیب اند و خدشه ناپذیری شان را از اعتبار مطلق اخباری بودنشان دارند. اینگونه مراجع حق حیات به هیچ پرسشی که بخواهد پا از حدود قلمروی اخباری آنها فراتر نهد نمی دهند.

بعد سوم فرهنگ دینی را مانند خود دین به این می توان شناخت که با استدلال کمترین سروکاری ندارد، زیرا اخبار آن چون و چرا بردار نیست. فرهنگ دینی، حتا نامستدل بودنش را حمل بر برتری خود بر استدلال می کند. چنین امری یعنی برتری «خبر» بر «دلیل». در واقع در فرهنگ دینی که استخبار و اخبار در آن کانونی اند، هیچ مسأله ای وجود ندارد که از پیش حل نشده باشد. فرهنگ دینی، به این جهت که مسأله ی حل نشده یا حل ناشدنی ندارد و سراسرش از یقین ها و بداهت ها انباشته است، فرهنگی ست که اصلاً "مسأله نمی شناسد.

بعد چهارم فرهنگ دینی، متناسب با فرابشری و آسمانی بودن خود دین، این است که منشاء اخبار در آن، نهایتاً "و لا اقل نیمه بشری - نیمه آسمانی است.

بعد پنجم فرهنگ دینی، تمام خواهی آن است. یعنی به هرگونه که باشد، نمی گذارد در هیچ زمینه ای و در هیچ موردی عنان اختیار فرد و جمع از دستش خارج شود. در فرهنگ دینی جایی نیست که از حیطة ی اقتدار بزرگان خارج باشد.

آرامش دوستدار افزود که فرهنگ دینی با این بُعدهای پنجگانه اش، انتظاراتی را که به فرد و جمع در جامعه تزریق می کند، خودش چنان همه جا می رویاند که جایی برای پدیدار شدن نیازهای تازه و خودرو باقی نمی ماند، بویژه آن نوع نیازهایی که فرهنگ دینی نتواند برآورد. آدمی فرهنگ دینی به آن عمیقاً وابسته است و از این وابستگی نه می تواند و نه می خواهد خود را برهاند. چرا که فرهنگ دینی همه چیز را از پیش برای ما آماده می سازد، به همه چیز از پیش سامان ابدی می دهد و ما را چنان تن آسا و کاهل بار می آورد که ایستا می مانیم. تازه در این ایستایی خواب آور نیز برکتهای فرهنگ دینی مان را به رخ خودمان و دیگران می کشیم.

راهجویی ها و راهیابی های دین، در فرهنگ دینی به صورت پاسخهای یکدست و یکنواخت انعکاس می یابد. از این رو در جامعه ی دینی، گوناگونی وجود ندارد و بجای گوناگونی نظر، با یگانگی کثیر روبرو هستیم. در فرهنگ دینی، کثرت همشکلان، جای گوناگونی کثیر را می گیرد. به همین جهت، آثار مرجع در فرهنگ اسلامی ما، همه در یک نقطه به هم می رسند که آن نقطه مرجع دینی است.

در دین، راهها و رهنمودها تا نقطه ای معین ادامه دارند و جایی می رسد که این راهها پایان می یابند. هیچ آدم دینداری نمی تواند و مجاز نیست پاسخی خبری از ماورای آنها بخواهد. در عوض، دین برای جبران این محدودیت، راههای دیگری باز می کند. فرهنگ دینی نیز عیناً همین کار را انجام می دهد، یعنی بجای راههایی که بر آدمی می بندد، او را به راههای دیگری می اندازد. مثلاً "به راههایی که برای اعضای فرهنگ دینی آنقدر مطبوع و مطلوب باشند که زنجیر کردنشان را در زندان این فرهنگ احساس نکنند. در حد رعایت این مرزها، آدمی در فرهنگ دینی می تواند در زمینه های گوناگون پژوهش نماید، اما شرایط و معیارهای پژوهشی اش را نهایتاً نه خود بلکه رهنمودها و هنجارهای دین تعیین می کند. فرهنگ دینی فقط در چهاردیواری چنین فضایی بسته و پایبندکننده می زیبد و می تواند بزیزد.

فرهنگ غیردینی در برابر فرهنگ دینی قرار دارد. فرهنگ غیردینی از پرسش مداوم و کنجکاوی ناشی از آن، با انتخاب معیارها و ملاکهای متناسب با پرسشها و کنجکاویها که در آزادی ساخته شده اند می زیبد، و این زیست پویا در این گوناگونی حیاتی به زندگانش ادامه می دهد.

### لایه های سه گانه در فرهنگ دینی

آرامش دوستدار در دنباله‌ی سخنرانی خود به لایه های متمایز در فرهنگ دینی پرداخت و از جمله گفت که در چنین فرهنگی می توان سه لایه‌ی متمایز یافت. لایه‌ی اول پایه گذاران این فرهنگ اند، لایه‌ی دوم هوشمندان و پیروان مستقیم لایه‌ی اول، و لایه‌ی سوم عموم هستند که نه مستقیماً و نه رأساً، بلکه از طریق لایه‌ی دوم با لایه‌ی پایه گذاران ارتباط برقرار می کنند. اگر قرار باشد تحولی در فرهنگ دینی بوجود آید، ناگزیر فقط می تواند توسط لایه‌ی دوم تحقق پذیرد. اما چنانکه شواهد تجربی اش را همه جا می توان دید، لایه‌ی دوم بدون لایه‌ی نخستین که سازندگان فرهنگ دینی اند اصلاً نه بوجود می آید و نه ممکن می گردد. اینکه چگونه لایه‌ی دوم که خود محصول لایه‌ی نخست است بتواند در سرچشمه‌ی وجودی خود، یعنی در لایه‌ی نخست با نگاه نقادانه بنگرد، تا مگر این فرهنگ دینی متحول شود، جزو اسرار و رموز باقی می ماند. لایه‌ی سوم که لایه‌ی عام باشد، طبعاً "سیاهی لشکر در یک فرهنگ دینی است و آنچه را که لایه‌ی نخست به لایه‌ی دوم می خوراند نشخوار می کند.

آنچه ما تا کنون در همه‌ی تاریخمان یکسره از زمان زرتشت تا هم اکنون دوره‌ی اسلامی داشته ایم فرهنگ دینی بوده است. اینکه می شود و چگونه می شود تخمی از فرهنگ غیردینی در فرهنگ دینی کاشت و به

شمر آورد، تصورش نیز مشکل است. بویژه چون شمار کسانی که بتوانند و بخواهند با فرهنگ دینی درافتند، آنقدر اندک است که در برابر شمار سازندگان مجهز فرهنگ دینی اصلاً" به حساب هم نمی آید. ساده گرفتن این مشکل بزرگ و امیدواری به گشودن هر چه زودتر آن با اتکاء به تولید کتابهای سطحی و بی رمقی که در سالهای اخیر خواسته اند به جنگ فرهنگ دینی بروند، به شوخی شباهت دارد. و نیز خطاست که بپنداریم به صرف وارد کردن بُعدهای فرهنگ غربی به سرزمینمان، بدون در نظر گرفتن ساختار فرهنگی مان، می توان گامهای مؤثر برای رویارویی با فرهنگ دینی برداشت. گروهی که به این کار اشتغال دارد و منتقل کردن فرهنگ اروپایی را راه حلی کاری می شمارد، خود جزئی از لایه‌ی دوم است و در اصل و نسب فرهنگی مجهول می ماند. عیناً" بزرگان ادب و دانش در فرهنگ دینی بوده اند که لایه‌ی دوم را زاده و پرورده اند. تا زمانی که در عرصه ای بسیار وسیع، مقابله‌ی مجهز با پایه گذاران در نگیرد، فرهنگ دینی سلطه‌ی خود را نزد و بر ما حفظ می کند. بدون تجهیزات کافی و برنامه ای معین و به دقت بررسی شده، به هیچ روی نمی توان در برابر نیاکان فرهنگی ایستاد و پنداشت که می شود فرهنگی غیردینی در فرهنگ دینی پدید آورد، در عین حال به کشتکاران چنین کشتزاری همچنان عشق ورزید. طبعاً" عین همین رفتار را بزرگان ما با مؤسسان دین، با اولیاء و انبیاء داشته اند که فرهنگ دینی حاصل آن بوده است. در واقع ما هیچگاه دریافته ایم که پیروی از پایه گذاران فرهنگمان، مآلاً" حکم پیروی از مؤسسان دین را دارد. در تمام دوره‌ی تاریخمان هیچ زمانی ما با دین دریافته ایم. برای من درافتادن با دین با درافتادن با صنف روحانیان هرگز نمی تواند یکی باشد. نفی صنف روحانی را نباید امر بر نفی دین کرد. یکی دانستن دین و روحانیت لودهنده‌ی ذهن غیرتاریخی ماست که رویداد هزار و چهارصد ساله‌ی اسلام و آنچه را که این دین بر سر ما و فرهنگمان آورده نمی بیند.

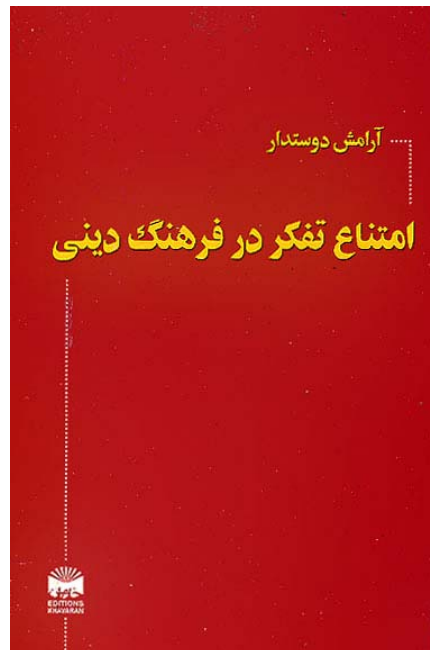
دین، چه جایی که قدرت مطلق داشته باشد، نمودارش را در همه‌ی کشورهای اسلامی می توان دید، و چه قدرت نسبی داشته باشد، موردش کشورهای اروپای مسیحی کیش است، نیرویی درون گیر دارد. یعنی افراد یک جامعه را از درون تسخیر می کند و در چنگ اقتدار خود نگه می دارد. اما دین در اروپای مسیحی در نتیجه‌ی چهار قرن مقابله‌ای که روشنگران با آن کرده اند و دانشی که در آن پدید آمده، این اقتدار را عملاً" در سطح جامعه از دست داده است.

نمی توان دست روی دست گذاشت و نشست، تا دین به شخصه اختیاراتش را محدود و نسبی کند یا حقوقی را که عامل تسخیر جامعه هستند از خود سلب نماید. هیچ جای دنیا تا کنون پیش نیامده که دستگاهی در هر زمینه‌ی ممکن از حقوقی که عامل بقایش هستند چشم بپوشد. اگر جایی حدود اقتدار و

اختیار یک دستگاه محدود شده، در واقع بدینگونه بوده که این محدودیت را فرهنگ غیردینی با زایش و پرورشش تحمیل کرده است. گواه آن را همه جا در سراسر تاریخ می توان دید. از اینرو دگرگون ساختن فرهنگ دینی، مجهز ساختن خود برای درافتادن با دین مربوط و درافتادن با کسانی است که با وسیله های متفاوت تا آنجا که توانسته اند بقای دین و جامعه‌ی دینی را تضمین کرده اند. این عوامل و وسیله ها هم دو دسته اند: یکدسته مستقیماً "عمال دین مربوطند و نامشان روحانیان است، و دسته‌ی دیگر عاملان غیرمستقیم و با ظاهری غیردینی. اینان بنیادگذاران فرهنگ دینی‌اند.

### نظری اجمالی به کتاب **امتناع تفکر در فرهنگ دینی**

آرامش دوستدار در بخش پایانی سخنرانی خود، در نگاهی اجمالی به آخرین کتابش «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» پرداخت و از جمله گفت که معنای عنوان کتاب این است که اندیشیدن را فرهنگ دینی غیرممکن می سازد. این کتاب مشتمل بر هشت فصل است. فصل اول نشان می دهد که تناقض دین و اندیشیدن در کجاست و چرا چنین تناقضی رفع کردنی نیست. توضیحاتی که در این فصل آمده، ناظر بر چگونگی پیروزی اسلام در ایران و شناساندن عاملان آن و شیوه‌ی اخصشان در اسلامی کردن ایران است.



فصل دوم به تشریح این مطلب می پردازد که اسلامی شدن ایران چه معنایی دارد و چگونه است که شکست سرزمین ایران به پیروزی رگه‌ی دینی اش که زرتشتی بوده و در اسلام بازمی زیید، منتهی می گردد.

فصل سوم به تشریح این امر مبادرت می‌ورزد که چرا ما با عرب دشمنیم، اما دینش را از جان و دل می‌خواهیم. در این فصل رابطه‌ی اسلام با مسیحیت و مسیحیت با یهودیت نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

فصل چهارم در تحلیل این موضوع می‌کوشد که چگونه پرسیدن چون چشمه‌ی زاینده‌ی اندیشیدن در فرهنگ دینی نمی‌تواند پدید آید و جوشان گردد. در همین فصل با چهره‌ی نخستین اندیشنده در تاریخ اسلام آشنا می‌شویم، یعنی با عبدالله روزبه که همان ابن مقفع باشد. او یکی از دو استثنای پرسیدن و اندیشیدن در فرهنگ دینی ماست.

فصل پنجم با گفتاری مقدماتی برای شناختن دومین و آخرین اندیشنده در فرهنگ دینی، یعنی با محمدبن زکریای رازی آغاز می‌شود. در همین فصل و در پی این آشنایی مقدماتی، «ناپرسایی فلسفی» ما و اسلامی کردن فلسفه‌ی ارسطو مطرح و توضیح می‌شود.

موضوع فصل ششم تفاوت‌های بنیادی میان پنداشت یونانی از خدا و تصور اسلامی آن است. در اینجا می‌بینیم که آنچه در وهله‌ی اول به همین سبب ابن سینا می‌نامد، کمترین ارتباطی با نگرش فلسفی یونانی ندارد. برای روشن شدن مستقیم این مطلب، نگرش فلسفی ارسطو مبنا گرفته شده و آن در موارد اصلی با نگرش فلسفی ابن سینا سنجیده شده است، تا معلوم شود اسلام چه گیرهای فکری برای ابن سینا بوجود آورده و چگونه ابن سینا اضطرارا "این گیرها را با اعتقاد دینی اسلامی اش رفع کرده است و اینکه طبعاً" تکیه بر دین، بنیادی برای فلسفه‌ی او و دیگر فلاسفه‌ی اسلامی باقی نمی‌گذارد.

فصل هفتم مشروحاً "به رازی می‌پردازد تا روشن نماید که چگونه بنیاد پنداشت او از جهان یونانی است و چرا این استثنای دوم و آخر، بر خلاف تمام آنهایی که در فرهنگ دینی ما «فیلسوف» نامیده شده اند، واقعاً "فیلسوف و تنها فیلسوف ما بوده است.

فصل هشتم به فردوسی اختصاص یافته و با تکیه بر سخن او می‌کوشد نشان دهد که چگونه او تنها کسی است که اسلام را از دید ایران باستان دیده و ایران باستان را از دید اسلام. نتیجه‌ی هولناکی که فردوسی از این نگرش و سنجش می‌گیرد، نافرجامی محتوم ایران در سلطه‌ی اسلام است، و اینکه ایران باستان محکوم بوده به مرگ اسلامی بمیرد.

آرامش دوستدار خاطر نشان ساخت که فراهم آوردن کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» به سبب بُعدهای گوناگون موضوعی اش منحصرأ با برگزیدن دیدگاههای متفاوت و شیوهی بررسی متناسب با آنها، از جمله تاریخی، فلسفی، دینی، دین شناختی، سیاسی و ... میسر گشته است و تنها از این راه چند شاخه و با در نظر داشتن پیوند درونی شاخه هایش می شود دید و پی برد که چرا پرسیدن و اندیشیدن در فرهنگ دینی ممتنع می گردد.

### میزگرد بحث و گفتگو

در بخش دوم نشست که به میزگرد بحث و گفتگو اختصاص داشت، آقایان شهرام اسلامی و محمدعلی مرادی که هر دو از فارغ التحصیلان رشتهی فلسفه از دانشگاه برلین هستند و در تدارک فکری نشست فعالانه شرکت داشتند، بطور مستقیم پرسشها و سنجشهای خود را در رابطه با کتاب امتناع تفکر در فرهنگ دینی با آرامش دوستدار در میان نهادند. آنچه که در زیر می آید، سخنان مطرح شده در این بخش است که بجز برخی تغییرات جزئی در جهت منظم تر کردن جملات و فرمولبندیها، عیناً از نوار پیاده شده است.

شهرام اسلامی: ضمن عرض سلام، من نیز به سهم خود از انجمن دوستداران اندیشه در برلین که امکان چنین نشستی را فراهم کرد، سپاسگزاری می کنم. اجازه دهید در آغاز قطعه ای از رمان «سوره الغراب» از محمود مسعودی را برای شما بخوانم که در آن به گونه ای ادبی - هنری وضعیت فرهنگی ما، که موضوع گفتگوی امشب نیز هست، ترسیم شده است:

«ساخت حلزونی تپه‌ی شهر سوره‌ی کلاغ که جبران بی شکلی قسمت قدیمی تر شهر است، با وجود معماری فرینده‌ی راه‌ها و راهروهاش، با وجود جاه طلبی آشکار نقش‌های رزمی دیواره‌های اسلحه‌خانه و برج‌هاش، به دنبال شهر قدیمی از اعتبار می افتد؛ نسل‌های تازه تر دور از شهر کهنه اتراق می کنند، و اگر چه بعدها از تمدن تپه‌ی حلزون نیز همچون نشانه‌ی قدرت سقوط کرده سریعاً می‌گریزند، ولی برای جبران فروافتادگی خود، با حس حقارتی اسرارآمیز چنان عظمت مایوس کننده‌ی آن تپه نسبت می دهند، و آنچنان بر گرد هر واژه‌ی به جامانده‌ی آن تارهای پیچ در پیچی از شرح و تفسیر و تعبیر می‌تنند که عاقبت از فرهنگی متروک حریمی غیرقابل ورود یا حصار غیرقابل خروج به بار می آید: ابزار شقه کننده‌ی آن تپه می آید که میان ساکنان شهر سوره‌ی کلاغ و پیشینه‌ی تاریخی‌شان حایل می شود، در واقع اهالی این شهر هرگز در خانه‌ی آن که به دنیا آمدند زندگی نکردند، و هرگز در خانه‌ی آن که زندگی کردند نمرند؛ این مردم به عقوبت ترسشان از میراث تلخی که برده اند، دیگر جرئت نکردند چیزی مهمی

بسازند، و هر قدمی که در راه تازه ای برداشتند، به سنگ بخیل اجدادی محک خورد و تحقیر شد؛ آنها، سرانجام، گرفتار ضرب المثل ها و تک بیت های فتوا دهنده ی پدرشان، لهیده زیر بار گذشته ی سنگین شده ی خود، با کینه و احترامی جادویی به این غول مهیب که در پس کله شان به نظاره ایستاده است، بار دیگر کوچیدند، و در بیابان های شرقی تپه ی حلزون میخ طویله ای به زمین کوبیدند، ریسمانی به گردن آن بستند، و به شعاع هزار و یک متر دایره ای برای اتومبیل های خود زدند که با بیست و سه خیابان اطرافش احتمالاً عظیم ترین میدان خالی تاریخ است. انحنا ی ملایم خیابان های این میدان آفتابی در جهت حرکت عقربه های ساعت، نشان دهنده ی اشتیاق آشکار این مردم در همگامی با پیشرفت زمان است. اما ترس مرموز آنها از هیولای پشت سرشان، هیولای پیش روشن را مخفی کرده است: ساکنان شهر سوره ی کلاغ هنوز نتوانسته اند باور کنند که شقه کردن ماه فقط می توانسته صحنه ی زیبا و با شکوهی از یک خواب اسرارآمیز بوده باشد؛...».

کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» یکی از آخرین تلاش های نقادانه و داهیان، اما نادری است، که بر علیه ی بازگشت جاودانه ی ناپرسایی فرهنگی ما، شورشی نظری را سازماندهی کرده است. دژ فرهنگی ما به راحتی قابل فتح نیست. این را نویسنده به خوبی می داند. اگر چه کتاب به معنای اخص کلمه فلسفی نیست، ولی تحلیل های فلسفی کم ندارد، و با توجه به آماج کتاب، که رویکرد نوینی را در برخورد به فرهنگ گذشته و کنونی مان طلب می کند، می توان کتاب را پیشا فلسفی نامید. این پیشا فلسفی بودن نه معنایی مثبت و نه منفی دارد و تنها در برگیرنده و منعکس کننده ی وضعیت نظری و فرهنگی ماست که بزعم نویسنده در دینی بودن آن وجه غالب خود را می یابد. برای امکان زایش تفکر از روح پرسش، باید که موانع فرهنگی را آشکارا و بطور مشخص به اسم نامید. نویسنده ی کتاب به گونه ای، روایتی از جهل دیرینه و نقد آن را در نوشته های خود دنبال می کند. کتاب به لحاظ زمانی، به نسلی تعلق دارد، که با برخی استثناها، در تولید و توزیع جهل دوگانه با نسل های پیش از خود هیچ تفاوت کیفی ندارد. اما کتاب مضموناً بیشتر به نسلی تعلق دارد، که در حال برآمدن نظری است. نسلی که از نقد شالوده شکنانه، اما کلی کتاب، بهره خواهد گرفت، و همزمان این نقد را پشت سر خواهد گذاشت. نه، باید که این نقد را پشت سر گذارد. دژ فرهنگی ما مرکزیت، یا دقیق تر بگویم مراکز خود را از طریق نبردی فرسایشی پایداری می کند و هر طرح نوینی را به شکست می کشاند. نسل نظری در حال تکوین، رسم و میراث اسطوره ای - تاریخی پسرکشی همچون نماد ثابت ایستایی و جمود فکری مان را بخوبی می شناسد. اگر این طرح را با الهام از شاهنامه تنوری شاهزاده ی ناکام بنامیم، همچون طرحی در حوزه ی روانشناختی ملی، اعلام هولی

بنیادبرافکن است. اگر «امتناع تفکر» نقد این نبرد فرسایشی است، نبردی که نیروی پرسش را چنان زمین گیر کرده است که به همراه آن ذهن و احساس ما را به ذلت کشانده است، آنچنان که برای کتاب راهی جز بیراهی باقی نمانده است؛ برای منتقدین در راه، ساخت و بنیان گذاری ابزار های نظری - مفهومی برای تسخیر دژ فرهنگی نه تنها ضروری، بلکه تنها راه ممکن است. کتاب نیز بر این مهم در جایی اصرار دارد. بقول آن فرزانه « پرسش، پارسایی اندیشه است»، به این اعتبار، کتاب مختصات فضیلت متفکرانه را ترسیم کرده است. برای تسخیر این دژ و تخریب و بازسازی دیگرگونه‌ی آن باید که تنها از درون این فضیلت گذشت. نیروی هیولایی نفی باید که در گذار به تمایز و تفاوت فلسفی قادر به آفرینش مبانی نظری - مفهومی گردد. تا که تکرار و تقلید، تقدیر تاریخی مان را رقم نزنند. حرکت به سوی تدوین دستگاه مختصات نظری، نه تنها باید فرهنگ ناپرسای ما (در انواع گوناگون اسطوره ای - دینی، شاعرانه - ادبی، عرفانی - شهودی و سرانجام نیمه گفتاری - نیمه نوشتاری) را با پتک مفهومی زیر ضرب قرار دهد، بلکه در تناوری خود شاید سرانجام تقدیر را نیز سراسیمه کند. به گمان برخی از خوانندگان تیزبین، در کتاب درد و ناامیدی در میان سطور به گونه ای نیم پنهان - نیم آشکار به چشم می خورد. این ناامیدی حداقل به دو گونه قابل فهم است: نخست، منظومه‌ی نظری - فرهنگی ما چنان سترون است که هر گونه دگرگونی را ناممکن می سازد. و این امر خود سخنی از دردی بزرگ است که در کتاب مابه ازای زبانی - نظری یافته است. دوم: این ناامیدی بیان شرمی دانشورانه است، که در کلیت خود از نسل های پیشین نه تنها احساس و اندیشه نشده است، بلکه حتا بر زبان نیز نیآمده است. حتا زبان گزنده‌ی کتاب این شرم را محو نمی کند. این شرم بیان منشی اخلاقی است که تنها نزد اندیشه ورزان هستی می یابد. ولی مسلماً این ناامیدی به معنای تسلیم اندیشه نباید فهمیده شود. این ناامیدی باید که محرک نقد گردد. و ما امروز در اینجا قصد آن داریم. در پایان باید گفت: برای گذشتن از دوستدار، باید نخست به او رسید.

محمدعلی مرادی: با سلام، من سعی می کنم در بحثم از مناظره و جدل پرهیز کنم و اندیشه ای را سازمان بدهم تا بتوانیم دوستانه گفتگو کنیم، تا ما بتوانیم بیشتر آقای دوستدار را بفهمیم و شاید آقای دوستدار هم تا حدودی با بحث ما آشنا شوند. همانطور که آقای دوستدار گفته اند، تفکر سر به درون بودگی دارد و به همین دلیل تفکر سودای آزادی دارد. بنابراین وقتی ما سودای جدل می کنیم، سر به برون بودگی داریم و در حقیقت بحث جدل، مختصات خودش را به ما تحمیل می کند. فلسفه از این جهت به کلام و تئولوژی نقد می کند که می گوید آنها سر به برون بودگی دارند. البته من بین کلام و تئولوژی تفاوت قائلم و آنرا در ادامه‌ی بحث روشن خواهم کرد. اما برای اینکه سر به درون بودگی داشته باشیم، باید از جدل پرهیز کنیم تا بتوانیم آرام آرام با تفکر مفهومی آشنا شویم و در سطح دیگری بحث کنیم. من کتاب آقای

دوستدار را از سالهایی که از ایران آمده ام، به تناوب های مختلف خوانده ام. شاید بتوانم بگویم که من کتابهای ایشان را ۲۵ تا ۳۰ بار خوانده ام. این شبیه همان کاری است که ابن سینا با کتاب ارسطو می کرد و می گفت من آن را ۴۰ بار خواندم و نمی فهمیدم و باز می خواندم. این سنت ابن سینایی را من سعی می کنم آویزه ی گوش کنم و کتابهایی را که نمی فهمم، نگویم کتابهای بدی هستند، بلکه آنها را بارها بخوانم و در واقع مشکل را در خودم پیدا کنم و نه در کتاب. این بحث من از نظر فرم است. اما از جنبه ی اسلوب، ارسطو که پایه گذار علم است، در کتاب ارغنون، قسمتهای مختلفی را متمایز می کند: کاته گوریها یا مقولات، آنالوتیکای یک و دو، توپیکا، بوطیقا و توریکا. اینها در حقیقت حوزه های مختلفی هستند که سعی می کند منطق ساحت حیات علم را کشف کند. مثلاً "در توریکا، منطق وقتی است که بحث صورت می گیرد. در آنالوتیکا، باب برهان است. در بوطیقا بحث شعر است. در اینجاست که من از آقای دوستدار جدا می شوم. متکلمان همانطور که آقای دوستدار به درستی توضیح داده اند، بحث های مسیحیت را می گیرند و در باب توپیکا یا جدل بحث می کنند. در باب جدل، محسوسات و مشهودات گزاره های اصلی هستند. برای اینکه ما بتوانیم استدلال سازمان بدهیم و به درون بودگی وفادار بمانیم، باید در باب برهان یا آنالوتیکا بمانیم و گزاره های ما مسلم و یقینی باشند. این امر در سنت گذشته ی ما ضعیف بوده است و به همین جهت متکلمان در فرهنگ ما دست بالا را گرفته اند. چون متکلمان ما دائماً" در باب توپیکا یا جدل بحث می کنند تا حریف را از میدان بدر کنند. نقد من به آقای آرامش دوستدار یا شاید بهتر باشد بگویم پرسش من از ایشان اینست که چرا فرم ارائه ی کتابهایشان - بجز کتاب اول یعنی «ملاحظات فلسفی در دین و علم» که خیلی جالب در آن حوزه ها را تفکیک کرده اند و به هر حال دیسپلین های آن روشن است، حال صرف نظر از اینکه آن را قبول داشته باشیم یا نه - بیشتر در باب جدل است و دوری از اینکه ما در سطح مفهومی باقی بمانیم و مفهومی را از حوزه ی فلسفه به حوزه ی جامعه شناسی و از آنجا به حوزه ی تاریخ و بعد حقوق منتقل کنیم و این سیستم مفهومی را رعایت کنیم تا دانش ایجاد شود. پرسش من از آقای دوستدار اینست که چرا فرم کتابهای دوم و سوم و بخشی از مقاله های ایشان بیشتر فرم جدلی دارد و مثلاً" در بحثی فلسفی ناگهان وارد سیاست روز می شوند. پرسش اینست که چرا آقای دوستدار در میان یک بحث فلسفی ناگهان حملاتی به این یا آن، مثلاً" به سروش و یا دوم خردادها می کنند و با توجه به اینکه خودشان هم می دانند که کلام چه بلایی سر فکر ما آورده است، از این فرم جدلی استفاده می کنند؟ آقای دوستدار حتماً" دلایلی برای این کار دارند که من مایلم آنها را بدانم.

آرامش دوستدار: باید به نکته ای اشاره کنم و آن این واقعیت است که من از یکطرف و این دوستان از طرف دیگر، متعلق به دو نسل با تفاوت زیاد هستیم. من سالهای سال یعنی لااقل سه دهه است که با کار

آکادمیک نه تنها مستقیماً ارتباط ندارم، بلکه وارد حوزه‌هایی شده‌ام که طبعاً باعث می‌شود زبان ما با هم فرق کند و این اشکال یا سوء تفاهم را ایجاد می‌کند که شاید این دوستان منظور مرا درست نفهمند و من نیز منظور آنان را نفهمم.

در مورد پلمیک باید بگویم که پلمیک کاری نیست که کسی تعمداً آن را بکند. پلمیک جزو یک استیل است. یعنی اگر آدم این استیل را نشناسد اصلاً نمی‌تواند پلمیک کند. اگر کسی کتابهای اروپایی را هم خوانده باشد، می‌بیند که فقط عده‌ای هستند که این کار را می‌توانند بکنند. در واقع پلمیک یک عیب نیست، بلکه شیوه‌ای است همراه با استدلال. این نکته ایست که باید به آن توجه داشت. اینکه من به چه مناسبتی در کتابی مثل «ملاحظات فلسفی» کاملاً عینی و مطلقاً در چارچوب امور مانده‌ام و لحنی تند نداشته‌ام و در کتابهای دیگر اینطور نبوده‌است، اولاً امریست به یک معنا کاملاً شخصی و مربوط به خود من و ثانیاً مربوط به نوع مقابله‌ی من با آن مسأله‌ای که با آن سروکار داشته‌ام. بنابراین من ممکن است فکر کنم که شاید کسی - فرضاً بگویم مثل آقای مرادی - اصلاً نتواند پلمیک بنویسد. در فلسفه، پلمیک هیچوقت عیب نیست، بلکه شیوه‌ایست که بعضی از آن استفاده می‌کنند و اینگونه می‌نویسند. یاسپرس کتاب معروفی هم دارد در مورد «پلمیک فلسفی». البته من نمی‌خواهم فقط به او استناد کنم. ولی به هر حال اینجا نمی‌شود یقه‌ی مرا گرفت که مثلاً چرا گفته‌ای آدمی مثل منصور حلاج محبّط بوده است. بلکه ایرادی که باید بتواند به من وارد باشد اینست که چرا و به چه مناسبت من این فرهنگ را فرهنگ دینی می‌خوانم و معتقدم که در این فرهنگ هرگز اندیشیده نشده و اگر دو استثناء در آن به دست می‌دهم، این دو استثناء مثل همیشه مؤید حکم کلی هستند.

در عین حال کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، نه قرار بود و نه لزومی دارد کتاب فلسفی باشد. یعنی من خیال نمی‌کنم که شما از طریق فلسفی حتماً می‌توانید به معانی‌ای دست پیدا کنید، که از طریق مثلاً سوسیولوژی یا حتا رمان نتوانید به آنها دست پیدا کنید. دوره‌ای بوده است که چنین تصورات شاید نسبتاً مغرورانه‌ای نسبت به فلسفه وجود داشته است. اما من خیال نمی‌کنم کسی امروز بتواند این حرفها را بزند. در روزگار ما خیلی آدمها هستند که یک عمری فلسفه خوانده‌اند و بعد این کار را ول کرده‌اند و مثل ریچارد رورتی آمریکایی رفته‌اند و ادبیات درس می‌دهند. خیلی‌ها هستند که می‌گویند این حرفها بی‌معنی هستند. من فقط به یک مورد اشاره می‌کنم و سعی می‌کنم که خیلی تخصصی حرف نزنم، چون کسانی که اینجا حضور دارند ممکن است برایشان ایجاد اشکال بشود. کانت در معروف‌ترین کتابش، احکام را یعنی نسبت دادن صفتی به اسمی دیگر را، در صورتی که آن چه به موضوع قبلی نسبت داده می‌

شود، در متن و یا بطن آن وجود داشته باشد - مثل اینکه هر مادری زن است، یعنی اینکه غیرممکن است که پدری زن باشد - اسم این ها را کانت قضایای تحلیلی می گذارد. یعنی اگر آدم بخواهد این را از آنور بنویسد، مجبور است به جای این مفاهیمی که کانت بکار برده، یک تعریف دیگر نشان دهد و بکار ببرد. اما کانت می خواهد بگوید که مادر بودن در واقع در زن بودن مستتر است. بنابراین به همین معنا می گوید آنچه که ما با این عبارت می گوئیم اصلاً "علم نیست، چون در آن مفهوم، یعنی مادر وجود دارد. اما مدتهاست خیلی ها فهمیده اند که چنین حرفی نمی توان زد. البته من وارد توضیحات فنی بیشتر نمی شوم. فقط بگویم که چندین منطقی آمریکایی از سال ۱۹۵۳ نشان داده اند که این حرف کانت بی ربط است، به این سبب که شما چنین چیزی نمی توانید بگویید. برای اینکه در غایت امر شما هر تعریفی بخواهید ارائه دهید که چه جور است که هر مادری زن است، در واقع دچار دور باطل می شوید. این فقط یک نمونه است و من خیال نمی کنم امروز کسی بنا را براین بگذارد که این حرف کانت خیلی مهم بوده است. مگر اینکه آدم از نظر تاریخی و یا در آموزش فکر کانت به این ها پردازد که البته درست هم هست.

اما آنچه که باید در کار من مورد توجه واقع شود و احیاناً "اگر نقطه ضعفهایی در کار من هست در آنجا پیدا شود، در کتابم موکدا" گفته ام که پرسیدن در واقع جزو طبیعت تمام موجودات زنده است. یعنی جستجو کردن از جمله در جانوران وجود دارد. جانوران در جستجوی چیزی برای خوردن، در واقع دست به نوعی پرسش جانوری می زنند. آدمیزاد نیز با چنین پرسشی به دنیا می آید. من می گویم که اگر در فرهنگی پرسشی مستقل - پرسش همیشه باید مستقل باشد - وجود نداشته باشد بلکه وابسته باشد به مراجعی - حال علی السویه است چه مرجعی باشد، می خواهد خود کانت باشد یا حضرت مسیح یا هر کس دیگر - غیر ممکن است که این وابسته بودن به مرجعی، از پرسش شما استخبار یا خبرگرفتن نسازد. آدمی که پرسش می کند، در وهله اول از خودش می پرسد و سپس اگر از آدم مطلعی پرسد، این او را معاف نمی کند از جستجو کردن برای اینکه ببیند پاسخی که آدم مطلع به او داده درست بوده است یا نه. چنین پرسشی در واقع اولین و مهمترین شرط اندیشیدن است. یعنی غیرممکن است که کسی بدون اینکه بتواند ناوابسته پرسد بتواند بیندیشد. مثلاً "حافظ که اشعار بسیار زیبایی دارد وقتی می گوید: در پس آینه طوطی صفتم داشته اند / آنچه استاد ازل گفت بگو می گویم، این دیگر گویا برای آن است که در عرفان آنچه که به اینان الهام می شود، از خود آنان نیست. بخصوص اینکه در عرفان، غایت امر یعنی تحلیل رفتن در آن افقی که آنان به او علاقه دارند. حالا اسمش را می خواهید افق بگذارید یا خدا یا هر چیز دیگر. خود آدمیزاد در این میان هیچ نقشی ندارد. برای اینکه به او از جایی الهام می شود و این الهام پذیری آنقدر در عرفان اصطلاحات خاصی دارد که من اصلاً "نصف بیشتر آنها را بلد نیستم، اما می شود مراجعه و پیدا کرد.

بنابراین پرسیدن شرط اول اندیشیدن است. حالا من می گویم فرهنگ ایران از همان آغازش - لاقلاً تا آنجا که میسر بوده ما به آن دست پیدا کنیم - فرهنگی است که با زرتشت شروع شده و دین حاکم در زمان هخامنشیان دین مزدایی بوده، با دو تفاوتی که آدمهای اهل فن و متخصص اروپایی تشخیص داده اند: یکی اینکه آیا هخامنشیان زرتشتی بوده اند و یا اینکه نبوده اند؟ این سئوالی است که یک ایرانشناس خیلی معروف سوئدی به نام «نیرگ» در سال ۱۹۳۳ کرده است. من در کتاب «امتناع تفکر» به آن پرداخته ام و نیز به تمام پاسخهایی که از آن زمان تا کنون به این پرسش داده شده است. هیچکدام از پاسخها راضی کننده نیست. خود «نیرگ» می گوید که دین زرتشتی دین شاهان بوده است. حالا نتیجه ای که من گرفته ام و دیگر مربوط به «نیرگ» نیست، اینست که یا هخامنشی ها زرتشتی بوده اند یا نبوده اند. اگر زرتشتی بوده اند که دینی بوده اند یعنی از آغاز، دولتی که حکومت می کرده، دولت دینی بوده است. و اگر زرتشتی نبوده اند، از دو ناحیه در فرهنگ ما این تحمیل شده است: از ناحیه دولت و از ناحیه پیامبر ایرانی زرتشت. حالا اگر کسی بخواهد به من بگوید که چنین نبوده باید نشان دهد. شما اگر اوستا و گاتاها را نگاه کنید می بینید که به کرات زرتشت از اهورامزدا می پرسد که تو به من بگو، یعنی به من خبر بده که چه باید بکنم. این راز را بر من آشکار کن! اینها بهترین شاهد است که بگویم از همان آغاز که ما فرهنگ مضبوط داریم نیندیشیده ایم و من فکر نمی کنم که ما در ۲۵۰۰ سال پیش از این هم توانسته ایم بیندیشیم. و این راهی است که مسیرش همچنان در دوره اسلامی بطور اخص ادامه پیدا کرده و من در کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» به آن مشروح پرداخته ام. از جمله در مورد ابن سینا نشان داده ام که اشکال ابن سینا چیست و چرا او نتوانسته ارسطو را بفهمد. مع الوصف من از این دوستان تشکر می کنم که این پرسشها را در اینجا مطرح کردند.

شهرام اسلامی: امیدوارم پرسشها و حلقه هایی باشد که شما بتوانید پیوند نسل خودتان را با نسل ما برقرار کنید. از یکی از تراهای مهم شما شروع می کنم. شما صحبت از «ماهیت مجعول» می کنید. ماهیت جعلی و ساختگی. آقای دوستدار در صفحه ۳۹۲ کتاب می گویند: «این پدیده همان است که من ماهیت مجعول نامیده ام. ماهیت مجعول یعنی ماهیت ساختگی، ماهیت غیرطبیعی». اولین سئوالی که دست می دهد این است که مگر ماهیت انسان می تواند طبیعی باشد؟ اگر در حوزه زیست شناسی نمایم، در واقع هیچ ماهیتی نمی تواند طبیعی باشد، در مورد هیچ تمدنی. این تز، تزی عمومی است و در مورد یونانیان هم صادق نیست و شاید فقط در جزایر پولونیزه وجود داشته باشد که بصورت بسته با هیچ قوم دیگری سروکار ندارند و ماهیت طبیعی دارند. ما در جایی صحبت از ماهیت فرهنگ می کنیم که در مقابل طبیعت قرار می گیرد. در واقع یکی از امکانات شناختن فرهنگ بصورت سلبی، تمیز دادن آن از طبیعت است. پس ماهیت

طبیعی وجود ندارد، نه در مورد ایرانیان و نه در مورد یونانیان. وقتی از ماهیت ساختگی صحبت می کنیم - و آقای دوستدار هم امروز به درستی مطرح کردند - وقتی ایرانی ها با جان و دل از این ماهیت که ساخته اند طرفداری می کنند - چونکه این «ماهیت مجعول» اگر کاملاً بصورت خنثی در کتاب آقای دوستدار مطرح می شد هیچ اشکالی نداشت - می توانستیم بگوییم که ماهیت همه‌ی تمدنها ساختگی است و آقای دوستدار هم به آن اشاره کردند. ولی در کتاب که من از آن نقل قول هم آوردم، در واقع این ماهیت مجعول منفی است و تحت آن ما درد می کشیم. اما برای ایرانیان که این ماهیت را ساخته اند مجعول نیست و با طیب خاطر در واقع از آن طرفداری می کنند و در عرصه های مختلف و مثلاً " برای نمونه: شیعه تفسیر معینی است که ما ایرانیان از اسلام ارائه می دهیم. اینکه بد یا خوب است، امکان دارد من در خیلی زمینه ها با آقای دوستدار همصدا باشم. ولی اینکه این اتفاق می افتد و ماهیت طبیعی نیست و ما فکر می کنیم که می توانیم ماهیت طبیعی برای ایرانیان در نظر بگیریم، به نظر من سراب است.

اجازه بدهید در این قسمت به موضوع دیگری اشاره کنم که جنبه‌ی طرح مسأله دارد. مسأله به این صورت است که ما در کتاب آقای دوستدار با یک مدل روبرو هستیم. این مدل، در کلیت خودش - و نه در جزئیات - از یاکوب بورکهارت گرفته شده است. در واقع، سه وجهی بودن جوامع یا تمدنها که وجه فرهنگ و دین و دولت دارند. در ایران، بر طبق تز هگل که درک فلسفی از تاریخ دارد، در مورد دولت هخامنشیان هگل نظر معینی دارد، یعنی ورود ایرانیان به تاریخ با تشکیل اولین دولت. اما آقای دوستدار مدل یاکوب بورکهارت را می گیرند. در این مدل، فرهنگ و دولت هر دو در سیطره‌ی دین هستند. سئوالی که مطرح می شود، اینست که مطلقیت این مدل تا چه اندازه است؟ خیلی از مسائلی که آقای دوستدار امروز مطرح کردند و یا در کتابشان مطرح می کنند، با این مدل قابل توضیح است، ولی نه همه‌ی مسائل. یعنی اگر ما اصلی را چنان برجسته کنیم که مانند «دینی بودن» در کتاب آقای دوستدار مرتب مطرح می شود، به مطلقیتی می رسیم که فراموش می کنیم تنگناها و ضعفهای این مدل کجاست. یکی از ایرادها یا بهتر بگویم پرسشها همین مطلق کردن همین مدل است که من در نمونه‌ی «ماهیت مجعول» از آن اسم بردم. یک سئوال اساسی دیگر که البته مستقیماً به کتاب آقای دوستدار بر نمی گردد ولی در مورد کتاب ایشان هم صادق است و آن را مطرح کردند، موضوع «معیارهای خودی» است که در پیشگفتار کتابشان دائماً مطرح می شود. این معیارهای خودی برای بررسی مشکلات ما از نوع دینی بودن فرهنگمان چه هستند؟ سئوالی که مطرح می شود اینست که اگر تفکر قوام خودش را در پرسش می گیرد و با سماجت در پرسش می ماند، تنها توضیح رابطه‌ی تفکر و فلسفه فقط پرسش نیست. البته آقای دوستدار به درستی مطرح می کنند که پرسش آغاز تفکر است. اما باید از پرسش گذر کرد، یعنی به گونه های مختلفی می توان مسأله‌ی تفکر

فلسفی و پرسش را توضیح داد. باید کمی مشخص تر صحبت کنیم و از کلی گویی بپرهیزیم. مثلاً آقای دوستدار الان نمونه‌ی روشنش را در نظریه‌ی «نیبورگ» مطرح کردند. سؤال اینست که ابزارها و الگوهای مختلف جامعه‌شناسی، تاریخ‌شناسی و حتا خود فلسفه، آیا معیارهای خودی هستند یا غیرخودی؟ چون در این کتاب معلوم نیست. مثلاً در نظر بگیریم که یک نفر در ایران جامعه‌شناسی خوانده است. من هم مثل آقای دوستدار با شک و تردید زیاد در این شخص نگاه می‌کنم و می‌گویم که جامعه‌شناسی فقط وقتی می‌تواند در ایران شکل بگیرد که مفاهیمش را داشته باشد و دستگاه نظری آن فراهم باشد. به همین دلیل در قسمت اول صحبتیم حرکت بطرف دستگاه مفاهیم را مطرح کردم. اگر در پرسش بمانیم، گام اول را برداشته ایم. حالا چه تعداد افراد این پرسش را می‌کنند، امریست که باید در عمل دید و به پهنه‌ی فرهنگی ما نظر کرد. اما برگردیم به مسأله‌ی جامعه‌شناسی: یک نفر که در ایران جامعه‌شناسی می‌خواند، اگر فرضاً به تئوری ماکس وبر در مورد روحی که در مسیحیت پروتستان و سرمایه‌داریست نگاه کند، مسلم است که نمی‌تواند این تئوری را در مورد ایران بکار ببرد. یعنی این تئوری با معیارهای خودی نمی‌خواند. اما حالا باید پرسید که در مورد تئوریهای فلسفی باید چکار کرد؟ در رابطه با مسائل مختلفی که آقای دوستدار به درستی از متخصصان و صاحب‌نظران غربی استفاده می‌کنند، برای من مشخص نیست که این معیارهای خودی و غیرخودی کجاست و این ناروشنی در کتاب وجود دارد. ناگفته نماند که این فقط در کتاب آقای دوستدار نیست، بلکه مشکلی است که خود من هم شخصاً دارم و شاید بسیاری دیگر هم داشته باشند. در واقع باید روشن کنیم که ما روی چه زمینی ایستاده ایم. باز هم نمونه‌ی دیگری، برای اینکه بحث را قطع کنم تا دوستان ادامه دهند: آقای دوستدار در قسمتهای آغازین کتاب مطرح می‌کنند که این سرزمین، سرزمین ناپرسایی بوده است. یعنی ایشان به اصلی توجه دارند که معلوم نیست از کجا آمده است و توضیحی هم برای آن داده نمی‌شود. اگر حدوداً از نظر تاریخی بگوییم که زرتشت چیزی بین ۷۰۰ تا ۹۰۰ سال پیش از میلاد مسیح و هومر حدود ۷۰۰ سال پیش از میلاد مسیح بوده اند، می‌بینیم که در یونان حالت دیگری پیش می‌آید و در ایران دائماً ناپرسایی فرهنگی وجود دارد. باید پرسید چرا؟ یعنی باید دنبال یک اصل یا آرشه یا پرنسیب باشیم. پس این سؤال بجایی است که چرا ایرانی‌ها به جای فیلسوف، دائماً «فرزانه» به معنای دینی «حکیم» تولید کرده اند؟ چرا اینگونه بوده است؟ بعد متوجه می‌شویم که ما با مشکل اصل فلسفی روبرو هستیم و این مشکل در این کتاب غایب است.

محمدعلی مرادی: من شخصاً از این جنبه خیلی تحت تأثیر آقای دوستدار بوده ام که ایشان همواره روی معیارهای خودی تأکید کرده اند. اولین بار هم که کتاب ایشان را خواندم، این مسأله برای من خیلی جالب بود. برای همین هم این تأثیر باعث شد که از خواندن نوشته‌های خیلی مدرن فاصله بگیرم. من جوان تر از

آقای دوستدار هستم، ولی با این حال بیشتر نوشته های اسپینوزا و کانت و قرون وسطا را خوانده ام. این معیار را هم تحت تأثیر فکر آقای دوستدار در نظر داشته ام که ما باید به خودمان برگردیم و در حقیقت خودمان را پیدا کنیم و دائما" از این تئوریا استفاده نکنیم. آقای دوستدار در همین زمینه است که می نویسند: «فقط از این راه می توان فرهنگ را تاریخی کرد، یعنی بنیاد و پیشینه ی آن را از جمود گذشتگی و ایستایی رهانید و پویا کنونی به آن داد. شناسایی تاریخی فرهنگ و چیره شدن بر آن یعنی گذشته ی فرهنگی را پیوسته از نو کاویدن و از نو سنجیدن. معنای این گفته این است که هر نسلی باید گذشته ی دور و نزدیکش را به نوبه ی خود از نو بشناسد و از نو برآورد کند. فقط این نوع شناسایی است که رویدادهای محض پیشین را تاریخی می کند و خود در شناسایی های آینده، تاریخی می گردد. از اینرو هیچ گذشته ای نمی تواند جدا از آینده ی کاونده و پرسنده در آن موجه گردد و هر کنونی توجیه موجودیت خود را در این خواهد یافت که با نگاه انتقادی و پرسنده در گذشته ی فرهنگی اش خود را بشناسد و به استقلال بیافریند».

این چیزی است که من در تمام این سالها نصب العین کرده ام و حرف کاملا" درستی است. اکثر کتاب نویسان ما دچار یک نوع خوشبینی هستند، ولی من هم با آقای دوستدار هم نظرم که این خوشبینی توهمی بیش نیست. ولی آقای دوستدار می گویند که: «ما اندک اندک می خواهیم به خودمان بیاییم و به تاریخمان بدگمان شویم». نمی دانم می شود بحث سوپرژکت و اوپژکت را در اینجا بکار برد یا نه؟ ولی به نظر من بدبینی و خوشبینی دو روی یک سکه هستند. ما اگر بتوانیم به پدیده های تاریخی مان بصورت اوپژکتیو نگاه کنیم و سوپرژکت بتواند خود را از اوپژکت جدا کند و در ادامه بتوانیم کل تاریخ و جامعه مان را بصورت اوپژکتیو ببینیم، شاید بتوانیم مشکلاتمان را دقیق تر ببینیم. برای همین تمام کوشش من این بوده - البته شاید هم توهم باشد - که آن نقطه ی ارشمیدسی را پیدا کنیم تا بتوانیم تقریر محل نزاع را درست بکنیم و ببینیم چگونه می توانیم سازمانی از دانش بوجود آوریم که متعلق به ما باشد. تقریر محل نزاع، پیدا کردن همان نقطه ایست که گفتم. برای اینکه اگر این نقطه را پیدا کنیم، می توانیم نگاهمان را به گذشته ی تاریخی مان تغییر بدهیم و نه بدبینانه و نه خوشبینانه نسبت به فیلسوفانمان مثل ابن سینا و سهروردی و فارابی با نگاهی دیگر بنگریم. آقای دوستدار از گادامر نقل کرده اند که در سقراط یک سوپرژکتیویته ی خفیف هست. پرسش من که البته خودم پاسخی برای آن ندارم اینست که آیا ما می توانیم در گذشته ی خودمان ردپایی از سوپرژکتیویته پیدا کنیم یا نه؟ مثلا" وقتی من ابن سینا را می خوانم می بینم قسمتهایی از او مرده است و قسمتهایی زنده. وقتی سهروردی می گوید: «از زمانی که خود را شناختم به مسائل علمی پرداختم. مشکل مسأله ی علم همواره مرا نگران کرده بود. به آثار فارابی و ابن سینا رجوع کردم، اما مطالب آنها مرا قانع

نساخت. آنها نتوانستند این مشکل را حل کنند که چگونه شئی خارجی به ذهن انتقال پیدا می کند. به بیان دیگر در واحد هستی، موجود خارجی چگونه با ذهن ارتباط برقرار می کند؟ یکبار ارسطو را به خواب دیدم. گفت به خودت رجوع کن. آیا خودت را می شناسی یا نه؟ آیا می دانی که هستی یا نمی دانی؟ گفتم می دانم که هستم. گفت حال که می دانی، چگونه می دانی که تو هستی؟ آیا صورتی از خود هستی؟ آیا خود را بیواسطه می بینی یا باواسطه؟. مثلاً "اگر همین بخش از سهروردی را بگیریم و نه بقیه‌ی بخشها را، یا مثلاً "آن «من معلق» ابن سینا را رویش تمرکز کنیم، یا مثلاً" در نزد کسی مانند سید دشتکی - که شاید کسی او را نشناسد - و در بحث وجود ذهنی به نظریه‌ی انقلاب قائل شده است و در نظر او وجود ذهنی، انقلاب بنیادی در وجود خارجی است و وجود خارجی خواه جوهر باشد یا کم یا کیف، هنگامی که به ذهن می آید کاملاً" منقلب می شود و به بیان دیگر، حقیقت موجود خارجی در ذهن به حقیقت دیگری منقلب می شود. البته من از آقای دوستدار یاد گرفته ام که اینها را نباید بلافاصله به جای هم گرفت و شخصاً" به تفاوت «من» ابن سینایی و یا «من» سهروردی که در واقع «من» القایی یا پرفورمانس هستند با «من» دوران جدید دکارتی و «من» ترانستندنتال واقفم. اما سئوالم اینست که در کجا می توانیم ما به ازای آن «من» را در دوران جدید پیدا کنیم و مؤلفه های آن را بشناسیم؟ سؤال دیگری هم دارم. آقای دوستدار گفته اند که دکارت هم بحث آفرینش از نیستی را مطرح کرده است....

آرامش دوستدار: در کجا من چنین چیزی گفته ام؟

محمد علی مرادی: در کتاب ملاحظات فلسفی گفته اید که «گر چه دکارت....

آرامش دوستدار: خوب اگر چنین چیزی گفته ام، آن را خط بزنید!

محمد علی مرادی: گفته اید که: «گر چه دکارت نیز جهان را آفرینش از نیستی می داند»....

شهرام اسلامی: آقای دوستدار حرف درستی زده اند. در این مورد توضیح هم داده اند که آفرینش از نیستی مهم نیست، بلکه مسأله وقتی است که این موضوع پایه‌ی کلامی داشته باشد. دکارت هم هیچ جا به برهانها و دلایل کلامی رجوع نکرده است. به همین دلیل آقای دوستدار درست گفته اند.

آرامش دوستدار: یادم افتاد کجا را می گویند. من البته در آنجا به درستی گفته ام که برای دکارت، آفرینش، یعنی آفرینش از نیستی. اما اصلاً "دکارت به این کاری ندارد. اجازه بدهید در این زمینه توضیحی بدهم....

محمد علی مرادی: پس اول شما اجازه بدهید من سئوالم را در این زمینه مطرح کنم تا شما یک جا به آن پاسخ دهید. والتر شولتس هم که من با نامش از طریق کتاب آقای دوستدار آشنا شدم و بعد همه‌ی آثارش را خواندم، می گوید بین سوژکتیویته ای که در یونان و در عصر جدید هست، یک نوع خودانگیختگی وجود دارد. پرسش من اینست که این خودانگیختگی چگونه بوجود می آید؟ چه کروگر و چه تایلور در حقیقت می گویند این «من درونی» در دوران آگوستین شکل می گیرد و در حقیقت دکارت پایان این موضوع است. آقای دوستدار این آفرینش را به درستی در تئوری هستانی ارسطو نقد می کنند. اما پرسش من این است که چرا آقای دوستدار ابن سینا را با دکارت و کانت درگیر نکرده اند؟ این پرسش حالا درست یا غلط یا توهم، هدف من اینست که دنبال آن نقطه برای شرایط حصول علم می گردم. بنابراین چرا آقای دوستدار این درگیری را در آنجا ایجاد نکردند؟

آرامش دوستدار: ما مثل اینکه بنا را بر این می گذاریم که اگر برای نمونه ژاپنی ها قومی هستند که از قرن نوزدهم دانشجو به اروپا فرستاده اند و آنها بعد از برگشتن شروع کرده اند به ساختن و ایجاد تکنولوژی، مثل اینکه هر کسی می تواند این کار را بکند. این، یک تصادف تاریخی بوده است که ژاپنی ها به اینجا آمده اند و از اروپایی ها این فن را آموخته اند و بعد در مملکت خودشان سازنده و تولید کننده شده اند و امروز هم رقیب اینها هستند. اما معنی این حرف این نیست که ما هم می توانیم چنین کاری بکنیم. از این توضیح می خواهم به نکته‌ی دیگری برسم. در اینجا گفته شد، چطور شد که ما نتوانستیم به فلسفه دست بیابیم؟ من می گویم این سؤال را باید از آنطرف مطرح کرد: چه ضرورتی دارد که ما اصلاً "به فلسفه دست بیابیم؟ چه کسی گفته است که ما باید به فلسفه دست می یافتیم؟ ما بنا را بر این می گذاریم که گویا دنیای ما دنیایی است که در آن همه باید به فلسفه دست بیابند. چرا آفریقایی به فلسفه دست نیابد؟

در مورد ما اینطور بوده که ما در سنتمان در وهله‌ی اول از طریق آشنا شدن با فکر یونانی بواسطه‌ی یهودیانی که خودشان هم جزو فلسفه‌ی اسلامی شمرده می شوند، از یونانیان متأثر شدیم. اما این تأثر گرفتن اولاً "ضرورتی ندارد و این ضرورت نداشتن به نظر من چیز مهمی است. از طرف دیگر، حالا که این اتفاق افتاده، معنی آن این نیست که درست افتاده است. و این چیزی است که من در مورد ارسطو و

تأثیرش در ابن سینا نشان داده ام و اینکه ابن سینا به سبب وابستگی اش به کلام الله و آنچه خدا گفته، هرگز قادر نبوده معنی آنچه را که ارسطو می گوید بفهمد. من این را در کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» مشروح توضیح داده ام و در اینجا لزومی به تکرار آن نمی بینم.

دوم اینکه، درست است که فلسفه به پرسش بسنده نمی کند، اما در یونان که پایگاه فلسفه بوده، غیرممکن بوده که فلسفه بدون پرسش آغاز شود و حتا تا امروز هم در همه ی کشورها که با فلسفه کار می کنند و آن را می پروراند، همیشه کارشان مبتنی بر پرسش است. من در اینجا نمی خواهم اصطلاحات فنی به کار ببرم و به اسامی متوسل شوم، اما هر کس که کوچکترین آشنایی با مسأله داشته باشد می تواند در یک نگاه در فکر اروپایی ها ببیند که فرضاً "آنچه افلاطون در مورد جهان ایده ها گفته است، نقد آن را می توان در افکار ویتگنشتاین فیلسوف اتریشی یا در نیچه دید. اینان دائماً با هم در تعارض بوده اند، در تعارض و تضاد. به همین مناسبت می خواهم یادآوری کنم که فکر فلسفی و نه فقط فکر فلسفی، بلکه تراژدی، درام، هنر، موسیقی و ... بصورتی که در یونان بوده، فقط و فقط منحصر به یونانیان بوده است و مثلاً در هیچ جای دنیا - حتا در اروپا - تراژدی بصورت یونانی آن درست نشده و این را گوتته هم گفته است. یعنی گوتته می گوید که من هیچگاه نتوانستم به تراژدی به آنصورت که یونانی ها داشته اند، دست پیدا کنم. لسینگ هم این را گفته است. البته می بخشید که من این اسم ها را می آورم، چون این کار را دوست ندارم و از روی اضطرار می کنم. درام در واقع صورتی تخفیف یافته از تراژدی یونانی است. اگر اجازه بدهید، سخنی از نیچه را در مورد تراژدی ذکر کنم. نیچه می گوید: «یونانیان تنها قومی بوده اند که سختی و بی ثمری زیست را فهمیدند و برای تحمل این سختی و بی ثمری زیست، تراژدی را آفریدند».

و اما در مورد «ماهیت مجعول». منظور من در این کتاب صرفاً مواجهه ی ایران و اسلام با استناد به فردوسی بوده است. اگر کسی آن بخش را با حوصله بخواند، فردوسی در آنجا که نامه ی رستم فرخزاد به برادرش را بازگو می کند، درست از چشم یک ایرانی به اعراب و دینشان می نگرد و سپس از چشم یک عرب مسلمان در دین ایرانیان. فردوسی در آنجا نوشته و این فقط یکی از نمونه های آن است :

*ز ایران و از ترک و از تازیان / نژادی پدید آید اندر میان  
نه دهقان نه ترک و نه تازی بود / سخنها به کردار بازی بود*

یعنی شما اگر این شعر را دنبال کنید، تمام واریاسیونهایی را که اصلاً ممکن است در چنین فرهنگی بوجود بیاید، فردوسی در هزار سال پیش دیده و گفته است. من می گویم که چنین ماهیتی که به ما دست

داده، ماهیتی مجعول است. یعنی اگر ما ایرانی هستیم، نمی توانستیم مسلمان شویم، اما از آنجا که شدیم، دیگر ایرانی نیستیم.

و اما راجع به نقطه‌ی ارشمیدسی. ارشمیدس گفته بود اگر به من یک نقطه‌ی ثابت بدهید، کره‌ی زمین را جا به جا می کنم. دکارت در فکر فلسفی اش دنبال چنین نقطه‌ی ای می گردد و این نقطه را در عبارت معروفش «من می اندیشم پس هستم» پیدا می کند. یعنی دکارت به محض اینکه ناگزیر فکر کند که: من می اندیشم و عوضی هم می اندیشم، یعنی در واقع در من چیزی هست که می اندیشد. اینکه ما هم یک چنین نقطه‌ی ارشمیدسی در فرهنگمان پیدا کنیم، چون دکارت هم پیدا کرده است، کمی برای من غیرقابل تصور است و معنی آن را نمی فهمم. این مثل اینست که مثلاً "هیلاری اولین کسی بوده که به اورست رفته و وقتی از او پرسیدند به چه مناسبتی این کار را کردی؟ در پاسخ گفته بود: کوه آنجا بود! و شما خیال نکنید - ببخشید که می گویم خیال نکنید - که چنین چیزی منحصر به هیلاری بوده است. در هر زمینه ای که شما فکر بکنید، اروپایی ها که خود را وارث یونانیان کردند، این کنجکاو را دارند و هر چیزی را تا به آخرش دنبال می کنند. نمونه‌ی دیگری برایتان بگویم: همین دیروز که به برلین می آمدم، در فرودگاه کلن یک کتابفروشی بود که از آن کتابی گرفتم به اسم «ماجرای جک ذ ریپر»، که حتماً خیلی از شما آن را می شناسید. «جک ذ ریپر» یک جانی بود که در سال ۱۸۸۸ در لندن فواشش را بصورت فجیعی می کشته است. در یک دوره‌ی دهساله این کار را می کرد و بعد هم دیگر نمی کند و رد او هم گم می شود. یک زن آمریکایی که نویسنده‌ی رمانهای جنایی هم هست، سالهای سال به آرشیوها و به آثار کسانی که در دوره‌ی «جک ذ ریپر» می زیسته اند و احیاناً از خود آثاری باقی گذاشته اند مراجعه کرده، برای اینکه ثابت کند که این «جک ذ ریپر» یک نقاش آلمانی به نام «والتر زیکرت» بوده که در مونیخ به دنیا آمده است. من می گویم کدام ایرانی ممکن است چنین کاری بکند؟ یانس مسمر کوهنورد اهل تیرول را می شناسید. باید از خودمان پرسیم این آدم به چه مناسبتی تک و تنها بلند شده و به هیمالیا رفته و بعد پای پیاده تمام قطب شمال را پیموده است؟ اصلاً "یک ایرانی را اگر به جایی ببرند که ۷ کیلومتر از شهر دور باشد، از وحشت قالب تهی می کند! با این عرایضم می خواهم بگویم که این مسأله مطلقاً نه منحصر به فلسفه بوده است و نه علم. در تمام موارد ممکن که تجلیات حیاتی وجود دارد، یونانی ها اینطوری بوده اند و اروپایی ها خودشان را به وارثان آنان تبدیل کرده اند.

شهرام اسلامی: یکی دو نکته را مطرح می کنم که طرح بحث است و شاید برای دوستان جالب باشد. در واقع حول و حوش مدلی است که آقای دوستدار ارائه می دهند: فرهنگ دینی غالب است و به همین دلیل

در این فرهنگ تفکر محال و ناممکن است. صحبت هایی که ایشان در مورد ویژگی های یونان کردند، بخصوص در قرن ۱۷ و ۱۸ در آلمان شکل گرفت و در واقع آلمانی ها سازندهی این تصویری هستند که ما امروز از یونان داریم. من هم مثل آقای دوستدار از ذکر اسامی خودداری می کنم، اما برای علاقمندان این بحث می توان به وینکلمن، هردر، گوته، هولدرلین و هگل اشاره کرد. اما سئوالی که پیش می آید اینست که این استثنایی بودن یونانی ها که آقای دوستدار هم به آن اشاره کردند، از کجا ناشی می شود؟ ما دوره ای را در اروپا می شناسیم که طبق مدل یاکوب بورکهارت و توضیحاتی که آقای دوستدار می دهند، فرهنگ دینی حاکم بوده است، یعنی در سده های میانه. ولی بر فرهنگ دینی به دلایلی که مورد پرسش و علاقهی ما نیز هست تا آن را بدانیم، غلبه می شود. مسلماً اولین چیزی که در توضیح این مسأله به ذهن ما می رسد، اینست که برای این غلبه، پشتوانهی نظری وجود داشته است. این پشتوانهی نظری سرزمین یونان است، یعنی باز هم برمی گردیم به مبدأ. فراموش نکنیم که تمام بحث هایی که امروز من و آقای دوستدار و آقای مرادی کردیم در حوزهی نظری است. یعنی ما به هیچکدام از شرایط مادی از بیرون توجه نکردیم و به پارامترهای اقتصادی یا تحولات اجتماعی اشاره نکردیم. این، کمبود بحث فلسفی است که باید به آن اعتراف کرد و آن را بیان نمود. باید بگوییم که ما متوجه این کمبود هستیم، ولی در حوزهی تخصصی ما نیست. سئوالی که پاسخ می خواهد اینست که چرا در یونان این استثناء صورت گرفته است؟ اگر ما از بزرگترین یونان شناسان آلمان مثل «یگر» و «نستله» پرسیم، مثلاً «یگر» با آنهمه دانش خود خواهد گفت که علتش نبوغ ویژهی یونانی ها بوده است. اگر دقیق شویم می بینیم که چنین پاسخی رگه ای راسیستی دارد. به این معنا که گویا یونانی ها تافتهی جدابافته هستند. البته بعضی ها مسائل دیگر مثل شرایط اقتصادی و جغرافیایی را هم مطرح می کنند، ولی دلایلشان کافی نیست و اگر به این اعتبار بخواهیم از یونانی ها بیاموزیم، باید در این پرسش بمانیم. اینکه آقای دوستدار می گویند ضروری نیست، در کتابشان توضیح داده اند، اما چرا کشور ما سرزمین ناپرسایی است و چرا دین می زاید، پرسشی است که هنوز به قوت خود باقیست. یعنی اینکه تفکر، با سماجت این پرسش روبروست. یعنی اگر ما به این پرسش پاسخ ندهیم، گامی به جلو برنداشته ایم.

آرامش دوستدار: من فقط به یک نکته اشاره کنم: اینکه به چه مناسبت یونانی ها آنطور که آلمانی ها گفته اند نابغه بوده اند، این، واقعا "منظور من نیست. من می خواهم بگویم که یونانی ها از این نظر یک قوم استثنایی بوده اند. یعنی تصادفی در یک جای دنیا چنین چیزی بوجود آمده است. و این تصادف محض بوده است. برای اینکه هیچوقت قرار نبوده که از آدمیزاد موجوداتی ساخته شود که امروز هستند. ما چنین ضرورتی به هیچ وجه نمی توانیم پیدا و ثابت کنیم. در تاریخ تا آنجا که می توانیم پیش برویم، همیشه به

جایی می رسیم که از آن نمی توان یک وجب آنطرف تر رفت. برای نمونه، ایرانی ها در زمانی پایه گذار دولت در دوران باستان بوده اند و این شاید تنها کار مهمی است که ایرانی ها توانسته اند بکنند. ایرانی ها در زمان کورش و داریوش، از شمال آفریقا تا تمام ترکیه و بخشی که در آن یونانی ها می زیسته اند و از این طرف تا سیردریای تاجیکستان را جزو قلمرو کشورشان بر حول مرکز ایرانی اش داشته اند. تمام دولتهایی که در این قلمرو بوده اند، یعنی ۲۰ دولت که رؤسای آنها ساتراپهای ایرانی بوده اند، دارای استقلال داخلی خودشان بوده اند. یعنی اگر مثلاً "در آنجا یونانی ها زیر نظر ساتراپ ایرانی بوده اند، به کار فلسفی خودشان می پرداخته اند و ساتراپ ایرانی امور اداری را رسیدگی می کرده است. اگر در آنجا فنیقی ها بوده اند، کار تجاری خودشان را می کردند، اگر یهودیها بودند ترویج دینی خودشان را می کردند. ایرانی ها دولت را اداره می کردند ولی همه چیز را به روال سابق حفظ می کردند. این را نباید دست کم گرفت. اما هیچ علتی هم نمی توان یافت که به چه مناسبتی ایرانی ها اینطوری بوده اند؟ یعنی به نظر من هیچ آدمی قادر نیست بگوید که چرا ایرانی ها به این معنا نخستین پایه گذار دولت در تاریخ باستان بوده اند. می خواهیم بگوییم که این پرسش شبیه آن است که کسی پرسد به چه مناسبتی نیوتون آمده و قوهی جاذبهی زمین را کشف کرده یا آلبرت اینشتین به تئوری عمومی نسبیت رسیده است؟

در دانشگاه تهران که درس می دادم، دانشجویها را ترغیب می کردم که با هم بحث کنند. آنان برای توضیح مشکلات ما می گفتند: چون وضعیت اقلیمی ما اینطور بوده است. شاید هم کمابیش نمی دانستند که این حرف را اولین بار منتسکیو زده است. من می گفتم فرض کنیم علت وضع اقلیمی بوده است، اما وضع اقلیمی که تغییر نمی کند و اگر یک بالای آسمانی نیاید همانطور باقی خواهد ماند! از توجه شما خیلی متشکرم.

انجمن دوستداران اندیشه در برلین اردیبهشت ۱۳۸۴ برابر با مه ۲۰۰۵

