

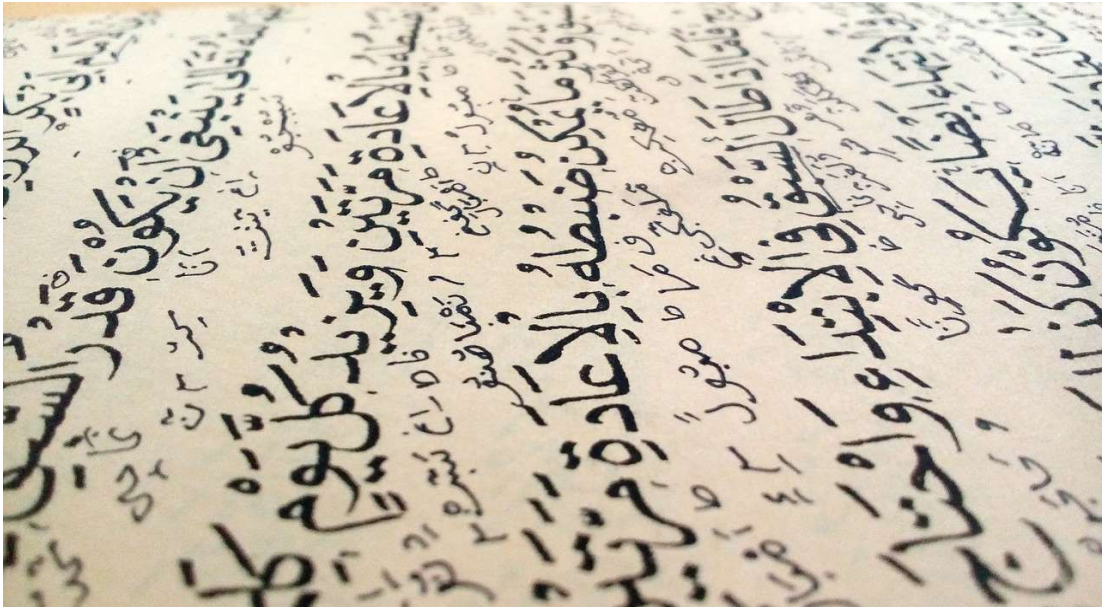


نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواریکی - نقد ایدنولوژی

نقدی بر دیدگاه‌های آرامش دوستدار

نقد دین در حوزه‌ی زبان فارسی

دهقان زهما



مهرماه 1397

تذکر:

مقاله‌ای را که در زیر مطالعه خواهید کرد، در اوایل سال 2011 میلادی به زبان آلمانی نوشته شده است. این مقاله در مجموعه‌ای از مقالات تحت عنوان «روح روابط بی‌روح؛ نقد دین و نظریه‌ی جامعه» به نشر رسید. (1) مقالات نشر شده در این مجموعه دست‌آورد یک کنفرانس است که از سوی «مدرسه‌ی شبانه‌ی مارکسیستی» و انستیتوی علوم اجتماعی در شهر هانوفر (آلمان) برگزار گردید.

بجا می‌دانم که به‌چند نکته اشاره‌ای مختصر داشته‌باشم: از آن‌جایی که آثار آرامش دوستدار به زبان آلمانی ترجمه نشده‌اند، نگارنده‌ی این سطور مجبور شد که در یک بخش، به‌طور جداگانه، افکار دوستدار را بازسازی کند و به‌خوانندگان آلمانی زبان معرفی کند. در ترجمه‌ی متن به زبان فارسی هیچ‌گونه تغییری ایجاد نشده است. بازسازی فشرده‌ی افکار آرامش دوستدار به‌هیچ‌وجه خواننده را از خواندن آثار دوستدار بی‌نیاز نمی‌کند. ولی بازسازی فشرده‌ی افکار وی شاید به‌خوانندگان در زبان فارسی نیز یاری رساند تا نکاتی را که من بررسی و نقد کرده‌ام، بهتر درک کنند.

1.

رویکرد و برخورد انتقادی به اسلام در اوضاع کنونی، خاصه در آلمان، پیش‌شرط‌های دقیق و دشواری را طلب می‌کند، زیرا که بدون روشن کردن هدف و محتوای این بحث می‌تواند در مرداب حملات عامه‌پسند به اسلام فرورود؛ حملاتی که غایت نهایی آن بدنام ساختن و طرد مهاجرین مسلمان در اروپای غربی است. در واقع، هدف این‌گونه حملات استحکام بخشیدن به «فرهنگ مسیحی رهنما» (die christliche Leitkultur) در کشورهای اروپای غربی است. بی‌گمان، این‌گونه نژادباوری مسلمان‌ستیزانه از واکاوی عناصر برساننده‌ی ایدئولوژی اسلام و همچنین از برداشت‌های فردی مسلمانان، به دینی که آن‌ها تعلق دارند و یا نسبت داده می‌شوند، انتزاع می‌ورزد.

از سوی دیگر منتقدین اسلام از سوی اسلام‌باوران با برخوردهای جزم‌گرایانه و تدافعی روبرو می‌شوند که هرگونه نقد سیاسی-دینی دین را به مثابه‌ی توهین به‌خدا می‌پندارند و بدین‌گونه نقد اسلام را فرآورده‌ی آراء پسااستعماری تلقی می‌کنند که با یاری ابزارهای شناخت غربی سعی در شناختن اسلام می‌کنند. در همین راستا بود که «سازمان کنفرانس اسلامی» (OIC) موفق شد چندین مصوبه در مجموعه‌ی مصوبات شورای حقوق بشر سازمان ملل به تصویب برساند که محتوای آن عبارت از «جلوگیری از تخریب و بدنام ساختن» ادیان بوده است. بدین‌سان ادیان، خاصه اسلام، به‌عنوان حامل حقوق بشر تعریف شدند که بایستی از هرگونه توهین و اهانت بدور نگه‌داشته شوند. (2)

این دیدگاه‌ها، با وجود استدلال‌های گوناگون، سرانجام به برقرار نگه‌داشتن وضع موجود خارج از مرزهای حکومت‌های اسلامی نیز می‌انجامد و هیچ‌گونه علاقه‌ای به آزادسازی انسان‌هایی که تحت سلطه‌ی رژیم‌های اسلامی به‌سر می‌برند، ندارند.

با توجه به شرایط زندگی مردم در کشورهایی چون ایران و افغانستان — کشورهایی که در آنها اسلام نقش پایه‌ای و بزرگی در زندگی روزمره‌ی آنها بازی می‌کند— نقد دین امری الزامی است.

در اینجا می‌توان با ارنست رنان هم‌صدا گفت که «نخستین قربانیان اسلام خود مسلمانان اند.» (3) در واقع مسلمانان اند که با ابراز هرگونه تردید در وحی و سرپیچی از قوانین اسلامی در وهله‌ی نخست قربانی می‌شوند و سرانجام مرگبار برای آنها به ارمغان می‌آورد. مخصوصاً زنان، دگرباشان و سکولارها در عرصه‌های گوناگون تحت فشارهای طاقت‌فرسا قرار دارند.

با نظرداشت آنچه گفته شد، انگیزه‌ی اصلی بررسی انتقادی اسلام در این نوشته برپایه‌ی نقد بنیادی دین استوار است؛ نقدی که به تقویت مواضع سکولار می‌انجامد و تلاش می‌ورزد که از جامعه‌پذیری معطوف به سلطه فراتر رود.

در حوزه‌ی زبان فارسی، و یا دقیق‌تر بگوییم در ایران، پس از سرکوب‌های خونبار در دهه‌ی هشتاد میلادی نوعی از نقد دین پا به عرصه نهاد که به‌صورت پیگیر رابطه‌ی دین و سیاست در مرکز توجه آن قرار داشت. پیش از همه نظریه‌پردازن سابق جمهوری اسلامی بودند که با فاصله‌گیری از باورهای اولیه‌شان سعی کردند دست به اصلاح دین زنند. در این‌جا می‌توان از عبدالکریم سروش، محسن کدیور و محمد مجتهد شبستری نام برد. عبدالکریم سروش، که یکی از پرنفوذترین منتقدین است و در دوره‌ی حاکمیت خمینی در اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها نقشی چشمگیر داشت و مفهوم «روشنفکر دینی» را رواج داد، در دهه‌ی نود میلادی رابطه میان مدرنیته و سنت را در دستور کار خویش قرار داد. هدف اصلی وی آشتی میان سنت حاکم در ایران و یکی از عناصر مهم آن، یعنی دین، با مدرنیته بود که به‌باور وی به‌میانجی اصلاح درونی دین امکان‌پذیر تواند بود. (4)

برعکس این موضع، که از سوی پاره‌ای از «اصلاح طلبان» جمهوری اسلامی پذیرفته‌شد، آرامش دوستدار در آغاز دهه‌ی هشتاد میلادی سعی کرد که نقدی رادیکال بر فرهنگ دینی حاکم و سنت در جامعه‌ی ایرانی امروز ارائه دهد.

بدین‌سان آرامش دوستدار از چشم‌انداز تاریخ‌اندیشه‌ها به رشد فرهنگ دینی در ایران پرداخت و کوشید تا بن‌بست‌های این سنت فکری را نیز نشان دهد. در همین امتداد بود که دوستدار به‌شکل‌گزینه‌ای به مهم‌ترین فیلسوفان و عرفای اسلامی از قرون هشتم تا چهاردهم و نیز قرن بیستم میلادی پرداخت.

او در جدل‌ها و پلمیک‌هایش در رویارویی با فیلسوفان و عرفای اسلامی به این نتیجه می‌رسد که اسلام اصلاح‌ناپذیر است و مانع هرگونه تفکر غیروابسته‌ای که پا در خرد دارد، می‌شود.

هرچند دوستدار در آغاز نشر آثارش کمتر مورد توجه قرار گرفت، ولی اکنون با وجود ممنوع‌بودن آثار وی در ایران مورد توجه بسیاری قرار گرفته است. تزه‌های جدید و نگاه بدبینانه‌ی وی در بین روشنفکران ایرانی پرسش‌برانگیز و قابل تردید بوده‌اند. گزینش آگاهانه‌ی زبان پلمیکی در نقد از حافظ و مولوی، که وی آنها را معماران فرهنگ دینی تلقی می‌کند، موجب خشم و تحریک بسیاری از روشنفکران شده‌است. صرف‌نظر از دو نقد جدی (5) آثار وی در حوزه‌ی زبان فارسی، بیش‌ترین نقدها ابعاد ایدئولوژیک و یک‌جانبه داشته‌اند.

به‌خاطر پرسش‌های رادیکال از فرهنگ دینی، دوستدار در میان منتقدین دین در ایران مقام استثنائی دارد. این مقام استثنائی وی نیز باعث می‌شود که به اهمیت تأمل و غور در آثار او بیفزاید.

در زیر خواهیم کوشید تا خوانندگان را نخست با مهم‌ترین نکات افکار وی آشنا سازم و پس از بازسازی افکار وی سعی خواهیم کرد در آنها از منظر انتقادی غور نمایم.

در بخش آخر این مقاله سعی خواهیم کرد به این پرسش پاسخ گویم که نقد دین در کشورهای اسلامی چه چشم‌داشتی می‌تواند داشته باشد.

2.

عنوان اصلی کتاب دوستدار، «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» (6) بازتابی است از برنامه‌ای که دوستدار بعد از مهاجرت چندین دهه خویشتن را با آن مصروف کرده‌است.

در وهله‌ی نخست بایستی به دوستدار به مثابه‌ی منتقد فرهنگی نگریست؛ منتقد فرهنگی‌ای که شکل‌گیری فرهنگ حاکم را از سنت دینی استنتاج می‌کند. به‌همین دلیل نقد وی بر اسلام بیش‌تر از همه بر پایه‌ی فلسفه‌ی فرهنگی استوار است.

پیش‌شرط‌های شناخت‌شناسانه‌ی نقد فرهنگ دینی را دوستدار خیلی پیش‌ترها در رساله‌ای زیر عنوان «ملاحظات فلسفی در دین و علم؛ بینش دینی و دید علمی» (7) به یکی از بنگاه‌های انتشاراتی در تهران سپرده‌بود. در این اثر، که هرگز در ایران به نشر نرسید، دوستدار تلاش می‌کند که مرز بین «بینش دینی»، «دید علمی» و فلسفه را مشخص کند و محتوای آنها را تبیین کند. برای تبیین فلسفه دوستدار شیوه‌ی پردگرایانه‌ای را به‌کار می‌گیرد که به میانجی آن وی عناصری را طرد می‌نماید که با فلسفه در تضاداند: دین و علم. دین و علم نیز نافی همدیگراند، ولی ذاتاً در تناقض با فلسفه قرار دارند. (8) با این‌همه، فلسفه را به چالش می‌طلبند، زیرا دست کم در شکل صوری به پرسش‌هایی می‌پردازند که پرسش‌های بنیادین فلسفه‌اند: «جهان چیست و چگونه است؟» (9)

از دیدگاه دوستدار «بینش دینی» براساس «پیش‌شناسی» شکل گرفته است، چرا که جهان را به‌واسطه‌ی کلام مقدس می‌شناسد. در ادیان یکتاپرست شناخت جهان با اسطوره‌ی خلقت این‌همان است. دوستدار می‌نویسد:

«ادیان و خصوصاً ادیان جهانی، که نمونه‌های تاریخی‌شان از جمله بودیسم، مسیحیت و اسلام باشند، به‌تصریح و تأکید مدعی شناسایی جهان هستند. منشأ مستقیم و یا غیرمستقیم این شناسایی همان قدسی است. برای مسیحیت و اسلام جهان هر چه هست و به‌هر گونه که هست آفریده‌ی خدا از نیستی است.» (10)

پس نخستین مشخصه‌ی تعیین‌کننده‌ی «بینش دینی» وابستگی مطلق آن به کلام مقدس است (11)؛ وابستگی‌ای که طرح هرگونه پرسش انتقادی را ناممکن می‌کند. اصولاً اگر اجازه‌ی پرسش را دهد، وحی پاسخ‌نهایی به‌پرسش خواهد بود. بدین وسیله از دیدگاه دوستدار شناخت فی‌نفسه نفی می‌شود؛ زیرا که انسان به‌عنوان مخلوقی از «نیستی» (ابداع) آفریده‌شده و ناتوان است و

خدا در مقامِ قادر و دانا بر همه چیز پدیدار می‌شود و بدین‌سان به‌هیچ‌گونه استدلال دیگر تن نمی‌دهد. از نظر دوستدار اما، علتِ هستی را بایستی در خود او جست، چرا که به‌خود بر پای است. انسانِ دینی به مثابه‌ی مخلوق فاقد این گونه پیش‌شرط است، زیرا چنان در «جذبه و جلالِ قدسی بیمناک است» که قادر نیست به عنوانِ موجودِ مستقل جهان را در مقابلِ خویش ببیند و به‌خویشتن و جهان آگاه گردد. (12)

در مقابلِ «بینش دینی» دوستدار شناختِ علمی را «پس‌شناسی» می‌نامد. در «پس‌شناسی» به‌عنوانِ شناختِ علمی جهان موردِ شناسایی مستقل از شناخت است و موضوع خود را پیشاپیش نمی‌شناسد (13). شناختِ علمی بر پایه‌ی یک معرفتِ معین، پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که از آن به مثابه‌ی ابزار برای پاسخ استفاده می‌شود. درحالی‌که در ادیان پرسش یکسره ممتنع است، دیدِ علمی بر پایه‌ی پرسش استوار است. و اما، به مجرد این که پاسخ را پیدا کند، پرسش را از میان برمی‌دارد. در مقابلِ دیدِ علمی اندیشه‌ی فلسفی از این ویژگی برخوردار است که پرسش را از میان بر نمی‌دارد (14)، زیرا که با طرح پرسش و برپا نگه‌داشتن آن به حرکت درمی‌آید و به حیاتش ادامه می‌دهد.

به‌باورِ دوستدار «پیش‌شناسی دینی» و «پس‌شناسی علمی» واجد این خاصیت‌اند «که بر محور پاسخ می‌گردند که در اولی کلام است و در دومی احکام (قضایا)، امری که در تفکر فلسفی، چنان‌که در بخش سوم خواهیم دید، غیرممکن است. تفکر وقتی فلسفی است که از پرسش برآید و در آن استوار بماند.» (15)

این‌گونه مرزگذاری و تمایز میان دین، علم و فلسفه، که از نظر وی در اَشکالِ تفکر وابسته و غیروابسته تبلور یافته، مبدل به پایه‌ای می‌شود که دوستدار پسان‌ترها در بررسی‌های خویش در زمینه‌ی حاکمیتِ فرهنگِ دینی و اَشکالِ پدیدار آن، همانند **فلسفه‌ی اسلامی**، عرفان و شعر کلاسیکِ فارسی به‌کار برد. فرهنگِ دینی، چنان‌که دوستدار می‌پندارد، ریشه در عقیده به عقایدِ پرسش‌ناپذیر دارند. دوستدار بین فرهنگِ دینی و «امتناع تفکر» رابطه‌ی علی می‌بیند و می‌افزاید که فرهنگِ دینی یگانه علت و «امتناع تفکر» معلول آن است. (16)

هنگامی که تفکر دینی کنش‌های فرهنگی و فکری را آبیاری کنند و در چنبره‌ی خویش درآورند، فرهنگِ شکل دینی به‌خود می‌گیرد. در یک چنین بستر فرهنگی سکولارها نیز از «دین‌خویی» برحذر نمی‌ماند.

با این‌همه، دوستدار امکانِ تفکر در فرهنگِ دینی را به گونه‌ای مطلق نفی نمی‌کند (17). در نمونه‌های تاریخی می‌توان مشاهده کرد که به‌شکلِ استثنائی تفکر در فرهنگِ دینی امکان‌پذیر بوده‌است، ولی هرگز امکانِ رشد را نداشته‌است. به‌همین دلیل دوستدار تأکید می‌ورزد که مراد وی از فرهنگِ دینی، فرهنگِ حاکم در ایران است (18).

دوستدار تاریخ ایران را به دو مرحله تقسیم می‌کند: دوره‌ی ماقبل اسلام و بعد از اسلام. از دیدگاه او ویژگی ایران باستان در این نکته نهفته است که ایران در عهد باستان نیز دینی بوده‌است. دینی‌بودن فرهنگ را در عهد باستان دوستدار در نمونه‌ی تاریخی آن، یعنی حاکمیتِ هخامنشیان، بازنمایی می‌کند. نظر به شواهد تاریخی، وابستگی هخامنشیان به دین زردشتی روشن نیست. با

این همه، اسناد تاریخی از این دوره نشان می‌دهند که هخامنشیان به اهورامزدا — خداوندگار ایران باستان که هرودوت از آن به‌عنوان زئوس، آفریدگار آسمان و زمین یاد می‌کند — باور داشتند. برعکس یونانیان، که سیستم دموکراسی را رواج دادند، شاهان هخامنشی خود را خداوندگار بر روی زمین می‌پنداشتند که حاکمیت بی‌حد و مرز مشخصه‌ی اصلی آنها بود. و اما، هخامنشیان در قلمرو حاکمیت‌شان خدایان و مذاهب مردم بیگانه را تحمل می‌کردند. به‌همین دلیل در آسیای صغیر امکان رشد تفکر یونانی از میان برداشته نشد. در ایران باستان اما، جایگاهی برای فلسفه وجود نداشت. با در نظر داشت آنچه در فوق بیان شد، از دیدگاه دوستدار فرهنگ دینی در ایران باستان پیش‌شرط اساسی برای شکل‌گیری و بارور شدن فرهنگ دینی اسلامی در ایران پس از پیروزی اعراب بوده‌است. به‌سخن دیگر، حقایق دینی زردشتی برای حقایق دینی اسلامی جا خالی کردند (19). نظر به بررسی‌های دوستدار شکست ایران باستان در برابر اعراب اهمیت بنیادی برای ارتقا اسلام به‌دین جهانی داشته‌است. تنها زمانی که «اعراب فاقد فرهنگ و تمدن» از «کالبد بیگانه‌ی ایرانی» تغذیه نمودند و تمدن ایرانی را هضم کردند، اسلام مبدل به‌دین جهانی شد (20).

با شکست ساسانیان توسط اعراب مرحله‌ی دوم تاریخ ایران آغاز می‌شود که دوستدار این مرحله را «اسلام ایرانی» و یا «ایران اسلامی» نامیده‌است (21). دوستدار می‌افزاید که هرچند اعراب پس از دوصد سال مقاومت از ایران رانده شدند، ولی «شکست درونی» ایران باعث شد که یک فرهنگ جدید دینی، بخوان اسلام ایرانی، پدید آید که وی آنرا «مجهول» و «ساختگی» تلقی می‌کند (22).

فرق مهم و ذاتی اسلام با ادیان یکتاپرست دیگر را دوستدار در تسلیم‌شدن مطلق مسلمانان در برابر خدا و کلام مقدس می‌بیند. درحالی‌که رابطه‌ی انسان با خدا در مسیحیت، یک رابطه‌ی انسان-خدایی است، رابطه‌ی انسان با خدا در اسلام از طریق جدایی مطلق خدا از انسان تعیین می‌گردد. در دین زردشتی این رابطه به‌شکل یاری و همکاری خدا با نیک علیه پلید تعیین می‌شود (23).

به‌علاوه، شاخص‌های فرهنگ دینی نوپا در ایران از نظر دوستدار به میانجی همسان‌بودگی و جماعت‌گرایی آن مشخص می‌شود (24). هرچند که این فرهنگ در ظاهر متنوع است، ولی از آنجایی که همواره دنبال رهبر و پیشوای مذهبی است، در دوره‌های مختلف تاریخ یک پدیده را، که همانا فرهنگ دینی باشد، تولید و بازتولید می‌کند (25). برای آن که دوستدار بتواند ادعایش را به‌کرسی بنشاند، تلاش می‌ورزد که جهان‌بینی فیلسوفان اسلامی قرون هشت و چهاردهم، و روشنفکران در قرون نوزده و بیستم را با هم مقایسه کند و مابین‌شان رابطه ایجاد کند.

چنان که می‌دانیم، فلسفه‌ی یونانی در شکل نئوپلوتونی آن در قرون هشت و نه میلادی در حوزه‌ی فرهنگ اسلامی انتشار یافت. در قرن نه میلادی بین «علوم عقلی» و «علوم نقلی» و یا دینی تمایز قائل می‌شدند که در حلقه‌های دینی-مذهبی به مثابه‌ی علوم متناقض نسبت به یکدیگر شناخته شده‌بودند (26). برعکس تفسیر رایج از این دوره‌ی تاریخی، دوستدار می‌خواهد به‌اثبات

رساند که با پذیرش فلسفه‌ی یونانی در فرهنگ اسلامی، نه تنها فلسفه‌ی یونانی استحاله شد، که آن را فلسفه‌ی اسلامی نامیده‌اند، بلکه اسلامی‌سازی فلسفه‌ی یونانی از سوی پایه‌گذاران فلسفه‌ی اسلامی این کارکرد را داشته‌است که اسلام را به مثابه‌ی یک سیستم الهی به منطوق و احتجاج مجهز کند تا به میانجی آن به رقابت با ادیانی چون مسیحیت و یهودیت پردازد. با چنین پیش‌زمینه‌ای دوستدار مدعی است که با پایه‌گذاری فلسفه‌ی اسلامی این توهم نیز خلق شد که برعکس الهیات اسلامی، فلسفه‌ی اسلامی به میانجی خرد خودبنیاد درباره‌ی جهان می‌اندیشد. از اینرو دوستدار کوشش می‌کند که به‌بررسی نسبتاً گسترده‌ی افکار متفکرین اسلامی، همانند ابن سینا، بیرونی و ابن خلدون پردازد و نشان دهد که فلسفه‌ی اینان در خدمت الهیات بوده‌است؛ الهیاتی که خلق جهان را از «نیستی» توجیه می‌کند.

یکی از موضوعات محوری این متفکرین نظریه‌ی هستانی ارسطویی بوده‌است، آنهم با طرح این پرسش که آیا جهان قدیم است و یا از سوی آفریدگار در زمان خلق شده‌است. ابن سینا، به‌گونه‌ی مثال، نظریه‌ی هستانی ارسطویی را، که در عهد باستان برای نخستین بار به‌شکل نظام‌مند قدیم‌بودن جهان را شرح می‌دهد، دگرگون می‌کند. ابن سینا، چنان‌که دوستدار می‌نویسد، در گام نخست مکان را از ماده، که از نظر ارسطو موازی با هم وجود دارند و به‌همین دلیل نمی‌تواند خلاء پدید آید، این‌همان می‌پندارد؛ دیگر این‌که، زمان را از مکان جدا می‌کند، آنهم با این پیش‌فرض که زمان قبل از مکان وجود داشته‌است (27).

با این دستبرد دوگانه در نظریه‌ی هستانی ارسطو، ابن سینا پیش‌شرط مشروعیت فلسفی برای افسانه‌ی خلقت را می‌آفریند که از نظر دوستدار عبارت از نفی تفکر یونانی است. چرا؟ برای این‌که یونانیان نه خدای استعالی را می‌شناختند و نه وحی را. به عبارت دیگر، خدای یونانیان معطوف به جهان بود؛ خدایان آنها در جهان زیست می‌کردند و از همین جهان بودند. دوستدار در این زمینه می‌نویسد: «برخلاف آدم فرهنگ دینی، انسان‌های هومری از همان آغاز می‌کوشند در برابر خدایان که بر سرنوشت آنان حاکم هستند سر فرود نیاورند.» (28) رویکرد این‌گونه آگاهانه با دین و طبیعت، که از نظر دوستدار خصیصه‌ی تفکر یونانی است، در فرهنگ دینی ایران غایب است.

با نمونه‌های تاریخی دیگر، همانند ابوریحان بیرونی و ابن خلدون، دوستدار می‌کوشد تا نشان دهد که «دین‌خویی» مهمترین و اصلی‌ترین خصیصه‌ی فرهنگ دینی در ایران است. بازهم یک مثال دیگر: ابن خلدون، که در اثر پرآوازه‌اش «مقدمه» طرح یک نظریه‌ی همه‌جانبه را در زمینه‌ی فرهنگ و تمدن (علم عمران) ریخته، سه گروه از انسان‌ها را به‌شکل فرازین و فرودین در ذیل سه نوع شناخت قرار می‌دهد. نخست افرادی که با واسطه‌ی ادراک می‌شناسند؛ دیگر انسان‌هایی که بی‌واسطه می‌شناسند و از «عقل روحانی» برخوردار بوده و گروه سوم پیامبران‌اند که ذاتاً شناخت پیامبرانه دارند. بدین‌سان، تاریخ‌نگار تحلیلی - تجربی چون ابن خلدون نیز ایمان را اساس شناخت تلقی می‌کند (29). از اینرو، دوستدار نتیجه می‌گیرد که نه تنها متکلمان و عرفا، بلکه هواداران «علوم عقلی» نیز بر علیه فلسفه دشمنی می‌ورزیدند؛ افرادی چون ابن خلدون که باور داشتند که فلسفه «زیان عظیمی به‌دین می‌رساند.» (30)

در جهان اسلامی، از دیدگاه دوستدار، فلسفه هرگز قادر نشده است که بین خود، الهیات و عرفان فاصله‌ی لازم را ایجاد کند تا به خودمختاری دست یابد. یک‌چنین امری در عصر جدید نیز امتداد یافته است. با آوردن نمونه‌های تاریخی از قرن نوزده و بیستم میلادی، یعنی آخوندزاده و آل احمد که هر دو از نمایندگان برجسته‌ی نحله‌ی روشنفکری در ایران به‌شمار می‌روند، دوستدار می‌کوشد تا تداوم «دین‌خویی» را در فرهنگ ایرانی نشان دهد. آخوندزاده، به‌طور مثال از یکسو اسلام را «موجب نگون‌بختی تاریخی‌شده‌ی اعراب» می‌داند و از سوی دیگر به اسلام نسبت به دیگر ادیان ارجحیت قائل می‌شود و در جنبش باطنی شکلی از پروتستانتیسیم را کشف می‌کند (31).

این امر در مورد آل احمد نیز صدق می‌کند، زیرا که وی جنبش باطنی را به‌سطح یک جنبش روشنفکری ارتقاء می‌دهد که در برابر سرکوب دولتی مقاومت می‌ورزد و بدین‌سان به‌عنوان یک جنبش مترقی وانمود می‌شود (32). این‌گونه تلاش‌ها که عناصر مترقی و پیشرو را در سنت اسلامی کشف می‌کنند تا اسلام را در کل نجات دهند، برای دوستدار نشانه‌ای از «دین‌خویی» و نشان‌گر فقدان فاصله بین متفکرین اسلامی و میراث فرهنگی آنهاست. از آنجایی که در جامعه‌ی ایرانی هیچ‌گاه برخورد انتقادی با سنت گذشته‌ی اسلامی صورت نگرفته است، گذشته‌ی دینی، امروز را در چنبره‌ی خویش نگه‌داشته است. از اینرو «دین‌خویی» عنصر بنیادی هویت فرهنگی ایران است. به‌عقیده‌ی دوستدار فرهنگ حاکم دینی نه توان رفتن به‌پیش را دارد و نه می‌تواند به‌عقب برگردد، زیرا که از نقد گذشته سر باز می‌زند و هر پدیده‌ی جدیدی که از بیرون وارد می‌شود در فرهنگ دینی انطباق می‌یابد. با یک چنین پیش‌زمینه‌ای، دوستدار غیراسلامی کردن فرهنگ ایرانی را امر ممتنع می‌داند.

3

از آنجایی که نظریه‌ی شناخت دوستدار در بررسی‌ها و نقد فرهنگ دینی جایگاه مرکزی دارد، سعی خواهیم کرد که در وهله‌ی نخست تبیین وی را از دین، فلسفه و علم مورد توجه قراردهیم که از بسا جهات اشکال دارد. بی‌گمان، دوستدار به‌علم به‌مثابه‌ی ابزاری برای دستیابی به‌شناخت می‌نگرد و در امتداد همین جاده از خصیصه‌ی بالقوه‌ی ایدئولوژیکی علم، علایق اجتماعی که در جوامع مدرن به‌علم سمت و سو می‌بخشند، انتزاع می‌ورزد. پرسش‌ها و برنامه‌های پژوهشی در جوامع سرمایه‌داری در فرایند اقتصادی و سیاسی ادغام شده‌اند و ملزم‌اند تا به‌درخواست‌ها و رونق اقتصادی پاسخ گویند، از این لحاظ در مجموع گرایش به‌حل سوالات پراگماتیک (عملی) دارند.

دوستدار اما، با جداساختن علم از فرایند ارزش‌افزایی به آن خودمختاری‌ای دور از واقعیت می‌بخشد. عین این رویکرد را دوستدار در زمینه‌ی فلسفه نیز دارد. نگاه دوستدار به فلسفه، نگاه دوقطبی است. دوستدار فلسفه را به‌مثابه‌ی قطب مقابل دین برمی‌سازد. بی‌گمان، هنگامی که با معیارهای خرد، گفتارهای دینی را به‌سنجش گیریم با تفکر عقلانی سازگار نیست.

با دوستدار تا جایی می‌توان همصدا بود که «بینش دینی»، تفکر وابسته‌ای است که جهان را به میانجی یک اتوریته‌ی تصور شده‌ی الهی می‌شناسد. دین اما، یک نهاد اجتماعی نیز هست که از روابط زمینی سربرآورده و به میانجی تولید «دنیای مفاهیم نمادین» (33) به روابط حاکم گردن می‌نهد. از این رهگذر، آگاهی کاذب است که مارکس جوان آن را چونان «توهم خوشبختی خلق» در «روابط بی‌روح» تلقی کرد (34). دقیقاً در اینجا است که می‌تواند بین فلسفه و دین نقاط تقاطع به وجود آید.

هرچند فلسفه می‌تواند برساخت‌های دینی را از منظر انتقادی به سنجش گیرد؛ هرچند فلسفه قادر است خدا را به مثابه‌ی فرافکنی من به اثبات رساند و کاراکتر انسان خدایی را شرح دهد (35)، ولی می‌تواند از روابط سلطه‌ی اجتماعی که دین در آنها ریشه دارد، تجرید کند و یا با اغماض از کنار آنها رد شود.

با در نظر داشت این که دوستدار فقط دو نوع تفکر را از هم متمایز می‌کند، تفکر وابسته و غیروابسته، به علم و فلسفه شکل ایده‌آل می‌بخشد و در همین راستا از محتوای آنها نیز چشم می‌پوشد.

دوستدار مخصوصاً به فلسفه به عنوان ساحتی می‌نگرد که با طرح پرسش‌های همواره جدید در هوا معلق است و غایتی جز خود نمی‌شناسد. خودغایت بودن فلسفه را در تأملات وی در زمینه‌ی پیدایش سخن در فرهنگ یونانی نیز می‌توان دید. تفکر از نظر دوستدار توانست در فرهنگ یونانی مادیت یابد، چرا که یونانیان رویکرد آگاهانه به دین و طبیعت داشتند. و اما، پرسش از شرایط مادی امکان تفکر برای دوستدار هیچ‌گونه نقشی بازی نمی‌کند، (36) زیرا او به فلسفه‌ی یونانی به عنوان یک داده می‌نگرد. فلسفه‌ی یونانی اما، که در آغاز از رمززدایی اسطوره سربرآورده، (37) برای یونانیان خودغایت نبود. برعکس: یونانیان می‌پرسیدند تا پاسخی برای بحران‌های اجتماعی یابند.

نظر به پژوهش‌های ژان پیه‌ر ورنانت تمدن یونانی پس از بحران و بالاخره با فروپاشی حاکمیت میکونوسی پدید آمد. تنها پس از دگرگونی نظام سیاسی و برپایی دموکراسی، فرهنگ هلنیستی توانست قدم به قدم خود را تثبیت کند. به این معنا که اگر در گذشته زندگی اجتماعی بر محور قصر سازماندهی می‌شد، اینک سلب قدرت حاکم با انتقال امر سیاسی به حوزه‌ی آرچه arche و پیدایش حوزه‌ی عمومی همراه بود که زمینه‌های دستیابی به امور فرهنگی را نیز مهیا می‌کرد. (38)

بدین‌گونه سیستم سیاسی جدید در یونان باستان به سطح ضامنی برای تداوم فکر یونانی ارتقاء یافت که پسان‌ترها از سوی رومیان پذیرفته شد. ورنانت در این زمینه می‌نویسد: «این فرایند دوگانه‌ی دمکراتیزه کردن و عمومی‌سازی نتایجی تعیین‌کننده در حوزه‌ی اندیشه داشت. فرهنگ یونانی در فرایندی پدید آمد که پیوسته حلقه‌های دیگری نیز — در پایان امر مردم demos به‌طور کل — به دنیای فکری راه یافتند؛ دنیایی که در آغاز برای اشرافیت جنگ‌آوران و روحانیت محفوظ بود.» (39)

می‌توان گفت از آنجایی که دوستدار تفکر را از شرایط مادی و سیاسی آن جدا می‌کند، از این پرسش نیز طفره می‌رود که چگونه تفکر خودبنیاد از فرهنگ دینی مسیحیت زاده شد و در برابر الهیات خویشتن را به اثبات رساند و سرانجام در روشنگری و انقلاب فرانسه به قله دست یافت.

بی‌گمان، با بازسازی ناب تاریخ اندیشه، در پاسخ به این پرسش که چگونه اندیشه‌ی خودبنیاد توانست خویشتن را تثبیت کند، به بن‌بست خواهیم رسید. در سده‌های میانه در اروپا از سوی اسکولاستیک‌ها (مدرسی‌ها)، که از تفسیر این رشد از ارسطو متأثر بودند، (40) بحث‌هایی در زمینه‌ی رابطه‌ی الهیات و فلسفه انجام گرفت. برای فلسفه‌ی سده‌های میانه در اروپا وحی همچنین به‌عنوان معیار باقی ماند، ولی با وجود این خودآگاهی مدرن در آغوش سده‌های میانه زاده‌شد. دلیل اصلی آن هم این است که خودآگاهی مدرن تنها زاده‌ی تفکر فلیسوفانی نیست که آغاز به بازسازی تفکر یونانی کرد، بلکه خودآگاهی مدرن با دگرگونی‌های اجتماعی همراه بود.

دگرگونی‌های اجتماعی در اروپای قرن پانزدهم از همه بیشتر به وسیله‌ی پیشرفت پیشه و تجارت، آزادسازی ساکنین روستاها و حفظ استقلال نسبی شهرها در مقابل روستاها مشخص می‌شود. در شهرها به‌طور روزافزون اتحادیه‌های صنفی شکل می‌گرفت که سهمی بارز برای آزادسازی و رهایی شهروندان از قید اشرافیت بر عهده داشتند (41). به‌سختی دیگر، در واقع رشد روابط پول-کالا شرایط را برای برکندن انسان‌ها از روابط قرون میانه میسر کرد که همپای آن نظم ایستای قرون میانه نیز فرو ریخت. این فرایند، که مارکس آنرا از نظر تاریخی فرایند به‌اصطلاح انباشت بدوی سرمایه می‌داند، آن واقعیت اجتماعی را نیز از میان برداشت که در آن تعلق انسان‌ها به یک جمعیت خاص به‌عنوان داده‌ی طبیعی و ازلی پنداشته می‌شد.

برای تولید ثروت در روابط جدید تازه شکل‌گرفته فرد انتزاعی‌ای که از نظر صوری آزاد است، لازم بود که به میانجی قرارداد به مالکیت بیگانه خدمت کند. پس بایستی تأکید ورزید که نخست بر پایه‌ی واقعیت‌های جدید اقتصادی بود که استدلال فلسفی برای خودمختاری فرد و ضرورت رهایی او از جهان‌بینی مسیحیت و خلقت پا به میدان گذاشت. (42)

آموزه‌های اومانیستی، به‌گونه‌ی مثال، باور داشتند که فرد می‌تواند بدون یاری و اتوریته‌ی الهی به‌حقیقت دست یابد. با دگرگونی هرچه بیشتر جامعه توسط بورژوازی مفهوم آزادی‌های صوری به‌طور روز افزون مطرح گردید که در انقلاب کبیر فرانسه مادیت یافت و برگشت این فرایند را غیرممکن کرد. در رویارویی با فیلسوفان اسلامی همه‌ی تلاش دوستدار بر آن است که وابستگی آنها را به وحی به اثبات رساند و انگهی **تفکر وابسته‌ی** آنها را برملا سازد. با چشم‌پوشی از بررسی شرایط اجتماعی و تاریخی این وابستگی دوستدار ناتوان از شرح تداوم تفکر دینی در ایران است.

درست است که در تاریخ اسلام، حتی در اوج آن در قرون هشت و دوازده میلادی، جریان فلسفی مستقلی که بین خود و الهیات آشکارا فاصله ایجاد کند، وجود نداشته‌است. لیکن چنین امری در مورد فلسفه‌ی اروپای قرون میانه نیز صادق است، چرا که رابطه‌ی الهیات با فلسفه در قرون میانه به‌گونه‌ای بود که الهیات با رجوع به ابزار فلسفه، یعنی خرد، قصد اثبات موضوع شناخت خویشتن -خدا- را داشت. فرایند آزادسازی فلسفه از الهیات با این شناخت همراه بود که اثبات موضوع با ابزار خرد نمی‌تواند به شکل مثبت انجام پذیرد.

علاوه بر آنچه گفتیم، دوستدار همانند بسیاری از اسلام‌شناسان غزالی را مسئول زوال فلسفه‌ی اسلامی بعد از قرن دوازده میلادی تلقی می‌کند. در برابر این نظریه ایده‌آلیستی و فروکاست‌گرایانه می‌توان به آرای آرکون ارجاع داد که برای بررسی فقدان کوشش‌های روشنفکرانه و ناپدیدشدن فلسفه در تفکر اسلامی خوانندگان را به مطالعه‌ی عواملی چون جامعه‌شناسانه، ایدئولوژیک و فرهنگی تشویق می‌کند و می‌نویسد: «تاریخ اندیشه را نمی‌توان از تاریخ اجتماعی» جدا کرد. (43)

تمامی کوشش‌های دوستدار، که می‌خواهد دوهزار سال رشد تاریخی را در ایران به میانجی بررسی تاریخ اندیشه از سنت تفکر دینی استنتاج کند، سرانجام به یک دور باطل می‌انجامد: بخاطر این‌که در ایران تفکر دینی ریشه‌ی عمیق تاریخی دارد، اسلام توانست خویشتن را به مثابه‌ی فرهنگ حاکم تثبیت کند و غلبه بر این فرهنگ حاکم دینی نمی‌توانست صورت گیرد، زیرا تفکر در دین امر ممتنع است.

بدین ترتیب، دوستدار جبر را در تاریخ ایران فرافکنی می‌کند؛ تو گویی که سیر تاریخی را در ایران فقط و فقط دین تعیین کرده است و بایستی به یک فاجعه می‌انجامید.

نگاه جبرگرایانه‌ی دوستدار به تاریخ ایران بر پایه‌ی یک مقوله‌ی ایستا از فرهنگ، استوار است. فرهنگ از نظر دوستدار مجموعه‌ای است از آنچه مردمان یک جامعه در تاریخ‌شان آفریده‌اند و براساس آن زندگی مادی و غیرمادی آنها شکل می‌گیرد. (44) با این‌که دوستدار به هویت (کیستی) و هویت فرهنگی به عنوان یک پدیده‌ی متغیر می‌نگرد ولی در مقابل کیستی، چیستی، یعنی هویت تاریخی، را قرار می‌دهد. (45) از آنجایی که نقطه‌ی عزیمت او «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» است، که هر نوع تأمل در تاریخی شده را غیرممکن می‌کند، فرهنگ را مبدل به طبیعت ثانوی می‌کند؛ طبیعتی که امکان گریز از آن نیست.

دوستدار برای فرهنگ دینی تاریخی شده در ایران چنان قدرتی قائل می‌شود که امروز را یکسره در چنبره‌ی خویش درآورده است. از اینرو از آن یک هویت ایستا و همگون را برمی‌سازد؛ هویتی که نه تنها تفکر، بلکه رفتار عامه‌ی مردم و گویا روشنفکران را کاملاً تعیین می‌کند. به سخن دیگر، در واقع هرگونه امکان را از آنان سلب می‌کند تا از هنجارهای حاکم دینی فاصله بگیرند و با دید انتقادی به آنها بنگرند.

از اینرو، هرچند که وی در آغاز به شکل غیرقاطع تعریف برساخت‌گرایانه از هویت ارائه می‌دهد، ولی برداشت وی از مقوله‌ی فرهنگ، ذات‌باورانه است. چنانچه اگر دوستدار به طور قاطع برساخت اجتماعی فرهنگ یا هویت را مد نظر می‌داشت، نباید به هویت ایران اسلامی چونان یک پدیده‌ی «ساختگی» می‌نگریست.

با توجه به این نکته که وی عرب‌های تاریخی را به کرات «بی‌فرهنگ» می‌نامد و آنها را مسئول ویرانی هویت ملی، هرچند دینی، وانمود می‌کند، قالب‌واره‌های عرب‌ستیزانه و برداشت خلقی از ملت را، که در میان روشنفکران ایرانی سنت دیرینه دارد،

بازتولید می‌کند. در اینجاست که دوستدار در تناقض با خود قرار می‌گیرد، زیرا او روشنفکران ایرانی را متهم می‌کند که آنان «پیام»، بخوان اسلام، را از نظر دور نگه‌داشته‌اند و فقط معطوف به «پیک»، بخوان اعراب، بوده‌اند.

4.

در بررسی‌های دوستدار از فرهنگ دینی در ایران تحلیل منابع تاریخی، قرآن و شریعت به صورت پراکنده نقش جانبی دارند. او توجهی کمتری به بررسی و تأمل انتقادی در قواعد و هنجارهای دینی که از سوی محمد و پیروانش پایه‌ریزی و رشد داده شده‌اند، دارد. همچنین از نقد محتوای ایدئولوژیک آنها چشم‌پوشی می‌کند. به همین منوال دوستدار علاقه‌ای به تحلیل کنش اجتماعی اسلام در دوره‌های گوناگون تاریخی نشان نمی‌دهد تا بر اشکال پذیرش و کارکرد اجتماعی دین روشنی افکند.

دوستدار در گام نخست می‌کوشد که فقدان تفکر را در فرهنگ اسلامی به اثبات رساند تا به میانجی آن هویت فرهنگی ایران را تحت نفوذ اسلام نمایان کند. هرچند که دوستدار با این شیوه به‌طور ضمنی کوشیده تا اسلام را به نقد کشاند، ولی نقد وی از اسلام کاملاً غیرتاریخی و یک بُعدی است. مراد اصلی دوستدار از نقد جهان‌بینی اسلامی همانا نشان‌دادن نیاندیشیدن است و بدین گونه از یک سطح شبه اسکولاستیک و تجسمی فراتر نمی‌رود. از دیدگاه او انسان دینی دچار خطای فکر است که وی این خطا را در رابطه با پیش‌شرط‌های مادی تفکر در جامعه مطالعه نمی‌کند.

نقد جدی ماتریالیستی دین اما، بایستی به علل اجتماعی و پیامدهای دینیت بپردازد.

فوترباخ نشان داد که دین نشانگر فرافکنی آرزوها و احتیاجات انسانی است. (46) این که انسان خدا را می‌آفریند و پس از آفریدن خدا، او محصول اش را باز نمی‌شناسد، اشارتی به از خودبیگانی انسان دارد. هرچند که مارکس با فوترباخ در این نکته هم‌نظر است که انسان در خودبیگانگی می‌زید و دین نشانگر شکلی از خودبیگانگی است، اما او فوترباخ را به نقد می‌کشاند که وی از دلایل از خودبیگانگی دینی انتزاع می‌ورزد. (47)

از آنجایی که انسان‌ها اکثراً تحت سیطره‌ی زندگی و بازتولید از خودبیگانه‌شده به سر می‌برند و تجارب کاملاً متناقض از واقعیت اجتماعی و آرمان‌های اجتماعی می‌کنند، خویشان را با دین تسلی می‌بخشند و به یک فراسوی آرمانی پناه می‌برند. بدین گونه آگاهی دینی محصول روابط کاذب و غیرعادلانه است که تنها با تغییر رادیکال روابط اجتماعی می‌توان آن را لغو کرد. به سخن دیگر، حس دینی و یا آگاهی دینی عارضه‌ای از یک دنیای غیرعادلانه است که «انسان‌ها بدون این که جسماً و روحاً خود را بی‌حس کنند، آن را تاب نمی‌آورند.» (48) نگرش دوستدار دقیقاً خلاف آنچه در فوق ذکر شد، قرار می‌گیرد: به جای این که روابط غیرعادلانه را در ایران تحلیل کند تا به میانجی آن نشان دهد که نگون‌بختی‌های اجتماعی تا چه اندازه باعث پناه‌بردن به دین می‌شود، نگون‌بختی‌های اجتماعی را به فرهنگ دینی فرو می‌کاهد؛ فرهنگ دینی که در قلمرو حاکمیت اش فقط انسان‌های «دین‌خو» تولید می‌کند.

در پایان اشاره به یک نکته‌ی دیگر را نیز ضروری می‌دانم: درست است که پدیده‌هایی چون زن‌ستیزی و هوموفوبیا باید ضرورتاً به مثابه‌ی عناصر برسازنده‌ی ایدئولوژی اسلام بررسی شوند، منتهی نباید این پدیده‌ها را فقط و فقط به دین فروکاست. (49) بلکه آنها را بایستی در متن ویژه‌ی تاریخی - منطقه‌ای آن بررسی کرد. دنیا لاریسی و توماس شمیدینگر به‌درستی نشان می‌دهند که تصور اجتماعی از همجنس‌گرایی در کشورهای اسلامی «ترکیبی از ساختارهای نظم پدرسالارانه‌ی سنتی، تاریخ منطقه‌ای و تصورات دینی» هستند. (50)

با همه‌ی انتقاداتی که بر دوستدار می‌توان کرد، تلاش‌های وی را می‌توان این‌گونه بیان کرد: دوستدار کوشیده که ساختار فرهنگ حاکم و نمایندگان برجسته‌ی آن را به‌بوت‌های نقد نشانند. از این رو او در تابوشکنی نقد دین در ایران و در حوزه‌ی زبان فارسی سهم داشته‌است. امید می‌رود که در آینده نقد وی انگیزه‌ای شود برای عمق و پهنابخشیدن به نقد ماتریالیستی دین و فرهنگ در حوزه‌ی زبان فارسی.

پانویس‌ها:

1. Dehqan Zehma, „Religionskritik im persischsprachigen Raum: Eine Auseinandersetzung mit Aramech Dustdar“ , in: Maxi Berger, Tobias Reichardt u. Michael Städtler (Hrsg), „Der Geist geistloser Zustände.“Religionskritik und Gesellschaftstheorie, Münster 2012.

2. Vgl. Lukas Lambert, „Diktatur der Mehrheit“, in: Jungle World 16 (2009).

3. Zitiert nach Jaya Gopal, Gabriels Einflüsterungen. Eine historisch-kritische Bestandsaufnahme des Islam, Freiburg 2008, xxx.

4. مقایسه کنید: حسین کاجی، کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی، بررسی آرا و افکار علی شریعتی، داریوش شایگان، رضا داوری اردکانی، عبدالکریم سروش، سید جواد طباطبایی، صادق زیباکلام، تهران 1378، ص 127 به بعد.

5. باید با کمال تأسف تذکر دهم که نگارنده‌ی این سطور در هنگام نوشتن متن بالا از نوشته‌ی ش. والامنش زیر عنوان «روشنفکر کیست؟» اطلاع نداشت. نقد ش. والامنش بر همه نقدهای بعدی تقدم دارد، زیرا وی آن نوشته‌ی مستحکم را در مارس 1993 به‌چاپ رسانده‌است. منقدین بعدی، از آن جمله محمد رضا نیکفر و ناصر اعتمادی این نوشته را مسکوت گذاشته‌اند. والامنش «تز کانونی» دوستدار را در همان آغاز نوشته‌اش چنین به‌نقد می‌کشانند: «درست همان زمانی که آب زرتشتیت تمام و کمال می‌خشکد و ما به احتضار می‌افتیم، چشمه‌ی اسلام می‌جوشد و ما در آن و از آن بازمی‌زائیم، برای یک عمر دینی و ابدی

دیگر» (دوستدار)، دیگر ادعای او به گذشته محدود نیست، بلکه آینده را تا ابد شامل می‌شود. آیا می‌توان در رد و یا اثبات ادعایی، که سرنوشتی محتوم و آینده‌ای ابدی را برای بخشی از انسان‌ها رقم می‌زند، سخن گفت؟ آیا بهتر نیست این چرخش‌های لجام‌گسیخته‌ی قلم را به‌همان سهل‌انگاری‌های ناشی از هیجان‌زده‌گی مربوط بدانیم؟

ش. والامنش، «روشنفکر کیست؟»، نشرشده در شماره‌ی 9 نقد؛ در زمینه تئوری رادیکال جامعه، ص 89. مقایسه کنید:

ناصر اعتمادی، در جسارت اندیشیدن، بررسی فشرده‌ی «امتناع تفکر در فرهنگ دینی، نشرشده در سایت نیلگون. محمد رضا نیکفر، در نقد آرامش دوستدار، نشرشده در رادیو زمانه.

6. مقایسه کنید: آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس 1383.

7. مقایسه کنید: آرامش دوستدار، تأملات فلسفی در دین و علم (بینش دینی و دید علمی)، پاریس 1381.

8. مقایسه کنید: همانجا، ص. 12.

9. همانجا.

10. همانجا، ص. 23.

11. مقایسه کنید: همانجا، ص. 28.

12. مقایسه کنید: همانجا، ص 26 به بعد

13. مقایسه کنید: همانجا، ص 84 به بعد

14. مقایسه کنید: همانجا، ص 16 به بعد.

15. مقایسه کنید: همانجا، ص 17.

16. مقایسه کنید: دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، ص 29.

17. محمد ذکریای رازی، پزشک و فیلسوف (865-926 میلادی)، برای آرامش دوستدار نمونه‌ای از اندیشه‌ی غیروابسته در فرهنگ دینی در ایران است. رازی توانست با تکیه بر ارسطو و اتومیسیم دموکریت جهان‌بینی ماتریالیستی خود را پی‌ریزد که افسانه‌ی خلقت را در ادیان یکتاپرست مورد پرسش قرار می‌دهد.

18. مقایسه کنید: دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، ص 60.

19. مقایسه کنید: همانجا، 114 به بعد؛ همچنین مقایسه کنید: آرامش دوستدار، درخشش‌های تیره؛ با انضمام، آزمونی در پرسیدن: فرانتس کافکا و ژان پل سارتر، کلن 1386، ص 120.

20. مقایسه کنید: امتناع تفکر در فرهنگ دینی، ص 76.

21. مراد دوستدار از «ایران اسلامی» اسلامی‌سازی دینیت ایرانی است، در حالی که «اسلام ایرانی» نزد او به مفهوم نفوذ متقابل اسلام و دینیت ایرانی است که باعث ویرانی ملت ایران نیز شده است.
22. مقایسه کنید: امتناع تفکر در فرهنگ دینی، ص 392.
23. مقایسه کنید: همانجا، ص 382.
24. مقایسه کنید: دوستدار، درخشش‌های تیره، ص 58 به بعد و ص 112.
25. مقایسه کنید: همانجا، ص 37.
26. Mohammad Arkoun, Der Islam. Annäherung an eine Religion. Vorwort von Gernot Rotter, Heidelberg 1999, 144f.
27. مقایسه کنید: دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، ص 250 به بعد.
28. همانجا، ص 288.
29. مقایسه کنید: همانجا، ص 218 به بعد.
30. همانجا، ص 244.
31. مقایسه کنید: دوستدار، درخشش‌های تیره، ص 195.
32. مقایسه کنید: همانجا، ص 271 به بعد.
33. Vgl. Peter L. Berger/ Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Mit einer Einleitung zur deutschen Ausgabe von Helmuth Plessner, Frankfurt am Main 1982, 98ff.
34. Karl Marx, „ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: Ausgewählte Werke Marx Engels Werke Band 1, Berlin 1988, 10.
35. Vgl. Manuel Kellner, Kritik der Religion und Esoterik, Stuttgart 2010, 110ff.
36. ناصر اعتمادی در بررسی از کتاب «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» به این نکته اشاره می‌کند.
37. Vgl. Jean-Pierre Vernant, Mythos und Religion im alten Griechenland, Frankfurt am Main/New York 1995, 30f.
38. Vgl. Jean-Pierre Vernant, Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt am Main 1982, 8f.
39. Ebda., 46.
40. Vgl. Mohamed Turki, „Glauben und Wissen in der arabisch-islamischen Philosophie. Ibn Ruschd(Averroes) und der erste Versuch der Aufklärung im Islam“,

in: H. J. Sandkühler/R.A. Mall (Hrsg), Das Selbst und das Fremde- Der Streit der Kulturen, Hamburg 1996, Dialektik 1, 31.

41. Vgl. Günther Mensching, Das Allgemeine und das Besondere. Der Ursprung des modernen Denkens im Mittelalter, Stuttgart 1992, 131.

42. Vgl. Walter Ullmann, Individuum und Gesellschaft im Mittelalter, Göttingen, 1974, 74.

43. Vgl. Arkoun, Der Islam. Annäherung an eine Religion, 148.

44. مقایسه کنید: آرامش دوستدار، خویشاوندی پنهان، به کوشش بهرام محیی، کلن 1387، ص 211.

45. مقایسه کنید: دوستدار، درخشش‌های تیره، کلن 1386، ص 288 به بعد.

46. Vgl. Kellner, Kritik der Religion und Esoterik, 146.

47. Vgl. Karl Marx, „Thesen über Feuerbach“, in: Ausgewählte Werke Marx Engels Bd. 1, 196 ff.

48. Kellner, Kritik der Religion und Esoterik, 146.

49. در این‌جا می‌توان از اثر یحیی کوپال، نویسنده‌ی هندی، نام برد که در وهله‌ی نخست شیوه‌ای تاریخی را برمی‌گزیند و منابع تاریخی اسلام، همانند قرآن، حدیث و سنت، را با تاریخ پیدایش و کنش دینی آن پیوند می‌زند. کوپال نشان می‌دهد که اسلام در مرحله‌ی پیدایش خویش دینی و سیاسی بوده‌است و در همان صدر اسلام اراده‌ی معطوف به تصاحب قدرت سیاسی را داشته که سرکوب نیز، بخش تفکیک‌ناپذیر آن بوده‌است. در دوره‌ی حیات محمد اسلام مبدل به نهاد سیاسی شد که نه تنها تبعیض در برابر زنان، بلکه برده‌داری و نبرد علیه کافران از عناصر مهم آن بوده‌اند.

50. Dunja Larise/Thomas Schmidinger, “Ideologeme des politischen Islams“, in: Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam, Wien 2008, 43f.