

Aramesh Dustdar and Theocracy

Pouya Lotfi Yazdi*

Abstract

This article is the result of my doctoral dissertation. In this work, I (hereafter: the writer) consider Aramesh Dustdar's main thesis "*Emtenae Tafakor*" and give my interpretation of it, "*Emtenae Tafakor*" is the main content of Dustdar's view on faith and reason in the epistemology of religion. In addition, the writer moves to theocracy and argues that Aramesh Dustdar could not provide attainable ideas and arguments against theocracy in the social and political philosophy. Straightforwardly, the aforementioned claim has been based on a low level of proficiency of Aramesh Dustdar in social and political philosophy and the philosophy of law, and the writer will articulate this claim via some quotations from Aramesh Dustdar's works and then criticize them.

Keywords: Aramesh Dustdar, Theocracy, *Emtenae Tafakor*, Faith and Reason, Religion and Political Philosophy, Social and Political Philosophy.

Introduction

It is a philosophical work about Aramesh Dustdar's views. Hence, the writer does not consider Dustdar's ideas about debates of other disciplines. It is neither about other sciences nor humanities.

Materials & Methods

Principally, the writer's approach to Philosophy is analytic philosophy:

* Ph.D. Candidate of Philosophy of Religion, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), tehran, iran,
lotfiyazdi@gmail.com

Date received: 06/11/2024, Date of acceptance: 01/12/2024



Analytic Philosophy = Analysis + Argumentation + Surveying Accessible, Important, Related, and Academic Literature of the Debates + Possibility of Relation of Analytic Philosophy to the Other Sciences.

The writer has been persuading a minimalistic writing style "*Microscopic Analyticity*" (Lotfi Yazdi, 2024).

This article follows the "*Principle of Charity*" to interpret Dustdar's works.

Discussion and Conclusion

This writer discusses "*Emtenae Tafakor*" as the thesis of Aramesh Dustdar in the epistemology of religion and its related topics, and the last section of this article criticizes Dustdar's view about social and political philosophy and philosophy of law, and particularly it evaluates and criticizes Dustdar's view about the philosophy of theocracy.

The only philosophical innovation of Dustdar is "*Emtenae Tafakor*".

Mostly, "*Emtenae Tafakor*" is about a conflict model of faith and reason that is uncommon among Iranian philosophers.

The writer indicates Dustdar could not introduce novel ideas about social and political philosophy, philosophy of law, and philosophy of theocracy.

Aramesh Dustdar was a philosopher of religion exclusively.

Bibliography

- Ahdar, R. (2018). Is Freedom of Conscience Superior to Freedom of Religion? *Oxford Journal of Law and Religion*, 7(1), 124–142.
- Alexander, L. (2005). *Is There a Right of Freedom of Expression?* New York: Cambridge University Press.
- Berlin, I. (1997). Two Concepts of Liberty. In R. E. Goodin, & P. Pettit (Eds.), *Contemporary Political Philosophy* (pp. 391-417). Oxford: Blackwell Publisher Inc.
- Bishop, J., & McKaughan, D. J. (2023). Faith. (E. Zalta, & U. Nodelman, Eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/faith/>
- Blake, M. (2007). Tolerance and Theocracy: How Liberal States Should Think of Religious States. *Journal of International Affairs*, 61(1), 1-17.
- Callaway, C. (2023). Religion and Politics. (J. Fieser, & B. Dowden, Eds.) *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://iep.utm.edu/rel-poli/>
- Carter, I. (2019). Positive and Negative Liberty. (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/>

233 Abstract

- Cross, C., & Roelofsen, F. (2024). Questions. (E. N. Zalta, & U. Nodelman, Eds.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy . Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/questions/>
- Dustdar, A. (1980). Some Philosophical Remarks on Religion and Science. Tehran: Agah Publication. [In Persian]
- Dustdar, A. (1991). How Judaism Became Prominent in the Politics of the Achaemenian Establishment and a Glance at Jewish History during the Achaemenian and Hellenistic Periods. *Iranshenasi: A Journal of Iranian Study*, 2(4), 819-828. [In Persian]
- Dustdar, A. (1999). *Dark Shine* (Second ed.). Paris: Khavaran Publication. [In Persian]
- Dustdar, A. (2004). *The Impossibility of Thinking in the Religious Culture*. Paris: Khavaran Publication. [In Persian]
- Dustdar, A. (2008). *Secret Relations*. Rotterdam and Koln: Dena Publishing and Forough Publication . [In Persian]
- Dustdar, A. (2019). *An Introduction To Pseudolanguage And Pseudoculture*. Köln: Forough Publishing . [In Persian]
- Eberle, C. (2002). Religion and Liberal Democracy. In R. L. Simon (Ed.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy* (pp. 292-318). Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Eberle, C., & Cuneo, T. (2017). Religion and Political Theory. (E. N. Zalta, Ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy . Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religion-politics/>
- Fraenkel, C. (2010). Theocracy and Autonomy in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. *Political Theory*, 38(3), 340-366.
- Gellman, J. (2018). Mysticism. (E. N. Zalta, Ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism/>
- Hirschl, R. (2010). *Constitutional Theocracy*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Hirschl, R. (2022). Theocracy. In A. Sajó, R. Uitz, & S. Holmes (Eds.), *Routledge Handbook of Illiberalism* (pp. 152-163). New York: Routledge.
- Kal, V. (2020). Theocracy and Democracy. In M. Masaeli, N. Asproulis, R. Sneller , & T. Sloomweg (Eds.), *Faith in Democracy. Justice, Politics and Transcendence* (M. Babur, & V. Kal, Trans., pp. 99-121). Oud Turnhout: Gompel & Svacina.
- Lenard, P. T. (2020). Culture. (E. N. Zalta, Ed.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/culture/>
- Lotfi Yazdi, P. (2024). *Eradicating Theocracy Philosophically*. Unpublished manuscript.
- Matthes, E. H. (2024). The Ethics of Cultural Heritage. (E. Zalta, & U. Nodelman, Eds.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-cultural-heritage/>
- Misak, C. (2004). Charles Sanders Peirce (1839-1914). In C. Misak (Ed.), *The Cambridge Companion to Peirce* (pp. 1-26). New York: Cambridge University Press.
- Modak-Truran, M. C. (2007). Beyond Theocracy and Secularism (Part I): Toward a New Paradigm for Law and Religion. *Mississippi College Law Review*, 27, 159-233.

- Peirce, C. S. (1877). The Fixation of Belief. *Popular Science Monthly*, 12(1), 1-15 .
- Quinn, P. L. (2005). Religion and Politics. In W. E. Mann (Ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* (pp. 305-329). Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Scott, M. (2013). *Religious Language*. London: Palgrave Macmillan.
- Scott, M. (2017). Religious Language. (E. N. Zalta, Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religious-language/>
- Stace, W. T. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan & CO Ltd.
- Swaine, L. (2007). The Battle for Liberalism: Facing the Challenge of Theocracy. *Critical Review*, 19(4), 565-575.
- Swindal, J. (2024). Faith: Historical Perspectives. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://iep.utm.edu/faith-re/>
- Tabatabaei, J. (2003). *The Old and New Battle*. Tehran: Negah-e Moaser Publishing. [In Persian]
- Tabatabai, J. (1995). *Ibn Khaldun and the Social Sciences*. Tehran: Tarhe No Publication . [In Persian]
- Tabatabai, J. (2012). *Ibn Khaldun and the Social Sciences*. Tehran: Saless Publication. [In Persian]
- Tabatabai, J. (2021). *Ibn Khaldun and the Social Sciences*. Tehran: Minooye Kherad Publication. [In Persian]
- Weber, P. (1998). Theocracy. In R. Wuthnow (Ed.), *The Encyclopedia of Politics and Religion* (pp. 733-735). New York: Routledge.
- Weithman, P. J. (1998). Religion and Political Philosophy. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/religion-and-political-philosophy/v-1>

آرامش دوستدار و یزدان سالاری

پویا لطفی یزدی*

چکیده

من (زین پس: نگارنده) در این نوشتار که برآیند رساله‌ی دکترای نگارنده است، به بررسیِ نوشتارهای آرامش دوستدار درباره‌ی یزدان سالاری (theocracy) می‌پردازم. در آغاز، نگارنده به بازنمود اندیشه‌ی بنیادین آرامش دوستدار با نام «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» (زین پس: «امتناع تفکر») می‌پردازد و آنگاه نگارنده می‌کوشد که برداشت خود را از این اندیشه‌ی آرامش دوستدار برپایه‌ی «اصل حسن ظن» (principle of charity) و با رویکرد فلسفه‌ی تحلیلی و در چارچوب رشته‌ی فلسفه بیان بدارد، و سپس، نگارنده بر آن خواهد بود تا نشان دهد، نوشتارهای آرامش دوستدار به هیچ رو ارزش یک کار آکادمیک نوآورانه در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و نیز درباره‌ی فلسفه‌ی یزدان سالاری را ندارند، و این برداشت برآمده از دانستن ناچیرگی آرامش دوستدار در این شاخه‌های فلسفه است و این خواسته با آوردن چند گفتاورد از آرامش دوستدار و بررسیِ آنها انجام خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها: آرامش دوستدار، یزدان سالاری، امتناع تفکر، ایمان و عقل، دین و فلسفه‌ی سیاسی، فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی.

۱. مقدمه

روش نگارنده درباره‌ی چرایی برگزیدن آرامش دوستدار با درپیش چشم داشتن چند سنجه بوده است، نخست اینکه، همو دارای کتابهایی در فلسفه بوده، و نیز برخی از آن کتابها با پاسداشت کمینه‌های چارچوب آکادمیک نوشته شده‌اند، و انگهی، دست کم بخشی از آن نوشتارهای آکادمیک پیش گفته به نگر می‌رسد که به گونه‌ایی در رده‌ی ایران و/یا جهان نوآورانه

* دانشجوی دکترای فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، lotfiyazdi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۱



هستند، و در آخر اینکه، آن کارها به پارسی نوشته شده‌اند؛ و گرچه از سرِ راستی باید بیافزاییم که یک کنجکاوِ درباره‌ی دانستنِ اندیشه‌ی آرامش‌دوستان به گونه‌ی اتفاقی، و سپس، از روی ناگزیری و در راستای وظیفه‌ی برآورده کردنِ نوشتنِ یک نوشتارِ آکادمیک به فراهم‌آوریِ این نوشتار رسید.^۲

نگارنده بسیار استوار باورمند است که نخست، اگر از چند فیلسوف و نویسنده فلسفی در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی در میان ایرانیان در بگذریم که نوشتارهای خود را در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی نوشته‌اند و شمارگان آنها به شماره‌ی انگشتان دو دست هم در دهه‌های گذشته نمی‌رسد، و از سویی دیگر، باز هم از انگشت‌شمار اندیشمندانِ ایرانی در بگذریم که نوشتارهای خود در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی را به زبانهای دیگر نوشته‌اند و نگارنده گمان می‌کند که برخی از آنها پارسی سخن گفتن هم حتی نمی‌دانند، و نیز در آخر هم از چندین و چند ترجمه در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی در زبان پارسی در بگذریم، شوربختانه خواهیم دانست که با کمبودِ اندیشمند و نویسنده و پژوهشگرِ آکادمیک در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی در ایران‌زمین روبرو هستیم. به بیانی دیگر، اگر کسی بر جستارهای فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی چیرگی و/یا دست‌کم آشنایی درخور و بسنده داشته باشد، همدل با این نکته خواهد بود که از بن نادیده گرفتن و زدودنِ آکادمیکِ دیگر نوشتارهای ایرانیان در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی - به جز آنهایی که برشمردیم - نه تنها روا و بلکه در راستایِ جلوگیری از نابودیِ سهمگینِ دانش و دانشگاه در ایران‌زمین بایستگی نیز دارد.

این ناگواریِ پیش‌گفته برای فلسفه‌ی قانون بنیان‌فکن‌تر است، و اگر از چند ترجمه‌ی میان‌مایه در زبان پارسی در بگذریم، چیزی در پیش چشم در فلسفه‌ی قانون جز یک یا دو نویسنده فلسفی در میان نویسندگانِ هم‌روزگارِ ایرانی و زبان پارسی باشنده نخواهد بود.

گرچه این دو بندِ پیشین می‌تواند وارونه‌وار برای دیگران درباره‌ی فلسفه‌ی قانون و فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی در میان ایرانیان و در زبان پارسی شادی‌بخش باشد، چرا که از یک سو، آنها خواهند دانست که اگر از این انگشت‌شماران در بگذریم و آنها را بخوانیم و بدانیم، خیلی شتابان کار در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون هم‌روزگار در زبان پارسی و در میان ایرانیان به پایان می‌رسد، و از آن سویِ دگر، برای این انگشت‌شمار نویسندگان هم شاید کارِ دلگرم‌کننده بوده است، چرا که دریافته‌اند، تنها دستاوردهای درخشانِ خودشان است، و پس، وظیفه‌ی نگهداری از دانش و دانشگاه در ایران‌زمین در فلسفه.

نگارنده چکیده‌وار باید بیافزاید که هیچ داوری و سنجشی درباره‌ی دیدگاه‌های آرامش دوستدار در رشته‌های علوم اجتماعی همچون جامعه‌شناسی، دانش سیاست، دانش تاریخ، مطالعات فرهنگی، و نیز رشته‌های انسانی همچون دین‌شناسی و الهیات، زبان و ادبیات پارسی، زبان و ادبیات آلمانی، و هنر، و نیز دانش‌های شناختاری همچون دانش زبان‌شناسی و دانش روانشناسی در این نوشتار نخواهد داشت، و تنها از دیدگاه و چشم‌انداز «علم مستقل» و رشته‌ی فلسفه- در این نوشتار به کارهای آرامش دوستدار در خواهد نگریست.

نگارنده در این نوشتار، در بخش نخست به گونه‌ی تحلیلی به تجزیه و تحلیل دیدگاه‌های آرامش دوستدار خواهد پرداخت، و در آنجا نشان خواهد داد که دیدگاه محوری آرامش دوستدار «امتناع تفکر» همچون یک دیدگاه در الگوی تعارض در جستار ایمان و عقل است، و سپس در بخش دیگر دیدگاه‌هایی را در همین رابطه از خود خواهد افزود. دیدگاه دوستدار را باید در میان انگشت‌شمار نویسنده فلسفی و فیلسوف در تاریخ اندیشه‌ی ایران‌زمین دانست که به باور خود دوستدار باورمند به تعارض ایمان و عقل در کنار کسانی همچون زکریای رازی و پور دادویه است (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۶، ۶۰، ۱۰۳، ۲۴۶). در بخش آخر هم به بررسی دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها و نوشتارهای دوستدار درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و ویژگی‌های فلسفه‌ی یزدان‌سالاری - با نیم‌نگاهی به محدودیت‌ها و شرایط موجود - خواهیم پرداخت، و در این بخش نشان خواهیم داد که با اینکه دوستدار دغدغه‌ی فراوان درباره‌ی این شاخه‌های فلسفه و یزدان‌سالاری و امر سیاسی را داشته است، گرچه ناتوان از فراهم نمودن اندیشه‌ای آکادمیک و نوآورانه در این زمینه‌ها بوده است.

اگر بخواهیم خلاصه‌وارتر بگوییم، بخش دوم و سوم در شناخت‌شناسی دین هستند، و بخش آخر نیز در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و به بیانی دیگر درباره‌ی آسیب‌شناسی دیدگاه‌های آرامش دوستدار درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و ویژگی‌های فلسفه‌ی یزدان‌سالاری است.

۲. «امتناع تفکر»

آرامش دوستدار به گونه‌ی پیوسته در همه‌ی نوشتارهایش^۳ می‌گوید و می‌اندیشد که در بستر دینی، اندیشیدن ناشدنی است و گمان می‌کند که فرهنگ دینی از آنجایی که فرهنگی است که بارزترین ویژگی آن، ویژگی «ناپرسنده» بودن است، پس «دین‌خو» است، و اگر جهان را می‌شناسد، نه از سویه‌ی «انسانی» و بلکه از آوردگاه «الهی» می‌شناسد (دوستدار، ۱۳۸۳)،

(دوستدار، ۱۳۵۹)، (دوستدار، ۱۳۷۷)، (دوستدار، ۱۳۸۷)، و به بیانی دیگر، «دین جهان را همیشه/از پیش می‌شناسد» (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۱۵). چنین دیدگاهی او را با نگاهی ناهمسو با ایمان و دین و همسو با شناخت و فلسفه نامی کرده، دیدگاهی در تعارضِ ایمان و عقل.

جستار «پرسش» در نوشتارهای دوستدار نقشِ کلیدی را بازی می‌کند، و «دین‌خویی» و «فرهنگ دینی» برپایه‌ی آن ساخته می‌شوند، به بیانی دیگر، دیدگاه بنیادین دوستدار «امتناع تفکر» برپایه‌ی «استدلال از طریق پرسش - برگرفته بدستِ همو ساخته شده است» (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۱۵، ۱۷-۱۹، ۳۱-۳۲) و (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۲). از همین رو، او پافشاریِ شگفت‌آوری بر این دارد که چنین پدیداری - «فرهنگ ما» - همچون یک «ناپرسنده‌ی پرسش‌نا» و گرفتار «ناپرسایی» است (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۴)، و نیز سردرگریان با «تناقض» می‌باشد (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۲۱)، و می‌افزاید که «پرسایی» همان «شبه پرسایی» نیست (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۷) و درباره‌ی «پرسایی» نکاتی می‌گوید (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۷، ۱۸۶)، و پس روشن است که ما همانندِ حتی «کودکان» که آرمان‌ترین نمونه‌ی «پرسیدن» در بینش دوستدار هستند، نمیتوانیم بیاندیشیم (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۴۵).

و سپس در گشودن دریچه‌ایی به واژه‌ایی که بر ساخت شد و «دین‌خویی» نام گرفت، و این «دین‌خویی» هم‌ارز با «رفتاری ... بدون پرسش و دانش» دانسته می‌شود (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۴۴)، و بلکه ویژگیِ دیگرِ آن هم «ناپرسایی و نیندیشی ست» شناسایی می‌گردد (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۴۶)، و باز «پرهیز کردن از خودشناسی» به آن افزوده می‌گردد (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۴۷)، چرا که دین‌های گوناگون با اینکه در پی شناخت «جهان» هستند (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۲۵)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۴، ۱۷۰، ۲۰۳)، ولی از آنجایی که «در پندار دینی، درست آن است که بر کلام/الهی منطبق باشد» (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۳۲) و (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۱۷، ۴۳)، برآیند آن خواهد شد که دانش و دین متضاد و ناهمسو خواهند بود (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۱۰۵)، افزون بر این و باز درباره‌ی همین دانش می‌افزاید «اندیشیدن ... انسان را/انسان می‌کند و بنیاد علم می‌شود» (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۱۱۵) و درباره‌ی دانش نکته‌هایی نیز می‌افزاید (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۷۹-۲۸۰)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۷۹-۸۲) و (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۵۸)، و از همین رو است که شناخت و دانش را دارای ویژگی‌های خودپسنده می‌داند «شناخت به معنی جست‌وجوی چرایی و چگونگی» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۶۹)، «معنای شناخت علمی آن است که ناشناخته‌ای، یا بدشناخته‌ای، یا کم‌شناخته‌ای شناخته شود» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۷۲) و (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۱)، «شناخت علمی یعنی شناخت علتها» (دوستدار، ۱۳۸۷،

ص. ۸۴)، و باز می‌افزاید که «شناخت» گردایشی از «دانسته‌هایی نیست» که می‌انگارند، چرا که می‌بایست که «شناخت» را «پرسیدن» بیانگاریم (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۸۵). همچنین، او درباره‌ی «تفکر» می‌گوید «تفکر... هیچ بنیادی و ضامنی جز پرسندگی ندارد» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۴) و (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۳) و (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۶۰-۱۶۲).

از همین رو روشن است که دو نمونه‌ی «روزمره‌گی» و «روشنفکری» نه تنها با «امتناع تفکر» و بلکه با هم نیز پیوند دارند، «روزمره‌گی» در پیامدِ «امتناع تفکر» است و کمک‌کننده در برساختِ اندیشه‌ی فلسفی دوستدار آمده است (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۴۹-۶۱)، و نیز، او خود می‌گوید «روشنفکری را به ... نمایاندن این سرشت تاریک می‌توان شناخت در دو مقوله مشخص می‌گردد: دینخویی و روزمره‌گی» (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۴۳) و درباره‌ی «روشنفکری» دیدگاه‌های دیگری را نیز بیان می‌دارد (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۶۴، ۱۵۱، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۱۹)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۴-۳۵، ۶۱)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۲-۱۳۳)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۳).

پس ویژگی‌های «فرهنگ دینی» در پیش‌او چنین هستند:

۱. «مرجع بی‌چون و چرا» بجای «پرسش، تحلیل و استدلال» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۲)،

۲. آن «مراجع» تنها خویش را روا می‌دارد «و به رسمیت می‌شناسد» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۴)،

۳. «برتری» دانستنِ «نامستدل‌بودنش» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۵)،

۴. «منشا اخبار نهایتاً و لااقل نیمه‌بشری-نیمه‌آسمانی‌ست» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۶)،

۵. «بعد پنجم فرهنگ دینی تمام‌خواهی آن است ... در فرهنگ دینی مانند خود دین جایی نیست که از حیطه‌ی اقتدار بزرگانش خارج باشد» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۷).

از همین رو و با چنین بینشی روشن است که چنین فرهنگی «دینخو» بی‌گمان دارای «سه لایه‌ی متمایز» است که از «پایه‌گذاران» آغاز و تا کسانی که «روشنفکرانند» و نیز «عموم» را در بر خواهد گرفت (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۹)، و از همین رو دوستدار چنین سه پسته‌ایی را در چنین فرهنگی سرزنش می‌کند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۹۸)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۵۷).

و راه‌گشای او برای چنین فرهنگی با «شک» ورزیدن (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۵۹-۲۶۰) و چنین است:

«ما کنونیها فقط در صورتی مجازیم داعیه‌ی پرسیدن و اندیشیدن داشته باشیم که با اساسی‌ترین هنجارهای تعبدی و خدشه‌ناپذیرمانده و حکومت آنها بر فرهنگمان رویارو شویم، تجاوز مخرب و سرکوبنده‌ی آنها را بر ملا سازیم» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۷-۸).

اگر کسی او را بازخواست کند که خود فرهنگ در بینش همو چیست که این اندازه گسترده و دربرگیرنده است، او خواهد گفت که «فرهنگ به وسیع‌ترین معنایش یعنی آنچه آدمی ساخته و آفریده است» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۸) و (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۱) و (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۹-۲۰). همچنین، همو درباره‌ی خود «امتناع» در جاهای دیگر هم سخن می‌گوید (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳-۱۶، ۱۰۶-۱۰۷).

او در همین دوره تا بدانجا می‌رود که می‌گوید:

«ظلمت هر اعتقادی ... حقیقت هر اعتقاد است ... آن ناپرسیده و نادانسته‌ایست که با احاطه‌ی درونی‌اش بر ما فرهنگی می‌شود» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۶۹)

او دیدگاه پیش‌گفته را بارها بازگو می‌کند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۳-۱۱۴، ۳۰۵)، و در آخر تیر پایانی را می‌زند و می‌گوید:

«برخی از هوشمندان» متوجه شدند که مفهوم «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» منکر اندیشیدن در فرهنگ ما می‌شود و مدعی‌ست که اندیشیدن در فرهنگ ما از همان آغاز ایرانی‌اش محال بوده و همچنان مانده، مقاومت درونی‌شان می‌شورد. آنهم به دو صورت. صورت اول ... مبتلایان ... امتناع آن را یاوه و مهمل می‌یابند. صورت دوم این است که ... پس وضع ما سرکرده‌های کنونی فرهنگ و آثار به این خوبی مان چه خواهد شد (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۵).

روی هم رفته و در پایان این دوره او بدون بیم می‌گوید «به این معنا که «فرهنگ دینی» مطلقاً علت است و «امتناع تفکر» مطلقاً معلول آن» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۹)، و نیز درباره‌ی «فرهنگ دینی» دیدگاه‌های دیگری را نیز افزوده است (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۲-۲۴، ۲۵۷) و (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۹۸، ۱۱۸-۱۱۹، ۱۲۵، ۱۸۶)، و از سویی دیگر، به گونه‌ی ریشه‌گرایانه می‌افزاید «چه عقل و دانش یا فلسفه برای پندار دینی، اعم از پیامبری و عرفانی‌اش، نفس ضلالت است» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۷)، و «دین» هر تضاد و ناهمسانی و ناهمسویی با خود را «اگر بتواند در نطفه می‌کشد» (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۰):

دین ... به سبب سرمنشا آنجهانی‌اش نه فقط رستگاری اخروی فرد و جمع را تضمین می‌کند، بلکه عملاً و همیشه خود را معیار و داور زیست روحی و جسمی اینجهانی افراد می‌

داند، یعنی حکم مرجع را برای ارزشهای ... آنها دارد ... و هر مقابله‌ای را اگر بتواند در نطفه می‌کشد. ناگفته پیداست، هرگاه سرمنشا آنجهانی را حذف نماییم، دین و به همین منوال دینی در چنین تعینی می‌تواند به هر نظامی نیز اطلاق گردد که خود را حتماً دشمن دین بداند (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۰).

گرچه باز در جایی دیگر می‌گوید که «دین یونانی دینی ست ... اینجهانی» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۶). دوستدار در دوره‌ی سپسین زندگی‌اش و گاهی همسو با بخش‌بندی که فیلسوفان از ایمان و عقل می‌کنند (Swindal, 2024)، همو این‌بار از دیدگاهی تضادگرا درباره‌ی ایمان و عقل شناورگونه و بدرستی به دیدگاهی ناسازگارگرا درباره‌ی ایمان و عقل -ولی باز هم برپایه‌ی اندیشه‌ی «امتناع تفکر»- می‌رسد، و آشکارا می‌گوید:

دانش نه می‌خواهد و نه می‌تواند از فهم دین انتظار تبعیت داشته باشد، برای آنکه ایمان جزو حوزه‌ی موضوعی دانش نیست ... هر آینه اگر معرفت دینی از دانش زمانه ... علوم طبیعی و علوم انسانی ... تبعیت می‌کرد، دیگر چیزی برای ایمان مومن باقی نمی‌ماند (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۷۰).

۳. آنچه نگارنده درباره‌ی «امتناع تفکر» می‌انگارد

نخست و منتقدانه اینکه، آن چه که دوستدار را به برداشتی ریشه‌گرایانه‌ایی در تضاد با دین رسانده است (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۷۹)، به گمان شاید دو کژری در دو جستار زیربنایی فلسفی در ایمان و عقل باشد:

- برداشتی بیشینه‌گرا از دین و ایمان و در پیامد توجه نکردن به نگره‌ی آنجهانی بودن دین،
- درهم آمیخته نمودن اینجهانی بودن عقل با دین و ایمان همانند چالش کسانی که برداشتی ریشه‌گرایانه، همچون بنیادگرایان این بار وارون دوستدار، در همسانی با دین دارند.

او شاید بخواهد که این گونه خود را فراری دهد و بگوید که در این یا آن دین، چنین و چنان است که این دو نقد به اندیشه‌ی او آسیبی نمی‌رسانند، ولی چنین چیزی اندیشه‌ی فلسفی او را به اندیشه‌ی دین‌شناسانه و الهیاتی به سبب درنگریستن در این یا آن دین دگرگون خواهد کرد، به نگر نگارنده، این دو جستار به اندازه‌ایی پوشاننده بر همه‌ی اندیشه‌ی دوستدار بوده‌اند که بر همه‌ی کارهای نوشتاری او سایه افکنده‌اند.

دوم و باز هم به باور نگارنده، در سرتاسر کارهای نوشتاری او دوباره، نگارنده داوری درباره‌ی نوشته‌ها و اندیشه‌های دوستدار درباره‌ی رشته‌های انسانی و نیز نوشته‌ها و اندیشه‌های علوم شناختاری و علوم اجتماعی دوستدار ندارد- هیچ اندیشه‌ی نوآورانه‌ی دیگری در فلسفه به چشم نمی‌خورد، او خود نیز در پاسخ یکی از ناقدان خود به در نیافتن درونمایه‌ی «امتناع تفکر» اشاره می‌کند (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۹۸)، و باز خود آرامش دوستدار با این نکته همدل است که در کار او «امتناع تفکر» تنها یک «تز» در میان است که نوآورانه بوده، و بیش از این را خوانندگان نباید نوآوری دوستدار ببینند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۰، ۲۲، ۶۵-۶۶)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۶-۷) و (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۳)، و در جایی دیگر هم خود به فرامون فصل‌های کار خود «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» می‌پردازد، و کوشش می‌کند که چکیده‌ایی از هر فصل آن مبنی بر همان «تز» فراهم نماید (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۳-۱۱۵). به بیانی دیگر، تا آنجایی که نگارنده در می‌یابد، از بن، دوستدار هیچ اندیشه‌ی فلسفی جز «امتناع تفکر» را آن اندازه -نپروورنده- که بتوان نمونه‌وار از دل آن، دیدگاه‌های او را نوآورانه در شاخه‌های دیگر فلسفه -جز فلسفه‌ی دین و «امتناع تفکر» در آن- همچون در شناخت‌شناسی، فرافلسفه، فلسفه‌ی علم و دیگر شاخه‌های فلسفه دانست. از همین رو، نگارنده با دیدگاه‌های مخالفان او ناهمسو است که می‌توانیم که دیدگاه‌هایی نوآورانه و آکادمیک در فلسفه از نوشتارهای او جز «امتناع تفکر» به در آوریم، و دوباره از همین رو، می‌توان بیان نمود که کم و بیش -همه‌ی- نوشتارهای فلسفی او درباره‌ی جستار ایمان و عقل است و/یا با اندکی آسان‌گیری می‌توان بیان نمود که همه‌ی آنها درباره‌ی جستار علم و دین هم است و پس در همان فلسفه‌ی دین هستند که به نگر می‌رسد که دوستدار با هر دو جستار آشنا بوده است (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۰۸، ۲۶۹-۲۷۰)، (دوستدار، ۱۳۵۹)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۷۸)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۶۸-۲۷۱، ۲۷۹).

سوم و پیوسته با نکته‌ی پیشین اینکه، تفاسیری که دوستدار از جستارهای گوناگون درباره‌ی فلسفه‌ی علم یا فلسفه‌ی فیزیک یا فلسفه‌ی ریاضی و اینکه نمونه‌وار تفاسیری که دوستدار از مکانیک کوانتوم در پیش می‌آورد (دوستدار، ۱۳۵۹)، بیشتر بهره بردن از دیدگاه‌های دانشمندان و فیلسوفان دیگر در این زمینه‌ها است، و سپس آنها را بازگویی نمودن، و اینکه چه اندازه نیازهای او را برآورده می‌کنند، وابسته به آن است که چه اندازه توانسته آن تفاسیر را صحیح بازگو نماید و سپس با واژه‌سازی که برای آنها کرده، توانسته آنها را به «امتناع تفکر» مرتبط کند.

نگارنده گمان نمی‌کند که دوستدار دیدگاه‌های خودش را درباره‌ی این شاخه‌های فلسفه نوآورانه می‌دانسته است (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۷۰، ۱۲۸) و (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۹).

چهارم، آرامش دوستدار چندان به این نکته نمی‌پردازد که آیا گاهی نمی‌توان با یک «دین جهانی» روبرو گردیم که «حقیقت را منحصر به خود» نداند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۰۳)، و یا چنین تفسیری از آن یافت و رویکردی تکررگرا در جستار تنوع دینی داشته باشیم یا نه.

پنجم و قابل توجه اینکه، او چندان به نوشتارگان فلسفی درباره‌ی جستارهای بنیادی که نوشتارهای او برپایه‌ی آنها است، کاری ندارد، نمونه‌وار، نوشتارگان فلسفی درباره‌ی «پرسش» که این اندازه در کار او حیاتی است را نگاهی نمی‌اندازد و به آنها در نوشتارهایش توجهی ندارد و یا اینکه به فیلسوفانی همچون هین تیکا و دیگران در همین جستار بی‌توجه است (Cross & Roelofsen, 2024). ولی از یاد نبریم که «پرسش» در پیش دوستدار به گونه‌ای جستاری شناخت‌شناسانه است، متأثر از هایدگر (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۱۷)، و به بیانی دیگر، همان کندوکاو (inquiry) است و نه بایستگانه جستاری در فلسفه‌ی زبان، گرچه شاید کسی بدرستی بپرسد که پس دانگ نوشتارگان فلسفی درباره‌ی کندوکاو در شناخت‌شناسی در پیش دوستدار کجا بوده است، چرا که نگارنده نتوانست آن نوشتارگان را در نوشتارهای دوستدار بیابد، نمونه‌وار چارلز سندرس پیرس را برای این نوشتارگان فلسفی درباره‌ی کندوکاو بیان می‌دارند (Peirce, 1877; Misak, 2004, pp. 10-16).

ششم و با سنجیدن -همه‌ی- نوشتارهای دوستدار، آیا تفاسیر او درباره‌ی جستارهای فلسفه‌ی دین و متافیزیک از دیدگاه تاریخ فلسفه‌ی دین و تاریخ متافیزیک همچون «آفرینش»، «ابداع»، «حدوث»، «قدم»، و چندی دیگر در پیش کسانی همچون رازی و برخی دیگر نوآورانه است یا چنین نیست (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۴۹-۳۷۹) و (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۶۰). آشنایی نگارنده تنها با زبان پارسی و اندکی با آن زبان دیگر سبب محدودیت در پاسخ به این پرسش با توجه به ارجاعات دوستدار و نیز دیگر منابع این جستارها به زبان‌های دیگر در پیش نگارنده شده است، گرچه چنین محدودیتی برای برداشت نگارنده با توجه به تنها «تز» ادعا شده‌ی آرامش دوستدار -«امتناع تفکر»- کاستی را فراهم ننموده است.

بسیار مهم و هفتم اینکه، بازخوانی آنچه دوستدار می‌گوید چنین است:

او در آغاز می‌اندیشید که دین و فرهنگ دینی با همه‌ی بخش‌هایش، از ریشه متضاد و ناهمسو با خرد و اندیشیدن و پرسیدن -و همه‌ی بخش‌های آنها از شناخت و دانش تا فلسفه- است، و این نیست جز اینکه، پرسیدن و شناخت در دین ناشدنی است، چرا که هرگونه

پرسشی در فرهنگ دینی و در سرشت خود دین و در پیش دیندار از پیش به گونه‌ای ناپرسیده و ناشناختی است، و رویهمرفته، هر کدام از شناخت و اندیشیدن و خرد و دانش و فلسفه و پرسیدن در «فرهنگ دینی» دارای «امتناع» است، و پس، استدلال فلسفی که دوستدار برای «امتناع تفکر» برمی‌گزیند - استدلال از طریق پرسش - که در آن «پرسش» ابزاری است برای دیدگاه او به نام «امتناع تفکر» را می‌توان چنین بازنویسی کرد:

- «فرهنگ دینی» دارای «امتناع تفکر» است،
 - چرا که خرد و اندیشیدن و پرسیدن - دانش و شناخت و فلسفه - در «فرهنگ دینی» ناشدنی است،
 - و این ناشدنی بودن از آنجا سرچشمه می‌گیرد که هر اندیشیدنی برپایه‌ی «پرسایی» است، و این «پرسایی» در «فرهنگ دینی» ناشدنی است،
 - «پرسایی» در «فرهنگ دینی» از آنجایی ناشدنی است که هر پرسشی پیش از پرسیدن آن، یا از آن پرسش در «فرهنگ دینی» جلوگیری می‌شود و/یا پاسخی پیش از پرسیدن پرسش را آن «فرهنگ دینی» دارا است و پس پرسش را ناشدنی و تهی می‌گرداند (نبود کدوکاو) - متأثر از هایدگر (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۱۷)،
 - از همین رو، پرسشگری و سپس خرد و اندیشیدن در «فرهنگ دینی» ناشدنی می‌گردد، و پس «امتناع تفکر»،
 - راه گشایش نظری آرامش دوستدار نیز «پرسایی» - و نه «شبه پرسایی» - در تضاد و رد «امتناع تفکر» است.
- هر چند باید اشاره نمود که خوانش کسانی همچون او در شناسایی - شدنی - بودن تضاد - «امتناع تفکر» - در این جستار، ایمان و عقل، گریزناپذیر است، از این رو، نگارنده در این نوشتار به دلیل رویکرد فلسفی آن در رده‌ی پیشرفته به چگونگی آن دو کثرتی پیش‌تر بیان شده‌ی نکته‌ی نخست در نوشتارهای آرامش دوستدار پرداخته، و در اینجا به پشتیبانی از خوانش‌های ناسازگارگرا بین ایمان و عقل به گونه‌ی سکولار و فلسفی نیز پرداخته شده است.
- هشتم، او بیش از اینکه دغدغه‌ی هستی‌شناسی و طبیعت‌ایمان را داشته باشد (Bishop & McKaughan, 2023) و بلکه همو دغدغه‌ی شناخت‌شناسانه‌ی ایمان را در نسبت با عقل همانگونه که نشان داده شد، داشته است، از همین رو، «امتناع تفکر» دیدگاهی درباره‌ی شناخت‌شناسی ایمان و یا همان ایمان و عقل است و نه هستی‌شناسی و طبیعت‌ایمان.

نهم و برای جلوگیری از برداشتِ نادرستِ «امتناعِ تفکر» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳-۱۸)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۹)، می‌توان بیان داشت که «دینخویی» همچون بسطِ «امتناعِ تفکر» برای کسانی است که به «امتناعِ تفکر» دچار هستند و نه وارون آن، چرا که کسی که دارای «امتناعِ تفکر» است، آنگاه «دینخو» می‌باشد، ولی اگر «دینخویی» را سببِ «امتناعِ تفکر» بدانیم، آنگاه پیشاپیش کسانی را «دینخو» دانسته‌ایم و گفته‌ایم که در پیامدِ «دینخویی» شان، همانها دچار «امتناعِ تفکر» هستند، و پس دچارِ «مغالطه‌ی مصادره به مطلوب» شده‌ایم (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۹۵-۲۹۶).

دهم و برای بررسیدن اینکه آیا می‌توانیم از دلِ نوشتارهای آرامش دوستدار اندیشه‌ی نوآورانه‌ی دیگری سحتی در همان فلسفه‌ی دین - بدست بیاوریم، در اینجا بر آن خواهیم شد که دیدگاه‌ها و نوشتارهایِ همو را از نقطه نظرِ تجربه‌ی دینی و عرفانی بسنجیم، نگارنده گمان می‌کند که دیدگاه‌های آرامش دوستدار درباره‌ی تجربه‌ی دینی و عرفانی (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۷، ۱۸۵-۱۸۶، ۴۱۲)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۶-۳۷، ۲۵۲)، (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۲۴-۲۵، ۳۹، ۴۴-۴۶)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۳) را می‌بایست که بر پایه‌ی جستارِ ایمان و عقل دریافت، چرا که آن دیدگاه‌ها بیش از آن که جستاری فلسفی درباره‌ی عرفان و تجربه‌ی دینی باشند، بیش از آن بررسیِ نمونه‌ایی از عرفان و تجربه‌ی دینی در بهمان دین است که به رشته‌ی دین‌شناسی و الهیات متعلق است. از سویی دیگر، آن بخش‌های دیدگاه‌های دوستدار که رنگ و بوی فلسفی هم دارند، باز بیشتر به سوی همان ایمان و عقل گرایش پیدا می‌کنند، و پس، بیشتر در پیِ بازنمودِ این هستند که میان «عرفان» و «عقل» در این دیدگاه هم یک ناهمسویی و تضادِ روشن در میان است. به بیانی دیگر، آنچه «عرفان» و برآیه‌های آن خوانده می‌شود، همچون بخشی از فرآورده‌ی دین و ایمان هستند، و از همین رو نمی‌توانند که نسبتی همسان و همسو با «شناخت» و/یا «عقل» داشته باشند، نمونه‌وار، در جایی که می‌گوید «چه عقل ... برای پندار دینی، اعم از ... عرفانی‌اش، نفس ضلالت است» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۷) یا آنجا که می‌گوید «عرفان با افسار گسیختگیهای مجنونانه‌اش همین عقل زایل شده را می‌سوزد» (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۲).

یازدهم و پیوسته با ارجاعاتِ نکته‌ی پیشین اینکه، دوستدار گرچه به سویه‌های «باطنی» و «عرفانی» در دیدگاه‌های ناصر خسرو و آخوندزاده و نیز در کناره‌ی این دو به بسیاری دیگر از چاه‌سرایان و «عارفان» و همچون اینها کم و بیش در همه‌ی کارهایش می‌پردازد، ولی به گمان نگارنده، برداشتی تاریخی و سیاسی و فرهنگی و اجتماعی و حتی دین‌شناسانه از آنها فراهم

می‌نماید (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۱، ۷۰-۱۰۹، ۱۵۴-۱۶۷)، (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۳۹)، و اندک توجهی به سویه‌های فلسفی تجربه‌ی دینی در پیش‌انها می‌نماید. به بیانی دیگر، نگارنده گمان می‌کند که آرامش دوستدار با پژوهشهای فلسفی درباره‌ی تجربه‌ی دینی و عرفان‌آشنایی چندانی نداشته است.

دوازدهم و پیوسته با ارجاعات برداشت دهم اینکه، دوستدار پیوسته‌وار ما را به نیاندیشیدن سرزنش می‌کند، از آن سو هم زبان‌پندگویی به ما را رها نمی‌کند، به بیانی دیگر، آرامش دوستدار چنین راهبرد دو گام‌گونه‌ایی را پیوسته‌وار در فلسفیدن خود پیش می‌گیرد، نخست، سرزنش کردن ما برای «امتناع تفکر»، و سپس، پند و اندرز ما برای چگونگی رها شدن از «امتناع تفکر» (دوستدار، ۱۳۷۷). پرسش اینجاست که چنین پند و اندرزی همچون همان «عرفان» در پیش او در پی به‌راه آوردن ما نخواهد بود یا خواهد بود، گمان نگارنده چنین است، چرا که زبان آکادمیک حتی درباره‌ی بررسی آکادمیک فلسفی تجربه‌ی دینی و «عرفان» و همچون اینها، به هیچ رو نباید با خود تجربه‌ی دینی و «عرفان» و پند و اندرز برآمده از آنها همسان باشد، به زبانی دیگر، دوستدار از بن دیدگاهی ناهمسو درباره‌ی تجربه‌ی دینی و عرفانی دارد، ولی همو نباید برای سنجش و زدن و رد تجربه‌ی دینی و «عرفان» دست به دامن زبانی همچون زبان پندگونه‌ی خود تجربه‌ی دینی و «عرفان» شود که بدست خود دوستدار رد می‌شود، و خوب سخن دوستدار اینست که دنبال «نشان دادن راهی برای بیرون آمدن از این تله‌ای که هزارسال است در آن خوش خوابیده‌ایم» هم نیست (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۵۸) و (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۶)، و دوستدار تنها سرزنش و پند به ما ارزانی می‌دارد.

افزون بر اینها و پیوسته با ارجاعات برداشت دهم اینکه، نگارنده گمان می‌کند که آرامش دوستدار همه‌ی کسانی که در عرفان می‌شناخته را در نوشتارهای خود آورده و بیشینه‌ی آنها را هم از گزند نقد خود بی‌نصیب نگذاشته است، و حتی شگفت‌آورانه پیوندهایی ناگستنی میان آنها برقرار می‌دانسته که نمونه‌وار عارف و فیلسوف می‌توانند به‌مدیگر «عشق» بورزند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۰۷)، گرچه برای نگارنده باورنکردنی است که کسی چگونه از نقطه‌ی بهم‌پیوستن فلسفه و عرفان در جستار فلسفه‌ی عرفان که ویژگی‌ها در تجربه‌ی دینی نمود دارد، نویسنده‌ایی می‌تواند در تاریخ این بهم‌پیوستن و برآمده از آن، سخن از «عشق» به گونه‌ی دوسویه کند.

چهاردهم اینکه، حتی برای فیلسوفی که ناباور و بیخدا همچون آرامش دوستدار است (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۷۶) و (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۴۳)، برای همو می‌توانست تجربه‌ی

دینی نه سویی‌ی شناختی داشته باشد و نه هستی‌شناختی، و نه اینکه همچون دوستدار به سویی ریشخند گرفتن عارفان بجای استدلال‌آوری علیه عرفان آنها در یک جستار آکادمیک فلسفی برود (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۵۲)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۳)، دوستدار «استدلالتها و تحلیل‌هایش» که برای «تز» خود می‌آورد (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۶۶)، گاهی آکادمیک نیستند.

از سویی دیگر و پانزدهم اینکه، برای نگارنده روشن نیست که چگونه بدون دانستن زبانهای باستانی و نگره‌ها و نوشتارهای بازبسته به آن همچون در «حکمت خسروانی»، کسی بتواند که دانگ سهروردی در کوشش برای باززایی این «حکمت» را نادیده بگیرد (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۶-۳۷)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۶۲، ۱۰۵)، یا برای نگارنده چنین پرسشی درباره‌ی ابن‌سینا (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۴، ۳۰۴) در میان است که پس چرا سر رشته‌داران تاریخ فلسفه و تاریخ شاخه‌های فلسفه در باخترزمین بر نوآورانه بودن برخی از دیدگاه‌های ابن‌سینا پافشاری دارند.

شانزدهم، دوستدار به هیچ رو توجه به این ندارد که اگر مولوی -که ارجاعاتش در میان ارجاعات برداشت دهم است- یا حافظ (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۳۹، ۱۵۵-۱۵۶)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۷-۴۲)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۴۴-۱۴۵) (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۴۶-۵۴)، یا هر شاعر دیگری را همچون یک هنرمند و شاعر از دیدگاه نیکوشناختی (aesthetic) و هنری تنها بخوانیم، گرچه دوستدار به گونه‌ایی دیگر می‌اندیشیده (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۶)، آیا همچنان نیازی بر جای می‌ماند که زبان او را دارای بار شناختی بخوانیم یا نه. نگارنده گمان می‌کند که دوستدار چندان به نیکویی‌شناسی (Aesthetics) همچون شاخه‌ایی از فلسفه باز هم چیرگی نداشته است (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۴۹-۱۵۰)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۰).

وانگهی، نگارنده در کناره‌ی اندیشه‌ی بنیادین آرامش دوستدار «امتناع تفکر» باید بیافزاید که از آوردن دیدگاه‌های آرامش دوستدار درباره‌ی فلسفه‌ی دین‌مزدیسنا و بسیاری از نویسندگان فلسفی خودداری می‌ورزد، چرا که آن دیدگاه‌های آرامش دوستدار در این موضوعات را برآمده از ناچیرگی همو درباره‌ی آنها و نیز خشمگینانه می‌یابد، نمونه‌وار «ما به مثابه ... تشبه بوزینه بی به اروپاییان» (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۵۴)، همچنین، زبان او برای آنچه ارزیابی زبان دینی و عرفانی و ادبی و فلسفی و علمی دیدگاه‌های گوناگون نویسندگانی همچون سهروردی و ابن‌سینا است، نگارنده باز آن را خشمگینانه می‌انگارد، و بیش از این را در اینجا بازگو نمی‌کند. او خود در جایی بخشی از الگوی نوشتاری خود را «ناپسند» -شاید از دیدگاه دیگران- بازگو می‌کند (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۱) و بسنجید با (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۵۳). از همین رو

بگذریم از اینکه، روزبه پور دادویه (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۷۰-۷۱، ۱۸۸-۲۰۲، ۲۰۶) و زکریای رازی (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۷۳، ۳۷۸)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۸)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۷۶، ۲۶۰)، شاید خوشبخت هستند که از گزندِ همو آسیبی نمی‌بینند، و تنها دژهای اندیشیدن ما دانسته می‌شوند (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۷۵، ۱۲۱، ۱۶۳)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۱)، و شاید آسان‌گیرانه‌تر بتوان فردوسی (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۱، ۱۰۸، ۲۴۹، ۴۱۱)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۴۲، ۹۹)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۳۰)، و خیام (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۵۴، ۷۶)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۴۲، ۱۵۲، ۱۶۲-۱۶۳)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۱-۳۵، ۴۲-۴۵)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۳۴)، و زبان پارسی (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۳۱، ۴۷)، و ملی‌گرایی ایرانی (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۲-۱۳۳)، (دوستدار، ۱۳۶۹، ص. ۸۲۰-۸۲۲)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۷، ۲۸۳)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۵۸)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۳)، و صادق هدایت (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۱، ۲۲۷)، (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۳۵، ۲۱۱)، و نیما یوشیج (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۱، ۲۱۱)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۸-۲۹)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۱)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۰۰)، و محمدباقر هوشیار برای ترجمه- (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۷۵-۱۷۶)، را هم بر آن دو نیز افزود، و گرچه او در نمونه‌هایی درباره‌ی کسانی همچون میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۴۱-۲۴۲)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۷-۱۸۸)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۴۶-۵۷، ۸۷-۹۰)، یا غلامحسین یوسفی (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۷-۱۶۸)، یا علی‌اکبر فیاض (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۳۵-۲۳۶)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰-۱۱)، یا محمد علی فروغی (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۴۶)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۹۱)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۵۷)، یا شرف‌الدین خراسانی (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۴۱)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۹۳-۲۹۴)، یا ذبیح‌الله صفا (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۰۶)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۱)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۷۰، ۲۳۸)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۸)، یا ذبیح بهروز (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۲۹)، یا سیمین بهبهانی (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۳۰، ۱۰۵)، تا اندازه‌ایی هم نقد و هم ارزش را روا می‌دارد.

هجدهم اینکه، دوستدار در پایانِ دورانِ کاری‌اش نیم‌نگاهی به زبان و زبانِ دینی-عرفانی می‌اندازد، گرچه شاید از آنجایی که «امتناع تفکر» یک دیدگاه در شناخت‌شناسی دین است، از همین رو بهتر است که دیدگاه‌های دوستدار درباره‌ی زبانِ دینی را پیوند بزنیم به شناخت‌شناسی دین همچون ایمان و عقل یا تجربه‌ی دینی و عرفانی. او از بن در برسیدن زبانِ دینی و عرفانی، «تناقض» که یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های زبانِ عرفانی است را نادیده می‌گیرد

(دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۵۴)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۳۹-۴۰، ۱۵۹)، و از یاد نبریم که «تناقض» به بیانی دقیق‌تر ویژگی ناسازه‌وارگی (paradoxicality) زبان عرفانی است (Stace, 1961; Gellman, 2018). گرچه روشن نیست که چه اندازه «تناقض» در دیدگاه دوستدار به آن چه در فلسفه‌ی تجربه‌ی عرفانی ناسازه‌وارگی خوانده می‌شود، نزدیک است.

از سویی دیگر و نوزدهم اینکه، دیدگاه‌های او درباره‌ی اینکه «کلام» از نگاه زبانی و «جمله»‌ایی از آخر به «جمله‌ی امری» می‌رسد (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۸۶-۸۹)، با اینکه تامل‌انگیز هستند، ولی تنها با شناسش چند «جمله» به گمان نگارنده شدن نیست، همچنین برگرفتن اینکه آنها «شبه‌کلام» و «امری» هستند، بدون در پیش آوردن و همسنجیدن با نگره‌های ناشناختارگرایی دینی و نگره‌ی کاربرد در زبان دینی شدن نمی‌نماید (Scott, Scott, 2017). همچنین، کم و بیش برای نگارنده نوآورانه بودن دیدگاه دوستدار درباره‌ی زبان دینی و عرفانی (دوستدار، ۱۳۵۹، ص. ۳۲، ۸۶-۸۹، ۱۰۱)، (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۳۰، ۳۹، ۸۶، ۱۲۴، ۱۵۵-۱۵۶، ۱۵۹)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۷-۴۲، ۲۶۷-۲۷۴، ۳۸۶-۴۱۰)، بدون آوردن استدلال فلسفی چیزی که در نوشتارهای آرامش دوستدار در این باره نمی‌یابیم - برای چنین دیدگاه‌هایی پذیرفتنی نیست، مگر آنکه پیش آرامش دوستدار درباره‌ی زبان دینی را همچون بخشی از دیدگاه او درباره‌ی «امتناع تفکر» و در ایمان و عقل در بیابیم، نمونه‌وار در آنجا که می‌نویسد «فرهنگ زبانی ما شعر است که در سلطه‌ی عرفان ... عقل ما را خورده است» (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۸۶)، و بسنجید با (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۳۳، ۱۴۸-۱۵۳)، و آن هم شاید همچون برگرفتن دیدگاهی نمونه‌وار هایدگری، هگلی، کانتی و همچون اینها برای زبان دینی و سپس کاربست آن را در «امتناع تفکر» بدانیم. به بیانی دیگر، از دیدگاه دوستدار «شعر» در «سلطه‌ی عرفان» و نابودکننده‌ی «عقل» برای ما بوده است، از همین رو، باز هم به آسانی می‌توانیم دریابیم که اینها همگی برای دوستدار در پیوندش با «عقل» دریافت می‌شوند، و از همین رو، بهتر است که اندیشه‌های دوستدار درباره‌ی زبان دینی را در همان چارچوب «امتناع تفکر» دریافت.

بیستم و آخر اینکه، از آنجایی که «زبان و شبه زبان _ فرهنگ و شبه فرهنگ» چندان یک نوشتار فلسفی نیست، دوستدار در همین کارش تا اندازه‌ای از «امتناع تفکر» جدا گشته، و بلکه بیشتر از آن جداگستگی از «امتناع تفکر» و فلسفه‌ی دین، چه بسا از رشته‌ی فلسفه دور شده است، و از همین رو شدن است که کسی نگارنده را سنجشگری نماید و بگوید که می‌بایست که در کنار «امتناع تفکر» ما از اندیشه‌های نوآورانه‌ی «شبه‌زبان» و «شبه‌فرهنگ» در پیش آرامش

دوستدار سخن بگوئیم. نخست اینکه، دوستدار درباره‌ی دیدگاه‌های فیلسوفان گوناگونی همچون دیدگاه‌های ویتگنشتین درباره‌ی زبان (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۴۴-۴۶) و (دوستدار، ۱۳۹۸) و نیز درباره‌ی خودِ زبان در این کارش (دوستدار، ۱۳۹۸) بسیار نوشته است، و نیز در همین کار آخرش درباره‌ی دیدگاه‌های فردینان دوسوسور در رشته‌ی زبان‌شناسی به زبان پرداخته است (دوستدار، ۱۳۹۸)، و نیز بیافزاییم که دغدغه‌ی زبان در دو نوشتار آخر دوستدار هیچگاه آرامش دوستدار را رها نکرد (دوستدار، ۱۳۹۸) و (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۱-۷۱، ۱۶۷-۱۸۸)، همچنین، همو درباره‌ی آسیب‌شناسی زبانی ویژه همچون زبان پارسی درنگریسته و نیز زبان در میان باهمستانی ویژه همچون زبان در میان «روشنفکران» در کارهایش بسیار پرداخته است. نگارنده بدگمان است که بتوانیم «زبان و شبه زبان _ فرهنگ و شبه فرهنگ» را کاری فلسفی بخوانیم، و روشن است که این نوشتار نگارنده یک نوشتاری فلسفی درباره‌ی آسیب‌شناسی اندیشه‌ی فلسفی آرامش دوستدار و ویژگی‌های بررسی و آسیب‌شناسی دیدگاه و اندیشه‌ی آرامش دوستدار درباره‌ی فلسفه‌ی یزدان‌سالاری است، گرچه، اگر کسی بگوید که دوستدار بی‌هیچ رو خواستی درباره‌ی فراهم‌آوری کاری فلسفی در نوشتار آخرش نداشته، یا دست‌کم چنین نگاهی مدرسی به کارش نداشته، از همین رو، نگارنده پاسخ می‌دهد که نگارنده تنها به سویه‌های فلسفی می‌بایست که توجه بنماید، وانگهی، نگارنده با وظیفه می‌بایست بیافزاید که دیگر بخش‌های نافلسفی کار دوستدار را می‌توانیم به دیگر پژوهشگران در دیگر رشته‌ها بسپاریم (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۵-۱۱۶). پس پرسش در این است که آیا کار آخر دوستدار می‌تواند که آفندی به ادعای نگارنده درباره‌ی تک قطبی بودن اندیشه‌ی اصلی و بنیادین دوستدار در نوشتارهایش درباره‌ی ایمان و عقل «امتناع تفکر» و انبوه دیگر موضوعات و جستارهای آن نوشتارها همچون شاخ و برگ آن «امتناع تفکر» بیاورد یا چنین نیست. نگارنده گمان می‌کند که می‌توانیم که کار آخر دوستدار را با اینکه تا اندازه‌ای از «امتناع تفکر» و بیش از آن از فلسفه جدا می‌گردد، ولی همچنان در همان چارچوب «امتناع تفکر» دریابیم، چرا که از یک سو، این نوشتار هم از دیدگاه‌های کارهای پیشین دوستدار بهره برده است (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۳۹-۴۰، ۷۵، ۱۵۰، ۱۵۸)، و هم اینکه اندیشه‌ی دوستدار در این نوشتار بیرون از چارچوب نوشتارهای پیشین‌اش دانسته نشده است (دوستدار، ۱۳۹۸)، همچنین، این نوشتار را باید پیامد نوشتارهای پیشین دوستدار دانست، چرا که پیوسته‌وار هم به «فرهنگ» توجه می‌شود، و هم موضوع «زبان» همچون موضوعی پیوسته به «فرهنگ» و نیز برآمده از نوشتارهای درباره‌ی «فرهنگ» در این کار نمود یافته است «زبان عملاً اندیشه ما را محدود می‌سازد و فرهنگ زبان

ما را. فرهنگ زبانی ما شعر است که در سلطه عرفان ... عقل ما را خورده است» (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۸۶)، و گرچه پیش‌تر نشان دادیم که او سخن‌چندانی درباره‌ی جستارهای «زبان» که پیوند با «امتناع تفکر» دارند همچون فلسفه‌ی زبان دینی و شاید حتی فلسفه‌ی زبان‌شناسی ندارد، مگر اینکه آنها در همان چارچوب «امتناع تفکر» دریافت شده‌اند. در پایان و به بیانی دیگر، دوستدار هیچگاه از «امتناع تفکر» بیرون نیامد، چرا که ما همیشه:

«نه می‌پرسیم و نه می‌اندیشیم، چون همه چیزها را آنها برای ما نیز از پیش پرسیده و اندیشیده‌اند» (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۷۴).

۴. آرامش دوستدار و یزدان‌سالاری

بر رسیدن این بخش بدون برسیدن شناخت‌شناسی دین آرامش دوستدار ناشدنی بوده است. نگارنده با اینکه با آرامش دوستدار در ناهمسویی و تضاد با یزدان‌سالاری همسو است،^۴ ولی نگارنده در این نوشتار کوشش نموده که نشان دهد، ناهمسویی آرامش دوستدار با یزدان‌سالاری برآمده از رویکردی ناآکادمیک است، و نیز این نکته از دانستن ناچیرگی همو در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون برای نگارنده پدید آمده است. نگارنده تا آنجا که می‌داند، کسی تاکنون به بررسی خوانش آرامش دوستدار از یزدان‌سالاری از دیدگاه فلسفی دست نزده است، و نیز، این کار در دنباله نشان می‌دهد که خوانش آرامش دوستدار از فلسفه‌ی یزدان‌سالاری نمونه‌ایی از باهمستان فلسفی ایرانی آکنده از ناچیرگی است.

در این بخش به آسیب‌شناسی و برسیدن نوشتارهای آرامش دوستدار درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و ویژگی‌های فلسفه‌ی یزدان‌سالاری خواهیم پرداخت. این بخش نشان دهنده‌ی آن خواهد بود که کارها و اندیشه‌های آرامش دوستدار درباره‌ی موضوعات یادشده بدون پیوستگی به نوشتارگان مهم و در دسترس پیوسته با این موضوعات است، و نیز، بدون هرگونه نوآوری آکادمیک فراهم گردیده شده‌اند.

آرامش دوستدار خودش را باورمند به مردم‌سالاری (democracy) می‌داند (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۱۵)، (دوستدار، ۱۳۸۷)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۴)، و نیز خودش را باورمند به جدایی «حکومت و دین» می‌انگارد (دوستدار، ۱۳۸۷)، ولی نگارنده در این بخش نشان خواهد داد که دوستدار نتوانسته است که دیدگاه‌های درخشانی در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و ویژگی‌های فلسفه‌ی یزدان‌سالاری فراهم نماید.

۱.۴ نادرستی روش‌شناسیِ دوستدار برای یزدان‌سالاری

آرامش دوستدار پیوسته‌وار به سنجش فرمانفرمایی‌هایی (government) -همچون فرمانفرمایی‌های ایرانی همچون هخامنشی و فرمانروایانی همچون کوروش- و یا جستارهایی در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و علوم سیاسی و فلسفه‌ی قانون بازسته به آن فرمانفرمایی‌ها (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۱-۱۴۳)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۶۳) یا برای خسرو انوشیروان (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۰۲-۲۰۳، ۲۰۶) دست می‌زند، گرچه، نگارنده همچنان نتوانسته است که روش‌شناسی و روش آرامش دوستدار را ویژگی‌زانه زمانی که می‌بایست آن را کاربست به فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و فلسفه‌ی یزدان‌سالاری کنیم، بپذیرد.

- نخست اینکه، آیا دوستدار خود را در قامت یک تاریخ‌دان و/یا باستان‌شناس و/یا زبان‌شناس برای یزدان‌سالاری‌ها می‌دانسته است، و اگر چنین است، آیا همو به زبانهای همچون اوستایی، پارسی کهن و پارسی میانه (پارسیگ و پارتی) و دیگر زبانهای نیازین و فن‌ها و روشهای زبان‌شناسی و باستان‌شناسی و تاریخ‌شناسی داشته است، بسنجید با پانویشت همو در (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۷)، یا کار همو درباره‌ی فلسفه‌ی یزدان‌سالاری بوده است.

- همچنین، آیا او توانایی بررسیدن فراگیرنده (comprehensive) از جستارها برای یزدان‌سالاری‌ها در آن رشته‌ها را داشته است و یا تنها به اندکی از مآخذ مراجعه نموده است، یا از سویی دیگر، کار او بررسی فلسفی از آن جستارها بوده است.

- و نیز، آیا درهم‌آمیختن رشته‌های علوم اجتماعی همچون آنهایی که پیش‌تر برشمرده‌ایم با رشته‌های انسانی همچون دین‌شناسی و الهیات، و نیز هنر و ادبیات و نیز با «علمی مستقل» همچون فلسفه کاری آکادمیک برای یزدان‌سالاری است یا نه.

- بگذریم از اینکه نگارنده در هیچ موضوعی در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و فلسفه‌ی اخلاق و برای فلسفه‌ی یزدان‌سالاری، هیچ بررسی فراگیرنده‌ایی از آرامش دوستدار مشاهده ننموده است.

- فزون بر اینها، روش فلسفیدن دوستدار چیزی میان فلسفیدن فیلسوفان قاره‌ایی و فیلسوفان تحلیلی برای فلسفه‌ی یزدان‌سالاری بوده است، گرچه، دوستدار تمنای «تحلیلی و استدلالی» از ناقدش دارد (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۱۰)، و نیز همو بینش

آرامش دوستدار و یزدان‌سالاری (پویا لطفی‌یزدی) ۲۵۳

خود را «تر استدلالی» می‌خواند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۶۲، ۶۶)، و بسنجید با (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۳۷۳).

- و نیز، الگوی نوشتاری آکادمیک دوستدار برای فلسفه‌ی یزدان‌سالاری به هیچ رو موردِ پسند نگارنده نبوده، و او نیز خود بر جداسازیِ روش‌اش به گونه‌ای کلی پافشاری می‌کند (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۰) و (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۳).

رویمرفته در نوشتارهای همو -جز گاهی با بیان طنزگونه و زبان گزنده و تلخ او- هیچ نکته‌ایی در الگوی نوشتاری آکادمیک دوستدار و ویژگی‌های دربارهِ فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی یزدان‌سالاری به چشم نمی‌آمده است.

۲.۴ نابسندگی «امتناع تفکر» برای ردِ یزدان‌سالاری

در ترازوی بررسی‌دین فلسفه‌ی یزدان‌سالاری در پیش آرامش دوستدار می‌بایست بیافزاییم که نمی‌توان تنها با داشتن سخنی همچون «امتناع تفکر» در فلسفه‌ی دین و بدون دانستن پیش‌انگاشت‌ها و پیش‌گذاردها و رده‌های گوناگون نوشتارگان فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و نیز گاه بدون آشنایی پیوستگی آن جستارها با دیگر رشته‌ها همچون دانش سیاست و دانش تاریخ درباره‌ی موضوعات گوناگون این شاخه‌ی فلسفه و جستارهای آن همچون فلسفه‌ی یزدان‌سالاری سخن‌ورزی کرد، و در برآیند، آشفته به اندرون دانش سیاست و دانش تاریخ و فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون رفت (طباطبایی ج. ۱، ۱۴۰۰، ص. ۵۸-۷۷)، (طباطبایی س. ۱، ۱۳۸۲، ص. ۱۷-۲۵)، بسنجید با دیدگاه خود دوستدار درباره‌ی نبودِ پیوند «آگاهی دینی یک جامعه» و «حل مشکلاتش» (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۶۸).

بایسته است که باز بیافزاییم که نوآوری نوشتار نگارنده «آرامش دوستدار و یزدان‌سالاری» درباره‌ی تاریخ فلسفه، تاریخ فلسفه‌ی دین و حتی فلسفه‌ی دین نیست، و بلکه درباره‌ی آسیب‌شناسی و سنجش دیدگاه‌های یکی از نویسندگان هم‌روزگار درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و ویژگی‌های فلسفه‌ی یزدان‌سالاری است.

۳.۴ از فلسفه فرهنگ تا یزدان‌سالاری

همچنین نگارنده در اینجا از سنجیدن آنگونه برداشت از «فرهنگ» در پیش آرامش دوستدار پرهیز می‌کند و در این نوشتار پیش‌انگاشت را بر این می‌نهد که چنین برداشتی از فرهنگ در

پیش‌همو که می‌بایست مرتبط با یزدان‌سالاری هم باشد، راستین است، گرچه بخشی بزرگ از فلسفه‌ی فرهنگ در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی به سویه‌های هنجاری فرهنگ در می‌نگرد (Matthes, 2024, Lenard, 2020)، ولی از سویی دیگر، دوستدار گاه کارهای خود را درباره‌ی چیزهای دیگری ویژگانه همچون همین «فرهنگ» می‌داند:

«در این دفتر ... کوشیده‌ام کارسازی فرهنگی و فرهنگشناسی خودمان را ... روشن کنم» (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۰).

ولی کار از آنجا خراب می‌گردد که چنین برداشت‌هایی که برگرفته بدست برخی منتقدان دوستدار هم بوده، نه تنها در ریشه‌ی خود کم و بیش همگی همانگونه که پیش‌تر بیان شد به جستار ایمان و عقل می‌رسند، و بلکه به گمان‌نگارنده و برخی از سنجشگران دوستدار - همچون جواد طباطبایی که تنها منتقدی در میان نویسندگان منتقد دوستدار است که جایگاه بایسته‌ی اندیشه‌ی دوستدار «امتناع تفکر» را دریافته است (طباطبایی ج.، ۱۴۰۰، ص. ۱۲) و بسنجید با (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۷۱) و (طباطبایی س.، ۱۳۸۲، ص. ۲۱) و (طباطبایی ج.، ۱۳۹۰، ص. ۳۵۷) و (طباطبایی س.، ۱۳۷۴، ص. ۳۷۶)، و گرچه چندین کار و نوشتار دیگر هم در سنجش و ردِ نوشتارهای آرامش دوستدار در درون و برون ایران فراهم شده‌اند، ولی برخی از آنها که روزنامه‌نگاران هستند و به روشنی کمینه‌های نوشتار آکادمیک را پاس نداشته‌اند، و نیز، برخی دیگر از آنها که نام نوشتار آکادمیک را همراه خود دارند، شگفت‌آورانه، از آغاز حتی مغز سخن فلسفی آرامش دوستدار «امتناع تفکر» و پیوستگی آن را با ایمان و عقل و فلسفه‌ی دین دریافته‌اند (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۳۲۰) - باید در پیش چشم داشت که دوستدار ناتوان از فراهم‌آوری کاری نمونه‌وار درباره‌ی فلسفه‌ی فرهنگ در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی است (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۰۰)، چرا که چنین چیزی برآمده از ناچیرگی آکادمیک همو در آن موضوعات و شاخه‌های فلسفه است، و برای اندیشه‌ی دوستدار فلسفه‌ی فرهنگ می‌بایست زیرساختی برای فلسفه‌ی یزدان‌سالاری بوده باشد.

۴.۴ آیا دوستدار تمنای ردِ یزدان‌سالاری را دارد؟

در دنباله‌ی بررسی‌دن نوشتارهای آرامش دوستدار درباره‌ی فلسفیدن درباره‌ی یزدان‌سالاری باید بگوییم که شاید کسی گمان کند که دوستدار بر آن نبوده که جز «امتناع تفکر» در فلسفه‌ی دین سخن بیشتری در نوشتارهایش بگوید، و بلکه دیگر اندیشه‌های پراکنده‌ی او در نوشتارهایش به

گونه‌ایی از دیدگاه آکادمیک کناری و چشم‌پوشیدنی هستند، ولی نگارنده باورمند است که چنین نیست، او در آخرین کارش به روشنی دل‌و‌پاسی خودش را بیان می‌دارد: «آنچه مرا به نوشتن این گفتار برانگیخته وضع اسفناک و وخیم فرهنگ زبانی-فکری ما در این شصت سال گذشته است که به منزله دنباله دیررس ادب و اندیشه‌ورزی دوره مشروطه تهی دست و پرمده‌است» (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۵).

از همین رو، نگارنده باورمند است که آرامش دوستدار خودآگاه و دانسته گام در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و فلسفه‌ی یزدان‌سالاری گذاشته است (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۹-۲۳۹) و (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۶۱-۲۹۷) و (دوستدار، ۱۳۶۹)، (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۱-۱۴۳)، و رویهم‌رفته، نگارنده به گونه‌ی گزیده‌گویانه به گلاویز شدن با نوشتارهای او از دیدگاه و آغازگاه فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و نیز فلسفه‌ی قانون پرداخته است.

۵.۴ ناکارکردهای یزدان‌سالاری‌های ویژه

آرامش دوستدار برای اینکه نشان دهد که می‌تواند استدلالی به جز «امتناع تفکر» در «اسفناک و وخیم» بودن وضعیت «فرهنگ دینی» و در برآیند آن برای فلسفه‌ی یزدان‌سالاری بیاورد، دست به دامان گردآوری از نمونه‌هایی از کثرت‌های نویسندگان «دین‌خو» و بررسی‌دن نمونه‌وار ناکارکردی‌های یزدان‌سالاری‌هایی ویژه می‌شود (دوستدار، ۱۳۹۸)، (دوستدار، ۱۳۷۷)، (دوستدار، ۱۳۸۷)، ولی بی‌گمان چنین گونه‌ی کوششی زمینه‌ساز درهم‌آمیختگی جستارهای هنجاری با جستارهای تجربی یزدان‌سالاری را برای او رقم زده است، و این برداشت درهم‌آمیخته‌ی او از «فرهنگ» تا یزدان‌سالاری را زیر سایه‌ی خود برده است. برای نوشتارگان جداسانی سویه‌های هنجاری-فلسفی یزدان‌سالاری از برخی سویه‌های تجربی آن به دیگر کار نگارنده در رد یزدان‌سالاری در بنگرید (Lotfi Yazdi, 2024).

نگارنده می‌انگارد و بایسته است که بگوید که بی‌گمان آوردن استدلال‌هایی برای آن ناکارکردهای آن یزدان‌سالاری‌های ویژه اینهمان با استدلال‌هایی هنجاری-فلسفی و بنیادی در رد بنیاد یزدان‌سالاری نیست و برای نگارنده روشن نیست که آرامش دوستدار به چنین نکته‌ایی آگاهی داشته یا نداشته است. باز هم برای استدلال‌هایی هنجاری-فلسفی و بنیادی در رد بنیاد یزدان‌سالاری به دیگر کار نگارنده در رد یزدان‌سالاری به زبان دیگر در بنگرید (Lotfi Yazdi, 2024).

او سپس دیدگاه خود را از گونه‌های فرمانفرمایی اینگونه درباره‌ی یک فرمانفرمایی ویژه «لو» می‌دهد:

«تحقق حاکمیت پندار دینی در بنیانگذاری شاهنشاهی هخامنشیان این است که چون کوروش و داریوش بمنزله‌ی شهریاران ایرانی در اعتقاد خود و مردم برگزیدگان یزدانی‌اند» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۹-۱۴۰).

نگارنده در اینجا این گفتاورد را از بافتار تاریخی-سیاسی خود جدا می‌کند و آن را از دیدگاه فلسفی بررسی می‌نماید - گرچه نگارنده در کار دیگرش به این همسنجی فلسفی پادشاهی با یزدان‌سالاری به گونه‌ای دیگر پرداخته است (Lotfi Yazdi, 2024) - و همچنین نگارنده به این می‌اندیشد که چگونه کسی که خود را فیلسوف می‌انگارد، می‌تواند چنین سخنی گسترده و بنیادین را در این چنین اندک واژه‌هایی بیان کند و به دامن سخن‌ورزی نیز نیافتد، وانگهی، چگونه از «تحقق حاکمیت پندار دینی» در کشور ژ یا «شاهی آرمانی» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۷) می‌توان بایستگانه به «یزدانی» بودن پادشاهی ژ برسیم، و آنگاه بگوییم، در دیدگاه مردمان ژ بی‌گمان پادشاهی ژ «برگزیدگان» از گونه‌ی «یزدانی» هستند، گرچه دوستدار در جایی به گونه‌ای شگفت‌آور می‌گوید که «یزدانی در پندار دینی یعنی ناکاویدنی و ناپرسیدنی» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۵) و «مردم» هم از این روابط تنها «آگاه» هستند (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۹)، افزون بر اینها، با این پیش‌انگاشت که چنین اندیشه‌ای درباره‌ی ژ پیش از آرامش دوستدار بیان نشده باشد، کسی شدنی است که به درستی پرسد که فرمانفرمایی ژ از چگونه گونه‌ی فرمانفرمایی بوده است که دوستدار با دانستن ریشه‌های «تحقق حاکمیت پندار دینی» آن را «یزدانی» یا «این دولت در ماهیت خود حکم بنیانگذاری حاکمیت دینی را دارد» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۴) دانسته است، و اگر پاسخ اینست که آن ژ یک یزدان‌سالاری می‌باشد، ولی به هیچ رو «دینیت قومی» توضیحی برای آن یزدان‌سالاری بودن ژ نیست (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۵-۱۴۰)، چرا که باز هم نشان دهنده‌ی ناچیرگی دوستدار با جستارهای مفهومی و هنجاری فلسفه‌ی یزدان‌سالاری است، زیرا چگونه ژ در اینجا از یک سو به گونه‌ی یزدان‌سالاری و از سویی دیگر به گونه‌ی پادشاهی است (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۴)، هر چند با این پیش‌انگاشت که این پادشاهی دارای حقانیتی با ریشه‌های یزدانی است، و باز هم اگر همه‌ی اینها چنین باشند که آرامش دوستدار می‌گوید، نگارنده گمان نمی‌کند که بتوان بدون استدلال‌آوری و آوردن پیش‌گزاردها و پیش‌انگاشت‌های فراوان - در- فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی به راستینی بودن چنین سخنی و دیدگاهی با چنین اندک واژگانی در اینجا

درباره‌ی ژ از یک سو به گونه‌ی یزدان‌سالاری و از سویی دیگر به گونه‌ی پادشاهی پی برد، او گرچه، در جای دیگری می‌افزاید که فرمانروای بیگانه‌ایی در پی الگوگیری سامانه‌ی سیاسی همان کشور ژ بوده (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۳)، و باز در دنباله‌ی آن دوستدار می‌افزاید که همان کشور ژ گاهی دارای فرمانفرمایی دینی ویژه‌ایی بوده (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۴)، و اگر چنین بینشی «شهریاری یزدانگزیده» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۶) را در چارچوب پیش‌بین شده و دوباره از بافتار تاریخی سیاسی خود متمایز کرده باشیم، به روشنی نمی‌توانیم که در اینجا هم یک فرمانفرمایی را پادشاهی بخوانیم و هم یزدان‌سالاری، مگر جداسانی‌هایی را که در میان است را نادیده بیانگاریم، و باز هم دوباره به این نکته باز می‌گردد که در همان کشور در بیشتر زمانها «جدایی فرهنگی کشورداری و دین» در میان بوده است (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۶)، و خواننده را سردرگم می‌نماید که تا چه اندازه میان این «جدایی فرهنگی» و آن فرمانفرمایی دینی ویژه جداسانی در دیدگاه دوستدار برقرار بوده است.

۶.۴ هنجارمندی برای یزدان‌سالاری؟

گرچه، دوستدار برای رهایی از اینگونه بایستگی اندیشه‌ورزی مستدل پیش‌گفته‌ی آرمانی مشت خودش را باز می‌کند، و درباره‌ی هنجارمندی و ارزش در فلسفه‌ی اخلاق (و فرااخلاق آن) (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۷-۱۷۸)، و برای پیامد آن در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی، فلسفه‌ی قانون، و فلسفه‌ی یزدان‌سالاری می‌افزاید:

حوزه‌ی ... هنجاری ... خود را از طریق استخباری کردن پرسش در حوزه‌ی شناخت نافذ می‌سازد ... منتها این حق و اخلاق نیستند که در ناوابستگی‌شان به نیروی خارجی هنجارها را به دست می‌دهند، بلکه این نیروی خارجی‌ست که با تعیین و تصویب هنجارهای حقوقی و اخلاقی بمنزله‌ی ابزار ضروری کارش حساً و منطقاً شناخت را به فرمان خود درمی‌آورد (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۲-۱۸۳).

در اینجا آرامش دوستدار یک سده اندیشه‌ورزی در شاخه‌های فلسفه‌ی اخلاق (و فرااخلاق آن) و سپس فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و در پیامد آن برای فلسفه‌ی یزدان‌سالاری در باخت‌زمین را نادیده می‌انگارد، و بی‌هیچ بیمی سخن‌ورزی خود درباره‌ی ارزش و هنجارمندی را دنبال می‌کند، و اگر کسی بگوید که همسانی و جداسانی چنین اندیشه‌ایی با دیگر اندیشه‌های مهم فلسفی و در دسترس و پیوسته با این جستار، در پیش از این نوشته‌ی دوستدار در فلسفه‌ی اخلاق (و فرااخلاق آن) و فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و

فلسفه‌ی قانون در چیست، دوستدار به نگر می‌رسد که پاسخی در چپته نداشته باشد، افزون بر آن، اگر باز هم کسی از این کژئی آکادمیک چشم‌پوشی کند، و باز بپرسد چگونه این «نیروی خارجی» به «تعیین و تصویب هنجارهای حقوقی و اخلاقی» می‌پردازد، دوستدار شاید در همین جا می‌ایستد و بیش از این نمی‌گوید که از راه «استخباری کردن پرسش»، همین و بس، همچنین، خواننده هم بیش از این نباید از او «پرسش» کند، چون دوستدار به نگر می‌رسد که بیش از این نمی‌داند، او گرچه، در جایی می‌گوید که «نیروی خارجی» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۱-۱۸۳) آن است که «هنجارهایش از آن ما نیستند اما بر ما احاطه دارند» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۸) و «شالوده‌اش پرسش‌ناپذیری است» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۲)، و همو در جایی دیگر نیز از نبود پیوستگی ضروری میان «شالوده‌ای به صرف سیاسی بودن‌اش» و «نوع یا درجه‌ی ارزش سیاسی» برای آن سخن می‌گوید و برای آن مثالی می‌آورد (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۶۶-۲۶۷)، ولی رویهمرفته، می‌توان به دوستدار یادآور شد که هنجارهایی و ارزشهایی می‌توانند که اینجانبی و نیز همچون «نیروی خارجی» ولی نادینی باشند و آن هنجار و ارزشهای اینجانبی را ما خود درونی سازیم، چرا که و از آنجایی که آن هنجار را درست می‌یابیم، نمونه‌وار اگر در میان گروهی از مردمان هنجار آزادی‌گردهمایی در میان نبوده باشد و آن مردمان آن را درست و شایسته ببینند، با برگرفتن آن از مردمان دیگر که آن هنجار را برنهادند، آنگاه می‌توانند که آن هنجار را خود بر خود درونی‌سازی کنند، آن آزادی‌گردهمایی آشکار است که هم‌ارز و اینهمان با پذیراندن بهمان «نیروی خارجی» با زور و «ناپرسا» و یزدان‌سالارانه به آن مردمان نیست.

۷.۴ «جدایی قانونی حکومت و دین» و یزدان‌سالاری

آرامش دوستدار سخن‌ورزی خودش درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون را پیامد «امتناع تفکر» می‌انگارد، نمونه‌وار به دیگر سخن پیوسته‌اش با فلسفه‌ی یزدان‌سالاری بنگریم:

هیچ جامعه‌ای به صرف جدایی قانونی حکومت و دین اما بدون جدایی فرهنگی آنها قادر به اجرای مطلوب قانون مربوط و حفظ حقوق آدمهای مشمول آن نخواهد بود. جدایی قانونی حکومت و دین، هر قدر هم ضروری و اساسی، قراردادیست (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۹).

هم‌آوایی و هم‌سویی چنین گفتاوردی با نوشتارهای بسیاری از فیلسوفان باخترزمین را نباید به هیچ رو بیهوده در نوشتارهای آرامش دوستدار دانست، و بلکه همو به روشنی و سراسر است در پی نمایان ساختن هم‌آوایی خود با آن فیلسوفان است، گرچه آشکارا باید بگوییم، کسی که درباره‌ی «جدایی قانونی حکومت و دین» در یک کار فلسفی سخن می‌راند، باید نشان دهد که دیدگاهش رک و بی‌پرده به کدام «جدایی» و سکولاریزم و برپایه‌ی کدام استدلال‌ها به آن سکولاریزم و آن «جدایی قانونی حکومت و دین» نزدیک است، همچنین یک بار دیگر نگارنده پافشاری می‌نماید که با آوردن یک استدلال در فلسفه‌ی دین به نام «امتناع تفکر» نمی‌توان بدون پر کردن دیگر شکاف‌ها و نیز آوردن دیگر پیش‌گذارده‌ها و پیش‌انگاشت‌ها و استدلال‌ها درباره‌ی برخی از جستارها همچون سپهر همگانی و جستارهایش، سکولاریزم، فرمانفرمایی و جستارهایش، مردم‌سالاری، آزادی دین و بسیاری دیگر از جستارها در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون دیدگاهی خودبسنده در رد یزدان‌سالاری و/یا آری‌گویی به مردم‌سالاری و سکولاریزم رسید، فزون بر اینها، آرامش دوستدار بدون اینکه استدلال‌هایی که در جدایی دین و سیاست در میان است را بداند و/یا به آنها در کارش درنگرد، اینگونه این جدایی را «قراردادیست» می‌خواند، و زین رو، برای نگارنده چنین برداشتی پذیرفتنی نیست، چرا که حتی آرامش دوستدار به پیامدهای چنین سخنی و همسانی آن سخن و پیامدهایش با اندیشه‌های همانند درباره‌ی یزدان‌سالاری و سکولاریزم هم توجهی ندارد.

۸.۴ آزادی، آزادی دین، و یزدان‌سالاری

بیاییم و ببینیم که دوستدار درباره‌ی آزادی چگونه می‌اندیشد (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۴۱-۱۴۳، ۴۲۴)، او می‌گوید «آزادی باید با فکر آغاز شود و فکر با آزادی ... نشانه‌ی این آزادی ... پرسش است» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۸)، و در جایی دیگر می‌گوید که آزادی ریشه‌ای در عرفان ندارد (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۳)، (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۶۶)، و از واژه‌ی «جامعه‌زدایی» برای از میان بردن «آزادیهای ضروری» بهره برده است (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۷۴)، و می‌گوید «اشکانیان ... در عهدشان همه‌ی ادیان آزادانه در کنار هم می‌زیستند» (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۴)، نگارنده شایسته است بگوید که همه کسانی که درباره‌ی فلسفه‌ی یزدان‌سالاری کار کرده‌اند، می‌دانند که میان یزدان‌سالاری و سکولاریزم از یک سو، و از سویی دیگر آزادی دین پیوستگی ژرفی در میان است، و پس پرسش اینجاست که این چند سخن آرامش دوستدار درباره‌ی آزادی را چگونه باید فهمید، یا باید آنها در لایه‌های زیرین آزادی دین و آزادی نهاد، و

یا می‌بایست که سخن او را بدون دانستنِ نوشتارگان در دسترس و ارزشمند فلسفی درباره‌ی آزادی دین و آزادی و ارتباطِ اینها با فلسفه‌ی یزدان‌سالاری دانست.

دوستدار در جایی به سنجش دیدگاه‌های آخوندزاده درباره‌ی «حریت» نیز پرداخته است تا نشان دهد که آنها از چارچوب آنچه امروز «آزادی» خوانده می‌شود، بیرون است (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۴-۱۶۰)، او سپس می‌گوید:

«مفهوم آزادی و مفهوم فردیت به معنای اروپایی آن لازم و ملزوم هم اند ... فردیت یعنی متمایز بودن از دیگری ... و آزادی یعنی داشتن امکان برای تحقق این بُعدهای فردی» (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۶-۱۵۷).

نگارنده در نوشتار دیگرش در نقدِ یزدان‌سالاری به همین نسبت آزادی دین و فلسفه‌ی یزدان‌سالاری پرداخته است (Lotfi Yazdi, 2024)، ولی بگذارید پیش‌انگاشت را بر این گذاریم که شناسش و خوانشِ دوستدار از آزادی راست و درست است (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۶۱-۱۶۵)، و پس یک پرسش بسیار ساده را بیاییم و از دوستدار بپرسیم، و آن هم اینکه، آن «پادشاهی» به نام پ ۱ که همه‌ی مردمان دشمنان شکست خورده در جنگ‌اش با آنها را برپایه‌ی هر- علت و دلیلی در پرستش و/یا عدمِ پرستشِ خدا و/یا دینِ خودشان رها می‌کند و آنها را ناگزیر به پیروی در پرستش و/یا عدمِ پرستشِ خدا و/یا دینِ خودش در زمان ۱ نمی‌کند، آیا چنین چیزی اینهمان و یکسان با آن «پادشاهی» به نام پ ۲ است که همه‌ی آن مردمان را ناگزیر به پیروی و/یا بندگی در پرستشِ خدا و/یا دینِ خودش می‌کند و نافرمانی آن مردمان را از دم تیغ می‌گذراند در همان زمان ۱، و نیز بیاد داریم که هیچکدام از پ ۱ و پ ۲ یزدان‌سالاری هم در اینجا نیستند.

به بیانی دیگر، با همه‌ی استدلالها و شناسش‌ها و نگره‌هایی که پافشاری بر بازسته بودنِ مفاهیم نوینِ ارزشی-هنجاری همچون آزادی و شاید حتی یزدان‌سالاری در دیدگاهِ برخی - به دورانِ نوین می‌کند، و گرچه باز دوستدار «برابری طبیعی» را نیز آشنا برای «اندیشه‌ی یونانی» در گذشته می‌داند (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۲۷۹-۲۸۱)، ولی دوستدار در جایی درباره‌ی فرمانفرمایی همچون پ ۱ می‌گوید «نظامی که آزادی دینی برای خود و بیگانه یکی از ارکان سیاست حکومتی/ش بوده» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۱۳۴)، ولی از آن سو، جستجوی آنها را در دورانِ پیشانویین ناراست می‌انگارد، با اینحال چنین برداشتی نیز ناراست است که کنشِ پادشاهانِ پ ۱ و پ ۲ را اینهمان و یکسان بیانگاریم، چرا که این اندیشه که مفاهیم نوین صرفاً نوین هستند و چنین چیزی سبب اینهمان و یکسان دانستنِ کنشِ پ ۱ و پ ۲ در زمانِ یکسانِ

ز ۱ است و هیچ جداسانی و ناهمسانی میان آنها در میان نیست، نادرست می‌نماید، و همچنین بسیاری به گونه‌ای دیگر و ناهمسو با دوستدار استدلال کرده‌اند، پس از آنجایی که دوستدار با باشندگی چنین آزادی در ز ۱ باورمند است، و آن را «مسلم» می‌انگارد، ناگزیر خواهد بود بر نبود چنین آزادی که «خویشاوند با مفهوم آزادی غربی» باشد (دوستدار، ۱۳۷۷، ص. ۱۵۷) در چنین ایستاری در اینجا پافشاری کند، پس اگر هم دغدغه تنها سنجشگری «حریت» در پیش آخوندزاده است که آنگاه چنین چیزی بیرون از موضوع این نوشتار است.

او در جای دیگری درباره‌ی آزادی می‌گوید:

«آزاد بودن نخست به معنای درونی آن، یعنی سنجیدن و گزیدن راه شخصی، و رفتن آن راه حتا با این وقوف که موانع راه به شکست گزیننده‌ی آن منجر گردند» (دوستدار، ۱۳۸۳، ص. ۲۹۱).

بازبرد و ارجاع دادن به نوشتارگان فلسفی درباره‌ی آزادی همچون آزادی منفی و مثبت و نیز دیگر خوانش‌های دگرگزين و خوانش‌های پس از آن می‌تواند نشان دهنده‌ی آن باشد که اندازه‌ی آشنایی و چیرگی دوستدار با آن نوشتارگان چه اندازه بوده است.

۹.۴ نقد به میهن‌دوستی برآمده از یزدان‌سالاری‌ها

افسوسمندانه، دوستدار به نوشتارهای درباره‌ی ملی‌گرایی و میهن‌دوستی (دوستدار، ۱۳۸۷، ص. ۲۳۵) هم بی‌توجه بوده است:

«چون آمیزش نژادی میان اقوام ایرانی و سامی در این سرزمین بیش از آن بوده که بتوان به دنباله ایرانی آن از دوره پیشینش باور داشت» (دوستدار، ۱۳۹۸، ص. ۲۴).

نخست، دوستدار با مقدمات فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی هم آشنا نبوده تا بداند که ملی‌گرایی بطور استاندارد از دید هنجاری بر دو گونه است، ملی‌گرایی شهروندی-سرزمینی و ملی‌گرایی قومیتی، همچنین، دوستدار درباره‌ی کشورهای هم‌چون ژیا کشوری که به آن دلبستگی هم دارد ولی آن را پیوسته‌وار نقد هم می‌کند- هیچ توجهی نداشته تا دریابد که مهم‌ترین دانشمندان رشته‌های علوم اجتماعی و فیلسوفان فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی به آن کشور درباره‌ی ملی‌گرایی و میهن‌دوستی آن همچون الگو درنگ‌ریسته‌اند (Lotfi Yazdi, 2024). به گمان نگارنده، دوستدار برای آنکه «تز» همه‌جا حاضرش خدشه‌دار نشود، هر آنچه که بدست آورده را خشمگینانه به گوشه‌ای پرتاب کرده است تا از بیم آشکار شدن ناچیرگی‌اش در آن جستارهای فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون دست پیش زده باشد تا بدانجا که

اندکی نقد به میهن‌دوستی برآمده از یزدان‌سالاری‌ها هم داشته است، و از سویی دیگر هم کوشش کرده که نشان دهد که «امتناع تفکر» یک تنه برای همه‌ی آن جستارها بسنده می‌نماید.

۵. نتیجه‌گیری

آرامش دوستدار در درازای زندگی‌اش تنها بر روی یک اندیشه‌ی فلسفی به گونه‌ی آکادمیک کار کرد، و آن هم «امتناع تفکر» بود، از همین رو، دیگر کارها و نوشتارهای او درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و ویژگی‌های فلسفه‌ی یزدان‌سالاری و حتی چه بسا «روزمره‌گی» که برخی ادعای اندیشه‌ی نوآورانه بودن آن را دارند- در فلسفه را می‌توان از همین رو نادیده گرفت، وانگهی، پیش‌زمینه و کلید دریافتن «امتناع تفکر» هم آشنایی بسنده با فلسفه‌ی دین است که بسیاری از منتقدان و سنجشگران او این پیش‌زمینه را نداشته‌اند و پس درون‌مایه و سرآغاز سخن او را دریافتند. در برآیه، کاش همو درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی، فلسفه‌ی قانون، و فلسفه‌ی یزدان‌سالاری خاموش می‌ماند یا دست‌کم به گونه‌ایی دیگر و بدون خشمگینی و با چیرگی درباره‌ی آنها می‌نوشت.

در این نوشتار، نگارنده به این برآیندها از کار و اندیشه‌ی آرامش دوستدار به سبک نوشتاری کمینه‌گرایانه‌ی همیشگی‌اش رسیده است:

- مهم‌ترین و محوری‌ترین اندیشه و استدلال در همه‌ی کارهای رسمی چاپش شده‌ی آرامش دوستدار «امتناع تفکر» است و حتی کار آخر او هم بر همین پایه شکل گرفته است.

- اندیشه و استدلال «امتناع تفکر» یک اندیشه در فلسفه‌ی دین و آنگاه شناخت‌شناسی دین و بطور دقیق در ایمان و عقل است.

- آرامش دوستدار در جستار ایمان و عقل - «امتناع تفکر» - رویکردی تضادگرا و تعارض‌گونه دارد، و تنها در کارهای آخرش اندکی شناورگونه به دیدگاهی ناسازگارگرا هم می‌رسد.

- «امتناع تفکر» شاید در میان فیلسوفان و نویسندگان فلسفی ایرانی دیدگاهی کمیاب در ایمان و عقل باشد.

- به سختی می‌توان اندیشه‌ی نوآورانه‌ی دیگری در فلسفه - از آرامش دوستدار سراغ گرفت، نگارنده کوشش کرد، چند موضوع نزدیک به ایمان و عقل در همان فلسفه‌ی

دین همچون تجربه‌ی دینی و زبان دینی را بکار بگیرد، و چنانچه بتوان اندیشه‌ی نوآورانه‌ی دیگری از دوستدار سراغ گرفت، آن را نگارنده بشناساند که چنین چیزی برای نگارنده شدنی نشد، چرا که شاید دوستدار آشنایی بسنده‌ایی با آن جستارها نداشته است.

- بررسی دیگر اندیشه‌های آرامش دوستدار در بیرون از رشته‌ی فلسفه از توان نگارنده بیرون است، و نگارنده در این نوشتار از سخن گفتن درباره‌ی آنها پرهیز کرده است.
- دوستدار با اینکه بی‌اندازه دغدغه و دلوپسی درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و علوم سیاسی و امر سیاسی و فلسفه‌ی قانون و دقیق‌تر درباره‌ی فلسفه‌ی یزدان‌سالاری و یزدان‌سالاری‌ها را داشت، ولی همچون بی‌شمار دیگری از هموندان رشته‌ی خود - فلسفه - در ایران ناتوان از چیرگی و/یا دست‌کم آشنایی بسنده با آن جستارها بوده است.
- اگر آرامش دوستدار فضایی برای انتشار کارهایش در کشور خودش - ایران - می‌داشت، و اگر همکارانش - جز انگشت‌شماری - در جستارهای فلسفه‌ی دین و فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون چیرگی می‌داشتند، خیلی شتابان‌تر وزن آرامش دوستدار در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون روشن می‌شد، و گرچه شاید اندکی «امتناع تفکر» بدون بازیسته کردن آن - نمونه‌وار به ابن سینا یا سهروردی یا فلسفه‌ی دین‌مزدیسنا و همچون اینها - ارزش آکادمیک‌اش روشن می‌شد.
- منصفانه اگر بخواهیم به آرامش دوستدار در رشته‌ی فلسفه در بنگریم، می‌بایست که او را یک فیلسوف دین بنامیم، و نه فیلسوف در دیگر شاخه‌های فلسفه.
- نگارنده باز هم ناگزیر است بیافزاید که امیدوار است که این نوشتار به فهم تنها اندیشه‌ی دوستدار - با اینکه او گاهی خود را همچون همه‌چیزدان در نوشتارهایش بروز داده است - بتواند کمکی کرده باشد، و نه اینکه سبب‌ساز مهم شمرده شدن آرامش دوستدار بیش از آنچه او خود در کارهایش فراهم نموده، گردد، اینگونه هیاهویی برای هیچ در فلسفه تنها در جهان سوم رخ می‌دهد، از همین رو است که نمی‌گذارند و نمی‌خواهیم که از جهان سومی بودن در فلسفه به درآییم، امید است که این نوشتار ذره‌ایی کمک بر پایانی بر جهان‌سومی ماندن ما در فلسفه باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. پانوشته نگارنده: برای کمینه‌های چارچوب آکادمیک به دیگر نوشتارهای آکادمیک نگارنده دربرگیرید، و بر مبنای همان کمینه‌های آکادمیک آرامش دوستدار نتوانسته است که نوآوری با توجه به نوشتارگان در دسترس و مهم و پیوسته با فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی و فلسفه‌ی قانون و فلسفه‌ی یزدان‌سالاری فراهم آورد. افزون بر این، نگارنده از همان روش آکادمیک پیشین دیگر نوشتارهای آکادمیک‌اش در این نوشتار بهره برده است. وانگهی، نگارنده در این نوشتار ناگزیر بوده و شد که از نوشتن به پارسی ناب دور گردد. همچنین، این نوشتار به فرزائگان ایران‌زمین پیشکش می‌گردد. آخر اینکه، نگارنده به کسانی که با فراهم نمودن سنجش و گفتگوی ارزشمند برای این نوشتار، نگارنده را همراهی نموده‌اند، به آنها سپاسگزار است.

۲. پانوشته نگارنده: بخشی از این نوشتار در پاییز ۱۳۹۹ برای خواسته‌ایی نوشته و فراهم شد که بخشی از نام این نوشتار با فرنام «آرامش دوستدار چه می‌گوید و کجا به کژی می‌رود» بود، همچنین اینکه، چگونه چندین برنامه و نوشتار روزنامه‌نگارانه در رسانه‌های درون و برون ایران پس از این نوشته با نامی همانند پخش و چاپخش شد، برای نگارنده‌ی این نوشتار پرسش‌برانگیز است. همچنین برای خواندن پاسخ نگارنده به دیگر «منتقدان» آرامش دوستدار و بررسی بیشتر دیدگاه‌های جواد طباطبایی درباره‌ی آرامش دوستدار به رساله‌ی دکترای نگارنده نگاهی بیاندازید.

۳. پانوشته نگارنده: نگارنده ناگزیر است و می‌بایست به دلایل آکادمیک بیافزاید که برای بررسی آکادمیک دربرگیرنده و فراگیرنده درباره‌ی یزدان‌سالاری به دیگر کار نگارنده درباره‌ی یزدان‌سالاری که به زبان دیگری نوشته شده است، بنگرید (Lotfi Yazdi, 2024). برای چند نوشتار درباره‌ی یزدان‌سالاری، بنگ:

(Blake, 2007), (Fraenkel, 2010), (Hirschl, 2022), (Hirschl, 2010), (Kal, 2020), (Modak-Truran, 2007), (Swaine, 2007), (Weber, 1998),

برای چند نوشتار درباره‌ی آزادی، بنگ:

(Berlin, 1997), (Carter, 2019), (Alexander, 2005), (Ahdar, 2018),

برای چند نوشتار درباره‌ی جدایی دین و حکومت، بنگ:

(Callaway, 2023), (Eberle & Cuneo, 2017), (Eberle, 2002), (Quinn, 2005b), (Weithman, 1998).

کتاب‌نامه

- دوستدار، آ. (۱۳۵۹). *ملاحظات فلسفی در دین، علم و تفکر*. تهران: انتشارات آگاه.
- دوستدار، آ. (۱۳۶۹). *چگونگی برآمدن دین یهود در سیاست سازمانی - دیوانی هخامنشی و دورنمایی از رویداد یهودیت در دوره باستان و دوره هلنیسم*. *ایران‌شناسی*، ۲(۴)، ۸۱۹-۸۲۸.
- دوستدار، آ. (۱۳۷۷). *درخشش‌های تیره*. پاریس: انتشارات خاوران.

- دوستدار، آ. (۱۳۸۳). *امتناع تفکر در فرهنگ دینی*. پاریس: انتشارات خاوران.
- دوستدار، آ. (۱۳۸۷). *خویشاوندی پنهان*. روتردام و کلن: نشر دنا و نشر فروغ.
- دوستدار، آ. (۱۳۹۸). *زبان و شبه زبان - فرهنگ و شبه فرهنگ*. کلن: انتشارات فروغ.
- طباطبایی، ج. (۱۳۹۰). *ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*. تهران: نشر ثالث.
- طباطبایی، ج. (۱۴۰۰). *ابن خلدون و علوم اجتماعی: گفتار در شرایط امتناع*. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، س. (۱۳۷۴). *ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*. تهران: طرح نو.
- طباطبایی، س. (۱۳۸۲). *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا: از نوزایش تا انقلاب فرانسه - جدال قدیم و جدید*. تهران: نگاه معاصر.

- Ahdar, R. (2018). Is Freedom of Conscience Superior to Freedom of Religion? *Oxford Journal of Law and Religion*, 7(1), 124-142.
- Alexander, L. (2005). *Is There a Right of Freedom of Expression?* New York: Cambridge University Press.
- Berlin, I. (1997). Two Concepts of Liberty. In R. E. Goodin, & P. Pettit (Eds.), *Contemporary Political Philosophy* (pp. 391-417). Oxford: Blackwell Publisher Inc.
- Bishop, J., & McKaughan, D. J. (2023). Faith. (E. Zalta, & U. Nodelman, Eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/faith/>
- Blake, M. (2007). Tolerance and Theocracy: How Liberal States Should Think of Religious States. *Journal of International Affairs*, 61(1), 1-17.
- Callaway, C. (2023). Religion and Politics. (J. Fieser, & B. Dowden, Eds.) *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://iep.utm.edu/rel-poli/>
- Carter, I. (2019). Positive and Negative Liberty. (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/>
- Cross, C., & Roelofsen, F. (2024). Questions. (E. N. Zalta, & U. Nodelman, Eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/questions/>
- Eberle, C. (2002). Religion and Liberal Democracy. In R. L. Simon (Ed.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy* (pp. 292-318). Malden: Blackwell Publishers Ltd.
- Eberle, C., & Cuneo, T. (2017). Religion and Political Theory. (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religion-politics/>
- Fraenkel, C. (2010). Theocracy and Autonomy in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. *Political Theory*, 38(3), 340-366.

- Gellman, J. (2018). Mysticism. (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/mysticism/>
- Hirschl, R. (2010). *Constitutional Theocracy*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Hirschl, R. (2022). Theocracy. In A. Sajó, R. Uitz, & S. Holmes (Eds.), *Routledge Handbook of Illiberalism* (pp. 152-163). New York: Routledge.
- Kal, V. (2020). Theocracy and Democracy. In M. Masaeli, N. Asproulis, R. Sneller, & T. Sloomweg (Eds.), *Faith in Democracy. Justice, Politics and Transcendence* (M. Babur, & V. Kal, Trans., pp. 99-121). Oud Turnhout: Gompel & Svacina.
- Lenard, P. T. (2020). Culture. (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/culture/>
- Lotfi Yazdi, P. (2024). *Eradicating Theocracy Philosophically*. Unpublished manuscript.
- Matthes, E. H. (2024). The Ethics of Cultural Heritage. (E. Zalta, & U. Nodelman, Eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/ethics-cultural-heritage/>
- Misak, C. (2004). Charles Sanders Peirce (1839-1914). In C. Misak (Ed.), *The Cambridge Companion to Peirce* (pp. 1-26). New York: Cambridge University Press.
- Modak-Truran, M. C. (2007). Beyond Theocracy and Secularism (Part I): Toward a New Paradigm for Law and Religion. *Mississippi College Law Review*, 27, 159-233.
- Peirce, C. S. (1877). The Fixation of Belief. *Popular Science Monthly*, 12(1), 1-15.
- Quinn, P. L. (2005). Religion and Politics. In W. E. Mann (Ed.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion* (pp. 305-329). Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Scott, M. (2013). *Religious Language*. London: Palgrave Macmillan.
- Scott, M. (2017). Religious Language. (E. N. Zalta, Ed.) *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/religious-language/>
- Stace, W. T. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: MacMillan & CO Ltd.
- Swaine, L. (2007). The Battle for Liberalism: Facing the Challenge of Theocracy. *Critical Review*, 19(4), 565-575.
- Swindal, J. (2024). Faith: Historical Perspectives. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://iep.utm.edu/faith-re/>
- Weber, P. (1998). Theocracy. In R. Wuthnow (Ed.), *The Encyclopedia of Politics and Religion* (pp. 733-735). New York: Routledge.
- Weithman, P. J. (1998). Religion and Political Philosophy. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/religion-and-political-philosophy/v-1>