

## واکاوی مبانی فلسفی غرب در هندسه معرفتی رضا داوری اردکانی

دکتر سید جواد امام‌جمعه‌زاده\*

حسین روحانی\*\*

### چکیده

به موازات ظهور پست‌مدرنیسم در غرب و فروپاشی آرمان‌های مدرنیته و عصر روشنگری، متفکران ایرانی نیز در این خصوص نظریه‌پردازی کردند. یکی از این متفکران تأثیرگذار رضا داوری اردکانی است که با توشه‌گیری از آرای هایدگر و منابع اسلامی - شیعی به جنگ مدرنیته و تجدد می‌رود. او با پیروی از سنت پدیدارشناسی، غرب را به مثابه کل یکپارچه معرفی می‌کند و در این مسیر نقد خود را متوجه کسانی می‌بیند که حساب علم و تکنیک و ادب غرب را از قهر و سیاست استکباری جدا می‌کنند. محور نقد داوری نسبت به مدرنیته، انسان‌محوری یا اومانیسیم است و در ذیل چنین نقدی، شالوده دیگر بنیان‌های مدرنیته یعنی عقلانیت و علم را درهم می‌ریزد. داوری بر این نکته تأکید می‌ورزد که پست‌مدرنیسم نه دوران پس از مدرنیته بلکه مرحله پایانی و بحران آن است. به همین اعتبار، از نظر او تنها راه خلاصی از تفکر غربی و اومانستی، تبری جستن از ایدئولوژی‌های غربی و وانهادن سوبژکتیویسم است. این جستار در پی این است اندیشه‌های رضا داوری درباره غرب را با نگاهی فلسفی، بازخوانی و واکاوی کند.

### واژه‌های کلیدی

اومانیسیم، تکنولوژی، سوبژکتیویسم، غرب، رضا داوری اردکانی

\* دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه اصفهان javademam@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان hoseyn\_r8@yahoo.com

## مقدمه

همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی، گفتمان‌های گوناگونی در عرصه تفکر نضج گرفتند که یکی از این گفتمان‌ها، گفتمان هایدگری سید احمد فردید بود. رضا داوری به عنوان یکی از پیشروان این نحله فکری توانست با ارائه آثار و اندیشه‌هایی نو و با توشه‌گیری از روش پدیدارشناسی، غرب را به مثابه یک کل یکپارچه شناسایی نماید و مبانی فلسفی تمدن غرب را به نقد بکشد. از نظر داوری مشکل اساسی غرب همانا سوژکتیویسم و اومانیزم است که با فروپاشی نظام کلیسایی، این اومانیزم به اوج خود می‌رسد و دکارت به‌عنوان پرچم‌دار سوژکتیویسم، فاعل شناسا را محور و مرکز هستی قرار می‌دهد. یکی از عوارض و نتایج مترتب بر این نظام فکری، سیطره عقلانیت تکنولوژیک است که ماکس وبر از آن به «قفس آهنین» تعبیر می‌کند. داوری، پیامبرگونه مدعی می‌شود که مدرنیته پایان می‌یابد اما زمان پایان آن را اعلام نمی‌کند و تنها علائم و نشانه‌های پایان مدرنیته را شاهد می‌آورد. داوری در نقد مدرنیته به رویکردی تکیه می‌کند که از درون جهان غرب برون می‌زند و به طور مشخص به مواجهه پست-مدرنیته با مدرنیته بازمی‌گردد. در نظر او، پست-مدرنیته نمایانگر آگاهی غرب از آینده رو به زوال خویش است. از این رو، وی نه تنها معتقد است که پست-مدرنیته برای جوامعی چون ایران زیانی ندارد، بلکه امیدهایی در آن می‌بیند و به نحوی احتیاط‌آمیز مطرح می‌کند که پست-مدرنیسم برای کشورهای جهان سوم اگر رهاورد ظاهراً مثبتی ندارد، اثر منفی هم نخواهد داشت و احتمالاً ما را مهیای آینده می‌کند. داوری همدلی خویش با هایدگر را نشان می‌دهد و او را متفکر انقلابی نجیبی می‌داند که مبانی فکری‌اش، عبور از غرب را به ما می‌آموزد و با برانگیختن احساس غربت

غربی و با زبان اشاره و اشاره زبان، چشم و دل ما را به افق آینده متوجه می‌سازد. تمایز اصلی گفتمان داوری با بقیه گفتمان‌ها این است که او بر پایه منطق درونی تجدد و تحولات آن، به سود سنت استدلال می‌کند. به بیان دیگر، در گفتمان داوری، تجدد علیه خود تجدد برخاسته است و غیر آن را موجه و مستدل می‌سازد. این گفتمان، از این جهت و هم به دلیل تصریحات آن، نه با اتکای بر تجدد بلکه به اعتبار اتکای بر مابعد تجدد، گفتمانی جدید و خاص دوران مابعد انقلابی است. در گفتمان داوری، تعارض نه میان اسلام و تجدد بلکه میان هویت شرقی و هویت غربی قرار دارد که مایه اصلی آن از زمانی پیش از زمان غرب متجدد، یعنی یونان باستان ریشه می‌گیرد. داوری بر این نظر تأکید می‌ورزد که فیلسوفانی که در غرب مدرنیته را بنیان نهادند غرضشان رسیدن به میوه تجدد نبود و فلسفه را وسیله‌ای برای رسیدن به آن مقصد قرار نداده بودند بلکه مدرنیته نتیجه تفکرشان بود. از منظر داوری، غرب مثل یک صندلی نیست که در جایی قرار داشته باشد و بتوان به آن اشاره کرد. غرب نوعی نگاه است که بشر به عالم دارد. داوری متأثر از اندیشه‌های احمد فردید و مارتین هایدگر، عقلانیت تکنولوژیک حاکم در غرب را به خوی سلطه‌گر و تصرف‌جو و قدرت‌خواه تفکر اومانیزستی منوط و مربوط می‌داند و به همین اعتبار به جنگ سوژکتیویسم و عقلانیت تکنولوژیک می‌رود. او بر اساس نقادی ریشه‌ای غرب، آزادی و دمکراسی غربی را نیز مذمت و سرزنش می‌کند و روشنفکران غرب‌گرا و سکولار را مدافعان عالمی می‌داند که اساس و خمیرمایه آن، حاکمیت انانیت و ضدیت با خداسالاری است. در این مقاله این فرضیه مورد بررسی قرار می‌گیرد که گرچه داوری با الهام از اندیشه هایدگر، در نقد غرب به مثابه یک کل یکپارچه،

فکری، غرب عالمی است که مدار آن بر نفسانیت است و نفسانیت در اصطلاح جدید همان «من» دکارتی و رها از خداوند است که خود را مستقل می‌انگارد و به چیزی متعالی‌تر از بشر قائل نیست. (داوری، ب ۱۳۷۳: ۶۵)

او رنسانس و اومانیسیم مترتب بر آن را با عباراتی تند به تازیانه می‌بندد و عصر جدید را عصر سلطنت انسان می‌داند که بر مؤلفه‌هایی چون حاکمیت تکنولوژی، ظلم و تجاوز و غارتگری استوار است (داوری، ۱۳۶۵: ۷۶). بازنمایی غرب به‌عنوان یکی از بنیادهای نظر داوری محسوب می‌شود. او عزم آن دارد تا از طریق نمایاندن دگربودگی آنچه می‌تواند تحت عنوان مدرنیته و به طور کلی غرب قرارگیرد، نظام فکری خود را سامان دهد. آثار داوری مشحون است از نمایش دگربودگی مطلق غرب و از طریق همین نمایاندن او تلاش می‌کند اسلام را نیز به‌عنوان سنت و به‌عنوان کلیدی واحد بازنماید (پدرام، ۱۳۸۳: ۷۸). همچنین داوری می‌کوشد تا آشکار سازد که دیدگاه‌های شرق‌شناسانه بر روی شرق سایه می‌افکند و آن را در حجاب فرومی‌برد. او همسخن با ادوارد سعید معتقد است که شرق‌شناسی خود مانعی است برای فهم شرق و بحث می‌کند که شرق‌شناسی به حقیقت کاری ندارد و حتی آن را می‌پوشاند (داوری، ۱۳۶۳: ۵۸).

این متفکر معاصر، متأثر از هایدگر - فیلسوف پست-مدرن - تکنولوژی را به خوی سلطه‌گر و تصرف‌جو و قدرت‌خواه بشر منوط و مربوط می‌داند و غرب را تاریخ غروب انسانیت انسان می‌داند. عقلانیت تکنولوژیک غرب را نه یک ابزار صرف بلکه نوعی شیوه تفکر در نظر می‌گیرد که موجود را جانشین وجود می‌کند و انسان را به ورطه فراموشی و نیهیلیسم درمی‌غلتاند. هایدگر نیز با توسل جستن به هستی‌شناسی

با اقامه نمودن براهینی مقنع و متقن به میزان بسیاری توفیق داشته است اما اندیشه او در تحلیل نهایی، سویه-ای سلبی و آنارشستی دارد و نمی‌توان اندیشه‌ای بدیع، ایجابی و جریان‌ساز را از دل منظومه فکری او استخراج و استحصال کرد.

### داوری؛ منتقد غرب به‌مثابه یک کل یکپارچه

نقادی غرب و تاریخچه آن در ایران معاصر سابقه‌ای دیرینه دارد و متفکران بسیاری اعم از چپ و راست در این خصوص بسیار سخن رانده‌اند و آثار متنوع و متعددی را عرضه کرده‌اند. رضا داوری که افکارش متأثر از اندیشه‌های متفکرانی چون هایدگر، فردید و آل احمد است، با نگاهی پدیدارشناسانه بر آن است تا غرب به‌مثابه یک کل یکپارچه را به نقد بکشد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اندیشه رضا داوری انسجام آن است و به همین جهت می‌توان آرای او را به‌مثابه منظومه‌ای از مفاهیم به هم پیوسته مطرح کرد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۲۰۰). داوری که یکی از منتقدان سرسخت پوزیتیویسم است، بر آن است تا با نقد پوزیتیویسم و اومانیسیم، تمدن غربی را تمدنی رو به انحطاط معرفی کند و برای اثبات مدعای خویش به آرای فیلسوفان پست‌مدرنی چون هایدگر متشبث می‌شود (داوری، ۱۳۷۳: ۴۲). او اومانیسیم غربی را همچون هایدگر به نقد می‌کشد و غرب را واجد ویژگی‌هایی چون ظاهرینی، خودبینی و نفس‌پرستی می‌داند. داوری غرب را یک نحوه تفکر و عمل تاریخی می‌بیند که از چهار صد سال پیش در اروپا آغاز شده و به انحای مختلف در همه جای عالم کم و بیش بسط پیدا کرده است. به همین اعتبار او غرب را واجد نوعی نگاه خاص به انسان و هستی می‌داند و برای غرب گونه‌ای ماهیت قائل است (داوری، الف ۱۳۷۹: ۵۹). از این منظر

بنیادین خویش سوپژکتیویسم و ثنویت ذهن و عین را زیر سؤال می‌برد و با الفاظی تند ماشینیسم و علم‌زدگی را به نقد می‌کشد (پدرام، ۱۳۸۳: ۸۰).

داوری که به شدت متأثر از آرای هایدگر است، غرب را نماد خردی شیطانی می‌داند و به همین جهت به هیچ یک از ایدئولوژی‌های غرب اعتنایی نمی‌کند و غرب را شیطان مستکبری می‌داند که از آن می‌باید به خدا پناه برد (داوری، ۱۳۶۱: ۳۱).

داوری با نقد تکنولوژی مدرن، آن را در مقابل انقلاب اسلامی قرار می‌دهد و بر این نکته تأکید می‌کند که اگر علم و تکنیک و ترقی مخالف اسلام و انقلاب اسلامی و مانع برقراری اسلام است باید با آن به مخالفت برخاست (داوری، ۱۳۶۱: ۲۶۵).

او با نگاه فلسفی و به پیروی از آرای اشنپنگلر، فوکو، ... بحران کنونی غرب را بحران تفکر می‌داند و بر این باور است که تمدن غرب به تمامیت خود رسیده و دچار بحران است و به همین اعتبار بحران تفکر در غرب نشانه انحطاط آن و آغاز تمدنی دیگر است (داوری، الف ۱۳۷۹: ۱۲).

او غرب را نماد دوگانگی‌ها و تقابلهای می‌داند و همین دوگانگی، مهم‌ترین مؤلفه‌ای است که او برای فرهنگ ما قائل است، دوگانگی‌ای که وحدت و یکدستی را از ما و تاریخ ما ستانده است و بشر به جای توجه به هستی اصیل، گرفتار روزمرگی و ماشینیسم شده است (داوری، ۱۳۶۳: ۵).

داوری ماکیاوولی را در تاریخ اندیشه غرب فرد بسیار مهمی می‌داند و او را پیش‌قراولی قلمداد می‌کند که دروغ‌گویی، دغلکاری، آدم‌کشی و فرصت‌طلبی لب‌لباب آن است (داوری، ۱۳۷۳: ۱۰۱).

او حتی افرادی چون گالیله، برونو و توماس مور را از جمله عالمان و اندیشمندانی می‌داند که صاحب و

مالک عقل خودبنیاد بوده‌اند و این عقل و تفکر که با دوگانگی میان انسان و جهان همراه است، تفکری را پیش می‌آورد که بر اثر آن علم فیزیک-ریاضی مثل اعلاهی علم شده است، چنانکه کمال آدم را در نسبت با این علم می‌سنجد (داوری، ۱۳۷۳: ۳۰۹).

اگر فیلسوفانی چون هابرماس مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام می‌دانند که با تقویت وجه گفتگمانی آن می‌توان به آینده‌اش امیدوار بود، داوری به عکس، در قامت یک فیلسوف سازه‌شکن همچو پست‌مدرن‌ها، پایان مدرنیته را اعلام و راه را برای نوعی تفکر شهودی و شرقی باز می‌کند. داوری متأثر از هایدگر رسیدن به حقیقت را از طریق گذار از هستی غیر اصیل به هستی اصیل می‌داند و بر این باور است که شرق را با روش‌های پژوهش و به طور کلی با علم حصولی نمی‌توان شناخت (داوری، ۱۳۵۷: ۴۱).

وی گرچه مخالف غرب به مثابه یک کل یکپارچه است اما در نهایت معتقد است که ما را از غربزدگی رهایی نیست. اما غربزدگی مراتبی دارد و نباید در جهل مرکب پایین‌ترین مرتبه‌های غربزدگی باقی ماند، بلکه باید کوشید که به آگاهی رسید. آگاهی از غربزدگی الزاماً برون شدن از آن نیست، اما دست‌کم از واماندگی در نظر و عمل که نتیجه جهل مرکب است خلاصمان می‌کند (داوری، ۱۳۵۷: ۱۲).

به همین اعتبار او تمدن غرب فعلی را نسبت به قرن نوزدهم بسیار متفاوت می‌بیند و عقیده دارد که در غرب تحول بزرگی در شرف وقوع است و بنیادهای تجدد سست شده و غرب در جستجوی راه تازه تفکر و تفکر آینده است، و این نکته را نیز از نظر دور نمی‌داند که آنچه در باب آثار و عوارض انحطاط غرب گفته می‌شود، مزیتی را برایمان اثبات نمی‌کند (داوری، ۱۳۵۷: ۹۹).

مادامی که زبان گرفتار هستی غیراصیل و به عبارتی «موجود» است نمی‌تواند رهایی‌بخش و راهنمای انسان به سمت وجود -هستی اصیل- باشد. به همین اعتبار است که بن‌مایه تفکر هایدگر و داوری ستیز با سوپژکتیویسم دکارتی است که از زمان افلاطون به بعد و در آثار متفکرانی چون دکارت، کانت و حتی پست-مدرن‌ها خودنمایی می‌کند (صافیان، ۱۳۷۳: ۳۸).

داوری که منتقد سرسخت غرب به‌مثابه یک کل یکپارچه است بر این نکته پای می‌فشارد که کسی که می‌خواهد به ماهیت غرب پی‌برد، باید در عمق فلسفه و مخصوصاً در تفکر دکارت و کانت و هگل و نیچه که مظاهر تاریخ جدید غرب‌اند نفوذ کند. غرب یعنی فلسفه و هنر غربی و هر چه از علم و تکنیک و معاملات و مناسبات و قوانین و سیاست‌ها و ایدئولوژی در غرب می‌بینیم همه فرع فلسفه و هنر است (داوری، ۱۳۸۴: ۱۰۳).

گرچه او بارها علیه غرب و مبانی فلسفی و هستی-شناسانه آن می‌تازد اما در بسیاری مواقع نیز نومیدانه به این نکته اشاره می‌کند که ما را از غربزدگی رهایی نیست و تمام عالم در عصر کنونی غربزده است و تمامی اقوام در راه غرب هستند (داوری، ۱۳۵۷: ۱۴۱).

داوری غربزدگی را به دو نوع فعال و منفعل تقسیم می‌کند و غربزدگی مردم اروپای غربی، آمریکای شمالی و روسیه و ژاپن را غربزدگی فعال و غربزدگی جوامع عقب‌مانده و جهان سومی را غربزدگی ناقص و منفعل می‌داند و بر این باور است که باید از این غربزدگی منفعل رها شد (داوری، ۱۳۵۷: ۱۴۴).

در نظام فکری داوری تجدد اساساً امری بی‌معنا و مهمل است که عاقبتی جز نیهیلیسم ندارد چراکه انسان به قول نیچه وقتی خدا را می‌کشد و جانشین خدا می‌شود به دلیل اصل تنهیت و فناپذیری نمی‌تواند نقش

حملات داوری به غرب و مبانی هستی‌شناسی آن به چند گزینه مشخص محدود نمی‌شود و او روشنفکری به معنای سکولار آن را رد می‌کند و معتقد است که روشنفکری به معنای سکولار آن با دینداری جمع نمی‌شود و اسلام به‌عنوان یک دین جامع و کامل نه با سرمایه‌داری موافقت دارد و نه با سوسیالیسم سازگار است (داوری، ۱۳۶۱: ۱۵۳).

به نظر می‌رسد منظومه فکری داوری شباهت‌های غریبی با آرای مارتین هایدگر دارد و بیشتر عبارات داوری در راستای تأیید و تکریم افکار فیلسوفانی چون هایدگر است. هایدگر نیز همچون داوری بر این باور است که در جهان حاضر این انسان نیست که بر تکنولوژی سوار است بلکه این تکنولوژی است که بر انسان سوار است و مراد از تکنولوژی نه ابزار صرف بلکه شیوه تفکری است که انسان‌ها را تبدیل به عدد و رقم می‌کند و از مظاهر این عقلانیت تکنولوژیک، سرمایه‌داری، ماشین‌ساز و کالایی شدن همه چیز است. هایدگر با وقوف به این مصائب و بحران‌های بنیان‌کن قصد دارد طرح جدیدی درآورد. وی در طرح جدید خویش، اصالت هستی را به جای اومانیزم و سوپژکتیویسم مطرح می‌کند و از نظر او اصیل بودن و اصالت هستی همان اصیل زیستن است (Heidegger, 2002: 112).

واضح است که منظومه فکری رضا داوری نیز همچون هایدگر در راستای ستیز با ثنویت ذهن و عین و گذار از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی است و اینجاست که زبان جایگاه الایی در اندیشه هایدگر پیدا می‌کند. زبان از دیدگاه هایدگر امری وجودی است و این نگاه به زبان با دیدگاه هابرماس تفاوت ماهوی دارد که زبان را از منظر اجتماع مورد بررسی قرار می‌دهد (Heidegger, 1962: 6). هایدگر معتقد است

خداوند را به‌مثابه یک هستی هوشمند و بیکران ایفا کند. از این رو، انسان عصر جدید دچار نیهیلیسم و آشوبی می‌شود که حد یقینی را نمی‌توان برای آن متصور بود (داوری، ۱۳۶۳: ۱۴۳).

داوری آزادی غربی را مبتنی بر سکولاریسم و محدود به آن می‌داند و اهمیت چندانی برای آن قائل نیست و همه خصایصی را که به غرب نسبت می‌دهد به این آزادی نیز تعمیم می‌دهد و مدافعان آزادی و حقوق بشر را انسان‌های شیطان‌محوری می‌داند که سعی دارند پایه‌های دینی جامعه اسلامی را سست نمایند و عموم جامعه را به سمت انحطاط و قهقرا سوق دهند (داوری، ۱۳۷۳: ۲۴).

از منظر داوری جهان امروز گرفتار نقصان و زیان‌کاری است و بشر باید به چیزی که در فطرت خود به آن احتیاج دارد و از آن دور شده است بازگردد. سرگردانی بشر به سبب همین دوری است و انقلاب آینده بازگرداندن بشر به جوهر انسانی یا به قول هایدگر همان هستی اصیل است. با این فکر است که می‌توان در مقابل عالم موجود ایستاد (داوری، ۱۳۷۳: ۴۰۳).

داوری، روشنفکرانی را که نگاه خطی و تکاملی به تاریخ دارند و تنها راه توسعه را اضمحلال سنت و پذیرش برده‌وار مدرنیته می‌دانند تمسخر می‌کند و دائمی بودن تجدد را زیر سؤال می‌برد و غرب را غروب حقیقت و مطلع ماه علم می‌انگارد و اصرار دارد که با دروغ و فریب نمی‌توان به عالم راستی و درستی و مهر و معرفت رسید. داوری متفکری انقلابی است و مراد او از انقلاب الزاماً انقلابی سیاسی نیست بلکه انقلابی اخلاقی و انسانی است که در پی آن نظمی می‌آید که نه به نظم قبل از تجدد می‌ماند و نه مانند نظم تجدد بر اصل غلبه استوار است (داوری، ۱۳۸۹: ۶۸).

این متفکر ایرانی دستاوردهای اجتماعی-سیاسی غرب را حقیقی نمی‌داند و همه ایسم‌های غربی از نازیسم و فاشیسم گرفته تا سوسیالیسم و لیبرالیسم را شکست خورده می‌داند و بر این باور است که این آزادی که غربیان مدام آن را در بوق و کرنا می‌کنند مرگی است در محله آزادی و این آزادی‌ها وسیله تحقق اهداف و مطامع قدرت‌های مستکبری است که از این آزادی‌ها برای نابودی ابنای بشر و محیط زیست و امثال آن بهره می‌جویند (داوری، الف ۱۳۷۹: ۱۲).

او برای اثبات مدعای خویش مبنی بر فقدان آزادی در غرب بر این نکته انگشت می‌گذارد که در دنیای مدرن آزادی در دینداری وجود ندارد چراکه آرای امثال کی-یرکگور تحمل نشدند و درست است که هیچ مقام رسمی مانع نشر اقوال کی‌یرکگور نشده اما وقتی آرای همگانی چنان قوی باشد که نگذارد قول و فعل خلاف رسم و عادت ظهور و بروز جدی داشته باشد، دیگر از آزادی سخن نمی‌توان گفت. به‌ویژه آنکه قهر افکار همگانی چنان است که نه فقط مانع اظهار آرای مخالف می‌شود بلکه اشخاص را همسان و همانند می‌سازد (داوری، الف ۱۳۷۹: ۳۹).

#### واکاوی سیر تطور و دگردیسی در آرای رضا داوری

گرچه داوری در بیشتر آثار خویش تجدد را به نقد می‌کشد اما در آخرین آثار منتشرشده‌اش از جمله درباره علم، درباره غرب و خرد، فرهنگ و آزادی می‌کوشد مطالب را به صورت مباحثه پیش ببرد و حتی المقدور توضیح کافی بیاورد و استدلال کند. او در این سه اثر با زبانی روشن‌تر، غیرسیاسی‌تر و واقع‌بینانه‌تر سخن می‌گوید. درکل داوری در این سه اثر رویکردی پست-مدرن دارد و در جاهایی به این رویکرد تصریح و آن را توجیه می‌کند: «در شرایط کنونی فلسفه‌ای که می‌تواند

متعین و مشهور آرای بعضی متفکران مبدل شود و بدین سان فرهنگ غالب از سعی اهل نظر نیز سلاجی برای تهاجم بیشتر سازد» (داوری، ۱۳۸۰: ۹۳). داوری در خصوص کاربست تکنولوژی نیز سخنان بدیعی را مطرح می‌کند و می‌گوید: «ما نمی‌توانیم از توسعه تکنیک روی بگردانیم و علم تکنولوژیک را رها کنیم بلکه برای رسیدن به درجات عالی لازم است که از علم‌زدگی و تکنیک‌زدگی رها شویم» (داوری، ۱۳۷۹: ۴۹). او همچنین در جای دیگری می‌گوید: «متأسفانه در سال‌های اخیر در کشور ما، اومانیسیم و سوپرتکیویسم احیاناً طوری تفسیر شده است که گویی هر چه در هنر و فلسفه و علم و سیاست و تکنیک و قانون در غرب پدید آمده برای ارضای امیال و هوس‌ها و شهوت‌ها بوده است. مگر ممکن است مردمی با بی‌اعتقادی و لا ابالی‌گری و راحت‌طلبی و نفس‌پروری نظم‌ی پدید آورند که در همه جای روی زمین مستقر شود یا همه جهانیان آن را میزان نظم و نظم مطلوب خود بدانند یا در حسرت آن باشند» (داوری، ۱۳۷۹: ۱۰۰). به نظر می‌رسد آثار متأخر داوری، بیان پخته‌اندیشه‌هایی است که از سرد و گرم زمانه گذشته‌اند. این اندیشه‌ها، به اعتباری، هیچ یک جدید نیستند اما اندیشه و بیان جدایی‌ناپذیرند و بر این اساس اندیشه‌های او نیز در این آثار پخته‌ترند. به اعتباری داوری صرفاً به دستاوردهای فکری‌اش در مهم‌ترین اثرش وضع کنونی تفکر در ایران بازگشته است، اما این بار آن دستاوردها را با زبان و بیانی متناسب با روز و البته با جسارتی کمتر از روزگار جوانی بازگفته است. با این همه، آنچه در اندیشه داوری همواره ثابت مانده است بحران غرب و انحطاط آن است.

کم‌وبیش راهگشای غرب‌شناسی باشد، مباحث پسامدرن است» (داوری، ۱۳۷۸: ۱۰). البته داوری، اندیشه‌های پست‌مدرن را به تفکر معنوی و قدسی آینده و شرق پیوند می‌دهد و می‌گوید: «تفکر پست-مدرن تفکر آماده‌گر است. در دوره آماده‌گری رجوع به شرق و بازگشت به کلمات آموزگاران تفکر قدسی و معنوی، ما را به سوی روشننگاه عالم آینده راه می‌نماید» (داوری، ۱۳۷۸: ۷). داوری این بار با لحنی آرام در باب غرب سخن می‌گوید و این نظر را در خصوص شرق-شناسی مطرح می‌کند: «بعضی مطالب فلسفی در زبان معمولی، معنی دیگری پیدا کرده است. چنانکه فی‌المثل وقتی گفته‌ام که پیدایش و بسط شرق‌شناسی متناسب و متناظر با گسترش و افزایش قدرت استعماری غرب بوده است، کسانی پنداشته‌اند که من همه شرق‌شناسان را عامل استعمار و مأمور دستگاه‌های اطلاعاتی غرب دانسته‌ام و حال آنکه نه فقط چنین معنایی مراد نکرده‌ام بلکه آن را نادرست و حتی خطرناک می‌دانم» (داوری، ۱۳۷۸: ۷). وی در آثار جدید خود درباره عین فساد دانستن غرب می‌گوید: «غرب نه مجموعه بدها و خوب‌ها است و نه یکپارچه خوب یا بد، بلکه غرب یک عالم است و عالم پر از امکان‌هاست، منتهی در هر عالمی امکان‌ها و حدود آنها متفاوت است، ساکنان عالم غرب با این امکان‌ها که فکر و عملشان را راه می‌برد سر و کار دارند» (داوری، ۱۳۷۸: ۸). گرچه داوری به عناصر و دقایقی چون «کور شدن چشم غربی» و «پایان بسط تاریخ غربی» (داوری، ۱۳۸۰: ۱۹) ایمان و اعتقاد وثیقی دارد اما در آثار متأخرش از سهل‌گیری و خوش‌باوری دور شده و بعضی مشکلات را دریافته است: «در شرایط غلبه و قهر و استیلای عالم غرب، شاید تجدید عهد دینی به تطبیق دین با رسوم ظاهر عصر و آشنایی و انس با تفکر گذشته به تبعیت از صورت

### بررسی تأثیر منظومه فکری احمد فردید بر اندیشه-

#### های رضا داوری

بدون شک احمد فردید جزو معدود فیلسوفان مدرن تاریخ معاصر ایران است که با نگاهی فلسفی و رویکردی هرمنوتیکی متأثر از آرای پدیدارشناسانه هایدگر، غرب را به مثابه یک کل یکپارچه رد می‌کند و با بهره‌گیری از حکمت انسی ابن عربی و نظریه علم-الاسماء افق جدیدی را در تاریخ تفکر در ایران معاصر می‌گشاید. فردید فیلسوفی شفاهی است و آثار مکتوبی از او بجای نمانده است و به همین دلیل سنجش غنای علمی آثار او کاری بس دشوار است. فردید همچون هایدگر عقلانیت تکنولوژیک و سوژکتیویسم را نقد می‌کند و موضع سرسختانه‌ای علیه لیبرالیسم و اومانیسم می‌گیرد و ترس خود را از به روی کار آمدن بورژوازی پنهان نمی‌کند و مصداق عینی تفکرات لیبرالی را کارل پوپر می‌داند و نظریه مهندسی تدریجی پوپر را به چالش می‌خواند (فردید، الف ۱۳۸۱: ۳۷).

فردید متأثر از هرمنوتیک فلسفی هایدگر و امتزاج آن با عرفان نظری و نظریه علم‌الاسماء ابن عربی، تاریخ را مجموعه‌ای از تجلی‌های ادوار می‌بیند که هر دوره‌ای مظهر اسمی است و از نظر او ما در دوره‌ای هستیم که اسم الهی از جهان رخت بر بسته است چراکه غرب از طریق متافیزیک‌اش بر همه جا سیطره یافته است (مددپور، ۱۳۷۸: ۲۵-۲۰).

از نظر فردید غربزدگی حوالتی تاریخی یا نوعی تقدیرگرایی تاریخی است. اینکه ما دچار امتناع شده‌ایم یا به تعطیلات رفته‌ایم در واقع یک تقدیر است. نگاه عرفانی به تاریخ باعث شده است که وی آن را مظهر اسماء الهی بداند. در نظرگاه فردید تاریخ ظهور اسم است و انسان مظهر اسماء است و انسان است که وقت و تاریخ دارد. همان‌گونه که خلقت ظهور اسماء است و

انسان کامل اسم جامع حق، تاریخ نیز دوره‌هایی دارد و صورت نوعیه هر دوره تاریخی، مناسباتی است که بر تمام شئون فکری، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آن دوره حاکم است. او متأثر از هایدگر این دوره از تاریخ را مظهر ظهور و بروز عقلانیت تکنولوژیک و سوژکتیویسم غربی می‌داند و همچون هایدگر در پی رجعت به نوعی هستی اصیل است (رجبی، ۱۳۷۲: ۲۴-۱۸).

داوری نیز مانند فردید سوژکتیویسم و غرب به مثابه یک کل یکپارچه را رد و طرد می‌کند و توسعه غربی را همچون احمد فردید توسعه شیطنی و خلاف اصول حقه الهی می‌داند. او در جای جای آثارش نظیر استاد خویش، فردید، بیش از هر چیز بر این سؤال اصرار دارد که آیا مقصد، توسعه است؟ و به این سؤال جواب می‌دهد و می‌گوید: «برای اینکه در معاش و مصرف و حتی در تعیین نیازمندی، نیازمند غرب نباشیم باید طرح جامعه‌ای را انداخت که در آن جای هر چیزی و من-جمله جای توسعه معین باشد و مردم در آن جامعه احساس کنند که در خانه و با یار و دیار خود هستند» (داوری، ۱۳۷۲: ۹).

گرچه داوری همچو فردید با عباراتی تند ماهیت غرب را از بیخ و بن به چالش می‌خواند اما آنگاه که سخن به مشخص کردن موضع خود در قبال توسعه می‌رسد بر این نظر است: «من فعلاً راهی جز راه برنامه‌ریزی توسعه سراغ ندارم و دیگر اینکه من وضع موجود عالم و کار و بار و رسم و راه آن را صرفاً به‌عنوان یک امر ناگزیر در دوران فترت می‌بینم اما نمی‌خواهم به آن تعلق داشته باشم و آن را توجیه کنم» (داوری، ۱۳۷۵: ۱۵۷).

فردید نیز که مراد داوری است صورت غالب در عصر جدید را حاکمیت اومانیسم می‌داند و در این باره می-



داوری عموم آرای فردید در خصوص غرب را تکرار می‌کند اما نقاط افتراقی هم میان اندیشه این دو متفکر وجود دارد. فردید روشنفکری دینی، حکمت متعالیه ملاصدرا و اساساً هرگونه یونان‌زدگی و مکتب‌سینوی را رد می‌کند و این در حالی است که داوری از تفکر صداریی و فرابری دفاع می‌کند.

فردید بر خلاف داوری اندیشه‌اندیش‌مندانی چون فرابری و ملاصدرا را ملهم از فلسفه یونانی و مظهر طاغوت و نفس‌اماره می‌داند ولی داوری در این خصوص با فردید اختلاف پیدا می‌کند و به میزان چشمگیری از استاد خویش فاصله می‌گیرد. فردید حتی تا آنجا پیش می‌رود که با منطق و استدلال‌ورزی به سبک یونانی‌اش مخالفت می‌کند و می‌گوید: «در منطق انسان هر باطلی را حق نشان می‌دهد و ثابت می‌کند» (فردید، الف ۱۳۸۱: ۱۸۴). بالاخره اینکه به نظر می‌رسد فصل مشترک اندیشه داوری و فردید، ذات‌گرایی، ستیز با سوبژکتیویسم و گرایش به احیای سنت‌های نهفته است.

**واکاوی نزاع هایدگری‌ها و پوپری‌ها در ایران معاصر**  
با پیروزی انقلاب اسلامی و نضج گرفتن تفکرات ایدئولوژیک و انقلابی، دو نحله فکری در برابر هم صف‌آرایی نمودند. مهم‌ترین متفکری که تا حد بسیاری آرای کارل پوپر را بازتاب می‌داد عبدالکریم سروش بود. سروش بر خلاف رضا داوری که فردیدی محسوب می‌شود، به شدت با نظری کل‌انگارانه نسبت به غرب که آن را تماماً یا به یک چوب می‌راند و یا به کلی سر توافق برای آن تکان می‌دهد، مخالفت می‌ورزد. بدین‌سان، سروش از آزادی غربی به صورت تلویحی دفاع می‌کند و آزادی را مقدمه فردیت و استقلال انسان

گوید: «صورت غالب در تمدن کنونی جهان صورت اومانیسیم است و امتیاز میان تمدن اقوام مختلف به صورت یا صورت‌های تمدن گذشته آنهاست که هم اکنون به ماده تبدیل شده است. آنچه فعلاً در همه جهان اسم‌الاسماء است اومانیسیم غرب است و این اومانیسیم که ادب‌الدنیا است حوالت تاریخی است و اگر گفتگویی از این هم می‌شود مبنایش همین ادب‌الدنیای خودبنیادانه است» (فردید، ب ۱۳۸۱: ۳۷-۳۶).

پس از دیدگاه فردید که متأثر از هرمنوتیک فلسفی هایدگر است هر دوره‌ای مظهر اسمی است؛ به عبارت دیگر دارای یک حوالت تاریخی است و علم‌الاسماء روزگار کنونی، مدرنیته است که نماد نفس‌اماره و دیوزدگی است که باید به جنگ آن رفت. از منظر فردید خدای مارکس و خدای لیبرال‌ها هیچ تفاوتی با هم ندارد و او در این باره می‌گوید: «خدای مارکس خدای طاغوت است که خودش باشد، خدای بازرگان طاغوت است و حتی از مارکس بدتر زیرا او می‌گوید خدا نیست کدام خدا، بازرگان می‌گوید خدا هست اما کدام خدا» (فردید، الف ۱۳۸۱: ۷۵-۷۴).

فردید هر آن کس را که به طور کلی به نقد غرب و دنیای متجدد نپردازد نفی می‌کند و با تعبیر عرفانی-فلسفی خودش از نظریه سیاسی امام خمینی، یعنی ولایت فقیه دفاع می‌نماید و با نگاهی آخرالزمانی ظهور امام زمان را قطعی می‌داند که در آن هنگام تمامی مظاهر طاغوت و مدرنیته برچیده می‌شود و حقیقت اصیل جای غیراصیل را می‌گیرد. موضع‌گیری فردید در خصوص انقلاب صبغه‌ای فلسفی به خود می‌گیرد و می‌گوید: «انقلاب اسلامی آغاز تعرض شرق علیه غرب و روی کردن شرق به تفکر معنوی بود» (مددپور، ۱۳۷۲: ۵).

می‌داند و انسان‌های استقلال‌خواه را انسان‌هایی آزادی-خواه معرفی می‌کند (سروش، الف ۱۳۷۴: ۵۷).

داوری بر خلاف سروش به آزادی غربی، لیبرالیسم و حقوق بشر غربی می‌تازد و پایان تجدد را اعلام می‌کند و درباره نسبت شرقیان با تجدد می‌گوید: «اکنون هم با تجدد فعلی سر و کار داریم و هرچه از تجدد بتوانیم اخذ کنیم، ناگزیر باید از تجدد کنونی، یا از وضع کنونی تجدد باشد، اما اکنون تجدد در بحران است و ما نیز نمی‌توانیم بحران آن را کنار بگذاریم و مرحله پایانی تجدد را مبری از بحران اخذ کنیم» (داوری، ب ۱۳۷۹: ۱۱۱).

سروش که متأثر از آرای کانت است بر این باور است که دین نیامده است تا دنیای مردم را بسازد بلکه دین برای رستگاری اخروی انسان‌ها و سعادت ابدی آنها می‌تواند کارگر باشد. به نظر وی دین برای خدا و آخرت آمده است و بدین سبب با دین حداکثری که در مقابل مکاتب دنیوی قرار می‌گیرد و قصد سامان دادن به همه شئون دنیوی انسانی را دارد سر مهر ندارد. او می‌گوید: «روشنفکری دینی ما تاکنون در پی آن بوده است که دین را به کار دنیا بزند و یا خورد دنیا سازد، باید از این پس در پی بیرون آمدن دین از چنگال دنیا و دنیاداران باشد» (سروش، ب ۱۳۷۴: ۵۴).

داوری علیه تمامی مبانی و اصول غربی موضع‌گیری می‌کند و بر این باور است که آزادی مد نظر سروش و کارل پوپر، آزادی شیطانی است. او لیبرال‌ها را به سبب عدم توجه به عدالت ملامت می‌کند و تجددگرایانی همچون سروش را که متأثر از پوپر هستند نقد می‌کند و می‌نویسد: «یکی از مسائلی که مطرح کرده‌اند این است که تاریخ ما در دو سه قرن اخیر به مرحله انحطاط رسیده است، یک طایفه راه نجات را در تفسیر عصری دین و برقراری دموکراسی می‌بیند و بعضی دیگر

معتقدند که تا به وضع انحطاط و فلک‌زدگی خود آگاهی پیدا نکنیم، طریق بیرون شدن از انحطاط گشوده نمی‌شود. این هر دو گروه از تجدد دفاع می‌کنند» (داوری، ۱۳۷۸: ۴).

بنابراین داوری برخلاف سروش که از تجدد و مدرنیته دفاع می‌کند به جنگ این مفاهیم می‌رود و اسلام مورد نظر سروش را اسلام قلب‌شده‌ای معرفی می‌کند که قصد ساختارشکنی از دین دارد. داوری در کتاب *فلسفه در بحران* و همچنین کتاب *سیری انتقادی در فلسفه کارل پوپر*، رواج اندیشه پوپر در ایران را مسئله-ای اصالتاً سیاسی و نه فلسفی می‌داند و کارل پوپر را فیلسوفی می‌انگارد که با وجود مطرح کردن ابطال-پذیری به جای اثبات‌گرایی، همچنان از منطق پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی دفاع می‌کند و به جنگ آموزه‌های متافیزیکی و ربانی می‌رود (داوری، ۱۳۷۳: ۵۸). سروش که مبدع نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» و «صراط‌های مستقیم» است معتقد است که اسلام به مفهوم ثابت و قطعی خود است و این فهم بشری است که به یک معرفت بشری سیال منجر می‌گردد که با آن دین فهم می‌شود و نتیجتاً فهم از دین قطعی و ثابت نیست و صحبت از قطعیت فهم دین در بند کشیدن دین است و بنابراین صحبت از فهم بهتر است نه فهم قطعی (عربی زنجانی، ۱۳۷۹: ۴۲).

اینجاست که سروش صراط‌های مستقیم را مطرح و رقبای جدی و جدیدی برای دین معرفی می‌کند که هر کدام نیز ادعای به سعادت رساندن انبیا بشر را دارند و تا اندازه‌ای نیز موفق شده‌اند. این دیدگاه سروش در بسط تجربه نبوی شکل جدیدتری به خود می‌گیرد. او برخلاف قبض و بسط تئوریک شریعت، خود دین و وحی را امری تاریخمند می‌داند که در نهایت موجب ساختارشکنی از متن مقدس می‌شود (سروش، ۱۳۷۸: ۷۶).

اند. البته خود سروش سعی در آشتی دادن میان این تناقضات دارد و در کتاب *رازدانی*، روشنفکری و دینداری می‌گوید: «ما باید بین این سه فرهنگ ایرانی، اسلامی و غربی، اگر قابلیت داریم آشتی بدهیم. در این آشتی دادن هم باید از پاره‌هایی توبه کنیم و هیچ کدام را به طور درستی، درست فرض نکنیم. آن فکر که گوید یکی را باید گرفت و دو تای دیگر را در پای او قربانی کرد، خواه از سوی مدافع فرهنگ غربی باشد، خواه مدافع فرهنگ دینی، خواه مدافع فرهنگ ملی، از بن خطاست» (سروش، ۱۳۷۱: ۱۱۵-۱۱۳).

اما داوری در این خصوص مثل سروش نمی‌اندیشد و با نگاهی کل‌گرایانه در پی تأسیس جامعه‌ای اسلامی است. او در پاسخ به اینکه اهداف استراتژیک جامعه اسلامی بر چه پایه‌ای می‌تواند باشد می‌گوید:

«اساس مدینه اسلامی توحید است و با تسلیم به توحید تمام غایت‌ها منتفی می‌شود و بشر غایتی جز رجوع به پروردگار خویش ندارد. غایت جامعه و مدینه اسلامی تحقق اسلام است و این در صورتی است که دست و زبان مردم به فرمان حق تعالی بگردد. اما شرط این امر آن است که اساس مدینه کنونی که عین خودپرستی و بشرمداری است در هم ریزد و اساس مهر و معرفت گذاشته شود. توقع اینکه اسلام را بتوان به نظام غالب در عالم کنونی وصله کرد درست نیست. نظام کنونی باید در توحید مستحیل شود و همه چیز در سایه توحید قرار گیرد» (داوری، ۱۳۷۳: ۱۳۲).

دغدغه اصلی داوری این است که جوهر افول‌یابنده غرب به‌ویژه مدرنیته را عریان سازد و به پیروی از هوسرل چنین می‌انگارد که عصر روشنگری به نام علم با زیرکی و شیطنت فلسفه را اسیر ساخته و به شیوه دکارتی آن را تابع روش و علم کرده است (بروجردی، ۱۳۸۴: ۲۳۹). داوری تحلیل می‌کند وقتی

داوری بر خلاف سروش سوژکتیویسم و پوزیتیویسم را به چالش می‌خواند و بر آن است تا با توشه‌گیری از متون دینی راه جدیدی را برای اندیشیدن صحیح نشان دهد و به همین اعتبار سروش را مورد مذمت می‌کند و به او این نکته را یادآور می‌شود که حساب علم و تکنولوژی را از کلیت و تمامیت غرب نمی‌توان و نباید جدا کرد (داوری، ۱۳۷۳: ۱۰۱).

همان طور که اشاره شد سروش به مدرنیته و مبانی جدایی‌ناپذیر آن از جمله آزادی، اومانیزم، تجربه-گرایی، حقوق بشر و... باور کامل دارد و بر این باور است که این مدرنیته نیست که باید خود را با دین هماهنگ کند بلکه این دین است که باید خود را با مدرنیته هماهنگ کند. نگاه سروش به دین اخلاقی و طریقتی و عرفانی است نه شریعتمدارانه. وی سعی دارد دین را لاغر کند و به همان نسبت ملی‌گرایی و مدرنیسم را فربه‌تر نماید. او در جایی در این خصوص می‌گوید: «ایرانیت و قومیت در هاضمه دینی یا غربی هضم نشد و بسیاری از آداب و رسوم پیشین قومی ما همچنان جاری و زنده ماند. به‌ویژه زبان فارسی که از مهم‌ترین ارکان مقوم قومیت ماست به‌خوبی زنده است» (سروش، ۱۳۷۱: ۵۹).

سروش یک به‌اصطلاح نومعتزلی است که سعی دارد با وام‌گیری از آرای پوپر و نظریه ابطال‌پذیری او نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را مفهوم‌سازی کند و همزمان با رجعت به غزالی و آرای عرفایی چون مولانا نقش اخلاق را در یک جامعه دینی برجسته نماید. تناقض اساسی در آرای سروش همانا جمع غزالی و کانت است، چراکه غزالی علیه فلسفه شورید و فلسفیدن را به مسلخ برد و این در حالی است که سروش خود را وام‌دار مدرنیته و متفکران مدرنی چون کانت و پوپر می‌داند و این فیلسوفان طرفدار عقلانیت-

تفکر به صورت فلسفه ظهور کرد، نطفه علم تکنولوژیک را در خود داشت. بنابراین در تاریخ جدید غرب، بشر دیگری پدید آمد که خود قانونگذار بود و به اقتضای امکانات و حوایجی که در هر جا و در میان هر قوم و طایفه و در هر گروه بود وضع قانون کرد. به همین اعتبار قانون صورت بشری پیدا می‌کند و در سیاست و حکم و قضا و علم و درس و مدرسه و در همه جا قدرت بشر ظاهر می‌شود (داوری، ۱۳۵۹: ۱۸).

این در حالی است که سروش بر پذیرش غرب به‌عنوان یک کل تصریح می‌کند. پذیرش ارکان اصلی تشکیل‌دهنده مدرنیته، شامل عقلانیت، علم، ترقی و سکولاریسم اجزای لاینفک منظومه فکری سروش است. تکیه او بر عقلانیت در روش علمی و اهتمام او به ایجاد گرایش سکولار در مذهب از طریق به‌کارگیری آگاهانه فلسفه تحلیلی و تأکید بر کثرت‌گرایی و دمکراسی لیبرال، او را در زمره تجددطلبان دستگاه‌مند قرار می‌دهد.

گرچه سروش و داوری متعلق به دو نحله فکری متفاوت و حتی متضادند اما در یک امر مشترک‌اند و آن هم نگاه دوگانه‌انگارانه این دو متفکر معاصر است. در پروژه سروش آنچه جلب نظر می‌کند پذیرش تمام مدرنیته و ایجاد دوگانه سنت - مدرن است که این در واقع درافتادن در وادی نظریه‌های نوسازی است. در منظومه فکری داوری هم بر خلاف سروش، مدرنیته است که به مسلخ می‌رود و در هر گونه امکان آشتی میان سنت و مدرنیته منتفی می‌شود (پدرام، ۱۳۸۳: ۱۳۷۳).

جان کلام اینکه، سروش یک نواندیش دینی است که از پایگاه مدرنیته دین را نقد می‌کند و اسلام فقاهتی و ایدئولوژیک را رد می‌نماید و دیدگاهی عرفانی و اخلاقی به دین دارد. وی متأثر از آرای کسانی چون

کواین و پوپر، نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» را مطرح می‌کند. این تئوری در سیر تطوری خود به «بسط تجربه نبوی» ختم می‌شود که منجر به ساختار شکنی از متن مقدس می‌گردد به گونه‌ای که در عمل نه با یک متن که با هزاران متن سر و کار داریم. سروش مخالف کل‌گرایی، مطلق‌گرایی، تاریخ‌گرایی و یوتوپیانیزم است و پلورالیسم دینی را می‌پذیرد. اما داوری درست برعکس سروش قائل به نوعی ذات-گرایی و کل‌گرایی و یوتوپیانیزم است و از آرای فیلسوفان پست‌مدرنی چون هایدگر و فوکو در نقد مدرنیته دفاع می‌کند و پایان مدرنیته را اعلام می‌نماید و در پی نقد غرب به‌مثابه یک کل یکپارچه است و در کسوت یک متفکر تجددستیز خواستار تحقق یک جامعه اسلامی است که ارزش‌های اسلامی در آن متحقق شود. از این رو آرای او در مخالفت با نسبی-گرایی و پلورالیسم معرفت‌شناسانه ارزیابی می‌شود.

#### نتیجه

رضا داوری یک از فیلسوفان مطرح در ساحت فکر و اندیشه در ایران بعد از انقلاب اسلامی بوده و از مکتب فردیدی بهره فراوانی برده است. وی با روش فلسفی و متأثر از پدیدارشناسی هایدگر به تبیین و تحلیل غرب پرداخته است. به نظر او تجدد درختی است که از زمین غرب برآمده و همه جا را فراگرفته است. تنها راه برون‌رفت از تجدد این است که نه تنها شاخه تجدد که خود درخت تجدد باید ریشه‌شکن شود. داوری متأثر از فیلسوفان پست‌مدرن افول مدرنیته را اعلام می‌کند و به جنگ سوپرتکیویسم غربی می‌رود و در این راستا با روشنفکران سکولار که به جنگ سنت رفته‌اند، به ستیز می‌پردازد. حقیقت امر این است که نقد رادیکال غرب آن هم با نگاهی فلسفی یکی از

- (۱۳۷۲) «خرد و آزادی»، ماهنامه فرهنگ، شماره ۹.
- (۱۳۷۳) فلسفه در بحران، تهران: نشر امیرکبیر.
- (۱۳۷۵) بحران مدرنیته در سنت، مدرنیته و پسامدرن، تهران: مؤسسه صراط.
- (۱۳۷۸) فرهنگ، خرد و آزادی، تهران: نشرساقی.
- (الف ۱۳۷۹) اتوبی و عصر تجدد، تهران: نشرساقی.
- (ب ۱۳۷۹) درباره علم، تهران: نشر هرمس.
- (۱۳۸۰) درباره غرب، تهران: نشر هرمس.
- (۱۳۸۴) صد سال سرگردانی در راه غربی شدن و تجدد مآبی، تهران: مؤسسه مطالعاتی تاریخ معاصر ایران.
- (۱۳۸۹) «داستان یک طلبه ساده فلسفه»، ماهنامه مهرنامه، سال اول، شماره ششم.
- رجبی، محمد (۱۳۷۲) «اسم حقیقت هر چیز»، روزنامه شرق، شماره ۱.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱) رازدانی، روشنفکری و دینداری، تهران: نشر صراط.
- (الف ۱۳۷۴) «فربه‌تر از ایدئولوژی»، ماهنامه کیان، سال سوم، ش ۱۴.
- (ب ۱۳۷۴) «آن که به نام بازرگان بود نه صفت»، ماهنامه کیان، شماره ۲۳.
- (۱۳۷۸) بسط تجربه نبوی، تهران: نشر صراط.

نکات داهیان و باریک‌بینانه در منظومه فکری داوری است و انتقاد او از فرض‌های هستی‌شناسانه تفکر غربی را نباید به سادگی نادیده گرفت. فراخوان او به فرارفتن از تجدد شایسته تفکر جدی است. اما این بدان معنا نیست که پیش‌فرض‌های رنگارنگ او را باید بی‌چون و چرا پذیرفت. نقد دیگری که به منظومه فکری داوری وارد است این است که رد کردن ساده پوزیتیویسم و علوم جدید و بی‌اعتمادی کامل به آنها از سوی داوری راه به جایی نمی‌برد. این علوم با پرسش‌های منظم و دقیق خود بسیاری از ادعاهای فلسفی را باطل کرده یا به تجدید نظر واداشته‌اند. فلسفه باید در برابر پرسش‌های مهمی که علوم اجتماعی و طبیعی جدید برای آن ایجاد می‌کند تاب آورد.

#### منابع

- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۴) روشنفکران ایرانی و غرب، تهران: نشر فرزاد روز.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۳) روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تهران: نشر گام نو.
- داوری، رضا (۱۳۵۷) وضع کنونی تفکر در ایران، تهران: نشر سروش.
- (۱۳۵۹) فلسفه چیست؟، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۶۱) انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم، تهران: نشر مرکز فرهنگی علامه طباطبایی.
- (۱۳۶۳)، شمه‌ای از تاریخ غربزدگی ما، تهران: نشر سروش، چاپ دوم.
- (۱۳۶۵) ناسیونالیسم و انقلاب، تهران: دفتر پژوهش‌ها و برنامه‌ریزی فرهنگی وزارت ارشاد اسلامی.

- صافیان، محمد جواد (۱۳۷۳) **مارتین هایدگر، مابعدالطبیعه چیست؟**، تهران: نشر پرسش.
- عربی زنجانی، سید بهنام (۱۳۷۹) **شریعتی و سروش**، تهران: نشر آریابان و اخوان.
- فردید، احمد (الف ۱۳۸۱) **دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمانی**، به کوشش محمد مددیپور، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر.
- (ب ۱۳۸۱) **فرهنگ و زندگی**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مددیپور، محمد (۱۳۷۲) **خودآگاهی تاریخی**، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی (دفتر مطالعات دینی هنر). (هنر).
- (۱۳۷۸) **سیر فرهنگ و ادب در ادوار تاریخی**، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۶)، **هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید**، تهران: نشر کویر.
- Heidegger, Martin (1962) **Being and Time**, San Francisco, Harper and Row.
- Heidegger, Martin (2002) **The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy**, translated by Ted Sadler, New York, Continuum.

Archive of SID