

اندیشه سیاسی رضا داوری اردکانی

سیدرضا شاکری*

چکیده

جستجوی اندیشه سیاسی در تفکر رضا داوری اردکانی، دغدغه این نوشتار است. بر این اساس مقاله می‌کوشد در یک پس زمینه تاریخی یعنی از طریق بازنمایی بستر و شرایط تاریخی در قالبی نظری، به قوام یافتن اندیشه فلسفی داوری در دو بخش مربوط سیاست پردازد. دو محور اساسی در کلیت جریان اندیشه سیاسی داوری بچشم می‌خورد؛ یکی تأمل و کند کاو در دستگاه فلسفه سیاسی فارابی مؤسس فلسفه اسلامی و دوم بازخوانی و نقد داوری از مبانی تجدد است. نتیجه آنکه اندیشه سیاسی داوری به ضرورت فلسفی است و در حوزه سیاست متأثر از زمانه‌ای است که افکار و آرای او در آن شکل یافته است و به همین دلیل در بخش‌هایی متضمن نظریه سیاسی است.

واژگان کلیدی: تجدد، سیاست، فارابی، فلسفه سیاسی، نظریه سیاسی، نقد.

کسانی باید باشند که فارغ از شهرت و شهرت‌طلبی، سیر به مبادی کنند و به جای اینکه تابع مشهورات باشند، به مبادی بروند تا قواعد و نتایجی به دست آورند که به نظام معیشت هم جان بدهد و به تحقق یافتن امکانات تازه مدد برساند.

(داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۳۳)

مقدمه

رضا داوری از شمار اندیشمندانی است که در ایران معاصر طیف خاصی از روشنفکران را در بر می‌گیرند. درک تحولات ایران طی دو دهه گذشته، از سویی مستلزم نگاهی تاریخی و از سوی دیگر، نگرش فلسفی به عنوان پایگاهی برای دریافت کلان و معطوف به مبانی از حوادث و رخدادهاى مختلف است. این مقاله می‌کوشد در یک پس زمینه تاریخی، اندیشه سیاسی را در تفکر فلسفی داوری، سراغ بگیرد. در این جهت ابتدا ضمن بازنمایی بستر تاریخی، در قالبی نظری و نه روایی به تکوین و قوام گرفتن اندیشه فلسفی داوری می‌پردازیم؛ سپس با تبیین نسبت میان داوری و تفکر فلسفی، سرچشمه‌های تفکر فلسفی او را در عرصه سیاست، از نقد فرهنگ و مبانی تمدن غرب (به ویژه مدرنیته) و تبیین و شرح داوری از اندیشه مدنی فارابی، جست‌وجو می‌کنیم. حاصل این قسمت آنکه این دو سرچشمه متفاوت در اندیشه داوری به یک نقطه نمی‌رسند یا دست کم مقاله به آن نپرداخته است، به همین دلیل از چند و چون دستگاه تفکر فلسفی داوری سخن نمی‌رود، بلکه کوشش بر آن است تا چگونگی طرح سیاست و مسائل مربوط به آن در نزد وی، تبیین و برجسته شود.

یک اندیشمند مسلمان ایرانی معاصر از آن روی که در زمانه‌ای زندگی می‌کند که وقایع و حوادث با سیاست در آمیخته است، بی‌گمان به اسلام و ایران بی‌نظر نیست؛ بلکه به اموری مثل جایگاه سیاست در اسلام و وضعیت ایران معاصر در برابر غرب که دو محور اصلی در مسایل کنونی ایران است، خواهد پرداخت. به همین دلیل در بخشی از مقاله به این دو محور پرداخته شده است.

در پایان مقاله قرائت و خوانش فلسفی داوری را از سیاست و مقومات و مقولات آن که به

تناسب زمان و تحولات جهان و ایران در اندیشه‌اش بازتاب یافته‌اند، تحلیل می‌کنیم. ماحصل نوشتار آن است که اندیشه سیاسی داوری نوعی از فلسفه سیاسی است که سخت با مسائل زمان او در آمیخته است، به نحوی که درک این قرائت بی حضور تاریخ مشکل می‌نماید.

تکوین اندیشه سیاسی داوری

اگر قرن بیستم را سده ظهور و استقرار سیاست در سپهر دولت مدرن بدانیم، بهتر می‌توانیم در پی کشف اندیشه‌ها و رفتارهایی باشیم که خواسته و ناخواسته، آگاهانه و ناآگاهانه به سیاست پرداختند. البته این سخن به معنای آن نیست که تنها سیاست تعیین‌کننده امور و شئون جامعه بوده است که به معنای ظهور واقعی است که همه حوزه‌های زندگی فردی و جمعی بشر را تحت تأثیر خود قرار داده و خود نیز از آنها اثر پذیرفته است.

بررسی تاریخ معاصر ایران در درک اندیشه‌ها و ساخت و ابعاد آنها یک ضرورت اساسی و جدی است. متفکران و مصلحانی که در این دوران بالیدند و منشأ اثر شدند، به طرز عجیبی آمیخته و آغشته به مسائل مختلف عصر و زمان خویش هستند. شناخت افکار ایشان می‌تواند بخشهای تاریک اما مهم تاریخ را به ما بنمایاند. بی‌گمان متفکران چه مرده و چه زنده به حکم حیات اندیشه «سندهایی زنده» هستند که ترکیب هویت ما را رقم زده‌اند. اگرچه مردمان معمولی در «قید حیات» اند، اما درباره متفکران یک ملت، این «حیات» است که در قید تفکر آنان است. آنان که نباشند حیات هم نیست. تفکر در قید حیات نمی‌افتد، بلکه حیات مقید به تفکر می‌شود. اگر فلسفه را چون و چرا از مبانی امور بدانیم، داوری به این امر در تاریخ ایران نظر دارد.

از نگاه داوری مهم‌ترین درماندگی، نبود تفکر است. بیان این درماندگی و ردگیری آن در فلسفه، شعر، زبان و ادب دغدغه داوری است و آن را فریاد می‌کند و البته حسرت می‌خورد که در بازار زمانه «دل شکسته» نمی‌خرند (داوری اردکانی، ۱۳۶۹: ۲۸-۲۹).

داوری از آن روی اهل نظر و صاحب اندیشه سیاسی است که:

۱. فرزند زمانه است، زمانه‌ای که سیاست در آن حیات و تأثیر جدی و گسترده - درست یا نادرست را کار نداریم - داشته است. نگارنده مطمئن است که هیچ مهندس، سیاستمدار، اقتصاددان یا جامعه‌شناسی نمی‌توانست پیش‌بینی کند که نفت تبدیل به سیاسی‌ترین کالای ایرانی شود. چه این کار فقط از یک متفکر ساخته است. واقعیت‌های سیاسی زمانه به خوبی و در زبانهای خاص در اندیشه داوری بازتاب یافته و متفکر ما به سرشت و ضرورت فکر، بدانها توجه کرده است.

۲. متفکر مصححت‌اندیش است، زیرا تفکر او به قصد تأثیر در واقعیت سیاست زمانه است. ما در سیر نوشتار نشان خواهیم داد که چگونه داوری به این واقعیت برمی‌خورد. آن را بازخوانی، نقد و تحلیل می‌کند. پس پیداست که نوع و هویت اندیشه سیاسی داوری نسبتی با علم سیاست، جامعه‌شناسی سیاسی، نظریه سیاسی و کلام سیاسی ندارد. معرفت سیاسی وی عمدتاً فلسفی و از نوع فلسفه سیاسی است که در آن بر مدار سلب و ایجاب، می‌کوشد به حقیقت «امر سیاسی» نائل شود.

۳. چالش‌های فکری بیش از چهار دهه کشورمان (۱۳۷۰ - ۱۳۴۰) نسبت اساسی و گسترده با سیاست داشت و هر متفکری را به ضرورت به میدان کشاند. هیچ متفکری از مردم و در نتیجه از تحولات جامعه جدا نیست. متفکران جان‌بیدار مردم‌اند. چالش‌های فکری که حاصل جمع آن بیداری و تحول است، در دوران معاصر کشورمان، در بخش مهمی با سیاست درگیر شده است. این چالش‌ها، متفکران را وادار به تأمل، تفکر، نقد و تصحیح و حتی عمل و مبارزه کرده است. متفکر ممکن است به ظاهر - در زمانه‌ای که سخت محتاج تفکر و تأمل است - منزوی باشد و در گوشه‌ای خلوت‌گزیند، ولی این ظاهر امر است و در واقع او با همه مسائل درگیر است، او در کانون مشکل است، زیرا در زمانه حضور دارد. او بیرون از تاریخ نیست، خود را با تاریخ و در تاریخ پیدا می‌کند. اوست که از بالا نگاه می‌کند و بسیاری چیزها را که چشمان عادی نمی‌بینند، به خوبی تماشا و نظاره می‌کند و با آنها حرف می‌زند و دم‌خور می‌شود (داوری، ۱۳۷۴: ۷۱).

۴. گرایش فیلسوف به میناجویی و کشف بنیادها و درک جوهر و ماهیت امور، در پرتو زمانه باعث می‌شود که متفکر فیلسوف به بنیانهای سیاست و حقیقت آن توجه کند.

۵. پرداختن صریح و دقیق متفکر به مقولات و مقومات حوزه سیاست، حکایت از وجود اندیشه سیاسی در او دارد.

۶. از این موارد که بگذریم، یک عامل و معیار هست که انحصاراً بازخوانی اندیشه داوری را در قلمرو سیاست ضروری می‌سازد و آن پردازش داوری به فیلسوف سیاسی بزرگ ایران، یعنی ابونصر فارابی است. این متفکر مؤسس فلسفه اسلامی که عنصر برجسته افکارش، مدینه فاضله است، بخش مهمی از نهاد فلسفه سیاسی ایران را - اگر بتوانیم چنین عنوانی را بپذیریم - تدوین و تأسیس کرده است.

داوری و فلسفه

آیا داوری فیلسوف است؟ پاسخ به این پرسش راه را برای جست و جوی نوع اندیشه سیاسی او باز می‌کند. در آرا و آثار داوری نمی‌توان ردپایی از جامعه‌شناسی سیاسی، علم سیاست و نظریه سیاسی یافت. البته گاه به عرض و در حاشیه، گریزی به این چیزها می‌زند که هر چند بسیار مفید و مؤثر است اما صرفاً در جهت هدف و افق کلی اندیشه وی است؛ برای مثال به مسئله کارآمدی و قانون در نظام سیاسی و نهادهای حکومت (از مباحث مهم علم سیاست)، اشاره می‌کند به نیروها و مناسبات اجتماعی و تعاملات دولت - جامعه (که در محدوده جامعه‌شناسی سیاسی است) توجه دارد و گاه نیز در پوشش نگرش انتقادی به الگوی سیاسی و نظام مستقر، نشانه‌هایی از نظریه‌پردازی سیاسی را بروز می‌دهد. اما به جرأت می‌توان گفت که این اندک، سهمی ناچیز در روایت فلسفی او از سیاست دارد.

داوری هم به شهادت آثار و اندیشه‌اش فیلسوف است و هم به فلسفیدن تخلّق دارد. آداب و مناسک فلسفی را به جای می‌آورد. از هیاهو گریزان است، در گزینش واژه‌ها و عبارتها دقت و وسواس شگفتی به خرج می‌دهد و می‌کوشد پا از گلیمش بیرون نگذارد، رأی صادر

نکند و به تعبیر عالمان قدیم و جدید، فتوا و فرمول ندهد. از فلسفه به جد دفاع می‌کند و به نظر نگارنده هر چه در فلسفیدن تمرین می‌کند، به «پرسش» که مادر فلسفیدن است نزدیک‌تر می‌شود. بدین ترتیب فیلسوف متفکر به آغوش آرامگاه ابدی خود، یعنی «پرسش» بازمی‌گردد و آرام می‌گیرد. آخرین آثار فکورانه و تأمل برانگیز مکتوب داوری که عمدتاً در یادداشتهای مجله نامه فرهنگ چاپ می‌شود، پرسش محور است. پرسش یا پرسشهایی طرح و نهایتاً نتیجه واقعی به پرسشی نو ختم می‌گردد.

داوری در باب فیلسوف نامیدن دیگران سخت‌گیری می‌کند و وسواس دارد، پس این حکم در مورد خودش هم جاری است. به تعبیر دیگر میان فاضل و فیلسوف فاصله‌ای میان آسمان تا زمین است. فاضل نخستین گام است. بعد عالم است که کارش جمع‌آوری و تعلیم مطالب فلسفی است. پس از آن شارح است. بعد نوبت به محقق می‌رسد و در نهایت پس از او فیلسوف قرار می‌گیرد. البته این بدان معنا نیست که باید از فضل شروع کرد و به فلسفه رسید، بلکه تقسیم‌بندی داوری بدین معنا است که فیلسوفان حقیقی اندک شمارند. بر این اساس کسی مثل خواجه نصیرالدین طوسی نه یک فیلسوف که محقق فلسفه است که حداکثر همتش بیان تمایزات فلسفه ابن سینا و فارابی است (داوری، ۱۳۷۷: ۵۸). فیلسوف همه مدارج فوق از فاضل تا محقق را داراست، اما عکس آن درست نیست. هر فیلسوفی فاضل هست، اما هر فاضلی فیلسوف نمی‌تواند باشد.

به راستی فلسفه چیست که داوری این همه بر آن سخت‌گیری و پافشاری می‌ورزد. فلسفه در معنای خود حب دانایی است. این دانایی به معنای معلومات نیست، بلکه رفتن از ظاهر به اعماق امور و دستیابی به جوهر و حقیقت آنها در ساز و کاری خاص است، یعنی نوعی بصیرت است. فلسفه گونه‌ای از تفکر است و اگر نتواند خدمت و کارکرد تفکر یعنی رسیدن به حقیقت را برآورده کند، دیگر ماهیت خود را از دست داده و نمی‌تواند فلسفه قلمداد شود: «فلسفه علم نظری و بحث در اعیان موجودات است و در آن از چیستی اشیاء پرسش می‌شود. هر وقت و هر جا که چنین پرسشی بشود و هر قومی که طرح [این نوع] پرسش کند،

پرسش فلسفی کرده است» (همان: ۳۱).

بی‌گمان شیوه‌ها و روشهای فلسفیدن در ادوار مختلف، متفاوت می‌شود، اما پرسش اصلی فلسفه همان و زادگاهش هم یونان است. باید توجه داشت که این نظر متضمن آن نیست که پاسخ به پرسش همواره یکسان و یکی باشد.

مراد داوری از تأکید بر «چیستی شیء» همان درک و فهم حقیقت امور و اشیاء است. منظور از اصالت تفکر فلسفی، جاودانگی آن نیست، که این تفکر است که جاودانه است و فلسفه صورتی از آن است که دوره خاصی دارد و اکنون دست کم فلسفه غرب، از یونان تا کنون، به پایان رسیده است و دیگر آن شور و شوق سقراطی و ماهیت فلسفه که تذکار است، از میان رفته و فلسفه تبدیل به تتبع و روش شده است. فلسفه، علم اعلی است (داوری، ۱۳۷۸: ۱۳۷-۱۳۶) و بنیاد و اساس سایر علوم است. پرسش از «چیستی» نیازمند آن است که دانش متکفل آن، از هر قید و بندی حتی از شرع و وحی آزاد باشد. فلسفه هم از نوع مشائی و هم اشراقی از قید و التزام به وحی و متابعت دیانت فارغ است. متکلمان و فلاسفه هر دو به این امر اشاره کرده‌اند. فلسفه یک بنای کلی و به هم بسته است که بر مبانی و اصولی استوار است. بنای فلسفه حقیقی به گونه‌ای مرتبط و در هم بسته است که اگر رخنه‌ای در یک قسمت آن ایجاد شود، بقیه بنا هم سست خواهد شد (داوری، ۱۳۷۷: ۳۹). داوری با نظر صدرایی و به نقل از ارسطو ضمن تقسیم‌بندی فطرت به اول و ثانی، فلسفه را فطرت ثانی می‌داند:

«طلب فلسفه موقوف به سیر از فطرت اول به فطرت ثانی است و تا این سیر صورت نگیرد، فلسفه هم ممکن نمی‌شود. فطرت اول حالت عادی ما در برخورد و تماس با امور و مسائل زندگی روزمره و تعلیم و تعلم علوم رسمی است. علوم جدید اعم از علوم طبیعت و علوم انسانی و اجتماعی، همه به فطرت اول مربوط است» (داوری، ۱۳۷۴: ۱۵۵-۱۵۴).

بخشی از تعریف فلسفه به شناخت روش آن بازمی‌گردد. لئواشترائوس روش فلسفه را که مایه تمایز آن از دیگر علوم است، دستیابی به حقیقت امور و اشیاء بدون مدد از دین و وحی می‌داند (اشترائوس، ۱۳۷۲: ۶). از نظر داوری بی‌التزام بودن فلسفه به شرع و وحی از اوصاف

ذاتی فلسفه است. در بحث از مسائل، فیلسوف حقیقی به برهان عقل اعتنا دارد و هرچه را که نتواند برهانی کند، در شمار مسائل فلسفه نخواهد گنجاند (داوری، ۱۳۷۴: ۱۶۵). اگر از نگاهی دیگر فلسفه را دارای سطوحی بدانیم، از فلسفه حقیقی تا علم و فضل، فلسفه دو سطح کلی خواهد داشت: یکی سطح آموزش است که سایر مراتب از محقق تا فاضل در ذیل آن قرار می‌گیرند و دیگری سطح تصرف و صاحب‌نظری و تأسیس است:

«فلسفه دو سطح و رتبه دارد: یکی مرتبه‌ای است که آن را مثل علوم دیگر می‌آموزند و این آموخته‌ها از آن جهت اهمیت دارد که مقدمه هم‌زمانی با اهل تفکر است. البته بسیاری از کسانی که فلسفه می‌خوانند ولی از این مقدمه خارج نمی‌شوند. وجود این عده گرچه برای حفظ و آموختن مطالب به دیگران مفید و معتنم است، اما فلسفه عین این آموخته‌ها نیست، بلکه [مرتبه دوم این است که] فیلسوف با سیر در آنها، آمادگی و استعداد و قابلیت پیدا کرده و به قول افلوطین، چیزی را می‌بیند که دیگران نمی‌بینند و آوازی را می‌شنود که گوش [های] عادی و معمولی نمی‌شنوند» (همان: ۲۲).

وقتی در زبان فلسفی داوری تأمل کنیم و به ارتباط شبکه گفتاری وی در روایت فلسفی از مسائل مطرح شده در آثارش بپردازیم، به همان جوهر فلسفه که دستیابی به حقیقت امور است، نزدیک می‌شویم. فلسفه حقیقی آتشی است که در جان متفکر می‌افتد و این آتش در بسط خویش بنیاد و اساس سایر علوم و حتی شناخت مناسبات آدمیان واقع می‌گردد. داوری فراز زیر را از نامه هفتم افلاطون که خود نیز می‌تواند مصداق آن باشد، نقل می‌کند:

«آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات عادی بتوان بیان و شرح نمود، بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره مستوفی درباره آنها در پرتو همکاری درونی و معنوی یکباره آن ایده مانند آتشی که از جرقه پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌شود، آن گاه راه خود را بازمی‌کند و توسعه می‌یابد» (همان: ۲۳).

داوری در تعریف فلسفه متأثر از فارابی است. فارابی از این نظر یک فیلسوف کامل و ناب است، زیرا به شأن حقیقی فلسفه که تصرف است، نائل شده است. فارابی تا آنجا پیش می‌رود

که دین صحیح را دینی می‌داند که بر فلسفه مبتنی باشد (داوری، ۱۳۷۷: ۳۴). در اندیشه اوست که به مدد عقل، فلسفه سلطان تفکر و تاج اندیشه و ملاک حکم و احکام در همه چیز قرار می‌گیرد (داوری، ۱۳۶۳: ۴۰). پیدایش علوم و به تبع مطالعه و شناخت مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و دستیابی به فن، سازمان و احکام و تجویزهای مناسب این مناسبات، همه موکول به آن شور و شوق سقراطی است که اگر آن نباشد، چیزی حاصل نمی‌شود.

سرچشمه‌های اندیشه سیاسی

اکنون که تا حدود زیادی به نسبت میان اندیشه داوری و فلسفه و به اینکه این اندیشه، فلسفی است نائل شدیم، به این می‌پردازیم که مبادی تفکر سیاسی وی کدامند. بخش مهمی از وجوه فلسفی اندیشه سیاسی داوری از پردازش او به مهم‌ترین متفکر سیاسی ما، یعنی ابونصر فارابی حاصل می‌شود.

تأثیر پذیری از فارابی

میراث فلسفه اسلامی بی‌گمان اثری جدی در شکل‌گیری تفکر داوری داشته و در این میان فارابی مقام اول را دارد. آثار داوری بیشتر در مورد فارابی و مقام او در فلسفه اسلامی است که در حد مؤسس آن است. فیلسوف مؤسس کسی است که قدرت تصرف در اندیشه فلسفی پیدا می‌کند. در خصوص بحث ما یعنی خاستگاه اندیشه سیاسی داوری، باید از کلیت فلسفه فارابی یک پله بالاتر رفته، بر مدینه فاضله او تمرکز کنیم. نتیجه آنکه بیشترین تأثیر داوری در حوزه فلسفه سیاسی، از ناحیه مدینه فاضله فارابی است^۱. در این مجال به خوانش داوری از منظر مدینه فاضله فارابی پرداخته، اثر آن را بر تفکر سیاسی داوری جست‌وجو می‌کنیم.

مدینه فاضله یک طرح کلان است که شاید به تعبیر هانری کربن در آخرالزمان تحقق پیدا کند (داوری، ۱۳۵۴: ۱۰۰). هر چند این رأی کربن بیشتر از روی علاقه و در حد کلمات قصار است، زیرا مفهوم آخرالزمان با تصور انقراض همه مدینه‌ها و حضور فرد آدمی که در

عین تنهایی بار گناه را بر دوش گرفته، در برابر میزان ایستاده، ملازمت دارد (همان: ۱۰۰)، که اینجا توجه داوری به تأثیر ریشه‌های نظری مسیحیت در اندیشه کربن است. از دیدگاه داوری اندیشه مدینه فاضله نوعی افق‌گشایی است که مراحل خود را در طی زمان به شرط پیوستگی نشان می‌دهد. از حیث منطق درونی، مدینه فاضله فارابی توانسته است با دین هماهنگ و روایتی برهانی و فلسفه‌پسند از اسلام به دست بدهد:

«فارابی فلسفه را عین آرای اهل مدینه فاضله می‌دانست و معتقد بود که رئیس مدینه باید فیلسوفی باشد که علم خود را از مبدأ وحی می‌گیرد. در واقع رئیس و فیلسوف مدینه فاضله فارابی، نبی است و دین صحیح به نظر او عین فلسفه است» (داوری: ۱۳۷۷: ۱۳).

از میان انواع فیلسوفان چهارگانه که فارابی تعریف می‌کند، چهارمین نوع، فیلسوف حقیقی است و می‌تواند رئیس مدینه باشد. اوست که فلسفیدن را در معنای حقیقی تشبیه به خدا می‌داند (همان: ۱۶۰). داوری البته با اکراه از این گفته فارابی تعبیر به «خداگونگی» می‌کند و فیلسوف را نزدیک به حکمت خداوند می‌داند. یعنی قضای خداوند را می‌شناسد، از قدر او متابعت می‌کند و با تدبیر خداوند در عالم آشنا می‌گردد. (همان: ۱۶۰) این تدبیر در واقع همان سیاست است که در معنای مدینه فاضله فارابی رخ می‌نماید و می‌تواند سیاست اسلامی محسوب شود. اهل سیاست در قلمرو مدینه فاضله باید اهل حکمت هم باشد. او اگر حکمت داشته باشد ولی ریاست نکند، اهل سیاست نیست. در هر صورت رئیس مدینه فاضله باید اهل نظر باشد و حکمت بداند. از اینجاست که مرجعیت سیاست فیلسوف به وجود می‌آید. بدین ترتیب فیلسوف در سیاست خویش تابع افواه مردم نیست. او به سعادت خلق می‌اندیشد. سیاست هر چند با تحقق مدینه ملازمت دارد، اما اصول و مبانی آن از خارج مدینه اخذ می‌شود. هر چند اگر مدینه نباشد، سیاست هم نیست، ولی به باور فارابی سیاست تابع مدینه نیست و به اقتضای تغییرات آن دگرگون نمی‌شود (همان: ۸۲).

تأثیراتی که مدینه فاضله فارابی بر داوری داشته است عمدتاً در دو چیز خود را به صورتی گسترده در اندیشه او نشان می‌دهد: اول اینکه داوری شدیداً از سیاست عملی‌گریزان است و

هرگز به پند و اندرز سیاسی، دادن نظریه و راهبرد علاقه‌مند نیست. به همین دلیل برخلاف مصلحان اجتماعی - سیاسی، جریان‌ساز نیست و خود او به این نکته واقف است. البته بدینی داوری به سیاست منحصر به او نیست، بلکه در کل تاریخ ایران و میراث روشنفکری و نیز فرهنگ عامه، نظایر آن به خوبی قابل احصا و بازنمایی است و یک پدیده فرهنگی و تاریخی به شمار می‌رود. البته برخی از علل بدینی داوری به سیاست، استیلا و قدرتی است که در فلسفه سیاسی مدرن ظهور کرده و به فعلیت رسیده است. در نگاه داوری با سیاست هیچ حقیقتی محقق نمی‌شود (داوری، ۱۳۷۴: ۳).

دوم اینکه تمرکز داوری، بر مباحث فلسفی صرف است، بی‌آنکه در صدد ارائه راهبرد و نظریه و یا دست کم نشان دادن طریقی باشد که آن تفکر نظری بر صحنه سیاست عملاً اثر گذارد یا آزمون شود. از نگاه داوری هرگونه عدول از این وضعیت، به تولید ایدئولوژی و در نتیجه حجاب تفکر می‌انجامد. بنابراین کسی نباید از درون آرای فارابی و نیز نظریه مدینه فاضله در پی برنامه‌ای باشد، راهنما و دستورالعملی بخواهد و چنین هدفی مساوی نفی تفکر فارابی است (داوری، ۱۳۷۷: ۷۸). نظریه مدینه فاضله را هر چند با عناوین سیاست فارابی و علم مدنی وی نام برده‌اند، اما این کار نباید به این بینجامد که ما او را اهل عمل بدانیم. او هرگز از نزدیک با مسائل سیاسی آشنایی نداشت. سیاست او بر مجموعه روان‌شناسی و جهان‌شناسی او مبتنی است و از آن قابل تفکیک نیست. به همین دلیل مفهوم مدینه فاضله او همهٔ ارض مسکون را شامل می‌شود. این مدینه برنامه سیاسی «امروزی» نیست، بلکه فلسفه نبوت است (کرین، ۱۳۷۷: ۲۳۰).

نقد فلسفه سیاسی غرب

سر منشأ دیگر فلسفه سیاسی داوری، بازخوانی و نقد فلسفی غرب، تمدن غربی، تجدد و علم جدید است. در واقع در این قسمت داوری می‌کوشد در سپهر موضوعات فوق، ریشه‌های فلسفه سیاسی غرب را مطالعه و نقادی کند. نتیجه این اهتمام، بیان و شرح حقیقت و جوهر سیاست مدرن غرب است. محور اصلی این کوشش، بازنمایی رابطه قدرت و تفکر - فلسفی -

در تمدن غرب است. این مطالعه از تمدن و تأسیسات سیاسی و اجتماعی و فرهنگ غرب مدرن آغاز می‌شود و تا سقراط به عنوان پیشگام تفکر فلسفی غرب پیش می‌رود. نهایتاً پس از درک پیوستگی فلسفی غرب از یونان تا پایان دوران مدرن، به این نتیجه می‌رسد که چگونه میان سیاست غرب و میراث فلسفی آن، نسبتی اساسی و رشته‌ای محکم برقرار است و تنها در صورت زوال تفکر فلسفی غرب است که تزلزل در ارکان سیاست و فرآورده‌های امروز غرب راه پیدا می‌کند و البته سالهاست که این اتفاق افتاده و آثار آن به تدریج در حال ظهور است.

ردیابی مفاهیم سلطه، استیلا، تصرف و قدرت در تاریخ فلسفه غرب و مطالعه ارکان و ابعاد تمدن غرب و آمیختگی آن با شئون سیاسی غرب جدید، مجرای تولد نقد داوری بر فلسفه سیاسی است. چیستی و چرایی سلطه و استیلا در میراث فلسفی غرب، تنها راه نقد علم جدید و از نظر ما دولت مدرن و نهادهای آن است. همه این مناسبات و مظاهر، رویناهای تفکر غربی هستند. این تفکر فلسفه است و فلسفه باطن غرب است و تا آن را نشناسیم، شناخت ظواهر ناممکن است (داوری، ۱۳۷۴: ۱۶). فلسفه بنیاد نظامهای مدنی، اقتصادی و فرهنگی غرب است. مناسبات و معاملات مردمان بر فلسفه استوار است و فلسفه از پس این ظواهر و نظامها در حیات و زندگی روزمره مردم اثر نهاده است (داوری، ۱۳۷۹: ۵۶).

برای درک مفاهیم سیاسی تمدن غرب، باید روایتی فلسفی از آنها ارائه داد. این روایت در ضمن، تاریخی هم هست، یعنی ظهور و تحول مفاهیم سیاسی را در بستری تاریخی مطالعه می‌کند. به راستی تفکر فلسفی غرب در پی چه بود که به اینجا رسید؟ مگر مشکلی بود که فلسفه متولد شد و از درون آن به تدریج غرب امروز سر برآورد؟ اگر از خود فلسفه پرسیم، علت ظهور فلسفه، پرسش انسان از چیستی و از حقیقت بوده است. اما چاره‌جویی و پاسخ‌یابی برای این پرسش به ظهور بشر جدیدی انجامید. در واقع نگاه انسان به خودش دگرگون شد. سقراط در حکم بیان‌گذار و مؤسس فلسفه غرب که هویتی یکدست را برای سنت فلسفی غرب فراهم کرد، شعار سردر معبد دلفی، یعنی «خودت را بشناس» را طریقت خود قرار داد. او در پی کشف حقیقت انسان بود و کوشید با خوانشی فلسفی به این حقیقت دست یابد. اهتمام

اصلی سقراط علم به جهل بود، اما روش و فلسفه سقراطی تبدیل به اصل مذهب اصالت بشر در رنسانس اروپا شد و منشأ آثار بزرگ و اساس امپریالیسم غرب گردید (داوری، ۱۳۶۳: ۳۶).

درک و مطالعه انسان بریده از واقعیت و تبدیل او به یک وجود ذهنی و مرجعیت آن وجود در فلسفه غرب، باعث بنیان‌گذاری علمی شد که خود بشر دایرمدار آن بود. بسیاری از تظاهرات سیاسی غرب قدیم و جدید در واقع نشانه‌های این تغییر نگرش انسان به خودش بود. انسان در اساطیر یونان تنها بود و زمانی که پرومته، آتش (خرد) را به انسان بخشید در واقع آغاز جدایی میان انسان و آسمان شد. مرجعیت «عقل» در بشر که در هیأت فلسفه بروز کرد، یگانه یاور انسان در مقابل آسمان بوده است. انسان برای آنکه در مقابل آسمان، دنیای مخصوص خود را برپا کند، «اوتوپوی» را آفرید. به همین دلیل «اوتوپوی» اساس فلسفه سیاسی و تمدن غرب است. غرب با اوتوپوی می‌کوشد بر همه موانع و مشکلات فایق آید. اوتوپوی در تاریخ غرب بسته به زمان و مکان، تعالی خود را طی کرده و «تجدد»، اوتوپوی تحقق یافته غرب است. داوری، در کتاب اوتوپوی و تمدن غرب و نیز کتاب فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، به تبیین مبانی اوتوپوی‌های غربی می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که اوتوپوی، تأسیس جهانی فارغ از شر و شور را با توسعه عقل بشری نوید می‌دهد (داوری، ۱۳۷۷: ۹۵ و ۱۰۷).

اوتوپیا مظهر حکومت «عقل بنیاد» بشر است که به تدریج در «لویاتان هابز»، دموکراسی «روسو»، دولت مطلق «هگل» و در دولتهای جدید غرب و جمهوری جهانی «کانت» تجلی پیدا کرده است. مؤلفه‌هایی مثل نظم، قانون و نظریه از شاخصهای اصلی و بنیادین اوتوپویای غربی است: «غرب در طول تاریخ دو هزار و پانصد ساله خود، تخفیف همه دردها و رخ زردیها را در رؤیای استقرار ضرورت عقلی و حکومت عقل جست‌وجو کرده و خواسته است رؤیای بهشت را در زمین، در میان اقیانوسها و حتی در فضا بر مبنای قانون عقلی محقق سازد» (همان: ۹۷).

در تفکر اوتوپوی، انسان، هستی و همه چیز و همه موجودات، در سازوکاری خاص به

شناخت درمی آید و زیر تیغ عقل بشر قرار می گیرد. از این نقطه عزیمت است که تئوری متولد می شود. تئوری یک نظر کردن بیطرفانه یا معطوف به حقیقت نیست. نظریه در خود تصرف و قصد تصرف را نهفته دارد.

در بازخوانی بنیادها و تاریخ اتوپی غرب، به مؤلفه‌ها و عناصر فکری‌ای برمی‌خوریم که اساس و پایه‌های یک اندیشه اتوپی است. گفتیم که عقل اساس اتوپی و آفریننده آن است. فلسفه غرب می‌کوشد با تحقق اتوپی‌های خود، به مراحل تکامل و تأسیس بهشت زمینی دست یابد. در هر مرحله از تفکر مغرب زمین، اتوپی مؤسسانی داشته است. «آگوستین» در پی تعریف اتوپیا از تفکر فلسفی مسیحی بود. «هابز» وضع مدنی را آورد. «بیکن»، «دکارت» و «کانت» اتوپی علم را خلق کردند و «هگل» اتوپی دولت را رقم زد که به صورتی دیگر در مارکس باز تولید شد. مؤلفه‌های نظم، استیلا، قدرت و هماهنگی و تناسب، جزء ذات اتوپیا است و بدون اینها تحقق نمی‌یابد. اما نظم ابتدا در تفکر اتفاق می‌افتد و بعد خود را در نظم سیاسی نشان می‌دهد. همین‌طور تصرف و استیلا ابتدا در مبانی پدیدار می‌شوند و سپس در ظواهر نمود می‌یابند. از اینجا است که به تدریج فلسفه سیاسی داوری که حاصل خوانش او از فلسفه غرب است، خود را نشان می‌دهد. به تعبیر دیگر اگر درک حقیقت سیاست، نظم، سعادت و قدرت را دلمشغولیهای فلسفه سیاسی بدانیم، در اندیشه داوری این معانی بر ما گشوده می‌شود؛ پس با خوانش مفاهیم نظم، قدرت و استیلا به اجزای فلسفه سیاسی داوری نزدیک می‌شویم. روایت فلسفی به سرشت خود کلان و فراگیر است و هرگز جزئی را بی‌نسبت با اجزاء و بدون در نظر گرفتن عالمی که در آن واقع است مطالعه نمی‌کند. نظم را نیز ابتدا باید در تفکر دید تا ظهور و چگونگی آن را در عرصه سیاست به مرحله شناخت آورد:

«غرب از ابتدا طرح نظم واحد جهانی بوده است. اینکه این نظم از کجا و چگونه پدید آمد مطلب دشواری است. ولی آنچه می‌دانیم و از تاریخ آموخته‌ایم و می‌توانیم بیاموزیم این است که این نظم در صورت سیاسی و نظامی و اقتصادی ظاهر نشد. نظم غربی ابتدا در فلسفه و هنر

بنیاد گذاشته شد و در علوم و صنایع و سیاست و اقتصاد قوام پیدا کرد» (داوری، ۱۳۷۸: ۲۵۴).

استیلا و تصرف‌گری، مؤلفه و عنصر اساسی اوتوپی غربی است. درک درست استیلا و تصرف‌گری در میراث فلسفی غرب، زیرساخت تولد نهادهای سیاسی مدرن است. به این ترتیب چستی دولت مدرن، پدیده‌های سیاسی‌ای مثل امپریالیسم، سازمان حکومت، روابط سیاسی، سازمانهای بین‌المللی و... منوط به شناخت این مؤلفه است. خودآگاهی هگلی نقطه عزیمت روح استیلا و تصرف آدمی است. آدمی در فلسفه دکارت، کانت و هگل به فقر خود که مرحله‌ای از تاریخ تفکر است، آگاه می‌شود: «آغاز این خودآگاهی تمنا و طلب است و این تمنا صرفاً با خراب کردن مورد تمنا برطرف می‌شود» (داوری، ۱۳۷۴: ۲۲۷). «من» متفکر و صاحب تمنای هگل، در یک فرایند جدلی تاریخی از وجود اعتباری، به طبیعت می‌رسد و پس از خروج از طبیعت است که در دوران مدرن، خود را باز می‌نماید. این مرحله در اندیشه هگل به امری ضروری تبدیل می‌شود و مرحله‌ای از تفکر محسوب می‌گردد:

«در نظر هگل متعلق و مورد تمنا که بشر را به خودآگاهی می‌رساند، واقعیتها و اشیاء معلوم و معین نیست، بلکه میل و تمنای بشر از این واقعیات می‌گذرد تا به نفس تمنا و میل تعلق گیرد. بشر مانند حیوان نیست که فی‌المثل از اشیاء به عنوان غذا و وسیله ارضای میل خود استفاده کند، بلکه با میل خود تغذیه می‌کند. بشری که در طلب قدرت است تمنای او صرف جمع‌آوری مال نیست، بلکه می‌خواهد مورد تحسین قرار گیرد» (همان: ۲۲۸).

این تصرف خود را در سیاست و علم جدید نشان می‌دهد. استعمار چهره تصرف و استیلا و تمنای حداکثر بشر جدید است که در قالب دولت مدرن نمود می‌یابد. در علم جدید، روح تصرف و استیلا با تغییر در کارکرد افلاطونی ریاضی، آن را وسیله تصرف اشیاء می‌کند:

«نسبت جدیدی که بشر با عالم دارد، صورتهای خیالی خود را به طبیعت و موجودات می‌دهد و بر طبق این صورت خیالی و ریاضی عالم را تغییر می‌دهد. علم ریاضی که در نظر افلاطون و ارسطو علم وسط بود، اکنون واسطه اطلاق صورتهای فرضی بر عالم و تصرف در آن شده است» (همان: ۱۳۳).

بخشی از تدارک فلسفی استیلای فلسفی غرب که در هیأت سیاسی ظاهر شد، در آرای کارناپ آمده است. کارناپ در نقدی بر دکارت به جای «من» متفکر، چیز متفکر را می‌گذارد. دکارت «من» را به عنوان موضوع اثبات می‌کرد و این «من» دایر مدار حکم و علم وجود است. کارناپ این موضوع را به «چیز» وسعت می‌دهد تا انسان هم تحت استیلای خود بنیادی باشد. فلسفه کارناپ با امپریالیسم و استیلای غرب بر عالم و آدم مناسبت دارد و این، بسط فلسفه دکارت یا تحقق مرحله کامل تری از آن است (همان: ۱۶۹-۱۰۷).

از آنجا که استیلا جوهر و ذات تمدن اوتوپی غربی است، هرگز از مظاهر سیاست مدرن جدایی ندارد. در واقع پیامدهای آن، استیلای فلسفی است که در عرصه اقتصاد، سیاست و علم بروز می‌کند (همان: ۲۰۲). داوری، روح استیلا و سلطه‌گری تفکر غرب را در رویارویی تاریخ یونان و ایران که آغاز استیلا است، بازخوانی می‌کند. او به مناسبت نقد نظریه یا استراتژی «جنگ تمدنها» هانتینگتون، با این تأکید که فرهنگها و تمدنها همواره در همزیستی بوده‌اند و با هم هرگز نجنجیده‌اند، استراتژی هانتینگتون را تقابلی از شرق و غرب می‌داند که معلول روح سلطه‌گر غرب است. اوتوپی غرب باید همه جا را فتح کند و در نمایشنامه «ایرانیان» آشیل، آغاز این تقابل به دوران «جنگهای ماراتون و سالاین» باز می‌گردد. به نظر داوری متفکران و مورخان غربی معتقدند که در جنگ ماراتون و نیز جنگ جهانی دوم تکلیف «آزادی» روشن شده است و با پیروزی آزادی، استبداد شکست خورده است. روایت فلسفی غرب از این جنگ در واقع ادامه اوتوپی است. از نگاه داوری غرب در مقابل شرق که در دوران مدرن در صورت شرق‌شناسی و استعمار تجلی یافت، به دنبال آن اوتوپی افلاطونی آتلانتیس است که در دریا غرق شده است (داوری، ۱۳۷۸: ۱۴۵).

نظم سیاسی تمدن غرب، حاصل پیوند علم و سیاست است که در ساحت اوتوپی اتفاق می‌افتد. ایمان به اوتوپی در قامت علم جلوه گر شده است. علم ترقی می‌کند و در مسیر ترقی خود همه معضلات و مشکلات را رفع می‌کند، بی‌آنکه اصلاً مشکلات مطرح شوند. پس در واقع ترقی علم کافی است و در جنب آن غرض و مقصد دیگری اهمیت ندارد. علم، «نظامی

سیاسی» را بنا می‌سازد و نهادهایی را طراحی می‌کند و روابط و مناسباتی را تعریف می‌نماید که در میان آنها نظم‌ی واحد حاکم است. این نظم معطوف به تصرف و استیلا، از درون یک «نظریه سیاسی» با آن ماهیت فلسفی که پیش‌تر بیان شد، متولد می‌شود. در این نظم، اجزای سازمان، نهاد، بخشها و تأسیسات با هم تناسب و هماهنگی دارند و راز پیشرفت غرب همین هماهنگی است (همان: ۷۸). حقوق بشر، آزادی، قدرت، تساهل، خشونت، مشارکت، قانون و... در هماهنگی کامل هستند. به تعبیر دیگر در این نظام متجدد، آن قدر نظم حضور دارد که بسیار کارها می‌توان انجام داد. اما کاری را که با نظم آن سازگار نباشد نمی‌توان عملی کرد (داوری، ۱۳۸۱: ۱۷۵). دموکراسی نیز به همین معنا است، زیرا واجد قدرت اختیار و آزادی وسیع برای افراد و شهروندان است.

برای آنکه این نظام فراگیر، بی‌تعارض و یکدست باشد، ابتدا اتفاق در نظام فلسفی و فکری می‌افتد. بدین ترتیب که تعریفی انتزاعی و مجرد از انسان و بریده از عالم و شئونی که در روح و روان وی هست، ارائه می‌گردد. بعد به این انسان بریده و مطلق، قدرت انتخاب داده می‌شود. تعریف غرب از بشر، بشر طبیعی است. یعنی از این جهت که بشر است و بدون توجه به تعلقات دینی، تاریخی و فرهنگی تعریف می‌شود. این بشر طبیعی واجد حقوق بشر می‌شود. نظام سیاسی بر مبنای آن تعریف فلسفی از «انسان مطلق» تولید و تأسیس می‌گردد. یعنی انسانها قرار می‌گذارند و تعهد می‌کنند که این نظام را به رسمیت بشناسند. تمام فرق می‌پذیرند که اعتقادات خود را در کار دنیا و نظم حکومت دخالت ندهند. اعتقادات دینی در این نظم، منشأ اثر و تعیین کننده نیست. اینجاست که وجود تساهل و تسامح و مدارا به ضرورت حیاتی نظام سیاسی تبدیل می‌شود و جزئی از همان تناسب محسوب می‌گردید. در غرب، قدرت و حکومت چنان صورت و ماهیتی پیدا کرده است که آزادی و تسامح را لازم دارد. یعنی بدون آزادی، اعمال قدرت وضع غیرطبیعی به خود می‌گیرد. زیرا این قدرت عین عقلانیت است.

بر اساس نظر لاک، دین و یا هر چه که در قلمرو «قرارداد» ننگند، مشمول تسامح و مدارا هم نمی‌شود. تساهل و تسامح در معنای سیاسی آن، یک صفت انسانی و اخلاقی نیست، بلکه

یک وضع حقوقی و پیشامد تاریخی است که به عالم جدید و بشر نو تعلق دارد. همدستی عوامل و مؤلفه‌های فلسفه غرب در قلمرو اتوپی در عرصه‌های طبیعت، جهان‌گیری و توسعه، دانش و تجارت آغاز می‌شود. به تعبیر جان پلامناتس در تفکر مدرن، شناخت (علم)، ثروت و خوشبختی می‌آورد. فرانسیس بیکن از این حیث نخستین فیلسوفی بود که از آموزه خوشبختی سخن گفت. از دیدگاه او انباشت دانش از آن رو دلخواه است که بر قدرت انسانها در جهت خوشبختی می‌افزاید. بیکن در کتاب فزونی و ارجمندی دانش، علم را در خدمت کارایی حکومت، یعنی کسب آسایش و امنیت قرار می‌دهد و آن را از داشتن هدف مستقل که کسب معرفت و نیل به حقیقت است، تهی می‌کند. اما در کتاب آتلانتیس جدید، سیاست را به علم تعبیر می‌کند و از آن زمان سیاست با علم همراه شد. این دو با یکدیگر و به نحوی به هم پیوسته، بسط یافته‌اند (داوری، ۱۳۷۸: ۳۶۱). به دلیل آن زیرساخت فلسفی و فکری، «علم جدید و قدرت چنان به هم بسته‌اند که هر جایی که یکی باشد دیگری نیز هست و اگر در یکی خلل راه یابد، می‌توان در آن دیگری هم نشانه‌های سستی و خلل را پیدا کرد. در چنین وضعی، سیاست و علم حکم خواهر و برادر پیدا می‌کنند و در نسبت میان آنها تعارف و تشریفات منتفی می‌شود و یا به حداقل می‌رسد. توقع احترام به علم و عالم نه از آن جهت زائد است که دانشمندان کارمندان دولت‌اند بلکه از آن روست که دانش و سیاست به هم بسته‌اند و هر دو به یک اصل تعلق دارند» (همان: ۳۶۳).

تجدد سیاسی آخرین مرحله و صورت تکامل یافته اتوپیای غربی و افلاطونی است و در آن هماهنگی اجزاء، تناسب، و نظم در حد اعلاي خود ظهور و بروز دارد. رنسانس، نهضت‌های اصلاح دینی، رویش ایدئولوژیها، روند سکولاریزه شدن جوامع، ناسیونالیسم، جنبشهای سیاسی، توسعه و پیدایش نظامهای سیاسی مدرن از مراحل تکامل مدرنیته و ابعاد آن محسوب می‌شوند. اینها همه پیوندهایی با هم دارند و مانند چرخ‌دنده در همدیگر قرار می‌گیرند. علت این هماهنگی، وجود بنیادهای فلسفی یکسان و واحد است که روح خود را در همه این تأسیسات و تحولات گسترانده است.

تجدد، «عالم» جدیدی فراروی بشر گشود و آدمی در آن قرار گرفت، در هوای آن دم زد و متجدد شد. در این عالم همه اجزاء هم‌رنگ می‌شوند: «عالم متجدد عالمی است که نه فقط نظم و قانون دارد، بلکه نظم و قانون خود را نظم سراسر روی زمین و کل بشر می‌داند» (همان: ۸۳). رنسانس یک نگاه و بینش تازه بود و عالمی را کشف کرد که در آن «قلم ریاضی» رقم زننده سرنوشت بشر است. بدین سان فلسفه ره‌آموز علم و سیاست و تمدن شد (همان: ۶۲).

داوری با عنایت به بحث‌های راجع به اصلاح تفکر دینی، اصلاح مذهبی و عمدتاً آرا و افکاری که در دوره‌ای عبدالکریم سروش مطرح کرد و فراگیر شد؛ ضمن بازخوانی نهضت‌های اصلاح دینی در اروپا، معتقد است که آن اصلاحات ریشه در تمدن اروپایی داشته است و بخشی از تحقق مدرنیته و آن عالم جدید بود که در ایران چنین نیازی وجود ندارد. اما در کشور ما نیاز به اصلاح دینی از جنبش اصلاح مذهبی که رایج شده است، ناشی از وضع بیرونی و نیاز نفسانی به پیشرفت و توسعه اجتماعی است نه در ضرورت مسئله و اصل دین. این توهم که لازمه تغییرات مطلوب در سیاست، اقتصاد و اجتماع؛ تغییر در اعتقادات دینی است، اساس نهضت‌های اصلاح دینی در کشور ما است که به کلی متفاوت با غرب است (همان: ۸۰). از دیدگاه داوری تقلید آن اصلاحات به دلیل اقتضائات نهادی متفاوت دین اسلام با مسیحیت در ایران ره به جایی نمی‌برد و اصلاً آن اهداف اصلاحات دینی غربی را در پی نخواهد داشت. مشکل مسیحیت آن بود که فقط آخرت را می‌دید، اما اسلام هم دنیا را می‌بیند و هم آخرت را و به این جهت فقه علم دنیا است. اگر به وسعت مباحث فقه نگاه کنیم می‌بینیم که قسمتی از دین مصروف امور دنیوی شده است (همان: ۸۱).

سکولاریسم و سکولاریزاسیون پدیده‌ای است که در نگرش و فکر انسان غربی اتفاق افتاد و در بسترهای مختلف به ویژه عرصه سیاست خود را نشان داد. سکولاریزاسیون در سپهر فلسفی نوعی مواجهه با همه چیز است. تلقی اشیاء و طبیعت به عنوان وسایل و ابزارهای قدرت و تصرف و مصرفی شدن همه چیز است: (همان: ۱۱۵-۱۱۳)

«از آغاز عصر جدید، جهت نگاه آدمی به موجودات و مبدأ موجودات تغییر کرد. طبیعت

که در نظر یونانیان عین نشاط و در نظر فیلسوفان مسلمان مبدأ حرکت و سکون و در چشم اهل دیانت تا زمان رنسانس آیت و نشانه قدس و مظهر جمال آفریدگار بود، به موجود بی‌جان‌ی که باید به تصرف و تملک درآید، تنزل کرد» (همان: ۱۲۲).

این معنای واقعی سکولاریزاسیون است. دولت مدرن که نماد تجدد است، برنامه‌های وسیع تحقق سکولاریزاسیون، تصرف و توسعه را بر عهده دارد. مقولات «ملی» را عمدتاً دولتهای مدرن که محصول نظریه سیاسی هستند، می‌پرورانند. هویت ملی در واقع از دیدگاه فلسفی تحقق همان بشر انتزاعی و تعریف انسان معلقی است که بدون عالم و بدون اعتقادات و دلبستگیهای او تعریف شده است. این بشر در قالب ناسیونالیسم به عنوان روح ملی، منشأ قدرت و حکومت و آداب و قوانین و اخلاق قرار می‌گیرد (همان: ۱۷۳). ظهور و تفوق دولت مدرن در معنای هگلی آن باعث می‌شود که علم هم در ذیل سیاست قرار گیرد و تبدیل به ابزار شود. وقتی دولت و حکومت در تدوین طرح تحقیقاتی وارد می‌شوند و آرای همگانی ملاک و میزان اجرا یا مهمل گذاشتن طرحهای بزرگ علمی می‌شود، نشانه آن است که قدرت علم در ذیل قدرت سیاست قرار گرفته است» (همان: ۳۶۷).

داوری و ایران

عقب‌ماندگی ایران

روش نگارش و کتابت در آثار داوری روش خاصی است. ارجاعات بسیار اندک ولی در متن اشاره زیاد است. در واقع آثار داوری اشارات است و از روشهای مرسوم «علوم انسانی» یعنی نگاه به مراجع و منابع چیزی حاصل نمی‌شود. اما خواننده در کلیت مسئله و سیر کلی و جامع آثارش تصدیق می‌کند که وسعت اطلاعات و اشراف داوری بر منابع و مستندات در حد بسیار خوبی است. بی‌گمان آن «درد» فلسفی، بیان «درماندگی» و آن «دلشکستگی» داوری نسبتی اساسی با تاریخ ایران برقرار می‌کند. گویی ایران فرزند عزیزی است که او از نو در یک تعامل و همدلی با او آشنا می‌شود. این موضوع به دلیل اعتقادات شخصی و احساسی

داوری نمی‌تواند باشد، بلکه برخاسته از تفکر است. تفکری که در قالب فلسفه در آثار داوری روان و جاری است. در این قسمت به روایت فلسفی داوری از ایران معاصر و نسبتی که این روایت با سیاست برقرار می‌کند و مسائل سیاست ایران را بازتاب می‌دهد، می‌پردازیم.

داوری به عمق تاریخ معاصر می‌رود و به نحوه و چگونگی آشنایی و برخورد ما با غرب می‌پردازد و منشأ و مبادی مختلف این برخورد را درمی‌یابد. در خروج از این سیر تاریخی است که برای آینده تدارک فکری و معرفتی می‌کند. در طی این سفر، گاه به عَرَض به مسائل سیاسی هم می‌پردازد و بخشی از وجوه اندیشه سیاسی خود را در ذیل این مقولات آزمون می‌کند. می‌توان مدعی شد که راه و روش داوری برخلاف دیدگاه غالب در سنت سیاست پژوهی کشور، به این نکته نمی‌انجامد که «ما چگونه ما شدیم»، بلکه در مقابل، این الگو به دست می‌آید که «ما چرا ما نشدیم». تاریخ معاصر ما نتوانست «مایی» به دست دهد و این نتیجه البته کاملاً دقیق است. پژوهشگران علم سیاست در ایران علی‌رغم آشنایی با مظاهر دولت و سیاست مدرن، به دلیل فقر روشی و نظری نتوانسته‌اند دریابند که در دنیای غرب، «ما» ابتدا در نظام فکری و فلسفی غرب تدوین شد و وجود ذهنی آن در تکاملی فلسفی به ویژه در نظریه دولت مدرن «هگل» - در حکم عامل و کارگزار تعریف و تعیین «ما» - در قالب عناصر ملی به ویژه «هویت ملی» تشخیص یافت و بعد در سطح جامعه پدیدار شد. بنابراین فقدان وجود «دولت مدرن» منسجم و بومی در ایران، شکل‌گیری «ما» را از اساس ناممکن ساخته است. این «ما» که در پژوهش‌های راجع به هویت ایرانیان صورت می‌گیرد، فاقد بنیادهای فلسفی و فکری مدرن است. «ما نشدن ما ایرانیان» در اندیشه سیاسی داوری از طریق نقد طرق مواجهه ما با غرب صورت می‌گیرد.

به نظر داوری علت فلک‌زدگی ما، فقدان آن شوق سقراطی است که مایه تذکار آدمی می‌گردد. این شوق در تاریخ معاصر ما غایب است و اندک سوسویبی هم که بوده، زود خاموش شده است. داوری این امر را در مواجهه فلسفی ملاعلی مدرس تهرانی از آخرین محققان فلسفه اسلامی و بدیع‌الملک میرزا بازخوانی می‌کند. ملاعلی مدرس تهرانی کتاب

بدایع‌الحکم را در پاسخ به پرسشهای هفتگانه بدیع‌الملک میرزا نوشت. نکته مهم داوری که از یک باور فلسفی برمی‌خیزد این است که یکی از مشکلات ما و نیز مشکل ملاحظی مدرس تهرانی و بدیع‌الملک میرزا این است که شوق فهمیدن و تذکار که بنیاد فلسفه است در آنها و ما ایرانیان امروز نیست، بلکه دغدغه ما درست یا نادرست بودن و تمیز این از آن بوده است. غافل از اینکه فهم و تمیز درست از نادرست، بر حسب اینکه کدام اصول و مبانی (تفکر فلسفی) را پذیرفته باشیم، فرق می‌کند (داوری، ۱۳۶۳: ۴۵-۴۳).

یکی از وجوه تمایز داوری که نزد کمتر متفکر ایرانی به چشم می‌خورد، مواجهه او نسبت به تاریخ علوم انسانی در ایران است و این را البته از طریق بازخوانی فلسفی تدارک می‌کند. او به آغازهای تولد چیزی - از همان آغاز تاکنون مبهم - اشارات درستی دارد که برای تدوین تاریخ علم سیاست در ایران بسیار ضروری و مفید است. این اتفاق «جالب و جدی» در مطالعه فلسفی وی از نخستین مواجهه ایرانیان با غرب و اروپا روی می‌دهد. پس از ارائه چرایی و چگونگی یک برخورد فلسفی بی‌رمق و بی‌فرجام با فلسفه اروپایی در مواجهه فکری ملاحظی و بدیع‌الملک، اولین مواجهه در بستر سیاست روی می‌دهد و او برخورد دولتمردانی چون مستشارالدوله، میرزا ملکم خان، سید حسن تقی‌زاده و سیاسیون اصلاح‌طلب ایرانی مثل سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ احمد روحی، (یعنی منادیان اتحاد اسلام) با غرب را تبیین می‌کند: «نظر من به راهگشایان تفکر و علم و تمدن غربی در ایران است که همگی اغراض سیاسی داشتند و آزادی و عدالت اجتماعی می‌خواستند ... وجه مشترک همه اینها ظاهری بود ولی همه به یک اندازه ظاهری نبودند... مستشارالدوله که از مشاهده وضع زندگی فرانسویان و ترقیات علمی و اجتماعی ایشان متحیر شده بود، می‌خواست رمز این پیشرفت را بداند. میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله خیال او را راحت کرد و جواب داد که رمز پیشرفت اروپاییان در لفظ «قانون» است... بعدها سید حسن تقی‌زاده در شماره اول دوره جدید [مجله] کاوه نوشت: "... نخست قبول و ترویج تمدن اروپا، بلا شرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات... "» (همان: ۴۷-۴۶).

بدین ترتیب فهم مبناها و ریشه‌های فلسفی تمدن غرب و به تعبیر داوری فرهنگ اروپایی کنار رفت و به جای آن «تمدن» اصل واقع شد. این تمدن که ظاهر فرهنگ بود، با زبان و فهم سیاسیون نسبتی مناسب داشت و از اینجا بود که جنگ میان مقلدان کهنه و نو آغاز شد. بدین ترتیب بنیان‌گذاری علم سیاست در ایران، بر پایه‌های لرزان منازعات سیاسی بود نه بر بنیادهای فلسفی آن که در غرب تدوین شده بود. از دیدگاه داوری این مواجهه ناقص، پیامدهای ناصواب و کژتابیهای خود را در زبان و سنت علمی ایران به جا نهاد:

«ملت که تا آن زمان به معنای دیانت بود، رفته رفته در میان ایرانیان معنی تازه پیدا کرد و این معنا چنان شایع شد که معنی اصلی لفظ فراموش شد و ای بسا که درس خوانده‌های امروزی معنی لغوی ملت را ندانند و نشنیده باشند» (همان: ۴۸).

به این ترتیب ملت در معنای جدید، شأن و مقام دیانت در فرهنگ ایران را به خود اختصاص داد. شکست تجربه تجدد در ایران معلول نوع مواجهه نادرست با مبانی فرهنگ و تمدن غرب بوده است. پیش از این باید دانست که این مواجهه از دو کانون بوده است. یکی دولتیان و دیگری مصلحان. مشکل مصلحان این بود که با ایمان به سوی تجدد رفتند. حاصل این ایمان شعار اتحاد اسلام برخاسته از آن ایمان، تفسیر شریعت اسلام با قواعد اجتماعی و مدنی غرب بود (همان: ۴۹).

«سیدجمال و اتباع او ایمان به عقل و خرد را سفارش کردند و آن را عین تفکر و شرط رستگاری دانستند» (همان: ۵۰).

تبدیل فلسفه به ایمان یعنی تبدیل نظریه به عمل، خود به خود به فهم و درک حقیقت نمی‌انجامد و در نهایت تنها برنامه‌ای برای همزیستی در پی دارد. شاید خطری را که داوری در آغاز برخورد ما با غرب بازخوانی کرد، بعدها هم در هیأت پروژه و برنامه «همزیستی اسلام و دموکراسی» خود را باز تولید کرد. داوری در این میان نکته‌ای از زندگی افضل‌الملک کرمانی نقل می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه اعتقاد به تمدن و تجدد، به مانعی بزرگ در فهم حقیقت فرهنگ اروپایی تبدیل شد (همان: ۵۰-۵۲). مشکل مواجهه ایرانی با غرب، سودگرایی

و عمل‌گرایی بود که این آفتی در جان فلسفه می‌انداخت:

«راهگشایان تفکر جدید که فلسفه را برای نتایج آن می‌خواستند به قوم خود تعلیم دادند که هر چیزی را برای نتایج و فوایدش باید آموخت و قوم هم مستعد قبول این درس بود و هر چه را که در آن فایده ندید، دور انداخت و بیهوده و حتی مضر قلمداد کرد» (همان: ۵۳).
مشکل آن است که پیشگامان فکری، همواره با ایمان قدم برداشته‌اند و شاید ایمان و عمل‌گرایی خصیصه اصلی روشنفکری ایرانی بوده است. به تعبیر داوری مشکل این است که دائم به فکر راه چاره‌ایم نه فهم مسئله (همان: ۵۵).

درک حقیقت بی‌هیچ هدف عملی و چاره‌جویی و فقط با انگیزه و تیت تذکار، افقی است که داوری در آن حرکت می‌کند و شاید از این حیث نزدیک‌ترین متفکر ایرانی به سقراط باشد که در جای دیگری بدان می‌پردازیم. داوری همواره تأکید می‌کند که: «فلسفه به درد نمی‌خورد» و این گویا در تمام اندیشه و تفکر وی بسط و انتشار یافته است. هر نوع برخورد عمل‌گرایانه و سودمندانه با حقیقت و نیز فلسفیدن در حکم شیوه‌ای از تفکر درباره حقیقت، مانع از تذکار و یادآوری می‌گردد. نوع برخورد و مواجهه ما با غرب از این راه خارج شد و به جای درک حقیقت، پژوهش درباب غرب مسئله ما شد و با تاریخ خودمان هم با پژوهش برخورد کردیم.

از نظر داوری پرسش از «به چه کار آمدن فلسفه» و نگاه «فنی و پزشکی و درمانگرانه» به آن، محصول دوران جدید است که به هر چیز با نگاه ابزاری برخورد می‌کند و این اقتضای عالم فناوری است که در آن هر چیز نوعی ارزش و منبع نیرو تلقی می‌شود. به این ترتیب اگر چیزی در این عالم باشد که ویژگی ارزشمندی و کاربرد نداشته باشد، لغو و بیهوده است و این معلول علل زیر است:

۱. وجود به ارزش مبدل شده است.
۲. ترتیب موجودات بر حسب ارزش تعیین می‌شود.
۳. حتی اگر این ترتیب دستخوش آشفتگی باشد، چیزی را که نتوان در جایی به کار برد و

مصرف کرد، قابل اعتماد نیست (داوری، ۱۳۷۴: ۶۹).

این «ما» همان عالمی است که فضا و امکان تأسیس در آن فراهم می‌گردد و از درون یک نظام فکری مستقل و معین است که نظامهای مختلف اقتصادی، اجتماعی و سیاسی زاده می‌شود. گرچه رویداد انقلاب اسلامی برای داوری در ابتدا نویدبخش این عالم بود، ولی به علل مختلف چنین نشد. در هر صورت چون آن «ما» و آن عالم تحقق نیافت، نتوانست الگویی بومی از نظم سیاسی که دارای تناسب، هماهنگی و قدرت باشد، تولید کند.

داوری می‌کوشد با نوعی نگاه آسیب‌شناختی، به تاریخ تفکر معاصر در ایران پردازد. غلبه روشهای پژوهش علوم انسانی در درک مسائل کلان تاریخ معاصر ما، که جز به مدد تفکر فلسفی قابل درک نیستند، باعث سلطه الگوهای تحقیقات اجتماعی و سیاسی می‌گردند. داوری در نقادی اندیشه ایرانی در مواجهه با دنیای غرب معتقد است که روشنفکران و منورالفکرها یکی از مسائلی که مطرح کردند این است که تاریخ ما در دو سه قرن اخیر به مرحله انحطاط رسیده است:

«یک طایفه راه نجات را در تفسیرهای عصری از دین و برقراری دموکراسی می‌بیند و بعضی دیگر معتقدند 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 و با اینکه در لفظ با ایدئولوژی مخالف‌اند تجدد و وضع سامان غربی را هدف و میزان قرار داده و دیگر چیزها اعم از دین، سنت، اخلاق و خودآگاهی و تفکر را با آن می‌سنجند و شاید هم نمی‌دانستند که این طرح‌ها ایدئولوژی است» (داوری، ۱۳۸۰: ۱۸).

تذکار داوری مبین آن است که با ابزارهای مدرنیته عالم غیرمدرن را نمی‌توان شناخت. باید با تفکر فلسفی عالم تجدد را شناخت و آن‌گاه تاریخ معاصر ایران را که متأثر از تجدد به صورتی ناقص حادث شده است، مورد بررسی قرار داد. در حالی که عصری کردن دین هرگز برنامه‌ای کارآمد و متناسب با وضع دین در ایران نیست، زیرا نسخه‌های ایرانی از یک الگوی غربی مناسب با نیازهای غرب هستند. نظریه انحطاط و آگاهی‌بدان، متعلق به اندیشه سیاسی

مدرن و نظریه‌های آگاهی است و نمی‌تواند واقعیات اصلی تاریخ جدید ما را توضیح بدهد. لذا باید به سراغ فلسفه رفت:

«ما هم بی‌تفکر و بدون فلسفه به هیچ مقصودی حتی به مقاصد مادی و اجتماعی نمی‌توانیم برسیم. تاریخ فلسفه تمام شده است، اما در وضع تاریخی فعلی و با بستگی که تمام دنیا به غرب دارد، بی‌مدد چراغ عقل و فلسفه و بدون انس و آشنایی با فلسفه گذشته، در طریق آزادی وارد نمی‌توان شد. فلسفه آزادی نیست، اما در عصر کنونی شرط آزادی ما شده است. فلسفه به عنوان تفکر دارای این خصوصیت است که تا وجود دارد، تعلق خاص به آن هم هست و وقتی ضعیف می‌شود کمتر مورد علاقه و توجه است و در این وضع است که مدام می‌پرسند فلسفه به چه درد می‌خورد. اما بی‌فلسفه بودن سرگردانی و حیرانی مذموم است» (داوری، ۱۳۷۷: ۱۴۱).

در پایان این قسمت به طرح این پرسش از چشم‌انداز اندیشه داوری می‌پردازیم که آیا علت نوع برخورد ما با غرب و ناکامی آن، برخورد «مؤمنانه» نبود؟ «ایمان به خویش» همانند «بی‌ایمانی به خویش» روش و شیوه مواجهه ما با غرب بوده که ما را دچار گمراهی کرده است. شق دوم که می‌خواستند همه چیز را فروگذارند «خویش» را چونان لباسی می‌پنداشتند که می‌توان به سادگی آن را کنار انداخت و لباس غرب را پوشید و هم‌رنگ جماعت شد. اما دسته نخست به دلایل منطقی، بیشتر و ماندگارتر بوده‌اند. آنان چیزی در خود داشتند و خود را موظف به پاسداری از آن می‌دانستند. در واقع تکلیفی بر خود فرض می‌شمردند. روزی یکی از مؤمنان به خود، که به مناسبت گرامی‌داشت بیست و نهم خرداد در دانشگاه تهران در یکی از سالهای اولیه دهه هفتاد سخن می‌راند، روایتی از مواجهه مؤمنانه با غرب داد که در بحث ما نکته‌ای راهگشا می‌تواند باشد. او می‌گفت نسل قبل از ما دغدغه صیانت از مذهب داشت منتها چون غرب اسلام را متهم به ضدیت با علم می‌کرد، این مصلحان نه تنها تحقیق کرده و ثابت کردند که اسلام با علم مخالفتی ندارد، بلکه پژوهشهایی در باب همزیستی اسلام و علم و حتی تشویق اسلام به دانش‌جویی و دانایی را اثبات کردند. از این دیدگاه ما می‌توانیم با آموزه‌های

اسلامی به علم و پیشرفت نائل شویم. در دوره بعد به جای علم، آزادی نشست و نسل دوم به دفاع از آزادی در مکتب اسلام پرداخت. با انقلاب اسلامی، سیاست در حکم سازمان حکومت، جای آزادی را گرفت و هم و غم ما این بود که ثابت کنیم در اسلام سیاست هم داریم. دوره چهارمی هم بعدها در ابتدای دهه ۱۳۷۰ آغاز شد و به جای سیاست «توسعه» نشست و پژوهشهای دقیق و عالمانه‌ای در باب سازگاری اسلام و توسعه انجام شد. در دوره پنجم، جامعه مدنی به جای توسعه نشست و خود را در اصلاحات نشان داد. ناگفته نماند که «ایمان به خویش»، طیف اولی هم داشت و آن مؤمنانی بودند که خود را بی‌نیاز از غرب و زمان جدید پنداشته و معتقد بودند که ما همه چیز داریم و بهتر است در خود باشیم و غرب را کنار بگذاریم.

مشکل این بود که هیچ کس پروای حقیقت نداشت. همه دل به ایمانی سپرده بودند که برای ایشان تکلیف آور بود. داوری در جایی سخنی از ابوسعید ابوالخیر می‌آورد که با بحث ما مناسبت دارد. او به نقل از ابوسعید می‌گوید «آنکه جامه کهنه خواهد در بند است، آنکه جامه نو خواهد در بند است، آنکه اصلاً جامه نخواهد آزاد است» مؤمنان به خویش جامه کهنه‌ای می‌خواستند که بتوان آن را در زمان نو به قامت راست کرد. آنان که جامه نو می‌خواستند در پی کندن و به دور انداختن جامه کهنه بودند. شاید تنها کسانی که بر کنار از نو و کهنه پروای حقیقت داشتند، می‌توانستند راهگشا باشند.

داوری و مسایل سیاست

نقد مسایل سیاسی روز

منظور از این بحث مواجهه و برخوردی است که داوری با «سیاست فعلی» در غرب و در ایران دارد. این عنوان گرچه رنگ و بویی فلسفی اما به موضوعات و مقولاتی می‌پردازد که به تناسب شرایط زمانی و تحولات جهانی در سطوح مختلف روشنفکری ایران مطرح می‌شوند. شرح و تبیین این موارد با حفظ مرکز ثقل فلسفی اندیشه داوری، بهتر می‌تواند ما را به آرای

سیاسی وی در مقام یک فیلسوف رهنمون شود. این بخش از مطلب موردنظر، عمده یادداشتها و نوشته‌هایی است که به تناسب «مسئله و موضوع» در قالب‌های متفاوتی مثل مقاله، میزگرد و یادداشت در مجله نامه فرهنگ چاپ شده است. مسائلی مثل قانون، رفتار نخبگان، کارآمدی، نهادهای سیاسی، مناسبات سیاسی - سازمانی، مؤلفه‌های حکومت، نظریه هانتینگتون و مفهوم جنگ، به صورت موردی و فشرده و گذرا مورد اشاره قرار می‌گیرند.

روابط بین‌الملل و فضای حاکم بر آن، گاه به تناسب مورد توجه داوری قرار می‌گیرد. در سالهای اخیر که نظریه «برخورد تمدنها» از جانب هانتینگتون ابتدا در قالب یک دستورالعمل برای وزارت خارجه امریکا تهیه و بعد در یک نشریه علمی درج گردید، واکنشهای زیادی برانگیخت. داوری در ذیل آن به مفهوم استعمار اشاراتی دارد. از نظر او استعمار در واقع تجلی آن روح استیلا و تصرف گرانه فرهنگ و تمدن غرب است که در کشورهای دیگر عملی شد. اساس نظریه برخورد تمدنها و زیربنای اصلی آن، مواجهه قدرت دین با قدرت غرب است. نفس ارائه این نظریه، نشانه شکسته شدن انحصار قدرت غرب است. غرب نمی‌خواهد دین را به رسمیت بشناسد. دین در غرب از مدت‌ها پیش یک افسانه تلقی می‌شد و از قرن هجدهم مبنای فرهنگ غرب یا لاقلاً اندیشه منورالفکری این بوده که افسانه را از تاریخ و سیاست بزدايند. اصل جدایی سیاست از دیانت هم جلوه و صورتی از این افسانه‌گرایی است. زیرا این جدال، یعنی سلب قدرت از دین (داوری، ۱۳۷۸: ۱۵۵). هر چند داوری تلویحاً اشاره می‌کند که سیاست مساوی قدرت است. زیرا نمی‌تواند رقیبی صاحب قدرت را در کنار خود تحمل کند، اما مایل است که این قدرت را به فرهنگ غرب تحویل کند نه به سیاست غربی:

«بعضی استراتژیهای سیاست غربی، جنگ آینده را جنگ تمدنها می‌دانند و از تمدن بیشتر، دین را مراد می‌کنند. اینکه نماینده‌ای از غرب دین را تمدن بخواند و آن را رقیب غرب بداند گرچه متضمن فکر عمیق نیست، اما از جهت سیاسی مطلب مهم و تازه‌ای است که سابقاً از سیاستمدار و شرق‌شناس و استراتژیست غربی نمی‌شنیدیم. اکنون هانتینگتون دارد به نمایندگان قدرت غرب می‌گوید که در آینده دین قدرت خواهد یافت و در مقابل غرب

خواهد ایستاد» (همان: ۱۵۵).

از نظر داوری مقاله هانتینگتون یک نظریه سیاسی است نه فکری و فلسفی و بیشتر فضای ایدئولوژیک را تداعی می‌کند. او در صدد پیدا کردن توجیه برای طرح یک استراتژی است و در این حالت اسلام را یک رقیب سیاسی برای غرب پنداشته است (همان: ۱۴۰).

جنگ‌های مدرن که در عصر جدید جان میلیون‌ها انسان را گرفته است، همواره مورد توجه متفکران بوده است. «جنگ» در نگاه داوری در سپهر سیاست غرب جایگاه خود را از دست داده و تبدیل به بخشی از سیاست شده است. جنگ ویتنام اشتباه نبود، بلکه با آن عصری آغاز شد که در آن همه موازین اخلاقی جنگ، زیر پا گذاشته شد. در میان متفکران منتقد غربی، جنگ امروزی در غرب از بنیادهای اخلاقی تهی شده و جنگ‌های جدید به ویژه جنگ امریکا علیه عراق (۱۹۹۰) و نیز جنگ بالکان، به ابزار سرگرمی و تفریح در سطح رسانه‌های همگانی تبدیل شده است.

از مسایل دیگر سیاست مورد نقد داوری پدیده‌های جدیدی مثل کارا قانون و کارآمدی که به طور ضمنی در چارچوب نمادگرایی صورت می‌گیرد یکی از نظریه‌های مؤثر در تحلیل «نهاد حکومت» رهیافت نهادگرایی است که می‌کوشد اقتضانات طبیعی نهادهای حکومت را معطوف به وظایف و غایاتی که در نفس آنهاست، بررسی کند. این رهیافت که اکنون در اقتصاد و علم سیاست رایج است، عمدتاً از درون تاریخ و تحلیل نهادهای سیاسی به دست آمده و چندان محصول مدرنیته نیست، هر چند عناصری از عقلانیت - در معنای مدرن - و نحله رفتارگرایی (متأثر از شرایط مسلط گفتمانهای مذکور) در آن وجود دارد. در این بخش از اندیشه داوری، عناصری از نهادگرایی دیده می‌شود که به مقولاتی مثل نهاد کار، قانون و کارآمدی در نظام سیاسی مدرن باز می‌گردد و طبیعی است که روایت داوری باز هم با محوریت فلسفه است. در واقع داوری ریشه‌های فلسفی نهادگرایی را یادآور می‌شود. او با کالبد شکافی نهاد «کار» در جامعه جدید و بویژه در معنای پراکسیس در اندیشه مارکس، بنیادهای فلسفی نهادمندی را در دوران مدرن تبیین می‌کند. از جهتی که با اندیشه داوری هم

هماهنگ است، ریشه نهادمندی به این باز می‌گردد که سازمان مرجعیت پیدا کرده است. بویژه در حوزه سیاست، دیگر پرسش از چه کسی حاکم باشد و حاکم خوب کیست کنار رفته و چگونه حکومت کردن اصل شده است. این تغییر در واقع اساس فلسفی نهادمندی است. تعیین سازمانی که بیش از هر جایی در نظام بوروکراسی وجود دارد تبدیل به مرجع هماهنگ کننده شده است.

کار در عالم جدید باید با نظام کار و تولید و بازار یا بوروکراسی و نظام اداری هماهنگ باشد. بشر در قدیم کار را نمی‌فروخت و کار در یک جریان پیچیده تولید، به چیزی که از آن خبر نداشت تبدیل نمی‌شد. اما کار در عصر ما عرضه خدمتی در مدت زمان معین است و این خدمت خریداری می‌شود و در کل نظام کار و تولید مورد استفاده قرار می‌گیرد. اکنون حتی دانشمندان و پژوهندگان از نتایج کار خود خبر ندارند و نمی‌دانند حاصل پژوهش آنان در چه راهی یا کاری صرف می‌شود (داوری، ۱۳۷۸: ۷۸). این بریدگی میان آن که کار می‌کند و میان محصول کار، در واقع روایتی دیگر از مسئله «از خودبیگانگی» است که مارکس آغاز کرد و در مکتب فرانکفورت بازخوانی شد. در این فرایند، انتخاب و اختیار افراد، سطحی و بی‌معنا می‌شود. امروزه شغل، شاغل را انتخاب می‌کند:

«ما معمولاً تصور می‌کنیم که درس، مدرسه و رشته تحصیلی و کار را خود انتخاب می‌کنیم، اما لازمه سخن من این است که کار و علم و درس و مدرسه و رشته تحصیلی و شغل اشخاص را انتخاب می‌کند» (همان: ۳۱۸).

نسبت انسانی میان شغل و شاغل که آن عالم انسانی را تولید می‌کند، بسیار ضروری است. شغل هر چه باشد، اگر شاغل با شغل خود انس و نوعی یگانگی داشته باشد، کار به درستی انجام می‌شود و کسی که به این یگانگی نایل نشود، نمی‌تواند در شغل خود بماند. معلمی که به شاگردان و به درس علاقه نداشته باشد، معلم خوبی نیست و اگر نظام تعلیم و تربیت درست باشد. مدرسه، معلم بی‌علاقه را نگه نمی‌دارد (همان: ۳۱۶ و ۳۲۰).

عناصری از نظریه نهادگرایی را می‌توان در اندیشه داوری در بحث وی از مقوله کارآمدی

ردگیری کرد. او به کسانی که معتقدند در مشاغلی که لازم‌ه‌اش خشونت و قهر و فریب است، باید اشخاص خوب و نجیب و با تقوا را به کار گذاشت، می‌گوید این تکلیف مالایطاق است. از نگاه داوری فرد جویای کار با کار همسرخ خود عجین می‌شود. نهاد کار اقتضائاتی دارد که باید بدان تن داد:

«کجا می‌شود جلاد مهربان و عطوف پیدا کرد که آزارش به هیچ کس نرسد و از آزار دیگران بیزار باشد؟ جاسوس صدیق و راستگو و یکرنگ و یکرو کجاست؟... شغل خوب، شاغلان خوب را برمی‌گزیند و شغل بد، بد را انتخاب می‌کند. به قسمی که اگر نظام شغلی درست باشد، هیچ کس در شغلی که استعداد و توانایی پرداختن به آن را ندارد، باقی نمی‌ماند و اگر بماند ماندنش نشانه آن است که در نظام آن شغل، خللی راه یافته است» (همان: ۳۲۰).

کارآمدی از دیدگاه داوری به مسئله رعایت اقتضائات نهادی بازمی‌گردد. کارآمدی صفتی نفسانی نیست، بلکه شرایطی دارد که اگر محقق نشود، هیچ کس کارآمد نمی‌شود. منظور از کارآمدی، کارآمدی سازمانها و مؤسسات و گروهها است:

«در حالی که گمان و شهرت این است که اگر یک مدیر کارآمد در رأس سازمان و مؤسسه‌ای باشد، آنجا را چنان که باید اداره می‌کند و شرایطی به وجود می‌آورد که هر کس به قدر توانایی‌اش کار کند» (همان: ۳۲۲).

کارآمدی عناصری دارد از جمله اینکه اعتماد اساس نهادمندی و در نتیجه کارآمدی است و فضا و شرایط نیز در کارآمدی مهم است. همچنین ارزیابی کلیت نه مصادیق و تحقق موارد در کارآمدی مهم است (همان: ۳۳۳). برای مثال نظام آموزش کارآمد باید برای ما مهم باشد، نه یک شاگرد ممتاز و معلم باهوش. اگر دانش‌آموزی به دانشگاه می‌رود و درس شیمی می‌خواند و بعد کارمند وزارت مسکن و یا فرهنگ و ارشاد اسلامی می‌شود، در کارآمدی مدرسه و نظام آموزش و اشتغال باید تأمل کرد. معلمی کارآمد است که برنامه درس و مدرسه‌اش، برنامه بجا و درست باشد و گرنه هوش فردی و شخصی او هدر می‌رود (همان: ۳۲۳). رئیس و مدیر و وزیر کارآمد کیست؟ آنکه بتواند بودجه و اعتبار و امکانات بیشتر

بگیرد و سازمان خود را توسعه دهد و رفاه نسبی کارمندان خود را تأمین کند، مسلماً شخص کارآمدی است. اما به شرط اینکه سازمانش را در هماهنگی و اتحاد کامل با نظام کشور نگه دارد و حاصل کار آن در خدمت کشور قرار گیرد. در غیر این صورت اگر سازمان از هماهنگی و هم جهتی خارج شده باشد، تقویت آن به سود کشور نیست و مدیر کارآمد آن است که آن را از سیری که در آن می‌رود باز گرداند و به مسیر همنوایی باز آرد. برای وصول به کارآمدی باید در اندیشه نظم و قانون و حدود آزادی بود^۲ (همان: ۳۲۳). آمیختن احکام شرعی و تکالیف فقهی با قانون و موضوعات آن مشکلات و بدفهمی‌های زیادی به دنبال می‌آورد. قانون باید ایجابی باشد و اگر کسی قانون را مراعات نکرد، جداً مؤاخذه و مجازات شود. این نفی و نهی‌هایی که در مقررات ما وجود دارد و کمتر نیز منشأ اثر است، گاهی ناشی از خلط «قانون» و «احکام حقوقی» با «احکام اخلاقی» است و دلیل موجه آن هر چه باشد، در هر صورت میان حقوق و اخلاق خلطی صورت پذیرفته است (همان: ۳۲۷).

داوری در این میان موارد و شواهدی از تاریخ می‌آورد و براساس رهیافت نهادگرا، معتقد است که ما وقتی حریم قانونی کار و وظیفه را نمی‌دائیم یا رعایت نمی‌کنیم به نتایج منفی دست می‌یابیم. عباسیان به نام امر به معروف و نهی از منکر، به اشاره معتزله با مباشرت عمال حکومت اقداماتی انجام دادند:

«با آن امر به معروف و نهی از منکر، منکر از میان نرفت و معروف هم رواج نیافت، زیرا مباشران امر به معروف و نهی از منکر، خود اهل معروف و پرهیز از منکر نبودند. در حقیقت آنها فقط برای اجرای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر انتخاب نشده بودند، بلکه چون امر به معروف و نهی از منکر وسیله از میدان به در کردن خصم و رقیب از طریق اعمال خشونت بود، اشخاص خشن و بی‌پروا و بی‌مبالا در آن کار وارد شدند و مستقیماً اگر شخصی دارای حسن نیت، فریب می‌خورد و به قصد شرکت در امر به معروف و نهی از منکر با آنان همکاری می‌کرد، به زودی در می‌یافت که او سنخیتی با مأموران رسمی امر به معروف و نهی

از منکر ندارد، زیرا آنها برگزیده سیاست خشونت‌اند، نه خدمت درست است دین و دیدیم که آن امر به معروف و نهی از منکر چگونه دستاویز عکس‌العمل شدید و خشن دستگاه متوکل شد» (همان: ۳۱۹).

عدم توجه به شرایط نهادهای سیاسی و اقتضائات درونی آنها، باعث می‌شود که بزرگان و دولتمردان جهان سومی، نوعاً با توسل به آمار و ارقام از چاله به چاه بیفتند. «گرفتاری این است که ما دوست داریم که تصمیمات مجدانه» اتخاذ کنیم و «اقدامهای مشعشعانه» به عمل آوریم و حتی گاهی استفاده از ارقام درشت و الفاظ مطمئن از آن جهت که مانع تذکر و مایه غفلت است و به ما تسلی می‌دهد جای طرح و حل مسائل را می‌گیرد (همان: ۳۲۵).

این دیدگاه‌های بسیار جدی و تازه داوری در خصوص مسائل سیاست و حکومت مثل کار، قانون و کارآمدی دقیقاً عناصر مهم نظریه سیاسی را در خود دارد و می‌تواند به سیاست‌گذاران کلان دولت کمک کند و به قانون‌گذاران و سیاست‌گذاران کشور فهمی واقعی‌تر از امور به دست دهد. نقدهایی هم که داوری نسبت به برخی سیاستهای دولت دارد، باید از همین زاویه نگاه کرد. اما این نقدها نهفته، غیرمستقیم و کاملاً فنی و پیچیده است.

معنای سیاست

سیاست مربوط به خرد عملی است که در مقابل نظر قرار دارد. بر این اساس سیاست یک معنای نظری دارد که بیشتر باید در تفکر و اندیشه جست‌وجو شود و یک وجود عینی دارد. مهم این است که این موجودیت باید از درون آن معنای نظری برآمده باشد. در غیر این صورت جز مثنی عمل بی‌اساس و پوچ نیست. بنابراین فرض آن است که روشن کردن معنای سیاست از نظر داوری باید در ذیل علم نظری وی صورت پذیرد.

از آنجا که هر فیلسوف در تعبیر هگلی، فرزند زمانه است، مسائل زمانه را در اندیشه خود بازتاب می‌دهد. یکی از مسائلی که داوری - چونان که در مقدمه آمد - متعرض می‌شود، سیاست است. بالاخره سیاست که این همه در افواه و مشهورات زمان تبلور یافته و حتی تا حد لقلقه زبان هم پیش رفته است، چه معنایی دارد؟ نخستین جلوه معنایی سیاست در نزد داوری

آن است که با زمان پیوسته است، یعنی متعلق به اکنون است. زیرا به چیزی به نام «تصمیم» نیاز دارد که منطقاً در «اکنون» متولد می‌شود. این نکته‌ای اساسی است و می‌نماید که «عمل» متضمن قدرت» جزء جوهری وجودی سیاست است. بنابراین هرگاه چیزی در چنین عملی که حاصل اراده است اتفاق افتد، سیاست متولد می‌شود. به این جهت باید سیاستمدار و اهل سیاست و خرد عملی با جوهر و قوام عالمی که در آن به سر می‌برد آشنا باشد (همان: ۲۱۸). البته داوری توضیح نمی‌دهد که این آشنایی به چه نحو و شیوه‌ای است.

اگر سیاست را در سپهر مدینه فاضله نگاه کنیم، سیاست که جوهر «عمل» دارد، آن قوه و استعداد و حذاقت و فهمی است که ریاست مدینه دارد (داوری، ۱۳۷۷: ۸۵). این استعداد و فهم به چه چیز است؟ به نظر می‌رسد این امر مربوط به فضایل باشد. پس سیاست در افق مدینه فاضله بدون این نسبت، معنایی ندارد. سیاست از جنس «فعل» است، منتها فعلی که هدفش ایجاد فضایل است (داوری، ۱۳۵۴: ۹۵). چون در نگاه کلان و فلسفی فارابی بعنوان فیلسوف مدینه فاضله، نظر و عمل هرگز از هم جدا نیستند و نظر تعیین کننده عمل است. سیاست به معنای افعال و ملکات یا فضایی است که انسان به وسیله آن به جانب کمال می‌رود (همان: ۹۲). پس شاید بتوان گفت که معنای سیاست، تحقق فضایل در عمل در جهت کمال است. اما این نمی‌تواند تعریف «سیاست» باشد، مگر اینکه خصلت فردی از آن گرفته شود و آن حرکت به سمت کمال معطوف به اجتماع و مردمان باشد. در غیر این صورت سلوک فردی بیش نخواهد بود. حتی اگر ما خصلت جمعی به آن بدهیم، باز هم سیاست نخواهد بود، زیرا انسانهای خیر و نیکوکار اجتماع هم در ذیل آن قرار می‌گیرند. پس ناچار باید عنصر «قدرت» را در تعریف سیاست وارد کنیم. اینجا است که قدرت «فصل» سیاست واقع می‌شود. داوری اگر چه در یک جا اندکی به این امر نزدیک می‌شود، اما از آن در می‌گذرد. موضوع سیاست «قدرت» است، اما سیاست جدید فرع بر قدرت است که بر علم سیاست و مناسبات و... احاطه دارد (داوری، ۱۳۷۸: ۳۶۱).

متأسفانه داوری نمی‌تواند از این پیش‌تر برود و به همان تعاریف مرسوم از سیاست بسنده

می‌کند. برای مثال سیاست را تدبیر امور مردم و جامعه می‌داند و کار اهل سیاست را بحث و نزاع و شعار نمی‌داند (داوری، ۱۳۸۱: ۷۳). وی به برخی از عوامل مؤثر بر سیاست یا بهتر بگوییم به علایم راهنمای سیاست اشاره می‌کند که می‌شود با آنها به حدود و ثغور تعریف وی از سیاست رسید. مثلاً در مورد قانون اساسی می‌گوید:

«با قانون نه فقط تعیین می‌شود که چه رفتارهایی در یک جامعه بهنجار است و کدامها نابهنجار، بلکه ممکن است با آن نظامها و سازمانهایی نیز قوام یابد» (همان: ۱۷۴).

پس قانونمندی می‌تواند از اجزای مقوم معنای سیاست باشد. قانون مظهر عدل و تعادل و قانون اساسی بالاترین آنها است:

«قانون اساسی راهنما و ره‌آموز سیاست کشور است و همه باید اصول آن را رعایت کنند» (همان: ۱۷۳).

عنصر دیگر مقوم سیاست، مفهوم مصلحت است که خود را در قوانین و سیاست‌گذارها نشان می‌دهد. این مصلحت هرگز مصلحت افراد، اشخاص و گروهها نیست، یعنی نباید در فرایند تعاملات و منازعات گروههای سیاسی رقم بخورد، بلکه مصلحت و صلاح کشور در نظر است. در این مصلحت تکلیف جمعی مردم روشن می‌شود (همان: ۱۷۵). اولویت‌بندیها، رجحانها و اهم و مهمها، جزئی از سیاست است که در پرتو مصلحت و توجه به زمان و مکان معنا می‌یابد. نگرش فلسفی به مفهوم مصلحت شاید مهمترین مجرای باشد که به «امر ملی» بعنوان قانون سیاست مدرن باز می‌شود و این از امهات اندیشه سیاسی داوری می‌تواند باشد (همان: ۱۷۲). زمینی بودن سیاست مؤلفه دیگر معنای سیاست است. در آخرت وضعیتی نیست که به سیاست نیازی باشد:

«مدینه اعم از اینکه فاضله باشد، جاهله و یا فاسقه یا فعاله در این عالم محقق می‌شود و مورد پیدا می‌کند» (همان: ۱۲۵).

به نظر می‌رسد داوری به مؤلفه اصلی سیاست که نظم است اشاره‌ای ندارد. شاید هم چنانچه پیش‌تر گفتیم نظم را در هماهنگی و تناسب دیده است.

در مجموع، سیاست از نظر داوری و متأثر از فارابی و ارسطو، در طبع آدمی است و انسان با آن در سرشت خود نسبتی دارد که آن نسبت هم متناسب با عالم وجود و مراتب کائنات است (داوری، ۱۳۷۷: ۸۰).

اسلام و سیاست

یکی از مسائل مهم و پایدار در اندیشه سیاسی مسلمانان، آن است که اینان چه نسبتی میان سیاست و اسلام دیده و چه تعریفی از آن می‌دهند. آیا دین (اسلام) را از سیاست جدا می‌دانند یا سیاست را جزئی از آن؟ و به طور کلی چه رابطه‌ای را در این زمینه پذیرفته و تبیین می‌کنند؟ اگر داوری را از منظر فارابی که تأثیر عمده‌ای بر او داشته نگاه کنیم، بی‌تردید سیاست یا خرد عملی در پرتو و افق خرد (نظری) معنا می‌یابد. از آن سوی، دین هم روایت عقلی می‌شود و سپس نسبت آنها در ارتباطی که با مرجع اصلی مدینه فاضله پیدا می‌کند، تعریف می‌شود. اما در تمدن اسلامی، فلسفه (یا مدینه فاضله) مبنای احکام حاکم بر مناسبات و اعمال مردمان نبوده است و عملاً در تاریخ اسلامی نسبتی فلسفی میان اسلام و سیاست برقرار نبوده است (همان: ۱۱۴-۱۱۳). اما داوری معتقد است که اسلام سیاست خودش را دارد (داوری، ۱۳۹۳: ۱۶). و تعریفی ایجابی از آن ارائه نمی‌دهد و عمدتاً از طریق سلبی آنچه را که نمی‌تواند معیار سیاست اسلامی قرار بگیرد، رد می‌کند. برای مثال رد روح تصرف و استیلا در سیاست اسلامی، (داوری، ۱۳۷۷: ۸۶) غیرسیاسی بودن اسلام^۲، عدم مرجعیت راه و روش حکام در طول تاریخ برای سیاست اسلامی، تنزل اسلام به ظاهر اعمال و مناسک فردی در صورت جدایی از سیاست، تشکیل حکومت به دست پیامبر^(ص) یگانگی اخلاق و سیاست در حکومت انبیا و عدم ارزش فی‌نفسه قدرت، دلالت بر رابطه و نسبت اسلام و سیاست دارد (داوری، ۱۳۷۸: ۲۱۴-۲۲۵).

از نظر داوری به علت سلطه سیاست و فرهنگ غربی، تاکنون امکان طرح سیاست اسلامی نبوده است، اما امروزه ممکن است. طرح تأسیس سیاست اسلامی ابتدا از طرح امکان آن در آینده و اینکه اکنون امکان طرح سیاست غیرغربی فراهم آمده است، آغاز می‌شود. از این

منظر در حال حاضر به دلیل رسوخ لرزه در پایه‌های سیاست غربی، امکان تعریف و تأسیس سیاسی از نوع دیگر فراهم شده است. پس از این کار باید به سراغ تاریخ انبیا برویم، آن هم در قرآن، زیرا آنان صرفاً قواعدی نیاوردند، بلکه عالم جدیدی پدیدار کردند. آن هم با رنج و با هدف عبودیت که به ویژه به داستان ابراهیم خلیل باید اشاره کرد. داوری نتیجه می‌گیرد: «کار سیاست را باید به عهده صاحبان چنین تجاربی سپرد.» وقتی از سیاست اسلامی سخن می‌رود باید اصول و قواعدی عرضه کنیم که حکومتها و سازمانهای سیاسی اسلامی بتوانند آن را اجرا کنند. این اصول و قواعد را چگونه باید تدوین کنیم؟ در این راه باید با قدم همت و سعی وارد شد. ولی نباید انتظار داشت که به طرحی نظیر و شبیه نمونه موجود نظریه‌ها و سیستمهای سیاسی برسیم. باید دانست که در سیاست اسلامی، تنها با خوف از حق می‌توان به صلاح رسید، دوام حکومت به مردم است و کار حکومت و خدمت آن هم صلاح امور مردم است. هر کس بخواهد در باب سیاست اسلام تحقیق و تفکر کند، باید با آثار مزبور آشنا باشد ولی آنچه بزرگان گذشته درباره سیاست گفته‌اند، گرچه ره‌آموز است، متضمن دستورالعملهایی صریح و متعین سیاسی برای رفع حجابهای عالم جدید و حل مسائل کنونی سیاسی نیست، بلکه این دستورها را به قول امام علی^(ع) باید از کتاب آسمانی و کلمات قدسی استنباط کرد. به عبارت دیگر طرح مدینه آینده و عالمی که پس از عهد ولایت تکنیک می‌آید، در گذشته تدوین نشده است. طرح مدینه زمینی را عالمان دین و متفکران امت باید با رجوع به حقایق کتاب آسمانی و کلمات قدسی با نظر به ماهیت و جوهر عالم کنونی - و نه صرفاً با دانستن اندکی اقتصاد و تاریخ و اطلاعات عمومی - دراندازند و مردمان را در راه دشوار تحقق آن یاری و هدایت کنند.

نتیجه‌گیری

فیلسوف مسلمان چهار دهه چالشهای ایران (۱۳۷۰-۱۳۴۰)، بی‌گمان در آرای فلسفی خویش در سیاست در حکم واقعیت زمان، بی‌نظر نیست. اندیشه رضا داوری اردکانی در این

مقاله بر پایه چنین انگاره‌ای مورد جست‌وجو و کنکاش واقع شد. آنچه به دست آمد این بود که وی دارای اندیشه‌ای سیاسی است که در آن متأثر از فارابی و نقد میراث فلسفی غرب قدیم و جدید، مقولات و عناصر سیاست را به طور کلی و نیز سیاست ایرانی را به صورت جزئی روایت فلسفی می‌کند.

تفکر که صورت فلسفی آن در یونان زاده شد، دو هزار سال در عالم مسیحیت و اسلام هم زنده ماند و در دوران نوزایی و در تفکر جدید، عنصر بشر انگار آن در مرکز ثقل واقع شد و بنیاد زندگی و نظام علم و سیاست و جامعه غرب شد (داوری، ۱۳۸۰: ۶). برای همین، شناخت حقیقت سیاست، بی‌فلسفه ناممکن است و غفلت آگاهانه و ناآگاهانه، این امر را منتفی نمی‌کند. سیاست باید در زمین تفکر بروید و به لحاظ پیوند ماهوی با قدرت، هرگونه جدایی سیاست از تفکر، مایه تباهی و افسارگسیختگی و خطرناکی سیاست می‌شود. این اتفاق است که در غرب جدید افتاده و سیاست علم استقلال برداشته است (داوری، ۱۳۷۸: ۲۰۳).

در جهان تفکر داوری، یک سوی فلسفه غرب و سیاست برآمده از آن که در دوران مدرن ادعای استقلال هم دارد، واقع است و یک سوی مدینه فاضله فارابی و سیاست مدنی مطلوب و آرمانی. پیداست که پل ساختن بر فراز این دو سخت می‌نماید. داوری البته قصد آن ندارد که این دو حوزه مطالعاتی را به یک نقطه مشترک برساند، چه در آن صورت می‌توانستیم برآیندی از فلسفه سیاسی داوری به دست دهیم. او در بخش اول به نقد فلسفه سیاسی غرب می‌پردازد و در بخش دوم وجوه فلسفه سیاسی فارابی را اثبات و تأیید می‌کند.

سبک و زبان داوری مایه دشواری فهم اندیشه او و گاه مایه برداشتهای کاملاً عکس از مطالب وی شده است. داوری، سخت به مشهورات زمانه می‌تازد و آنها را سرسخانه نقد می‌کند. این مشهورات بیشتر مشهورات مفهومی غرب‌اند که در کشور ما عمدتاً در فضای روشنفکری و سیاسی سکه رایج شده‌اند. مشهوراتی مثل علم، ایدئولوژی، سیاست، قدرت دموکراسی، آزادی و... در واقع سایه‌های چیزهایی است که اساسش در جای دیگر است. اما پرسش این است که؛ چرا مشهورات درونی تمدنی اسلامی که از دیروز مانده و به تناسب

امروزی تحول نیافته‌اند، از تیغ نقد داوری دور مانده‌اند؟ آیا مشهورات همان گفتمانهای مسلطی نیستند که تفکر را به بن بست کشانده‌اند؟ در این صورت گفتمانهای فقهی، کلامی و علوم اسلامی مورد نقد داوری واقع نمی‌شوند. سلطه این گفتمانها بر تفکر و اندیشه سیاسی امروز ایران کاملاً پیدا و انکارناپذیر است. داوری فرازی از کتاب پدیدارشناسی روح هگل را می‌آورد و تأکید می‌کند که به هگل و این فراز کتاب اعتقادی ندارد، اما آن را برای تذکر می‌آورد. هگل در این کتاب از حيله روان (عقل) سخن می‌گوید و این حيله گری در اوقاتی است که (عقل) روان، اشخاص و طوایف را با این وهم که حاملان حقیقت هستند به میدان می‌فرستد و آنان را قربانی می‌کند. اینها که دوره‌شان به سر آمده است، با اصرار به میدان می‌روند تا حقانیت خود را اثبات کنند. اینها دون کیشوت‌ها و پهلوان پنبه‌هایی هستند که روان [عقل] با بی‌رحمی قربانی‌شان می‌کند و از روی نعلش آنها می‌گذرد» (داوری، ۱۳۷۴: ۳۸). آیا تاریخ، این تراژدی را برای دون کیشوت‌های شرقی و اسلامی هم تدارک کرده است؟

نقد فلسفه سیاسی غرب و بدبینی شدید داوری نسبت به عملکرد سیاست مدرن در غرب بویژه در عناصر امپریالیسم و استعمار و نیز غفلت از سایر وجوه سیاست مدرن غرب، باعث شده است که داوری در اندیشه خود، گاه بدبینی شدیدی به سیاست یافته و آن را به عمل، تاکتیک و رفتار حاکمان فروکاهد. اگر سیاست تا این حد آلوده و نیرنگبازانه است، چگونه در پرتو سیاست و دولت جهان معاصر و جدید، پیشرفت - حتی در معنای ظاهری - کرده است؟

پی‌نوشت

۱. رساله دکتری داوری در باب فلسفه مدنی فارابی بوده است.
۲. البته داوری اذعان دارد و می‌گوید که این مسئله پر از ابهام و ابهام (!) است.
۳. منظور از غیرسیاسی بودن اسلام آن است که اسلام هرگز سیاستهای حاکم اسلامی را تأیید نکرده است، بلکه تاریخ حکومت‌های اسلامی را باید چیزی غیر از اسلام دانست.

منابع

- اشتراوس، لئو (۱۳۷۲) «فلسفه سیاسی چیست؟» ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰) تمدن و تفکر غربی، تهران: ساقی، دوم
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹) درباره علم، تهران: هرمس
- داوری اردکانی، رضا، فارابی مؤسس فلسفه اسلامی (۱۳۷۷) تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چهارم
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۸) فرهنگ خرد و آزادی، تهران: ساقی
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴) «فلسفه چیست؟» تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴) «فلسفه مدنی فارابی»، تهران: شورای عالی فرهنگ
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۳) «وضع کنونی تفکر در ایران»، چ ۲، تهران: سروش، چاپ دوم
- کربن، هانری (۱۳۷۷) «تاریخ فلسفه اسلامی»، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر، چاپ دوم
- مجله نامه فرهنگ، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۸۱

Archive of SID