

# مسئله‌های خرد سیاسی

ویژه نامه نشست خرد سیاسی در عصر مشروطه با حضور دکتر داوری اردکانی



## دبیاچه

### بتول یوسفی

کتاب «خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی» یکی از آخرین آثار مکتوب فیلسوف برجسته دکتر رضا داوری اردکانی است که بلافاصله پس از انتشار مورد اقبال گسترده‌ی جامعه‌ی علمی کشور قرار گرفت. نویسنده در این کتاب از عقلانیتی سخن می‌گوید که فقدانش، عامل اصلی توسعه نیافتگی در برخی کشورها، در دوران پس از مدرنیته است. چنین خردی ناظر به زمان، مکان، تاریخ ساز و برای نیل اهداف و غایات است: «این خرد، خرد فردی و شخصی نیست، بلکه خرد زمان و تاریخ است ... ساختن تاریخ با ظهور خرد و فهمی که پدید می‌آید و تحول می‌یابد آغاز می‌شود؛ خرد وسیله و ابزار آماده در اختیار اشخاص نیست، بلکه فهم هم زمان جهان و امکان‌های علم و عمل در آنست.» (مقدمه کتاب) این «خرد» هر چند پیوندی وثیق با سیاست - در معنای مدرنش - دارد، اما کاریست و تدارک آن، بسته به فهم و همت نخبگان و اهل تفکر است.

چندی است در خانه بیداری اسلامی، در نشست‌هایی تخصصی، موسوم به «دعوت به اندیشه» با حضور اساتید و پژوهشگران برجسته، کتاب خرد سیاسی به بحث و گفتگو گذاشته شده و اکنون حضور نویسنده‌ی گرانقدر کتاب را مغتنم

شمردیم تا به دریافتی عمیق‌تر از «مسئله»‌یی که چالش عصر ما نیز هست، برسیم. شاید بتوان گامی برای خروج از بی‌تاریخی برداشته و «زمان» را به پشتوانه‌ی سنت و فرهنگی الهی دریابیم، امید که «صاحبش (عج)» نیز باز آید. مصاحبه‌ها و مقالات ویژه‌نامه‌ی این که در پیش رو دارید، حاصل تلاش پژوهشگران خانه بیداری اسلامی است که با الهام از مباحث و دغدغه‌های کتاب خرد سیاسی نگاشته شده است.

## خانه‌ای برای رجوع به تاریخ... این نشانه خوبی ست!

تاسیس یا گشایش این خانه یک نشانه است، نشانه خوبی است، ما از زمانی که با تجدد تماس پیدا کردیم تاریخمان، تاریخ گسیخته است. نسل‌ها، نسل قبلی را فراموش می‌کنند. این گسیختگی تاریخ یکی از علل و نشانه‌های بی‌تاریخی است و مردمی که بی‌تاریخ باشند سرگردان هستند. کاری که اینجا [خانه مشروطه] انجام شده، در حقیقت، رجوع به تاریخ است. یعنی توجه به تاریخ است. تعلق به تاریخ، اثبات این است که ما نیاز داریم به این توجه و تعلق، یعنی بدون سنت، بدون

ریشه، بدون تاریخ هیچ قدمی نمی‌شود برداشت. قدم برداشتن یک سابقه و پشتوانه می‌خواهد. به نظر من این کار مبارکی است که در اصفهان انجام شده است... وقایع اصفهان به ما نشان می‌دهد که حاج آقا نورالله، شناخت درستی از مشروطه است. وقتی حاج آقا نورالله مشروطه را با استبداد قیاس می‌کند، باصراحت ۲۰ مورد اختلاف استبداد و مشروطه را مطرح کرده و سیاست فهمی و سیاست دان بودنشان معلوم می‌شود...

برای حاج آقا نورالله مسئله زندگی مردم مسئله بازار، تجارت، خانه مردم، زندگی مردم مسائل مهمی است. ایشان می‌فرمایند: ما مشروطه می‌خواهیم برای اینکه اسلام استبداد را قبول ندارد، اسلام دین قانون است. این برای من جالب است! ایشان نمی‌گویند مشروطه لیبرالیسم است یا مشروطه دموکراسی است، می‌گویند مشروطه همان اسلام است. با عمارت بلاد و استصلاح (عبارات امیرالمومنین در نامه به مالک اشتر) اهل مشروطه عبارت است از: رسیدگی به کار و حال مردم. این تعریف مشروطه، تعریف خاصی است که اگر به این تعریف توجه شده بود اثر می‌کرد و این تعریف واقع بینانه بود...

گزیده‌ای از سخنرانی دکتر داوری در خانه مشروطیت، مرداد ۸۹ / با موضوع: سیاست دلی و تجددشناسی حاج آقا نورالله اصفهانی

نکاتی از سخن دکتر داوری در خانه پیداری اسلامی (مربوط به نشست تجربه تجدد ایرانیان از عصر مشروطه تا امروز)



• در این ماه دو رویداد بزرگ تاریخی یعنی انقلاب مشروطیت و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ رخ داده است. این فیلسوف معاصر با اشاره به اینکه در زمان رخ دادن کودتای ۲۸ مرداد، من در حال طی کردن دوره نوجوانی بودم، اظهار داشت: در آن دوران من این توانایی را داشتم تا بتوانم بسیاری از اتفاقات را درک کنم؛ البته قصد ندارم پیرامون کودتای ۲۸ مرداد و یا شأن سیاسی آن سخن بگویم ولی اگر کسی می خواهد در زمان ما به تفکر پردازد ناگزیر است که در سیاست فکر نماید.

• من نمی گویم از یک سیاست پیروی نکنید چرا که ما نمی توانیم پیروی از سیاست نکنیم. اینکه می گویند افراد از یک سیاست خاص پیروی نکنند و بی طرف باشند، یک فرض علمی است. بی طرفی نسبت به سیاست، سفارشی است که اهل تتبع بر آن اذعان دارند که البته در مقام روش درست می گویند. اما روش یا واقع فرق دارد.

• یونانیان طراح سیاستی هستند که در دنیای امروز همه جا گیر شده است؛ اگر از مدینه های فاضله صرف نظر کنید، سیاست محدود به گرفتن خراج، جنگ، دفاع و جهاد بوده است. در این میان اما یک نقطه عطف در تفکر سیاسی و در بیان معنای سیاست وجود دارد و آن جایی است که مولا علی(ع) نه در مقام تعریف سیاست بلکه در بیان تذکر به یکی از مأمورین بزرگ خود، معنی سیاست را به او متذکر می شود. نامه ۵۳ نهج البلاغه، عهدنامه آن حضرت به مالک اشتر، خواندنی ست. در واقع جهاد و خراج کار سیاست مداران بوده است و عمران بلاد را بعضی توجه می کردند و برخی توجه نمی کردند، اما اهل سیاست به تربیت و اصلاح حال مردم بی اعتنا بوده اند.

• تأسیس نظامیه ها توسط نظام الملک، کار بزرگی بوده و پاسخی در برابر تأسیس الأزهر توسط شیعیان اسماعیلی در مصر بود. باید توجه داشت که این موضوع در تاریخ ایران رخ داده است. ایرانی که با تفکر و تعلیمات اهل بیت

آشناست و رو به فلسفه کرده است. در بین کشورهای آسیایی، از اقصای چین تا مرزهای رم، هیچ کدام به فلسفه اعتنا نکردند. در حالی که فلسفه در خراسان و بغداد مورد اعتنا بوده است.

• امروزه همه چیز در اختیار سیاست است. دانش ملک سیاست نیست ولی سیاست بی دانش نمی شود. سیاست فرهنگ را می خواهد. آموزش و پرورش متعلق به سیاست است. بهداشت و سلامت و همه این ها متعلق به سیاست هستند. نمی شود از سیاست چشم پوشید. چرا که کسی که اهل علم، اهل فکر، اهل نظر و اهل تصمیم باشد، نمی تواند به سیاست بی اعتنا باشد. اما این اعتنا ضرورتاً نباید یک موضع گیری سیاسی باشد.

من حادثه ۲۸ مرداد را صرف نظر از اختلاف مرحوم آیت الله کاشانی و مرحوم دکتر مصدق حادثه ای بزرگ می دانم. در واقع با اتفاقی که در ۲۸ مرداد رقم خورد. یک دوره تاریخی که



بعد از جنگ جهانی دوم شروع شده بود. پایان یافت. کشور ما با ملی شدن، توانست تاریخ نهضت های ملی و تاریخ نهضت های ضد استعماری را به اوج خود برساند و بعد از ملی شدن صنعت نفت بود که نهضت های ملی در آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین، شروع به تنزل یافتن کردند. یعنی از آن زمان بود که این نهضت ها متوجه شدند آنچه تصور می کردند می توانند بدان دست یابند، به نتیجه نمی رسد. در واقع آنها می خواستند با غرب مقابله کنند و در تقابل با غرب، غربی شوند. نهضت های استقلال طلب تا سالها پیشرفت نکردند و برای آنها بحران و یأس بوجود آمد. ولی بعد از ۲۸ مرداد بود که نهضت های دینی و فکر دینی قوت گرفت.

• تا سال های اخیر در رابطه با تجدد کمتر صحبت به میان آمده است. کسانی در این سرزمین مسئله غرب را مطرح کردند. ما از صد سال پیش با اروپا ارتباط داشته ایم. اما این ارتباط همواره با حیرت همراه بوده است. این در حالی است که امروزه غرب برایمان عادی است. امروزه ما مانند غربی ها رفتار می کنیم. غذای خوریم و لباس می پوشیم. زمانی که ما در ارتباط با غربی ها نیازمند شدیم؛ دو پرسش اساسی می توانستیم داشته باشیم. سؤال اول

اینکه چه پیش می آید و ما چه باید بکنیم؟ و سؤال دوم اینکه چطور می توانیم به آنچه غرب دارد برسیم؟ متأسفانه ما سؤال دوم را برگزیدیم. ما تجربه تجدد نداریم و تنها نسبت به آن اطلاع داشته ایم. البته بی نظر هم نبوده ایم. اما ما در صد سال اخیر در شناخت پیشرفت نداشتیم.

• از کسانی که با غرب آشنا شدند به طور کلی می توانیم، دو دسته را تشخیص دهیم. دسته اول کسانی هستند مثل میرزا ملکم خان و تقی زاده که می گفتند باید کاملاً غربی شد. کسانی که مظهر تبعیت بی چون و چرا از غرب بودند. گروه دوم هم آنهایی هستند که در غرب زندگی می کردند و با آن آشنایی داشتند اما نسبت به آن بی اعتنا بودند. اصحاب حلقه برلین از جمله این افراد بودند. دهخدا هم جزو گروه دوم محسوب می شود. او به غرب علاقه داشت و آن را قابل پیروی می دانست اما معتقد بود که غرب، فاقد معرفت و معنویت است.

• اقتضای وضع اروپای غربی، در اواخر قرن هجدهم، استعمارگری بود. تاریخ این طور ورق خورد، این توجیه استعمار نیست این طور پیش آمد.

• آیا می توان نظمی برقرار کرد، نظامی به وجود آورد که هم تکنولوژی داشته باشد، هم معنویت داشته باشد؛ این دو آسان با هم جمع نمی شوند. چرا که تکنیک مجال به معنا نخواهد داد. درست است که مصرف تکنیک جهان گیر می شود اما قدرت تکنیک در حال پیشرفت نیست.

• مشروطه حادثه عجیبی است که درک و فهم آن بسیار مشکل است و با وجود اینکه خیلی چیزها درباره آن می دانیم اما هنوز نیازمند آیم که به آن فکر کنیم.



• دکتر شادمان در کتاب «تسخیر تمدن غربی» حرفی به ظاهر ساده لوحانه می زند. او می گوید: ما برای اینکه تمدن اروپایی را تسخیر کنیم، باید به زبان فارسی اعتنا کنیم. اما منظور دکتر شادمان این است که اگر فکر و طرح اروپایی در زبان بیاید جزئی از جان و روح ما می شود. اگر تجدد به زبان ما برگردد و در خانه زبان ما بنشیند، می توانیم تجدد را تجربه کنیم. این نشست از سلسله نشست های تخصصی تمدن نوین اسلامی بود که در مردادماه سال گذشته برگزار شد.

«خرد سیاسی» در عملکرد آیت الله حاج آقا نوراله اصفهانی



بنول یوسفی

مشروطیت یکی از مصادیق بارز «بیج تاریخی» است. زیرا این نهضت نمایانگر پایان دوره ای از تاریخ ایران و شروع تاریخ جدیدی است. مشروطه زمانی به وقوع پیوست که مردم و نخبگان جامعه از استبداد کهنه و حکومت پادشاهی مطلق و ظلم و جور آنها به تنگ آمده و در پی ایجاد حکومتی مبتنی بر قانون بودند. یکی از ویژگی های برجسته ی این قیام، حضور بازیگران جدید در عرصه ی سیاست و سرنوشت کشور بود؛ و علاوه بر حکومت، شاهد حضور جدی سه عنصر مردم، علما و روشنفکران هستیم. هر چند قبل از این قیام، علما نقش پررنگ در عرصه اجتماعی ایفا نموده و بسیاری از امورات مردم از طریق آنها سروسامان می یافت و پناهگاه مردم در مقابل حکومت های جور بودند؛ اما در زمانه قیام مشروطیت، حوادث و وقایع بسیار گسترده تر و حساس تر می شود و آنچه تعیین کننده است، نقش هر یک از این عناصر به تنهایی نیست، بلکه نقش آنها در نسبتشان با یکدیگر است. بدین معنا که در تصمیمات سیاسی که هر کدام از عناصر و خصوصاً رهبران - علما و روشنفکران - اتخاذ می کنند، باید نقش عناصر دیگر را پیش بینی و حتی طراحی کنند.

لذا علاوه بر اصالت اهداف و ثبات قدم، کارآزمودگی، تجربه ی عمل سیاسی، شناخت دقیق حریف، قدرت پیش بینی و ... در تعیین سرنوشت قیام بسیار تأثیرگذار است. به عبارت روشن تر، صرفاً وجود اهداف عالی و صدق نیت برای پیروزی و حسن عاقبت قیام کافی نیست، زیرا افراد و عناصر مهم قیام در خلاء قرار ندارند، بلکه نتیجه ی عملکرد هر کدام در نسبت با واکنش و عملکرد بقیه ی عناصر، مشخص می شود. لذا یک مبارز، علاوه بر پاکی اهداف، باید بازیگران دیگر را نیز بسنجد تا به نتیجه ی مطلوب برسد.

از این منظر، می توان این اصل را با تکیه بر وقایع تاریخی، ثابت کرد که رهبران و مبارزانی در عرصه های خرد و کلان اجتماعی در طول تاریخ، توانسته اند نقش تعیین کننده و اثرگذار داشته باشند که علاوه بر ایده آل هایی که در آرمان ها و اهداف دارند، دستی نیز بر آتش واقعیت داشته و متناسب با شرایط محیطی، فهم مردم، رفتار دشمن و ... «فرایند تغییر» و پیش روی به سوی اهداف را طراحی کنند. در عبارتی کوتاه: «ایده آل گرای در اهداف، در عین واقع گرای در عمل»

رهبر و مصلحی موفق است که نه آنچنان در آسمان ایده آل ها سیر کند که کسی توان

همراهی با او را نداشته و نه آنقدر واقع نگر که با کوچکترین تغییر در وضعیت و شرایط محیطی، دست از آرمان ها برداشته و به سوی نوعی «عمل زدگی» و یا پراگماتیسم سوق یابد. در این مجال اندک، می خواهیم از این منظر به عملکرد سه عنصر مردم، حکومت و روشنفکران نیستیم، صرفاً نیم نگاهی به عملکرد علما خواهیم داشت و البته نه همه علما، بلکه یکی از رهبران برجسته ی اصفهان، حاج آقا نوراله اصفهانی.



فعالیت های حاج آقا نوراله به نهضت مشروطیت محدود نمی شود؛ ایشان از سالهای قبل، در نهضت تحریم تنباکو فعال بوده و توانست همراه با برادرش، آیت الله آقا نجفی اصفهانی، نقش ویژه ای در این نهضت ایفا نماید. پس از پیروزی نهضت تنباکو، علمای اصفهان به رهبری حاج آقا نوراله اصفهانی، دست از مبارزه برداشته و در عرصه های مختلف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی ورود جدی می کنند. با تأسیس «شرکت اسلامی» به مبارزه ی اقتصادی پرداخته، یا ساخت «مریض خانه»، «قرائت خانه»، «مدارس عامه»، «مدارس ایام» و ... جلوی نفوذ فرهنگی غرب را گرفته و با رشد سطح آگاهی مردم، آنها را مصمم به تلاش برای نجات کشورشان از عقب ماندگی می نمایند.

اما اوج نقش آفرینی این مبارز خستگی ناپذیر را در قیام و نهضت مشروطیت می بینیم. هر چند این نهضت، ملی بود و تمامی شهرهای بزرگ ایران از جمله تهران، تبریز و شیراز را درگیر کرده بود، اما اصفهان وضعیت استثنایی دارد که در ادامه علت آن را توضیح خواهیم داد.

در ابتدای مقاله بیان شد، در نهضت مشروطه چهار عنصر حکومت، مردم، علما و روشنفکران به شدت درگیر هستند؛ اما نسبت اثرگذاری و نوع عملکرد هر کدام از اینها در مناطق مختلف، متفاوت است. برای مثال، در تهران هم عالمان برجسته ای به شدت وارد صحنه شده و هم روشنفکران حضور جدی دارند؛ مردم نیز قضایا را دنبال می کند و به حمایت از نهضت میبپردازند و حکومت نیز به مقاومت و مقابله جدی مشغول است. آنچه در این کارزار سخت تعیین کننده است و پایان نهضت را رقم می زند - همانطور که در ابتدای مقاله ذکر شد - علاوه بر اهداف عالی؛ انسجام گروه های هم فکر، استفاده از حداکثر امکانات، عمل به موقع و تصمیم گیری بر اساس شرایط موجود است.

به نظر می رسد ضعف این اصول، مشروطه ی پایتخت را به سرنوشتی تلخ رساند.

هر چند کلیت نهضت مشروطیت به غلبه ی روشنفکران غرب زده و استبداد رضاخان منجر شد، اما در طول نهضت، اصفهان با رهبری حاج آقا نوراله، شرایط متفاوتی داشت؛ بر خلاف مناطق دیگر، رهبری مطلق نهضت به دست علما بوده. حاکم جبار اصفهان - ظل السلطان - کامل سرنگون می شود و برای مدتی، حکومت مشروطه ی اسلامی تشکیل می شود.

با بررسی دقیق عملکرد حاج آقا نوراله در طول نهضت و علل موفقیت وی، این نتیجه حاصل می شود که ایشان در تمام تصمیم -گیری ها ذره ای از اهداف و موضع دینی خویش کوتاه نمی آید و لیکن از شرایط و اقتضائات زمانی، سطح آگاهی و توان مردم و واقعیت های موجود نیز غافل نمی شود و با حکومتی «قدر مقدور» - همانگونه که در رساله ی مقیم و مسافر تبیین می کنند - نهایت بهره را از موقعیت ایجاد شده برای نیل به اهداف اسلامی می برند.

ممکن است یکی از مهمترین دلایل موفقیت حاج آقا نوراله، برخورداری وی از «خرد سیاسی» باشد؛ همان نگرشی که دکتراوری به این خرد دارد: «سیاست هم نه به ایده آل ها بلکه به امکان ها و ضرورت ها و حداقل ها نظر دارد و ایدالیسم در تجدد به پایان راه رسیده است. در وضع کنونی سیاست هر چه باشد نمی تواند از نان و آب و بهداشت مردم و از مدرسه کودکان و نوجوانان و از صلاح و فساد اداری و سازمانی غافل باشد... اگر سیاست مقام تصمیم گیری است تصمیم های سیاسی معمولاً باید ناظر به مقصد و غایتی رسیدنی باشند یا اگر شرایط رسیدن به مقصد فراهم نیست، نباید دور از دسترس و نرسیدنی باشد و بالاخره این مقصد و مقصود باید خیر و صلاح کشور و مردم و تأمین رضایت آنان باشد؛ حتی تصمیم های خطیر و بزرگ سیاستمداران هم برای محافظت از کشور و مصالح مردم است. اتخاذ چنین تصمیم ها جز از عهده خردمندان و صاحبان خرد عملی و سیاسی بر نمی آید و این خرد، خرد فردی و شخصی نیست، بلکه خرد زمان و تاریخ است. معنی ظهور خرد در تاریخ هم اینست که این هر دو با هم تحقق پیدا می کنند؛ یعنی خرد با اینکه در رتبه و شرف تقدم دارد، پیش از علم و عمل موجود و محقق نیست و مردمان تاریخ را با خرد آماده ای که در اختیارشان است نمی سازند، بلکه ساختن تاریخ با ظهور خرد و فهمی که پدید می آید و تحول می یابد آغاز می شود؛ خرد وسیله و ابزاری آماده در اختیار اشخاص نیست، بلکه فهم همزمان جهان و امکان های علم و عمل در آنست.»

(داوری، مقدمه ی کتاب خرد سیاسی در زمان توسعه نیافتگی، ۱۳۹۴)

مواجهه «عقلانیت فلسفی» و «عقلانیت تاریخی» با مساله‌ها

حمید ابدی



۱. می توان حرف از دوگانه ای با عنوان «عقلانیت فلسفی- عقلانیت تاریخی» به میان آورد. البته این عنوان، از سر تسامح انتخاب شده است و نویسنده خود را در جعل واژه هایی که به درستی مبین تفاوت ها باشد، ناتوان می بیند. ولی به نظر می رسد عقل فلسفی و عقل تاریخی در توضیح «تاریخیت» با یکدیگر تفاوت هایی دارند: هر دو در صدد بیان نوعی «صیورورت» و «حرکت» هستند. اما با تفاوت هایی.

۲. عقل فلسفی قائل به «صیورورت وجود» است و معتقد است «وجود» آن به آن، در تجلیات نو به نو «ظهور» می یابد. این عقل، ادوار تاریخی را مظاهر این صیورورت می داند و خود را متکفل آن می بیند که ظهورات وجود را توضیح دهد. در تحلیل پدیده ها و مساله های اجتماعی نیز -اگر بخواهد ملتزم به میادید و میانی فلسفی باشد- نحوه ی ظهور وجود را در آن مساله و پدیده ی اجتماعی در کانون توجه خود قرار میدهد. البته التزام کامل به میادید و میانی -به گونه ای که توضیح داده شد- در تحلیل پدیده ها کار دشواری است. پیش تر از استاد طاهرزاده شنیدم که ایشان در «گام سوم» از حرکت فکری خود در صدد انجام چنین کار خطیری هستند: توضیح صیورورت وجود در بستر حوادث و مواد تاریخی. به عنوان دانش آموز مبتدی و نظاره گر مباحث فلسفی این راه را دشوار می بینم و تصور نمی کنم از لحاظ معرفت شناسی- تا کنون- تمهید مقدمات و واسطه های تحلیل قاعده مند و ملتزم به میانی فلسفی، از پدیده های اجتماعی فراهم آمده باشد. تاکید بر عبارت های «قاعده مند» و «ملتزم به میانی» همانا می تواند پایگاه نقد تحلیل های فلسفی رایج باشد: به نظر می رسد آنچه تحت عنوان «فهم و طرح فیلسوفانه» از مسایل و پدیده ها ذکر میشود از حیث قاعده مندی و التزام به میانی فلسفی قابل بحث و تامل باشد. به عنوان مثال اگر دکتر داوری اردکانی بحتی در فهم مسائلی چون «فونیال»، «وضع علم در ایران»، ... ارایه می دهند، نمی توان رابطه ی بین تحلیل را با «نحوه صیورورت و انکشاف وجود» در مساله های مذکور را طی قواعدی توضیح داد.

۳. عقل تاریخی اما جستجوگر و توضیح دهنده ی «صیورورت حوادث و مواد تاریخی» است. او در صدد است «پیوند» و «روابط» بین حوادث و مواد تاریخی را توضیح دهد. عقل تاریخی جستجوگری در «جزئیات تاریخی» را در کانون توجه خود قرار می دهد و آن را گامی مهم و اساسی در تحلیل پدیده و مساله ی مورد بررسی

خود می داند. حضور جدی و پر دامنه در جزئیات تاریخی، خطر سردرگمی و گم شدن در «کثرات» مواد تاریخی را می تواند در پی داشته باشد. شاید از نظر «عقلانیت فلسفی»، پژوهش گسترده در جزئیات تاریخی موجب آن می شود که تاریخ نویس نتواند «وحدتی» بین این جزئیات بیابد و با تکیه بر این نقد، تنها راه «وحدت» بخشی به مواد تاریخی را، همانا عقل فلسفی بدانند. نگارنده ی این مقاله برداشتی آزاد از آنچه در سالهای اخیر از دنبال کردن مباحث دکتر نجفی آموخته است، را در پاسخ به این نقدها قابل طرح می داند: عقل تاریخی، اگر ملتزم به معارف شیعی باشد، حاق اندیشه شیعی را اولاً «تکاملی دیدن» و ثانیاً «حضور ولایت و سرپرستی تاریخی معصوم» در پیگیری رخدادها و مساله های تاریخی می داند و اگر در مواد تاریخی متکثر غور می کند در جستجوی روابطی است که توضیح دهنده ی «تکامل و ولایت» باشند، و تلاش می کند صیورورت حادثه ها و مواد تاریخی را اینگونه تبیین نماید. به نظر می رسد ملاحظه ی «تکامل و ولایت» -با دقت ها و ظرافتی که در معارف شیعه توضیح داده شده است- در تحلیل مساله ها و حادثه های تاریخی و اجتماعی، «دریافت نو» بی از آن مساله ها و حادثه ها را دربر خواهد داشت. دکتر نجفی سعی کرده در کتاب «فلسفه تحوّل تاریخ» قواعد رسیدن به این دریافت نو را به اجمال توضیح دهند. این نکته جالب توجه است که دکتر نجفی در توضیح قواعد فهم تاریخ، عنوان «علم اصول استنباط از تاریخ» را بر «فلسفه تاریخ» ترجیح می دهند. تعبیر «علم اصول» اشاره ای به علم اصول فقه دارد که مجموعه ای از دانش ها همچون منطق، فلسفه و کلام در آن حضور دارند و همه در کنار هم، منجر به استنباطی از قول و فعل معصومین (ع) می شوند.



ایشان با این اشاره، در صدد توضیح این مطلب اند که فلسفه و عقل فلسفی در استنباط تاریخی نقش دارد. اما به تنهایی در استنباط درست از مساله های تاریخی نارسا است. به نظر می رسد نقش و سهم «بنیان های نگرشی شیعی» و «مشاهده ی جزئیات تاریخی»، در شکل گیری

عقلانیت تاریخی ای که دکترنجفی می گوید، بسیار پررنگ باشد.

۵. شاید بتوان امتیاز «عقل تاریخی» بر «عقل فلسفی» را دو مقوله توضیح داد:

اولاً: عقل تاریخی بهتر از عقل فلسفی می تواند مسایل را «در حرکت» ملاحظه کند. اگرچه عقلانیت فلسفی در بنیان های فلسفی خود قائل به صیورورت است، اما در توضیح مساله ها و پدیده های تاریخی و اجتماعی «حرکت» و «تحوّل» آنها را به درستی توضیح نمی دهد. پیش تر گفته شد که شاید امکانات چنین تبیینی از مسایل اجتماعی تاکنون فراهم نیامده باشد. به نظر می رسد عقل تاریخی بهتر از عقل فلسفی می تواند پیوند بین مساله ای مشخص را با گذشته تاریخی آن توضیح دهد.

ثانیاً: عقل تاریخی به دلیل تماس و ارتباط پر دامنه و گسترده با مواد تاریخی، عوامل و روابط بیشتری را ملاحظه میکند. شاید بتوان گفت در فهم یک پدیده ی تاریخی یا اجتماعی، دریافتی پیچیده تر از مساله را ارایه می دهد.

با توضیح اجمالی که مطرح گردید -اگر چه با تردید و عدم قطعیت- با فراروی از نظر دکتر نجفی، معتقدم حتی در فهم و طرح مساله ها، عقلانیت تاریخی نسبت به عقلانیت فلسفی، امکان ها و ظرفیت های بیشتری دارد.

۶. شاید مطالعه ی موردی «نهضت مشروطیت» به عنوان بستری برای مقایسه بهتر «عقل فلسفی» و «عقل تاریخی» کمک کننده باشد. هم عقل تاریخی و هم عقل فلسفی تحلیلی در مورد مساله ی مشروطه خواهی ایرانیان ارایه میدهند. بالااجمال می توان گفت عقل فلسفی در تحلیل مشروطیت بر «سیطره فرهنگی عالم مدرن» بر حیات اجتماعی ایرانیان تاکید می ورزد و اعماق این اثرات را واکاوی می کند. اما عقل تاریخی، اگرچه حضور فرهنگی عالم مدرن را ملاحظه می کند، اما بیش از آن، نوع مواجهه ایرانیان با امواج فرهنگی مدرن را در یک خط سیر تاریخی مورد ملاحظه فرار می دهد. عقل تاریخی در صدد است این مواجهه را با مواجهاتی که پیش از مشروطه بوده مقایسه کند و به مدد مواد تاریخی-اعم از رسایل و روزنامه ها و حوادث- تحوّل در نوع مواجهه را درک می کند. از این روست که عقل تاریخی می تواند در متن شکست مشروطه، ارتباط آن را با انقلاب اسلامی ببیند، ولی عقل فلسفی این پیوند را به راحتی در نمی یابد. عقل فلسفی به علت تاکیدیه که بر پیچیدگی های مدنیته دارد، خط سیر بیداری اسلامی را نمی بیند.

۱. کما اینکه بسیاری مورخان اینگونه اند: حفر دکتر رسول جعفریان را شاهد مثالی برای این مورد می دانم.  
۲. و در دوران فیهب، فقهای شیعه را مجرای تحقق چنین ولایتی میدانند.

ایدئولوژی  
در بیان دکتر داوری  
خاتم نظارتی



با نگاهی هر چند اجمالی به آثار متفکر معاصر کشورمان، دکتر رضا داوری اردکانی، به وفور استفاده ایشان از واژه ایدئولوژی بی‌خواهیم برد. داوری خاستگاه ایدئولوژی را عالم جدید می‌داند و شاید به همین دلیل است که کشورهای توسعه یافته توانسته‌اند ایدئولوژی‌ها را در جایگاهی قرار دهند که به استقلال عقل و فهم خدشه‌ای وارد نشود در حالی که کشورهای توسعه نیافته اسیر ایدئولوژی شده‌اند. در بررسی ایدئولوژی‌های غربی مانند دموکراسی، فاشیسم، سوسیالیسم و ... متوجه خواهیم شد که هر چند مستقل به نظر می‌رسند اما در نسبت با یکدیگر متحقق می‌شوند. به طوری که عنصری از هر یک در دیگری وجود دارد و در هر تحقیقی یکی از صورت‌ها غالب است. مثلاً در لیبرال دموکراسی، سوسیالیسم و فاشیسم پنهان‌اند.

در توضیح ایدئولوژی می‌توان گفت داوری ایدئولوژی را به طور کلی منفی نمی‌داند و به جایگاه خاص آن در جهان جدید واقف است برای مثال به رغم ایدئولوژیک بودن نگاه شریعتی، آن را منفی نمی‌داند زیرا شریعتی ادعای فلسفه دانی نداشته است. هدف شریعتی ساختن یک ایدئولوژی بوده که در راستای آن از مصالح گوناگون از جمله اسلام، سوسیالیسم، فلسفه‌های اگزیستانسیالیسم و حتی اطلاعات تاریخی و جامعه‌شناسی بهره برده است. و حتی همین نگاه ایدئولوژیک او بوده که باعث شده در میاحتش به نوعی وحدت نظر دست پیدا کند. البته از نظر داوری استعمال این واژه در کشور ما به معنای شریعت یا حتی سیاست دینی از روی مسامحه است.

آنچه از نظر داوری مهم است این است که ایدئولوژی نباید با دین، هنر، علم و ... خلط شود. داوری معتقد است قضایای فلسفه و قضایای علم و سیاست از یک سنخ نیستند و به همین دلیل قابل قیاس با یکدیگر نخواهند بود. و اگر خلطی میان این قضایا صورت گیرد، در دام ایدئولوژی خواهیم افتاد.

به تعبیر وی: «ایدئولوژی مجال و میدان

سیاست را به صفت درست و حقیقی متصف می‌کند و در نتیجه آن را غیرقابل تغییر می‌سازد. در باب تفاوت ایدئولوژی و دین هم داوری بر این باور است که هر چند هم دین و هم ایدئولوژی مجموعه‌ای از اعتقادات‌اند، اما گویی ایدئولوژی شریعتی بدون خداست. برای مثال در ایدئولوژی چیزی جز وصول به مقصد و رسیدن به غایت مهم نیست اما دین غایتش خدای بی‌نیاز است. از این رو، در ایدئولوژی هدف وسیله را توجیه می‌کند و برای رسیدن به مقصد می‌توان از هر وسیله‌ای بهره برد در حالی که در دین جدایی هدف و وسیله امری اعتباری است و ادای فرایض و نوافل خود غایتند. به طوری که اگر کسی برای پرستش این خدا به دروغ و بهتان و فریب متوسل شود، خدا را فراموش کرده است. خلط حقیقت با عمل سیاسی و مصلحت‌زندگی است.»



نکته دیگر این است که اگر غایات ایدئولوژیک جای غایات دینی را بگیرند، ماهیت عمل انسانی و وظایف انسان به گونه‌ای دگرگون می‌شود که دیگر اعمال به خودی خود اهمیتی ندارند بلکه صرف وسیله‌اند و چون چنین شود اعمال از باطن خود تهی می‌شوند و صورتی بی‌روح از آن‌ها باقی می‌ماند. صورتی شدن اعمال و افعال امر تازه‌ای نیست اما در زمان ما برای اعمال صورتی زمینه و مجال تازه‌ای به نام سیاست پیدا شده است. بدین جهت داوری، سیاست را واسطه نزدیک شدن دین به ایدئولوژی می‌داند.

اما دیندار حقیقی در قول و عمل به میزان حق نظر می‌کند و هرگز دچار افراط و تفریط نمی‌شود زیرا به عمل صورتی ناظر به غایات شخصی و گروهی دلبسته نیست. حال هر چند سیاستمدار دینی بر اساس نگاهی که به علم و عمل دینی دارد، راهی را در سیاست پیش می‌گیرد اما عمل را وابسته به غایت می‌داند و نه عین آن. در واقع سیاست معتدل هم به معنای اخلاص در عمل کار سیاست است و اخلاص در عمل سیاسی مسبوق به برخورداری از درک و خرد سیاسی است. دینداری حقیقی می‌تواند سیاست را به جانب اعتدال ببرد. در سیاست اعتدالی سیاستمدار مردم را با چشم خدایی می‌بیند و به این جهت به آن‌ها آسیبی نمی‌رساند. از این روست که تأکید داوری بر تفاوت سیاست ایدئولوژیک و سیاست دینی روشن می‌شود.

در پایان ذکر این نکته لازم است که با وجود ادعای داوری مبنی بر نگرانی از غلبه ایدئولوژی بر فلسفه ولی برخی، آراء خود او را ایدئولوژیک می‌دانند. داوری معتقد است کسانی که وارد نزاع و جدال می‌شوند، به شدت تحت تأثیر ایدئولوژی‌ها قرار دارند و خود او نیز از ورود در نزاع‌ها خشنود نیست ولی این مهم است که در این راه هرگز قصد سیاسی و ایدئولوژیک نداشته است.

منابع:

- فلسفه در دام ایدئولوژی، رضا داوری
- فلسفه در دادگاه ایدئولوژی، رضا داوری
- تأمل در وضع سیاست کنونی جهان، رضا داوری
- ایدئولوژی از نگاه اصلاح اجتماعی و تاریخی، رضا داوری
- خرد سیاسی در زمان توسعه نیاکنگ، رضا داوری

طاققت غربیت،  
خاطر قربریت



محمد قنبح پور

در آمدی بر مفاهیم تجدد، مدرنیته و مدرنیزاسیون

چکیده

قریب به دو قرن است که سخن در باب مدرنیته به یکی از بحث های مناقشه برانگیز در میان متفکران و ایدئولوژیست های ایرانی بدل شده است که گاه صورتی جامعه شناختی، گاه رنگی تاریخی و گاه نقشی سیاسی به خود میگیرد. در باب مدرنیته و تجدد باید اندیشید و از این رهگذر است که می توان اول قدم را در راه توضیح اکتونیت خویش برداشت. برخی با تسامح و تساهل به ترجمه آثار و عبارات می پرداخته اند و همین امر موجب شده است که در فهم ما از بسیاری از امور گسست و نارسایی حاصل شود. مدرنیته اتفاقی ست که جز با تمسک به فلسفه جدید نمی توان آنرا درک کرد و به گفت آورد. در مدت دوپست ساله تجددمآیی ما برخی پنداشته اند که می توان با به عاریت گرفتن برخی ابزار و تکنولوژی و اندیشه های غربی راه غرب را پیمود بی آنکه آگاه باشند که نمی توان به مدرنیته را بدون شرایط تاریخی آن (سنت) دست یافت. آنچه مدنظر تجددگرایان و تجددمآبان ما بالاخص از عصر مشروطیت تا کنون بوده نه تجدد بلکه صورتی تقلیدی از تجدد غرب بوده که می توان آنرا مدرنیزاسیون نامید.

کلیدواژگان

مدرنیته، فلسفه، عقل انتقادی، تجددمآیی، سنت

مقدمه

تجدد را بسیاری در معنای مدرنیته به کار برده اند و همین امر موجب شده است که در فهم تجدد و مدرنیته دچار مشکل شویم. آنچه در این فاصله صد و پنجاه ساله اجرا شده است نه تجدد و نه مدرنیته بوده. این اتفاقات را می توان مدرنیزاسیون نامید. سخن گفتن از تجدد در واقع سخن گفتن از یک عالم است و سخن گفتن از مدرنیته سخن از یک اتفاق در تاریخی خاص است. اتفاقی که حتی کسانی آن را برابر انقراض گونه هایی خاص از حیوانات و آغاز زندگی گونه هایی دیگر در گرگ و میش تاریخ دانسته اند. اینک مایی که به گوشه ای از تاریخ رانده شده ایم در این بی عالمی نشسته و با سکوتی که گه گاه بر آمده از تفکر و گه گاه برآمده از حیرت است آخرین کورسوهایی مدرنیته را نظاره میکنیم. جهان مدرن هر چه هست به پایان خود رسیده و متفکرانی این پایان را دریافته نوید داده اند و بارقه های تمدنی دیگر هر از چند گاهی چشم ها را می دزد و نهان می شود. در این نوشتار بر آنیم که با

ارائه تعریفی مجمل از مفاهیم تجدد و مدرنیته و مدرنیزاسیون قیاس و تقاضاهات را از آنان زوده و سعی در به دست آوردن ادراکی از تجدد به مثابه خودآگاهی داشته باشیم.

مدرنیته

مدرنیته تاریخی است که بعد از رنسانس در اروپا قوام یافته است. مدرنیته بازگشت یا بهتر بگوییم تجدید عهد با ادب و فرهنگ یونانی-رومی است. آنچه در اینجا مهم است خودنمایی سنت و مفهوم آن است. در زمانه ما شاید هیچ واژه ای چون سنت از مفهوم تهی نگشته و چون متاعی بی ارزش بر سر بازار لغات حراج نشده باشد. اینک در پی ارائه تعریفی جامع و مانع از سنت نیستیم، بلکه بر آنیم که به پیرایش درک و فهمان از آن بپردازیم. مدرنیته هیچ سنتی را در کنار خود تاب نمی آورد و این در حالی است که خود محصول سنت است. این سخن شاید در نگاه اول با ذات مدرنیته در تناقض باشد اما پس از تامل آشکار می شود که رنسانس خود تجدید مطلعی در سنت بود این تجدید عهد یا تجدید مطلع یا بازگشت به سنت تفاوت دارد. آنگاه از بازگشت به سنت دم می زنیم خواسته یا ناخواسته روحی مدرن را بر این سخن مترتب می بینیم. آن هنگام می توان به سنتی بازگشت که از جهان مدرن منفک و در پی سنتی «مرده» روان شویم. سنت اسلامی است پویا و این پویایی خود محصول غلبه تفکر است و آن را می توان با قرآنی خاص و در عین حال اصیل از اسلام، تشیع، ردیابی کرد. سنتی اسلامی را برخی بر اساس درک و اندیشه متقدمان دانسته اند و با وارد کردن مفهوم پیشرفت و نگاهی خطی به تاریخی که سنت در متن آن شکل گرفته است رای به انحطاط سنت داده اند. آنچه اکنون ما دچار آن هستیم نه انحطاط بلکه گسست از سنت و از هم گسیختگی تاریخ است. سنت باید مورد پرسش قرار بگیرد و این پرسش سنت خود دو گونه است: گاه به مثابه قرار گرفتن در درگاه خروج از آن یعنی ما وارد عالمی دیگر شده ایم و از چشم اندازی که در آن عالم به دست آورده ایم سنت را مورد پرسش قرار میدهیم؛ گاه بدان معناست که سنت در حال بسط و گشایش از درون است و این پرسش ها ماحصل این گشایش اند. هرگاه ملتی نتواند از سنت خویش پرسش کرده و پویایی آن برای آنان مکشوف نگردد این نشانی از گسست از سنت است. «گسست ما از سنت، در غیاب تفکر روی داد و تاریخ ما به تاریخی معلق، که از گذشته گسسته و زمان جدیدی هم نیافته مبدل شد. وصف دیگر این وضع، لازماتی ست که عین عسرت است و اینجاست که روشن می شود که باید به جای زمانه ی عسرت از عسرت لازماتی سخن گفت.» (معظم).

مدرنیته و فلسفه

تاریخ مدرنیته را می توان تاریخ بسط عقل دکارتی دانست. هر تاریخی بسط و تفصیل وقت تفکر است و آنچه در اینجا از مفهوم وقت مراد می شود نه معنای متداول و فیزیکی آن بلکه معنای عرفانی فلسفی آن است. این وقت که خود نشانی است از گشایش همواره خود را در قالب تفکر ظاهر می کند و به گفت می آید. تا آن هنگام که آن تفکر ادامه دارد و باقی است آن تاریخ نیز ادامه دارد و آن هنگام که این تفکر «از اعتبار و اثربخشی افتاد دوره تاریخ پایان یافته است. اما قومی که تاریخ آن پایان یافته است، چه بسا با تفکر اصول تازه ای وضع می کند یا آن را از دیگران فرا می گیرد و به هر حال تاریخ تازه ای را آغاز می کند. این تاریخ از حیث ذات و ماهیت با تاریخ قدیم متفاوت است.» (داوری ۱۳۹۱ الف. ص ۱۳)

عالم جدیدی ظهور می کند یا مردمانی که علم و عقل بیکنی و دکارتی برخوردارند البته این سوء تفاهم پیش نیاید که آنان از ابتدا و به صورت آکادمیک به مطالعه نظرات دکارت و کانت و... پرداخته اند، بلکه آنان به علمی می پردازند که بیکن و نیوتن عنصر اصلی آن را بیان کرده و از عقلی برخوردار اند دکارت و کانت آنرا یافته و وصف کرده اند. (همان)

سقراط بیان کرده بود که فلسفه را از آسمان به زمین آورده است. سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد و در واقع قوام فلسفه آن هنگام بود که تفکر یونانی از آسمان به زمین آمد اما این فلسفه زمینی شده را مدینه های یونان و بالاخص آتن تاب و دوام نیاورد و حتی هگل نیز بر آن بود که این تحول در تفکر یونانی موجب متلاشی شدن نظام مدنی یونانی شد. (همان. ص ۷)

«آمدن فلسفه از آسمان به زمین به معنی فرا رسیدن عقلی است که از عالم و مسائل انسان در عالم می پرسد. سقراط از علم و ادراک و عمل و اخلاق و فضیلت و آموزش پرسید. عقلی که می پرسد، داعیه اصلاح و هدایت و ساختن هم دارد. این عقل در یونان در آثار فیلسوفان تجلی یافت اما عالمی مناسب با آن به وجود نیامد.» (همان. صص ۷ و ۸)

«فلسفه ای که افلاطون و ارسطو آوردند دو استعداد متفاوت داشت یکی آنکه بیشتر زمینی شود و در زمین آن علم و تکنولوژی و سیاست جدید و اقتصاد و نظام متجدد بار آید و رشد کند. استعداد دیگر امکان حفظ نشان های آسمانی و میل بازگشت به آسمان بود.» (داوری ۱۳۹۰ الف. ص ۲۵)

فلسفه را نباید علت مدرنیته دانست؛ افلاطون عقل را دو عقل می دانست، عقل بسیط که همان نظرات متجدد در کتب فلاسفه است و

دیگری عقل تفضیلی که همان نسبی است که فلسفه با جان فیلسوف دارد در اصل همان فلسفه ای است که بر جان فیلسوف اثر دارد و نمی توان آنرا آموخت. عقلی تفضیلی است که موجب راهبری تاریخ و صیوریت می شود. (داوری، ۱۳۹۱. صص ۱۱ و ۱۲)

بسیاری از متفکران رأی به پایان دوران مدرن داده اند و شاید سالها پیش شاعران چه در ایران و چه در اروپا دریافته بودند که چشم انداز آینده مغشوش و سردرگم است. نیما یوشیج در اوایل دهه سی در ایران شعری را سروده که نشان از یاس و ناامیدی جهان شمول دارد:

خانه ام ابری است  
یکسره روی زمین ابری است یا آن.  
از فراز گردنه خرد و خراب و مست  
باد می پیچد  
یک سره دنیا خراب از اوست

تحویل یاس و ناامیدی این شعر به اوضاع سیاسی اجتماعی آن عصر تقلیل تفکر است به حدی نازل. نیما از یاسی جهان شمول و عسرتی عالم گیر سخن می گوید و این درست در زمانه ای است که متفکرانی از دل عالم مدرن پایان مدرنیته را اعلام نموده و برخی از نحله های پست مدرن در حال ظهور و بروز است. «تاریخ آدمی و دوران های زندگی اقوام وقتی آغاز می شود که افق آینده گشوده و پدیدار می شود. گشایش و پدیداری هم شاید به اختیار ما نباشد اما گشایش و پدیداری را متفکران در میانند و شاید درست باشد که بگوییم شاهدان این گشایش و پدیداری فیلسوف و شاعر است.» (داوری، ۱۳۹۰. صص ۱۵۶)

#### تجدد و مدرنیزاسیون

تجدد تحقق و ظهور پویایی سنت است که نمی شود آن را آموخت و یا به عاریت گرفت. سخن گفتن درباره تجدید در ایران نه از نظرگاه پیشرفت بلکه از نظرگاه تکامل و اندیشه تعالی میسر است. سال ۱۴۵۳ میلادی بنا بر نظر مورخان شروع عصر رنسانس است. پنجاه سال پس از آن یعنی سال ۱۵۰۳ برابر با ۹۵۶ هجری قمری شروع سلطنت صفویه در ایران است. استقلال ایران و تشکیل یک دولت ملی تحت لوای تشیع را می توان سرآغاز تجدید ایران دانست و این تجدید را می توان تجدید زایی شیعه نام نهاد که در شئون و مظاهر گوناگون سیاسی اجتماعی هنری و... ظهور می کند. (نجفی ۱۳۹۲. صص ۶۱-۵۷)

ما در دو برهه مهم تاریخی با غرب برخورد کردیم. اولین برخورد ما با غرب در عصر

صفویه اتفاق افتاد. در حالیکه هر دو عالم درحال تجربه تجدید خویش بودند. دومین آن که تاکنون محل نزاع و تفکر است در عصر قاجاریه بود که بر خلاف اولین تماس با غرب با نوعی عقده کهنتری از جانب نخبگان ایرانی همراه بود. این امر موجب اندیشه ای در میان فرنگ رفتگان و روشنفکران ایرانی شد که لاجرم برای پیشرفت باید در راهی قدم گذاشت که غرب طی کرده است. پیش از آنکه در این باب بیشتر سخن برانیم بهتر است تا در معنای تجدید بالاخص در نسبت با خودمان تأمل کنیم. با تمسک به درکی تاریخی می توان دو قسم تجدید را وصف نمود هرچند که یکی اصالت دارد و دیگری طفیل آن است. تجدید ملی محصول گفت و پرسش سنت است که می توان در عصر صفویه از آن سرخ گرفت. قسم دیگر تجدید به معنای واقعی نیست بلکه شیعی از آن است که می توان آنرا تجدید ظلی نام نهاد. این قسم را می توان در نوشته ها و اقوال و اندیشه های روشنفکران عصر قاجاریه و پهلوی به وضوح دریافت. در این میان می توان از همجواری و رشد تجدید ملی همراه با تجدید ظلی و همراهی سخن گفت. این امر در یک حرکت و یا دوره تاریخی با نوعی هماهنگی رخ می دهد. مانند عصر مشروطه که در هر دو سطح نوعی «جهش» را به ثبت رسانده است با این تفاوت که یکی با مبانی و بنیاد های داخلی و بومی خود را بروز می دهد و دیگری به نحوی دیگر حضور خود را ایجاد می کند.

(نجفی، ۱۳۹۲. الف. صص ۱۹۱ و ۱۹۲)

ما با جهان مدرن برخورد کرده ایم اما هنوز به دقت جهان مدرن و متعلقات آن چون علم مدرن را نشناخته ایم و آنرا به جان نیازموده ایم و این عدم توجه به جهان مدرن و صرف دست یابی به بخشی از علم مدرن از زمان امیرکبیر تا کنون در اندیشه ی متجددان و حتی برخی تجدید گریزان ایرانی رخنه کرده است. اندیشه تجدید امیرکبیر بر لولای اضطرار نیاز به ابزار و دستیابی به هدف در زمان کوتاه حرکت می کرد. ایجاد دارالفنون خود گواهی بر این مدعی است.

امیرکبیر برای رفع برخی مشکلات و عقب ماندگی ها راه حل را در انتقال ابزار و تکنولوژی می دانست و بر آن بود که با صرف این انتقال می توان در راه پیشرفت گام برداشت. آنچه در این طرح تجدید مغفول مانده. توجه به اصل و ریشه های علم مدرن که میوه آن تکنولوژی است. در واقع در این طرح تجدید دقت نشد کلاس های اسلحه سازی و طب و مهندسی دارالفنون می تواند صورتی ایدئولوژیک و ایجادسایه تجدید راه را بر مدرنیزاسیون هموار کند. هرچه هست طرح تجدید امیرکبیر را می

توان طرحی از تجدید دانست که در آن نظر به توانمندی ها و امکانات ملی و بومی نیز شده است اما از آنجایی که نسبت خویش را با عالم مدرن نیافته دچار اضمحلال و شکست می شود. (نجفی، ۱۳۹۱. صص ۵۸-۵۶).

کوتاه سخن آنکه ما مدرنیته را تجربه نکرده و نمی توانیم تجربه کنیم زیرا در شرایطی تاریخی و معرفتی غرب را ندانسته ایم. اینکه تجدید ما به چه احوال می شود در پرده ای از ابهام قرار گرفته و جز از هم زبانی با سنت و تاریخ نمی توان از آن سراغ گرفت.

#### نتیجه گیری

چنانچه بیان شد مدرنیته تجدیدی در تاریخ غرب است. این تجدید متوجه فرهنگ یونانی - رومی می شود اما از آن فراتر می رود و عالمی را می سازد که برپایه ی فلسفه است و اگر سقراطی در آن ظهور کند جام شوکرانی در میان نیست. عالم مدرن برپایه عقل البته نه آن عقلی که فلاسفه و متفکران اسلامی از آن دم می زنند بلکه برپایه عقلی منتقد شکل گرفته که این عقل تقاد تنها به بررسی امور و جداسازی نیک از شر نمی پردازد بلکه در پی تسلط بر ابزارها و در همه ی امور داور نهایی است. مدرنیته خود تجدید است اما صورتی تقلیدی از آن مدرنیزاسیون است به دیگر سخن مدرنیته در نسبت با خود تجدید و در نسبت با دیگری مدرنیزاسیون است. هیچگاه نمی شود مدرنیته به معنایی که صورت گرفته است را در زمین دیگری کاشت و با غرس کرد. تلاش هایی که در این قریب به ۲۰۰ سال درباب مدرن شدن صورت گرفته راه به جایی نبرده و تنها موجب بحران در قشر پیرامونی هویت ایرانیان گشته است.

#### منابع

- ♦ داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰. الف). ما و تاریخ فلسفه اسلامی. تهران. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ♦ داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰. ب). فلسفه معاصر ایران. تهران. نشر سخن
- ♦ داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱. الف). وضع کنونی تفکر در ایران. تهران. انتشارات سروش
- ♦ داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۱. ب). ما و راه دشوار تجدید. تهران. نشر رستا
- ♦ معظم عباس (۱۳۹۴). ۴۳ قسوس سکوت در عسرت لازماتی. معنای تجدید ایرانیان (ویژه نامه نشست تجربه تجدید ایرانیان از مشروطه تا امروز). خانه بیداری اسلامی. مرداد ۱۳۹۴
- ♦ نجفی، موسی (۱۳۹۱). فلسفه تجدید در ایران. تهران. شرکت چاپ و نشر بین الملل
- ♦ نجفی، موسی (۱۳۹۲. الف). بصیرت تاریخی. اصفهان. نشر آرما
- ♦ نجفی، موسی (۱۳۹۲. ب). تاریخ تحولات معاصر ایران. تهران. موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران

عدم رغبت حوزه محدود  
به دکتر داورى نیست  
نهی و تنظیم: حمید لیدی



مصاحبه با:  
حجت الاسلام والمسلمین ابوذر مظاهری  
پیرامون نسبت دکتر داورى و حوزه علمیه

• چه ظرفیت هایی در اندیشه های دکتر داورى وجود دارد که می تواند برای طلاب رهگشا باشد؟ یک طلبه از دکتر داورى چه میتواند بیاموزد؟

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين

قاعدتاً برای اینکه به این سوال یک پاسخ مناسبی داده شود، باید مقداری شخصیت دکتر داورى را تحلیل کنیم. وقتی در مورد دکتر داورى سخن می گوئیم، این مهم نیست که ایشان حوزوی است یا دانشگاهی، خود ایشان خود را به مفید به یکی از این دو نوع فضا نکرده اند. این هم مهم نیست که ایشان در مورد حوزه صحبت کرده باشند یا نه. آقای داورى بیش از آنکه دغدغه اش حوزه یا دانشگاه باشد، در همه ی آثارشان می خواهند درست فکر کردن در موضوعات را بیاموزند، که البته کار فیلسوفانه ای است. به همین دلیل، ما حوزوی ها و هر کسی که بخواهد در حوزه ی فکر و اندیشه کاری انجام دهد، می تواند با آقای دکتر داورى نسبتی برقرار کند و می تواند از ایشان استفاده ببرد؛ چون روش درست فکر کردن را تعلیم می دهند. با وجود اینکه چنین کاری فیلسوفانه است اما ایشان در پی تعلیم فلسفه نیستند. آقای داورى فلسفه را یکی از راه های تفکر می دانند. ایشان معتقدند فلسفه مگر غیر از یک تفکر آزاد است؟ دکتر داورى در هر موضوعی دنبال نضج پیدا کردن یک تفکر آزاد هستند. دغدغه ی ایشان این است که اگر می خواهیم در مورد تاریخ، تمدن، تکنولوژی یا هر چیز دیگری بیندیشیم فکر کنیم. با همه ی اینها معامله ی متفکرانه داشته باشیم و با تفکری آزاد به این موضوعات ورود کنیم. ایشان چنین کاری را فلسفیدن حقیقی می دانند، نه آنچه در کتب فیلسوفان و استدلال های عقلی و منطقی و قیاس و ... آمده است. این نحوه عمق بخشی به تفکر، نیاز هر قشر و هر گروهی است؛ چه طلبه، چه دانشگاهی، چه هر فعال فرهنگی؛ نیاز همه است. آقای داورى معتقدند در امور بشری ما باید «نسبت» ها را کشف کنیم. ایشان به

نوعی اندیشیدن معتقدند که علیرغم اینکه به «زمان» توجه دارد، ولی محدود به زمان نیست و محصور در شرایط یک زمان خاص نیست. نسبت های بین موضوعات را باید دید، نسبت بین زمان و مکان را، نسبت بین وجود و زمان را، که اینجا ارتباط بین فلسفه و تاریخ را مطرح می کنند و تاکید می کنند که تفکر را با تاریخ باید همراه دید. ایشان تفکر را جلوه ای از وجود می دانند و وجود را بی زمان نمی دانند. البته وجود در دیدگاه ایشان محصور در زمان نیست، ولی بی زمان هم نیست.

خوشبختانه دکتر داورى فکر مخاطبش را نمی بندد. به همین علت هم آن خطرانی که از آنها پرهیز داریم- مثل نسبیست گرایی در تفکر- پیش نمی آید. ایشان از مخاطبش نمی خواهند که مثل خودش فکر کند. به همین دلیل کسانی که با آثار دکتر داورى مانوس هستند معمولاً این سوال برایشان پیش می آید که چه موضوع خاصی را میخواهد نفی یا اثبات کند؟ اینکه مخاطب دکتر داورى از متن ایشان

• با وجود چنین ظرفیت هایی در اندیشه دکتر داورى چرا آثار ایشان در حوزه های علمیه و در فضای طلاب مهجور مانده است؟ ریشه اش را در کجا می بینید؟

به نظرم این مشکل محدود به آقای داورى نمی شود. معتقدم حوزه شاید خیلی متفکران دیگر را هم چندان بها نداده و تفکرانشان را مورد تأمل و بررسی قرار نداده است. حوزه دغدغه ای نسبت به مسائل دینی دارد که فقط کسانی که در مورد دین صحبت کنند یا در حوزه ی مباحث دینی صحبت کنند انگیزه های آنها تحریک می شود که به رد یا تأیید فکری بپردازند. چندان مایل نیستند در مورد کسانی فکر کنند که به طور مشخص، دینی فکر نمی کنند یا راجع به دین فکر نمی کنند... انکار نمی کنم که هستند کسانی در فضای حوزه که متوجه اندیشه های دکتر داورى هستند و نفیاً و اثباتاً مطالبی را در مورد این اندیشه ها مطرح کرده باند، ولی این خیلی محدود است.



• آیا ریشه اش بر نمی گردد به اینکه آقای داورى اندیشه و فلسفه را «تاریخی» می دانند و برخلاف ایشان در نگاه مرسوم حوزوی، فلسفه مجموعه ی گزاره های ثابت و فرازمانی و «غیرتاریخی» پنداشته می شود؟

درست است، فرق آقای داورى با فیلسوفان حوزوی همین است، ولی معتقدم توجه آگاهانه نسبت به این موضوع باعث نشده حوزه سرآغ آقای داورى نرود. این موضوع در مباحث فلسفی حوزه مورد تأمل قرار نگرفته است تا تکلیف خود را از این جهت با آقای داورى مشخص کرده باشد. تاریخی بودن عقل و تاریخی بودن تفکر کمتر مورد تأمل حوزه قرار

اثبات یا نفی را نمی فهمد، بیانگر این است که آقای داورى از مخاطب خود موضوع گیری خاصی را نمی خواهد؛ در صدد القای موضوع گیری خاصی نیست.

ما عادت کرده ایم متفکر یا نویسنده به صورت ساندویچی و شسته رفته و آماده لقمه را بگذارد در دهان ما و ما آن را راحت هضم نمائیم. دنبال گدھا و اطلاعات می گردیم و ما تکلیف خود را مشخص کنیم. از آقای داورى نمی توان گرفت و رفت! اگر صبر نداشته باشیم، اگر حوصله نداشته باشیم، اهل توقف کردن و تأمل کردن نباشیم، خیلی زود زده خواهیم شد.





**حاشیه‌ای بر مصاحبه  
حجت الاسلام مظاهری:**

بله. ماجرای ما با دکتر داوری، به همین مسأله وجود و زمان نیز برمیگردد. در حوزه و به طور خاص در فضای حکمت و عرفان اسلامی، وجود را فرازمانی می دانیم و می فهمیم که زمان، شانی از وجود است و نه خود وجود؛ یعنی فیلسوف را راهی به فهم فرازمانی وجود است. و اساساً هستی شناسی ناب، فهمی فرازمانی از هستی ست. به نظر می آید در این جا ممکن است با آثار دکتر مشکل پیدا کنیم. چرا که از آثار ایشان، قابل استنباط است که تفکر را تفکر در زمانه می دانند و وظیفه فیلسوف را چنین نشان می دهند. و نیز ممکن است کسی برداشت نسبی بودن فهم را بکند. ولی به نظر می آید توقف در این مسأله و چالش (که البته مسأله بسیار مهمی ست و باید هر فیلسوفی در این باره، بیندیشد و مسأله را بررسی و چه بسا حل کند). مانع استفاده ای که می توانیم از دکتر داوری ببریم می شود. نسبتی که دکتر داوری با حوزه می تواند پیدا کند، ربط وثیقی به حل این چالش ندارد. ما از تاریخ و نگاه تاریخی دور شده ایم. و می یابیم که نگاه تاریخی در همه مسائل نیاز است. اگر نگاه تاریخ مند نداشته باشیم، راه مان برای علم ورزی و حتی تبلیغ دین، ایتر خواهد بود. فقه ما و اخلاق ما هم متأثر از شرایط زمانه، میتواند بال و پر بگیرد و موثرتر در جامعه نقش ایفا کند. به طور کلی باید بگوییم زمانه را که نفهمیم، یا شعارزده می شویم و یا مایوس. و این دو اتفاق برای برخی حوزه‌ویان ما رخ داده است. نسبت ما با دکتر داوری، اینجاست که معنای خودش را پیدا می کند.

• آیا می توان گفت، مسأله‌ی حل نشده و ناتمام داوری همین نسبت «زمان مندی» و «حجیت داشتن» است؟ قرائت های مختلفی که از آقای دکتر داوری مطرح است مثلاً در مورد انقلاب اسلامی، دامنه‌ی آنها از منتقدان انقلاب اسلامی تا مدافعان انقلاب اسلامی را شامل می شود آیا می شود این تنوع قرائت را هم در موضوع «نسبت زمانمندی و حجیت» جستجو کرد؟

موضوع بسیار پیچیده است. شاید خود آقای داوری هم قائل باشند که هنوز باید کارهای متعدد دیگری عرضه کنند تا پرتویی بر این پیچیدگی ها بیاندازند. شاید ایشان معتقد باشند که هنوز نتوانستند این پیچیدگی را آنطور که باید تبیین کنند. ممکن هم است که ایشان پاسخ این مسأله‌ی پیچیده رسیده باشند، ولی نتوانسته باشند آن را به طور کامل بیان کنند. شاید ایراد را بتوان به بیان مطرح کرد. مخاطب نتوانسته این پیچیدگی را به طور کامل دریابد و بفهمد آقای دکتر چه مسأله‌ی دشواری را تلاش می کند مطرح و باز کند. مسأله‌های پیچیده‌ی فکری، یعنی نسبت های نودرتوی بین علم، فکر، زمان، عمل، نظر، فلسفه، تاریخ، ... وجود دارد. به هیچ وجه با یک تفکر انتزاعی قابل حل نیست. باید زمان شناس بود تا فهمید.



گرفته است. توجه داشته باشیم که حوزه همیشه نسبت به تفکرات و گرایش هایی که بویی از نسبت دارند، بویی از تاریخ مندی به معنای نسبت دارند، حساس است و علیه آنها موضع می گیرد. اگرچه چنین انتقادی نسبت به آقای داوری هم مطرح شده است، ولی همین مسأله هم خوب مورد تأمل قرار نگرفته است. عمداً کسانی که این نقد را مطرح کرده اند آنجوری که باید با تفکرات ایشان مأنوس نبوده اند. من که چند سال با آثار دکتر داوری مأنوس هستم، هنوز به عنوان یک حوزوی نمی توانم نسبت «نسبی گرایی» به ایشان بدهم. ایشان به این موضوع اشراف دارند. ایشان در آثارشان به این نکته اشاره کرده اند که اگر فرار از نسبت به این معنی است که هیچ چیزی نباید زمان مند باشد و تفکر و عقل نباید تاریخ مند باشد، این با تاریخ تفکرات بشری سنخیتی ندارد، یعنی هیچ وقت تفکر و عقل را نمی توانیم از زمان جدا بکنیم. و این به این معنی نیست که «ثابتاتی» وجود ندارد و هیچ معیار ثابتی برای ارزیابی حق و باطل وجود ندارد. البته ایشان در آثارشان مطرح کرده اند که نوشته هایشان در وهله‌ی اول دغدغه‌ی درست و غلط و حق و باطل ندارد، نه اینکه برایشان مهم نباشد، اما این چارچوب ها را برای ورود به حوزه‌ی تفکر مناسب نمی دانند.

• تمام تلاش ایشان در کتاب «ما و تاریخ فلسفه‌ی اسلامی» هم گویی نشان دادن تاریخ مندی فلسفه و تناسب فلسفه با مسأله های زمان در ادوار مختلف تاریخ فلسفه اسلامی است.

اصلاً ایشان قائل است که فلسفه چیزی جز تاریخ فلسفه نیست. از نگاه ایشان تفکر از جهتی زمان مند نیست، به این معنی که امروز اگر می خواهی در مورد فلسفه سخن بگویی چاره ای نداری مگر اینکه در مورد فیلسوفان صحبت کنی. این است که فلسفه را تفکری همه زمانی و همه مکانی می کند، ایشان معتقدند فیلسوف زمانی در تاریخ ماندگار می شود که مسایل زمان خودش را مورد تفکر قرار دهد. فیلسوف در عین حال که تفکر زمان خود را مورد ملاحظه قرار می دهد، چون در فکر کردن خود را محدود به ساختار و کلیشه‌ی خاصی نکرده است، فرازمانی شده است. این موضوع بسیار پیچیده است که هنوز برای حوزه‌های مختلف تفکر منجمله حوزه‌های علمیه حل نشده است.

## دکتر داوری از نگاه طلبگی

(گفتگو با چند نفر از طلاب اهل مطالعه آثار دکتر داوری) | تهیه و تنظیم: یاسر مرکزی

نسبت حوزه علمیه و دکتر داوری، موضوع جدید و بکری ست که شاید تا حالا تمرکزی روی آن رخ نداده است. به نظر می‌رسد خوب پرداختن به این مساله، برکات فراوانی را می‌تواند به همراه داشته باشد. در این باره، نظر چند نفر از طلاب حوزه علمیه که چندسالی ست آثار و تفکرات دکتر داوری را نیز دنبال می‌کنند، جویا شده ایم.



### امیر نجات بخش

(طلبه درس خارج، مسوول خانه اندیشه انقلاب اسلامی)

الان وضعیت حوزه، به نحوی ست که گویا کارهایی که وجه خاصی ندارد هر روز تکرار می‌شود و احساس می‌شود که قابل تغییر هم نیست. شاید خود ما هم در این فضا برویم، باز به نظرم بن بست بیاید. گویی تصمیم‌ها، چندان هم شخصی نیست و یک جوی در حوزه حاکم شده است. این نظامی که صرفاً درسها خوانده می‌شود تا در پایان ترم، پاس شوند، جایی برای عمیق شدن و تفقه باقی نمی‌گذارد. ما وقتی می‌گوییم تفکر در حوزه کمرنگ است، چنین آسیبی در ذهن مان است، نه اینکه مثلاً درسی به نام فلسفه، کمرنگ است. کمرنگ شدن تفکر به معنای اینکه ما جای خودمان و امکانات خودمان را نم‌یدانیم؛ برایش درست تصمیم نمی‌گیریم. مساله تفکر فراتر از این است که مثلاً چند تا گزاره را کنار هم بچینیم و نتیجه‌ای را اخذ کنیم. انگار ما یک حل المسائل در جیبمان داریم و با این حل المسائل، می‌خواهیم مساله مردم را حل کنیم. ما گویی به تفکر و تفقه نرسیدیم. ماها هم خیلی گزاره‌ها و اطلاعات داریم ولی این اطلاعات هیچ نسبتی با مساله مردم ندارد. عرض بنده این است که وقتی در تدبیر امور، شما به یک ملکه‌ای نرسیده باشی که بتوانی مسایل را ببینی و در موردش بحث کنی و هر چیز را سر جای خودش بفهمی، این‌ها نبود تفکر است. نبود تفکر لزوماً به معنای اینکه فلسفه یا مثلاً فقه به معنای مصطلح خودش نمی‌خوانیم، نیست.

یک جایی مرحوم فردید در مقابسه بین آقای هاشمی و آیت الله خامنه‌ای، می‌گوید آقای هاشمی سیاسی است و بعد در مورد آقای گوید درایت دارد. آخوند اصلاً درایت دارد. این را ما نداریم. آقا مساله را می‌بیند و در مساله می‌تواند تصمیم بگیرد؛ در حالی که به فیلسوف بودن مشهور نیست. ولی از این جهت برای فردید مهم می‌شود که درایت دارد و خوب این یک نحوی از تفکر است. حالا به نظر من، جدی‌ترین آدمی که می‌تواند از بیرون بیاید و این وضعیت رو بازخوانی کند و بگوید حوزه و تفقه و ما در چه وضعی هستیم، دکتر داوری ست. البته در خود حوزه، بزرگانی مثل آقای حسن زاده، آقای جوادی و قبل ترش علامه را داریم و این حرف به این معنا نیست که این تفکر در حوزه نیست. اما گویی فضای حاکم بر حوزه نیازمند یک بازخوانی از بیرون است.

### احسان متقی

(طلبه درس خارج و معاون موسسه ساحت حضور)

حوزه تاریخش را گم کرده. البته همین که دست آویزش قرآن و اهل بیت است، یقیناً بی تاریخ نخواهد شد ولی ممکن است از زمان خودش عقب بیفتد. و واقعا از این جهت حوزه به بن بست نمی‌رسد و حتماً نجات پیدا خواهد کرد؛ چون بی تاریخ نیست. می‌توان گفت حوزه از یک جایی با زمانه همراهی نکرده و آنجا در مواجهه با عالم جدید، عالم توسعه یافته و انسان جدید است. یعنی شاید حدود ده قرن رسالت حوزه، مواجهه با انسانی بود که هویتش را در حوزه پیدا میکرد و گوش‌هایش را گشوده بود به روی کلمات قدسی که حتماً خواست گاهش حوزه بود و کافی بود که آن کلمه از زبان حوزه صادر بشود و او بشنود و مسیر زندگی‌اش را تعیین کند؛ ولی از زمانی به بعد، حوزه همراه با تاریخ خودش نشده و انسان مخاطب خودش را جدی نگرفته. مساله حوزه به نظر من مساله انسان شناسی است. حوزه از تولد انسان جدید غفلت کرده حالا ذیل این می‌خواهم بروم سراغ نیست انگاری حاکم بر حوزه. امروز عالم، عالم بی فکری است. و حوزه حواسش نیست که در عالم بی فکری نفس می‌کشد. طبیعتاً تمام اقدامات حوزه میشود اقدامات نیست انگارانه. حتی نسبت حوزه با انقلاب اسلامی (که خاستگاه و مادرش حوزه است) گم شده است. این جا می‌توان حرف از دکتر داوری زد، ایشان شاید هیچ ورود مستقیمی در حوزه نداشته و احتمالاً هم نتواند داشته باشد؛ ولی شما می‌بینید طلبه‌هایی که مستقیم یا غیرمستقیم با دکتر داوری ارتباط برقرار میکنند، حداقل نگاهشون به حوزه نگاه نقادانه به معنی مثبت کلمه می‌شود. و چه بسا بتوانند راه بیرون رفتی را نیز تعریف بکنند. در واقع ما یا دکتر داوری امید را به حوزه برمی‌گردانیم. امروزه با شناختی که من دارم، میتوانم ادعا کنم حالا امیدوارترین طلبه‌ها آنهایی هستند که با داوری مرتبط اند. طلبه‌هایی که با دکتر داوری آشنا میشوند در عین این که نگاه منتقدانه دارند و حتی شاید در بحث و درس هم تبلی بکنند، ولی اتفاقاً امیدوارترین طلبه‌ها هستند و اگر قرار است اتفاقی بیفتد، آینده‌ی حوزه، شاید از اینجا باشد. این امیدواری، از جنس امید حقیقی ست. وگرنه ممکن است بیست سال محض مباحث جذاب فقه و اصول شوی و متوجه این نیست انگاری هم نشوی.



محمدعلی فولادگر

(طلبه سطح ۲ حوزه و پژوهشگر خانه بیداری)

حوزه علمیه قدمتی بسیار ریشه دار دارد. سال‌های سال، عالمان دین، تلاش‌های علمی، اجتماعی و سیاسی زیادی داشته‌اند تا هویت شیعی حفظ شود. ولی اکنون اوضاع تفاوت می‌کند. اکنون در زمانه‌ای هستیم که دو اتفاق مهم را پشت سر گذاشته‌ایم. یکی ظهور عالم غربی و یکی انقلاب اسلامی. حوزه بخواد یا نخواهد با این دو اتفاق مهم روبروست. غرب با رویکردهای خاصش به صحنه آمد و انقلاب اسلامی هم با نگاه خاص امثال امام خمینی به ظهور رسید. نگاهی که برگرفته از ریشه‌ها و علوم حوزوی بود، ولی فقط این نبود. امام چه داشت که بقیه نداشتند؟ ظاهراً امام، هستی و دین را جور دیگری می‌فهمید. امام، فقیه و حکیم را صرفاً فقه دان و حکمت دان نمی‌دانست. بلکه حکیم و فقیه از منظر او، جا پای معصوم می‌گذارد (البته نه از حیث تکوینی)؛ یعنی همان وظایف معصوم را در وسع خودشان باید به انجام برسانند. حکیم هم باید هستی را بهتر فهم کند و هم جامعه اش را خوب راهبری کند و ارتقا دهد. و البته امام، زمانه را هم خوب می‌شناخت، اهل تعجیل نبود، با ظرافت و تدبیر و خردسپاسی پیش می‌رفت. سنت حوزوی ما، عالمانی (گرچه کم تعداد)، شبیه امام را البته به خود دیده است.

به هر حال، اولاً دوران جدید، دورانی ست که هر کاری را نمی‌شود در هر جایی به پیش برد و ثانیاً انقلاب اسلامی و نگاه امام خمینی، ظرفیت و امکانات خاصی را برای ما گشوده است. به نظرم دکترداوری و نگاه تاریخی ایشان، می‌تواند به کمک ما بیاید که بفهمیم در تاریخ خاصی واقع هستیم. تاریخی که هم محدودیت‌هایی دارد و هم ظرفیت‌هایی. ما اکنون گرفتار هردو آفت هستیم. هم بعضاً متوجه نیستیم که دستمان کاملاً باز نیست و هم بعضاً انقلاب اسلامی و ظرفیت‌هایش را درست نمی‌بینیم. ما چه برای علم ورزی و چه برای تاثیرگذاری اجتماعی به این نگاه تاریخی نیاز داریم. (البته این نگاه تاریخی در سنت حوزوی ما مسبوق به سابقه بوده و عالمان دین، هرکاری را مناسب هر زمانی نمی‌دانسته‌اند.) خلاصه آنکه باید جایگاه دکترداوری را در حل مساله حوزه، درست ببینیم. با داوری خوانی، مشکل ظرفیت‌شناسی ما می‌تواند به سمت حل پیش برود ولی این ظرفیت‌شناسی، یکی از مشکلات ماست و نه همه یا عمده مشکلات. بلکه شاید بتوان گفت عمده مشکل کنونی حوزه، عدم فهم جایگاه حقیقی زعیم دین است. زعیمی که خود را نائب معصوم و مصلح اجتماعی ببیند. طبعاً لازمه اش، هم فهم هستی و دین است و هم شناخت زمانه و زمینه. برای این دومی، دکتر داوری به کار ما می‌آید.



حسین نوروزی فرد

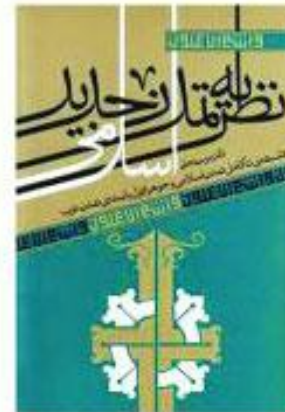
(طلبه سطح ۲ حوزه، و کارشناسی ارشد فلسفه)

به نظرم نظام فکری، آموزشی و تربیتی حوزه حکیمانه نیست. این نظام زمانی حکیمانه بود و متناسب با هدفی که در نظر داشت، اتفاقاً درست طراحی شده بود. البته به طور کلی، وقتی حوزویون در صدر کار بیایند، ماجرا متفاوت و پیچیده تر می‌شود. در هر حال به نظر میرسد الان باید بیشتر از آنکه عجولانه بخواهیم درس‌ها و کتاب‌ها را عوض کنیم، بررسی کنیم و ببینیم هدف چیست؟ بله خیلی راحت می‌گوییم هدف تربیت انسان، تربیت متفکر و اسلام شناس است. اساساً نکته همین است که اسلام شناس چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. آیا این ویژگی‌ها بین هزار سال پیش با الان فرقی میکند یا نه و اساساً من کدامیک از حوزه‌های انسان را قرار است به عنوان اساس اسلام شناسی قرار بدهم. شرایط امروز بسیار عوض شده. ما جایگاه خودمان را نشناختیم. بعد از انقلاب، حوزه و نظام دینی باید به فکر خیلی چیزها می‌بود. حوزه از امام و اهدافی که امام برای آن می‌دید، عقب بود. ما از یک طرف در جملات امام، تاکید بر محوریت حوزه و حوزویان و از طرفی دیگر، نگاه تقادانه به حوزه را می‌بینیم. زمانی، سوالهای فلسفی و اساسی، از جانب کسانی بود که خیلی سرشان درد می‌کرد؛ ولی عموم جامعه این طور نبود و در حقیقت یک فضای عمومی منضبطی داشت. اما الان همه تا حدی گیج هستند و به دنبال معنایی برای زندگی می‌گردند. بنابر این شرایط علمی و زندگی اجتماعی کاملاً به هم تنیده است، این را ما چقدر درک می‌کنیم؟ داستان ما بعضاً شبیه آن داستانی می‌شود که عده‌ای با بیلب جایی را می‌کنند و عده‌ای دیگر، خاک‌ها را برمیگردانند. علت این کار را چنین گفتند که گروهی که قرار بود بین ما لوله بگذارند، نیامده‌اند ولی ما داریم کارمان را می‌کنیم. یعنی یکی که نباشد، یک جای کار که بلندگد، عملاً رفتارهای دیگر هم غیرحکیمانه خواهد بود.

من فکر میکنم یکی از مشکلات اساسی ما این است که کلاً نقلی فکری میکنیم. ما همیشه دنبال نقل و دستورالعمل هستیم که بگیریم و عمل کنیم و خیلی راحت مسایل را حل کنیم. من فکر نمیکنم حتی با ضمیمه کردن تفکرات دکتر داوری به حوزه و حوزویان اتفاقی بیفتد. چون تا وقتی حقیقت هدف طلبگی و حوزه ما روشن نشود، باز همین را هم تبدیل به شابلون می‌کنیم و بنده، از ابتدال داوری خوانی در حوزه هم نگرانم. این فضا اکنون هم تا حدی دیده می‌شود. به خاطر اینکه باز آن تفکر نیست.

## مجموعه کتب تاریخ، هویت و تمدن

مناسب برای مطالعه علاقه مندان و دغدغه مندان حوزه تاریخ و تفکر  
با همکاری نشر آرما



نشر آرما

سر دبیر: ..... محمدعلی فولادگر  
شورای سیاستگذاری: مصطفی مرتضوی، بتول یوسفی، محمدعلی فولادگر  
همکاران: یاسر مرکزی، حمید ابدی، اردلان فاتح پور، عاطفه نظارتی زاده  
طراحی و صفحه آرایی: ..... محمد حسن قمیان

شناختنامه