



به گزارش فرهیختگان، در ادامه سلسله گفت‌وگوها در مورد موضع دکتر رضا داوری اردکانی در باب علم دینی و جامعه اسلامی با سیدحسین شهرستانی، مدیرگروه حکمت هنر پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی به گفت‌وگو نشستیم. شهرستانی با نقد دیدگاه قاسم پورحسن و عبدالمحسین خسروپناه در باب علم دینی به تشریح دیدگاه دکتر داوری در این زمینه پرداخته است. او معتقد است دکتر داوری دچار نوعی شیفت پارادایمی از هایدگر به وبر شده است، اما این به این معنی نیست که کاملاً هایدگر را کنار گذاشته باشد. در ادامه مشروح گفت‌وگوی ما با این پژوهشگر فلسفه و ادبیات از محضرشان می‌گذرد.

به گزارش فرهیختگان، در ادامه سلسله گفت‌وگوها در مورد موضع دکتر رضا داوری اردکانی در باب علم دینی و جامعه اسلامی با سیدحسین شهرستانی، مدیرگروه حکمت هنر پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی به گفت‌وگو نشستیم. شهرستانی با نقد دیدگاه قاسم پورحسن و عبدالمحسین خسروپناه در باب علم دینی به تشریح دیدگاه دکتر داوری در این زمینه پرداخته است. او معتقد است دکتر داوری دچار نوعی شیفت پارادایمی از هایدگر به وبر شده است، اما این به این معنی نیست که کاملاً هایدگر را کنار گذاشته باشد. در ادامه مشروح گفت‌وگوی ما با این پژوهشگر فلسفه و ادبیات از محضرشان می‌گذرد.

محور بحث ما نسبت علم دینی و جامعه اسلامی است. لطفاً در خصوص علم، جامعه و نسبت این دو در دیدگاه دکتر داوری مقدماتی بفرمایید تا بنده بقیه سوالاتم را از محضر شما بپرسم.

بحث آقای دکتر داوری درخصوص علم دینی، نه موضع نفی و نه موضع اثبات، بلکه موضع امکان است؛ البته موضع امکانی که دستیابی به آن دشوار است. یعنی رسیدن به طریقی از علم دینی در وضع کنونی، سهل نیست، همچنانکه محال هم نیست؛ در واقع ممکن است ولی دشوار. دشواری آن هم دشواری‌ای تاریخی است، یعنی نتیجه نوعی تنگنا، محدودیت و فروپستگی تاریخی است. توضیح ایشان این است که علم و به‌خصوص علوم انسانی، در بستر تمدن، فرهنگ و جامعه تحقق پیدا می‌کند و اینچنین نیست که ما گوشه‌ای بنشینیم و به نصوص دینی و فلسفی خودمان رجوع کنیم و با مواجهه خالص، مجرد، و تامل در انعزال، نسبت به این نصوص، علم دینی را استنباط کنیم. علم دینی در متن تحولات فرهنگی و تاریخی و در نسبت با این تحولات فرهنگی و تاریخی به وجود می‌آید. علم دینی یکی از تشعشعات و جلوات تحقق نظم دینی است. زمانی که نظامی به‌تدریج در عالم ظاهر می‌شود، مبتنی بر این نظم و در تناسب با این نظم - اگر نظم دینی و قدسی باشد - صورت جدیدی از علم، امکان ظهور پیدا می‌کند که می‌تواند علم دینی باشد. در غیر این صورت، اگر آن نظم، چه به صورت اجمال یا چه به صورت تفصیل پیدا نشود، یعنی امری در عالم محقق نشود و وضع جدیدی در مناسبات اجتماعی، فرهنگی و تمدنی برقرار نشود، ظهور علم دینی هم امری است که امکان وقوعی نخواهد داشت ولی ممکن است امکان نظری و عقلی داشته باشد. به عبارت دیگر در چنین شرایطی علم دینی بخت تحقق ندارد یا این مسأله بسیار دشوار است. اصل سخن ایشان، پیوستگی دیالکتیکی بین علم و عالم و بین اندیشه و فرهنگ است. اصل مطلب هم همین پیوستگی و ملازمت این دو است. البته من دیدم که آقای پورحسن، بحثی را به شکل جدلی مطرح کردند که این صحبت، صحبت اشتباهی است و گفتند: «داستان برعکس است و شرط تحقق جامعه اسلامی، علم دینی است. ابتدا علم دینی، بعد جامعه دینی به وجود می‌آید.» به نظر من، بحث آقای پورحسن بیشتر جدل است. بحث متین علمی نیست. پاسخ آن هم این است که آقای دکتر داوری به ملازمه این دو توجه می‌دهد و منظور ایشان حتی تقدم جامعه به علم یا علم به جامعه هم نیست بلکه چیزی فراسوی هر دوی اینهاست و آن، طرح نسبت انسان با هستی و مناسبات کلانی است که در مقام تحقق فرهنگ شکل می‌گیرد. توجه کنیم که علم پدیده‌ای فرهنگی است و یک دستاورد فردی و نفسانی نیست. علم در متن فرهنگ ظهور می‌کند. بنابراین زمینه‌های فرهنگی، علم را نسبت به خودش مشروط و مقید می‌کند. درست است که علم دینی جزء ملزومات جامعه دینی است، اما این بدان معنا نیست که باید اول علم دینی ساخته شود و بعد بر اساس علم دینی جامعه دینی ساخته شود؛ انگار که ما مدل و نقشه‌ای پیش‌رو داریم و بر اساس آن جامعه دینی را می‌سازیم. خیر، هیچ‌گاه در تاریخ این‌طور نبوده و همواره تحقق تمدن‌ها و لایه‌های مهمی از تمدن، مقدم بر تحقق علوم بوده است. در تمدن یونان هم همین‌طور بوده؛ به‌عنوان مثال، قبل از آنکه متافیزیک ظهور کند، یونان به وضعیتی از تمدن رسیده که همان اوضاع و احوال تمدنی است که اقتضای متافیزیک را دارد. در عالم اسلامی هم همین‌طور است. علوم اسلامی بعد از دو قرن و به‌تدریج به وجود می‌آیند، یعنی اسلام ظهور کرده، تمدنی ظهور کرده، فتوحات بسیاری در سراسر بلاد اسلامی اتفاق افتاده و اسلام شرق و غرب جهان را تسخیر کرده است و به‌تدریج و بعد از دو قرن، علوم اسلامی به وجود می‌آید. بله معنا و معرفتی در عالم ظاهر می‌شود و آن معنا، معرفت و تفکر، مقدم بر جامعه است، اما این، علم نیست. در مقام اجمال، تفکر و ایده‌ای در عالم ظهور و پرتویی تابش پیدا می‌کند، اما نه در مقام علم و مدرسه، و نهاد علم. این سخن مناسباتی پیرامون خودش تولید می‌کند و این مناسبات رشد و پیشرفت می‌کند و نهایتاً به جایی می‌رسد که علم هم صورت جدیدی پیدا می‌کند. در تمدن جدید غرب هم همین‌طور است. از بدو تحولات عالم جدید، یعنی قرن چهاردهم و پانزدهم، به‌تدریج مناسبات اروپا و جامعه در حال تغییر است. این تحول ابتدا در قلمروی هنر و ادبیات و سیاست و اقتصاد خودش را نشان می‌دهد و نهایتاً هم در قرن هفدهم و هجدهم به بعد به قلمروی علم می‌رسد. حتی درخصوص علوم انسانی، تازه در قرن نوزدهم است که ما به صورتی به‌عنوان علوم انسانی - که علم این جهان جدید و جامعه مدرن است - می‌رسیم، یعنی تولد این علم این قدر متأخر است. اما بینش‌های نظری کلان، اندیشه‌ها، بصیرت‌ها و نحوی از تفکر، از همان لحظه آغازین به‌تدریج به نحو گریگ‌ومیش در عالم ظاهر می‌شود. اما نمی‌توانیم بگوییم که اول علم دینی ساخته و بعد جامعه دینی محقق می‌شود و به‌نوعی قائل به تقدم زمانی باشیم. این شبیه یک تفکر مهندسی است. فرمایش آقای پورحسن یا بعضی از طرفداران علم دینی که خیلی سهل به موضوع نگاه می‌کنند و آن را خیلی قریب‌الموقع می‌دانند، این‌گونه است.

با توجه به صحبتی که اخیراً دکتر داوری درخصوص علم دینی داشته‌اند، فرموده‌اند که اگر جامعه اسلامی محقق شد، علم دینی است و اگر این نبود، چنین چیزی نیست و این دو تقدم و تأخر دارند و اگر تقدم و تأخر نداشته باشند، حداقل آن این است که هم‌زمان هستند. ایشان دقیقاً بحث تقدم و تأخر را مطرح می‌کنند. شاید ایرادی که شما به اظهارات این دوستان وارد می‌دانید ناشی از کژتابی صحبت‌های آقای دکتر داوری باشد.

گذشته از کژتابی، این دوستان واقعا این ایده را دارند و در ممشای عملی خودشان این نگاه مهندسی آشکار است. آقای پورحسن هم به تصور مهندسی از علم آلوده شده‌اند و البته دیدگاه عمیقی هم در این زمینه ندارند. دیدگاه مهندسی این است که شما چیزی را تمام و کمال طراحی و بعد آن را اجرا می‌کنید. این مقام علم، و آن مقام جامعه است. اینها تصور می‌کنند که ما اسلام و همه معارف را داریم اما شرایط و امکان اجرای آن وجود ندارد اما به تدریج شرایط آن به وجود می‌آید و ما آن را اجرا می‌کنیم. حتی اگر معتقد باشند که ما هنوز علم دینی را نداریم، این باور را دارند که فلسفه اسلامی و فلسفه ملاصدرا را داریم. دیدگاه صدرائیان معاصر این است که می‌گویند فلسفه ملاصدرا برای پاسخ به پرسش‌های ما کافی و بسنده است. حتی اگر یک نابسندگی هم تصور کنند، این نابسندگی، فرعی و جزئی است و برای حل آن می‌گویند ما فلسفه ملاصدرا را باید به مسائل جهان موجود مضاف کنیم و اگر این فلسفه به حوزه‌های مختلف اضافه شود، یعنی فلسفه اقتصاد، فلسفه سیاست، فلسفه تعلیم و تربیت داشته باشیم و مسائل علوم جدید را به این دستگاه فلسفی عرضه کنیم، مشکل حل می‌شود. این ایده فلسفه‌های مضاف آقای خسروپناه است دیگر. معتقدند طبق این مدل و این فرمول - فرمول، دیدگاه مهندسی است دیگر - اگر این مسائل را به این کامپیوترها و این سیستم‌عامل‌ها عرضه کنیم، پاسخ می‌گیریم. تفکر را به عنوان یک نظام‌واره می‌فهمند در صورتی که به نظر من تفکر نظام‌واره نیست.

یعنی نهایتاً هم اگر احساس نابسندگی در رسیدن به علم دینی دارند، این نابسندگی ربطی به تحقق اجتماعی جهان و دیالکتیک بین فرهنگ و تفکر ندارد. مساله درون حوزه علم و درون حوزه فلسفه به نحو آگزیوماتیک حل و فصل می‌شود. اینجا دیگر ما با تفکر هم سر و کار نداریم بلکه با یک تحلیل سیستمی سر و کار داریم، یعنی ملاصدرا یک نظامی از اندیشه برقرار کرده است (چون ما که قرار نیست خودمان فی‌نفسه متفکر باشیم) و یک نظامی از اندیشه فلسفه اسلامی یا فلسفه ملاصدرا وجود دارد و ما مسائل عصر جدید از جمله اقتصاد، سیاست و... را به آن عرضه می‌کنیم و به سیاست متعالیه، اقتصاد متعالیه یا تعلیم و تربیت متعالیه می‌رسیم و آن علم دینی می‌شود. دیگر نیازی به دیالکتیک بین تفکر و فرهنگ نداریم. پس نتیجتاً یا ما در مقام علم به بسندگی و کفایت رسیده‌ایم و در مقام عمل باید به راهکارهای تحقق آن بیندیشیم و جهان جدید و موانع این جهان جدید در برابر این طرح را [رفع کنیم] یا [اینکه به این نتیجه برسیم] که این ایده به درد این عالم نمی‌خورد؛ چنانچه دکتر هم در آن جلسه گفتند: «ملاصدرا درد ما را آنچنان که هست حل نمی‌کند»، ولی باید به آن رجوع کنیم. دوستان وقتی این موانع را می‌بینند، آنها را به صورت شبهات پراکنده‌ای که باید به آن پاسخ داده شود درک می‌کنند. پاسخ‌های جدلی‌ای هم برای این شبهات دارند. در حالی که اینها شبهات نیست، اینها منطقی این جهان است و با پاسخ ما هم از سر راه به کنار نمی‌روند. با اینکه شما پاسخ آن را بدهید، در حالی که با آن مجادله می‌کنید، کنار نمی‌رود؛ گفتاری است که منطقی این نظم جدید است و شما باید با آن نظم روبه‌رو شوید نه با این گفتار. یعنی زمانی که با این گفتار هم روبه‌رو می‌شوید باید آن نظم را در پس آن ببینید. دقیقاً قدرت غرب از درون همین مناسبت و تلازم بین علم و تمدن است. شما می‌آیید با یک گفتار علمی، فیلسوف و جامعه‌شناس غربی را به مثابه کسی که شبهه‌ای می‌کند پاسخ می‌دهید و بعد با خود فکر می‌کنید که او را از سر راه برداشته‌اید و مشکل شما حل شده، در حالی که مشکل شما حل نشده

است. شما وقتی به او پاسخ می‌دهید، او به پاسخ شما می‌خندد. او در واقع با شما در جدل نیست. او منطق این جهان را توضیح می‌دهد. اتفاقاً شما باید سخن او را بشنوید برای اینکه بفهمید این نظم چیست و قدرت آن از کجاست و معنی آن چیست. و بعد نسبت خودتان با این نظم را در کلیت آن تعیین تکلیف کنید. با پاسخ من و شما، این نظم دگرگون نمی‌شود. وقتی به این مناسبات توجه نمی‌شود، این موانع هنوز به صورت شبهاتی که در سر راه تحقق آن فلسفه هست، تلقی می‌شود. ایده‌ای هم وجود دارد که غرب در حال افول است و تمدن اسلامی در حال ظهور است و اینها هم خیلی قریب‌الموقع است، در حالی که غرب پیچیده‌تر از این حرف‌هاست و قدرت خاصی دارد و این‌طور نیست که به راحتی در برابر خیزش ما به زانو دربیاید. ما باید به خودمان برگردیم و ببینیم در سراسر تاریخ و تمدن و فرهنگ خودمان به آن زبان و عالم آلوده شده‌ایم. اما وقتی عمق فلسفی نداریم متوجه نمی‌شویم که همین تلقی‌ای که ما از علم داریم، یک تلقی ماشینی، تکنیکی و یک تلقی غربی و نتیجه غلبه دیدگاه غربی بر ما است. ما این تلقی از علم، فلسفه، علوم انسانی و حتی علم دینی را خالص و مستقیماً از توبره سنت بیرون نیاوردیم. این تلقی ما از علم دینی مستقیماً از توبره دین بیرون نیامده است، ولی ما چون عمق فلسفی نداریم، به بنیان‌های آن آگاه نیستیم. بنابراین این طرح از این جهت «ساده‌سازی» است که یا این ایده را بسنده تصور می‌کند یا اگر هم نابسند در نظر بگیرد معتقد است که این نابسندگی در خود مقام علم و مباحث نظری مفهومی صرف حل و فصل‌پذیر است و دیالکتیک جدی نظر و عمل یا علم و جامعه یا تفکر و فرهنگ عملاً بلاوجه است.

این سوال برای من خیلی مهم است و شاید برای کسانی که این مطالب را دنبال می‌کنند هم خیلی جدی باشد. ایده‌ای که آقای داوری در مورد بحث علم دینی و جامعه اسلامی مطرح می‌کنند، از آن طرحی که درخصوص تحولات مدرنیته و رنسانس غرب در نظر دارند جدا نیست. یعنی همان‌طور که گفتید، معتقدند در دوره مدرن هم چنین اتفاقی افتاده است و همان اتفاق اینجا باید رخ دهد تا طبیعتاً آن علم هم به وجود بیاید. از طرفی کسانی که به «ساختن» تمدن اعتقاد دارند، به فرمایش حضرت‌عالی یک نگاه مهندسی دارند و خیلی مکانیکی به قضیه نگاه می‌کنند و کاملاً همه چیز را در اختیار خودشان می‌بینند. این‌طور فرض می‌کنند که مصالح فراهم است، طرح و نقشه را هم که در اختیار داریم و مثل ساختن یک ساختمان آنها را کنار هم می‌چینیم و بالا می‌رود و این امارت بنا می‌شود. منتها از سمت دیگر و در نقطه مقابل این نگاه، فکر آقای دکتر داوری به‌گونه‌ای است که گویا آن فاعل یا فرد، هیچ مداخلیتی در این امر ندارد. یعنی باید منتظر باشد تا اتفاقی بیفتد و مثلاً آن عهد تجدید شود.

تا جایی که خاطریم هست، آقای دکتر در آن جلسه وارد این دوقطبی نشدند و در برابر اراده‌گرایی طرح مساله جبر نکردند. ما در اینجا یک جور اراده‌گرایی خام و یک نوع جبرگرایی خام داریم. موردی که ایشان طرح می‌کنند (که البته ممکن است مواردی که من می‌گویم تفاوت‌هایی با بیان ایشان داشته باشد و من صرفاً بیان خودم را می‌گویم) نه یک جور اراده‌گرایی خام است و نه یک نوع دترمینیسم و جبرگرایی جزمی. در هر دو این اندیشه‌ها جزمیت وجود دارد. چه در مساله کلامی جبر و اختیار الهی و چه در مساله جبر و اختیار تاریخی، ما با دوسویه جزمی روبه‌رو هستیم که یک طرف اراده‌گرایی و یک طرف تقدیرگرایی و جبرگرایی است اما در واقع چنین چیزی وجود ندارد. این دوگانه، دوگانه‌ای جزمی است. مساله چیست؟ مساله این است که تمدن در کلیت خودش به اذن، اراده و خواست ما ساخته نمی‌شود؛ نه اینکه خواست ما هیچ تأثیری در تاسیس تمدن ندارد. یعنی اینکه برپا شدن تمدن، نتیجه یک تصمیم ارادی فردی نیست. این‌طور نیست که افرادی مشخص و معین یک روزی بنشینند تصمیم بگیرند و تمدنی را تاسیس کنند، چون اراده‌های آنها همه مقهور مناسبات کلان تمدنی است. این اراده از کجا می‌خواهد بیاید؟ آیا این به آن معنا است که این اراده‌ها هیچ مداخلیتی ندارند؟ خیر. فرق جهان انسانی با جهان غیرانسانی این است؛ تقدیری که بر جهان انسانی می‌رود از مسیر اراده و آگاهی انسان عبور می‌کند. یعنی هر اتفاق و سرنوشتی برای جامعه انسانی بخواهد رقم بخورد برخلاف جوامع حیوانی و موجودات

دیگر، مساله آگاهی و اراده انسان جزئی از تحقق آن تقدیر است. یعنی آن تقدیر، اگر تقدیر الهی هم باشد، اگر از مسیر آگاهی و اراده انسان بتواند عبور کند، می‌تواند محقق شود. اگر بخواهیم از جنبه الهیاتی هم به موضوع نگاه کنیم، اگر خدا هم بخواهد در تاریخ مداخله‌ای کند، از مسیر اراده و آگاهی انسان می‌تواند و می‌شود که ورود کند، نه اینکه او ناتوان است بلکه اقتضای این جهان همین است که مداخله مشیت الهی در تاریخ از مسیر آگاهی و اراده انسان است. آگاهی و اراده انسان هم گاهی با مشیت الهی تعارض پیدا می‌کند و نیروی خودش را نشان می‌دهد. بحثی که ایشان طرح کردند این بود که اراده و آگاهی انسان مشروط به شرایط تاریخی است و نامحدود نیست و حدودی دارد. ما مخیر و آگاه هستیم اما تحت حدود و شرایط تاریخی خودمان. آیا می‌توانیم در این حدود و شرایط تاریخی دست ببریم؟ بله، تا حدی می‌شود، منتها باز هم مشروط به حدود و شرایط تاریخی است. یعنی حتی زمانی که اراده می‌کنیم گشایشی در این شرایط و حدود تاریخی ایجاد کنیم و آن را تغییر دهیم، باز هم امکانات تاریخی‌ای در اختیار ماست و این تغییر مشروط به حدود و شرایط تاریخی است. در چه شرایطی این اراده می‌تواند محقق و قدرتمند شود؟ در شرایطی که به محدودیت خودش آگاهی داشته باشد. سوژه‌ای که آگاهی به حدود تاریخی‌اش ندارد و فکر می‌کند که همین‌طور یله و رها آزاد است و می‌تواند هر کاری بکند، اتفاقاً مقهورترین سوژه‌هاست. سوژه‌ای که توهم آزادی از شرایط و حدود تاریخی را دارد، توهم اراده‌گرایانه دارد و گمان می‌کند با اراده خودش می‌تواند جهان را تغییر دهد و تمدن اسلامی بسازد و خیلی تقیدات و بحران‌ها و محدودیت‌های تاریخی را لحاظ نمی‌کند، اتفاقاً او بیشتر مقهور شرایط تاریخی است. آن سوژه، ایده یا عاملی آزادتر است و از درجه آزادی و امکان بیشتری برای کنش بهره‌مند است که به محدودیت‌های خودش آگاه‌تر باشد تا بتواند حدود امکان خودش را بفهمد. ما بعد از انقلاب، در برخی دیدگاه‌ها، این حدود امکانات خودمان را فراموش کردیم و غرب را دست‌کم گرفتیم. نتیجه چه شد؟ نتیجه این شد که مقهور غرب شدیم و غرب در سراسر عناصر فرهنگی ما حضور پیدا کرد و ما هم فقط پاسخ کلامی یا شعار می‌دهیم و دعوی تمدن‌سازی مطرح می‌کنیم. در حالی که آن چیزی که می‌خواهد صادر شود، دارد از درون بحران‌زده می‌شود.

به نظر می‌رسد افرادی هم که این بحث‌ها را مطرح می‌کنند چندان به این امکانات ناآگاه نیستند. شاید اگر با آنها هم در جبر و اختیار مثلاً بحث کلامی کنید، نه اراده‌گرایی خام باشند و نه اراده‌گرایی مطلق. این را هم باید در نظر بگیریم که خود غرب هم دقیقاً طبق همین اراده‌گرایی تام است که تمدنی را می‌سازد و مقهور شرایط هم نمی‌شود و شاید اگر بخواهیم با زبان دکتراوری بگوییم چه بسا خداوند نسبت به آن قهرش می‌گیرد که به چنین وضعی دچار می‌شود.

در مجموع، سهم آن اراده تاریخی بالاتر است. نوعی احساس است. هر کدام از جبرگرایی و اراده‌گرایی در واقع صرفاً دو نوع آگزیم نیست، دو نوع نسبت ما با این جهان است. البته این یک بحث دیگر است ولی مثلاً مولانا در مثنوی جبر و اختیار را به‌عنوان دو نوع «حال» توضیح می‌دهد. وقتی صوفی در مقام مغلوبیت در جلوات جمال حق است، جبری می‌شود. وقتی بی‌خویش است جبری می‌شود و وقتی به خودش می‌آید و آگاه است [اختیار را اختیار می‌کند]. مولانا می‌گوید جبر و اختیار دو جزم کلامی نیست، دو نوع از احوال صوفی است. ما هم در نسبت با غرب احوالات مختلفی داریم. گاهی اوقات در موقعیتی قرار گرفته‌ایم که احساس می‌کنیم مثل اینکه به راحتی می‌توانیم هر کاری را انجام دهیم، یعنی به نحوی ارزیابی و برآیند مجموعی است و فقط یک دیدگاه نظری نیست که مثلاً من جبرگرا یا اراده‌گرا هستم. در یک شرایطی هم [در نسبت با غرب] ما آن امر را دشوار می‌بینیم. الان دکتراوری در وضعی است که ارزیابی‌شان این است که کار دشوار است. در شرایطی ما کار را سهل می‌بینیم. شاید ارزیابی‌های من همان ارزیابی دکتراوری نباشد اما ایشان در نقطه‌ای نشسته است و با تجربه‌ای که دارد این‌طور می‌بیند. اینجا دیگر بحث مفهومی نیست که بگوییم ایشان بر اساس چه استدلالی به این نقطه رسیده است؛ جمع‌بندی‌ای از وضع دارد و این جمع‌بندی را نیز با ما به اشتراک می‌گذارد. در جلسه‌ای خصوصی که

خدمت ایشان بودیم، از ما پرسیدند که «به چه می‌شود امید داشت؟» در واقع ایشان دارد سوال می‌کند که ارزیابی شما چیست؟ شاید بتوانید مواردی را بگویید که من هم ارزیابی‌ام از اوضاع تغییر کند. این دیگر یک مساله مفهومی و یک استدلال صرف نیست. این یک شم از وضعیت موجود است.

در جلسه هم‌اندیشی و پس از سخنان دکتر داوری هم فرموده بودید که بحث از احوالات است.

بله؛ احوالات را نباید نفسانی (به معنای سخیف کلمه) بفهمیم. احوالات متفکر غیر از این است که مثلا کسی غوره می‌خورد و سردی‌اش می‌کند.

آقای دکتر می‌گویند «متفکر سخنگوی آن وضع است».

احوال به مفهومی که مثلا هجویری در کشف‌المحجوب یا شیخ اشراق یا مولانا مطرح می‌کنند در واقع همان نقطه تماس متفکر با عالم است که بعد کم‌کم در مقام ادراک مفهومی و فلسفه‌ورزی، آن را بسط و توضیح می‌دهد و آن را جرح و تعدیل می‌کند. در نقطه تماس فیلسوف و متفکر با وضع عالم است که تفکر ناب شکل می‌گیرد. البته همه متفکران هم احوالات عمیقی ندارند و ممکن است که خیلی‌ها در مقام همین مجادلات باشند. فرق متفکر با غیرمتفکر این است که غیرمتفکر اهل بحث است و فقط بحث می‌کنند. بحاث هستند و از صحبت‌های دیگران استفاده می‌کنند و نظریه‌ای می‌بافند و المان هم عمدتا بازار موجود همین است و اکثرا اهل بحث و نظریه‌سازی هستند. (نظریه هم نباید گفت، باید گفت بافتن امور کنار هم). یک نقطه تماس یا یک درک شهودی ندارند و احوالات خیلی رقیق و نازلی دارند. احوالاتی که در مقام تفکر باشند ندارند. بله، همه ما احوالاتی داریم. به عنوان مثال المان بنزین گران شده است و هر کسی حسی نسبت به این مساله دارد. منتها متفکر در این زمینه بینش دیگری دارد، «اتقوا فراسه المومن»، فراست دیگری دارد. ما در جامعه ایرانی چندان از این متفکران بهره‌مند نیستیم. آن متفکر اگر بتواند احوالاتش را به زبان حصول، فلسفه، نظر و علم، بیان کند اینجا فلسفه جدی شکل می‌گیرد که هم حال است و هم قال. المان آنچه بیشتر در میدان مباحث اینچینی هست، قال است، یک طرف هم حال است. شور انقلابی که آن هم خوب است یا شور ضدانقلابی یا هر مورد دیگری؛ حال سخیف و قال نازل. حالا ممکن است جاهایی هم احوال خیلی عمیقی باشد، منتها این احوال عمیق به قال، سخن و تئوری تبدیل نشود. تفکر حقیقی زمانی می‌تواند ظهور کند که حال به معنی عمیق و بنیادی، به قال درآید و در مقام سخن ظهور کند. از ابتدای انقلاب احوال عمیق و عظیمی را تجربه کردیم. اتفاقی که باعث شد انقلاب نتواند بعضی از افق‌ها را پیش‌روی خودش باز کند، این است که آن حال عمیق و حال بزرگ، به زبان درنیامد یا کمتر به زبان درآمد. خود آقای دکتر داوری تلاش کرد که این مهم انجام شود. تمام تلاش ایشان در دهه 60 این بود که زبان آن حال عظیم و گشت احوال و آن انقلاب در احوال باشد. بعدا ایشان درون خودش دچار بحرانی شد و دید که وقتی این را به زبان می‌آورد، خریداری ندارد.

یعنی شک کردند در اینکه آیا قال من، وصف آن حال بوده است یا نه؟

شک نه، ولی حال و قال ایشان حال و قال دیگری است. آن زمان حالش این طور بود که ظاهرا ما می‌توانیم جهان را تغییر دهیم. آن زمان حالش این طور بود که ظاهرا در ناصیه انقلاب، گذر از تقدیر مدرنیته وجود دارد. آن چیزی که امروز می‌گوید دور است، آن روز فکر می‌کرد که نزدیک است. الان آن ارزیابی را ندارد.

چه چیزی باعث شده است که به چنین نقطه‌ای برسند؟ بحث حال و احوال را در بحث بعد از سخنرانی دکتر داوری هم فرموده بودید. آنجا در مورد مباحث دکتر داوری گفتید که «ما با ایستارهای نظری صرف روبه‌رو نیستیم که بخواهیم اینها را منطقی بسنجیم.» در نگاه اول این طور استنباط می‌شود که منظور شما این است که خیلی نباید مباحث اخیر دکتر داوری را جدی گرفت. اما با در نظر گرفتن توضیحات الان شما و این فرض که «متفکر سخنگوی وضع زمانه است»، انگار اتفاقا باید خیلی هم این مساله را جدی گرفت. اما نکته‌ای که به نظر می‌رسد این است که در انتقال از آن وضع اجمالی احوال، به فاز گفتار و تئوریک، آقای دکتر چندان نتوانسته‌اند موفق باشند. ایشان وقتی می‌خواهند در مقال تعلیل و علت‌یابی این وضعیت و پرسش برآیند که «چرا ما به آن افق نمی‌رسیم»، می‌گویند مثلا این وضع فساد یا بی‌اخلاقی یا تعلیم و تربیت جامعه را نگاه کنید. این مدل با شکل بیان برخی شبه‌متفکران و روشنفکران که با نگاه ظاهری به جامعه، به تباهی و به بن‌بست رسیدن آن حکم می‌کنند شبیه است. آنها هم می‌گویند به افقی که 40 سال پیش داشتیم نرسیدیم و دیگر هم نمی‌رسیم. موضعی که این افراد در آن قرار دارند و بحث‌هایشان را مطرح می‌کنند نهایتا موضعی «روشنفکرانه» است. کارشان، کار «فیلسوفانه» نیست؛ کار روشنفکرانه است و خودشان هم به این معتقد و متفطن هستند و ادعای فلسفه هم ندارند. اما آقای دکتر داوری قاعدتا باید از موضع فیلسوفانه صحبت کنند، در حالی که به نظر می‌رسد مواردی که ایشان در مسیر تبدیل حال به قال بیان می‌کنند نوعی «هبوط از فلسفه به روشنفکری» است. در صحبت‌های شما در همین جلسه هم تعبیری با این مضمون بود که ایشان یک «شیفت پارادایمی از هایدگر به وبر» پیدا کرده‌اند. وقتی من این جمله را از شما شنیدم، این را قرینه بحث خودم گرفتم و گفتم بله، امکان دارد این نکته‌ای که در ذهن من درباره «هبوط از فلسفه به روشنفکری» گذشت، صحیح باشد. اگر ممکن است در این خصوص هم توضیح بفرمایید.

البته وبر متفکر، عالم و دانشمند است. وبر، سارتر که نیست. این طور نیست که خیلی اقتضائات عمل برایش مهم باشد. در طرح تمایز دانشمند و سیاستمدار هم توضیح می‌دهد که چگونه علم باید از مقام سیاست فاصله بگیرد. وبر فاصله درست خودش را حفظ می‌کند و با روشنفکری هم فاصله دارد.

ارزیابی کلان را می‌گویم. یک حسه هایدگری در اندیشه دکتر داوری حضور دارد و همواره هم هست و گفتار ایشان را متأثر از خودش کرده است. منتها ایشان توجه خاصی به وبر پیدا کرده است که بخشی از آن هم به خاطر جنبه‌های روش‌شناسانه است. اگر من در آن جلسه تعبیر «تغییر پارادایمی» را مطرح کردم، خواستم یک مقدار توضیح شفاف‌تری بهم. منظور از یک المتفات جدی به وبر این نیست که کلا هایدگر کنار گذاشته شده است. از این حیث مهم که وبر یک ارزیابی نهایی از وضع مدرنیته دارد که در آن بینش نهایی، خیلی این وضع [مدرن] به این سادگی اصلاح‌پذیر یا تغییرپذیر نیست. وبر یک قفس آهنین و نظم مستقری می‌بیند که البته نه شیفته و نه دشمن آن است. وبر نسبت به مناسبات جدید وضع خاصی دارد که الان دکتر داوری هم چنین احوالاتی در این نسبت‌ها دارد. قبلا سوبیه نقادی‌اش نسبت به مدرنیته قدرتمندتر و پررنگ‌تر بود، الان وضع ارزیابی نسبتا لااقتضایی درباره آن دارد. البته نمی‌شود گفت

لااقتضا؛ دکتر داوری در مقام طرح و فهم و در مقام طرح ضروری بودن این مناسبات است تا اینکه درباره چگونگی عبور یا بسط آن باشند. ویر این موضع را نسبت به مدرنیته دارد که نه شیفته و نه دشمن آن است، متردد است بین این دو. البته بی‌حس هم نیست، بلکه گویی مذبذب است، اما نه به معنای منفی کلمه. در یک نوع سرگردانی بین موضع مثبت و موضع انتقادی نسبت به مدرنیته قرار دارد. در عین حال ویژگی دیگری که ویر دارد این است که برخلاف مارکس چندان تصویری از اینکه چیزی مایعد این وضع در کار باشد، ندارد. هایدگر هم به همین صورت منتظر یک تحول است، اما تحول را دورتر از مارکسیسم و مارکسیست‌ها می‌داند. ولی به هر حال هایدگر هم به انتظار یک رویداد، یک گشت و یک انتقال دعوت می‌کند. ولی ویر این‌طور نیست. ویر در موضع بینشی است که اصطلاحاً به آن «عقل افسرده» می‌گویند. وضع عقل افسرده شاید بتواند تعبیر خوبی برای آقای دکتر داوری باشد؛ یک بینش عمیق به اینکه این وضع، وضع مستقری است و درون امکانات آن چیزی برای تغییر دیده نمی‌شود، مگر اینکه یک اتفاق بزرگی بیفتد. در آخر «اخلاق پروتستان»، ویر می‌گوید «مگر پیامبری ظهور کند» یا به قول هایدگر در مصاحبه با مجله امشپیگل «مگر خدایی کاری کند»، این گفته هایدگر هم ناظر به همین سخن ویر است. ولی این «مگر» ویر خیلی امید محصل و در دسترس و نزدیکی نیست. خود ویر هم از اینکه کسی خودش را با چیزهایی که او را از واقعیت دور می‌کند امیدوار کند، خیلی تحذیر می‌دهد و منتقد چنین ایده‌هایی است و ایده‌های نجات‌بخش را نقد می‌کند. عمدتاً هم نقدش درخصوص مارکسیست‌ها و چپ‌هاست. بالاخره دوره، دوره مارکس است. دوره، دوره‌ای است که مارکس بر فضای فکری و فرهنگی اروپا غلبه دارد و ویر هم در تمام مباحث خودش در گیر و دار این فضا است. این فضا و ایده‌های مارکسیستی در جامعه ایرانی هم در دهه 40، 50 و 60 حضور داشته است و با انقلابی‌گری ما آمیخته شده بود. این انتظار انقلاب و امیدی که در آرای دکتر شریعتی بود که این مقوله‌ای قریب‌الموقع است. آن نزاع ویر و مارکس را ما هم در جامعه‌مان به نحوی تجربه کردیم. یعنی ایده انقلابی مارکس در جامعه ایرانی هم تجربه شده است. حالا ممکن است ما به آن سوپه اسلامی داده باشیم یا تفسیر خودمان را انجام داده‌ایم و مرادها را با آن داشتیم. نمی‌خواهم بگویم طرح انقلابی ما صرفاً تفسیر مارکسیسم بوده است. خیر، منظور من این نیست. منتها این منازعه را ما هم حس می‌کنیم. بعضی از اصحاب مرحوم دکتر فرید با اندیشه‌های مارکسیستی هم نزدیکی‌هایی داشتند. خود دکتر فرید اندیشه مارکس را به طرح خودش نزدیک‌تر می‌دانست. هر چند به شدت منتقد مارکسیسم، سوسیالیسم و مارکس بود، ولی نسبت به اندیشه‌های راست‌گرایانه، آن را به خود نزدیک‌تر می‌دانست. مثلاً کسی مثل مرحوم معارف که چپ بود. یعنی ایده‌های سوسیالیستی خیلی جدی و تعلقات جدی (به مفهوم تئوریک کلمه) به تفکر مارکسیستی داشت، اما دکتر داوری خیر. نقدی که می‌شود به ایشان داشت این است که یک مقدار سوپه‌های راست‌گرایانه اندیشه ایشان که جنبه ایدئولوژیک هم دارد، غلبه پیدا کرده است.

منظور از ایدئولوژیک چیست؟

ایدئولوژیک یک ایستار است. بعضی از جناح‌های سیاسی هم ایشان را خرج خودشان می‌کنند؛ بعضاً جناح دولت و... اگر در دوره‌ای آقای دکتر داوری فاصله گرفت از اینکه بعضی جناح‌های انقلابی‌تر آرای‌شان را خرج خودشان نکنند، اما از این طرف هم باید مراقب باشند. ما دوست داشتیم ایشان مراقب باشند که از دو طرف خرج سیاست نشود. منتها متأسفانه شاید ایشان دارد از یک طرف خرج سیاست می‌شود و این همان مصرف شدن توسط سیاست است.

قضیه سال گذشته و تیر حکیم و حاکم؟

بله، در قضیه علم دینی من این موضوع را خدمت ایشان نوشتم و ایشان هم محبت کردند و دیدند.

این گفتار و بحران پذیرش یا فهم وضع، گفتاری که می‌گوید نمی‌خواهد با وضع موجود دشمنی کنید و وضع را باید بشناسید، بحرانش این است که می‌خواهد وضع موجود را طبیعی جلوه دهد و فاصله بین تفکر و واقعیت را از بین ببرد و تفکر را در روزمرگی غرق کند. ویر در عین اینکه ایده‌های نجات‌بخش، ساده‌ساز و سهل‌انگار را نقد می‌کند، در عین حال خودش یک منتقد اساسی مدرنیته است. تفکر اگر فاصله خودش را با روزمرگی حفظ نکند، دیگر از حیات می‌افتد. وقتی یک متفکر می‌تواند خودش را از وضع روزمره و موجود فاصله بدهد که افقی در فراسوی این وضع داشته باشد. اگر هیچ افقی فراسوی این وضع طرح نشود، در واقع یک جور تن دادن به این وضع آن هم به نحو غیراصیل است. ادغام و هضم شدن در مناسبات موجود است و این دیگر مقام تفکر نیست، مقام تکنوکرات و مقام کسی است که در مقام تکنوکراسی قرار گرفته است. من نمی‌گویم آقای دکتر داوری در این ورطه افتاده است، چون ایشان در همان نامه‌ای که به نشست هم‌اندیشی علم دینی داده بود، در صدر نامه علوم انسانی اسلامی را نقد می‌کند. (مفهوم علوم انسانی یا علوم اجتماعی اسلامی، مفهومی پارادوکسیکال و بحران‌زده است. ولی «علم دینی» مفهوم اصیل است که می‌توان بر سر آن بحث کرد. این دو با هم خلط نشوند.) وقتی آقای دکتر داوری در این نامه در مورد بحران این مفهوم صحبت می‌کند و می‌گوید من حرفی ندارم و... نباید فقط آن نفی را ببینیم، ایشان در انتهای همین نامه در خصوص شرایط امکان تجدید عهد دینی صحبت می‌کنند. این یعنی چه؟ یعنی ایشان هنوز افقی دارد. یعنی نظر ایشان این است که تا تجدید عهد دینی رخ ندهد، علم دینی ظهور نمی‌کند و دعوت می‌کند که بیاییم بر سر افق تجدید عهد دینی صحبت کنیم. این همان فاصله متفکر با وضع جاری است. می‌گوید این جهان مناسباتش دینی نیست و عهد دینی خودش را شکسته است، حالا باید بیاییم در باب شرایط امکان تجدید عهد دینی گفت‌وگو کنیم. دستورکار تفکر یا پروای تفکر چیست؟ تامل در باب شرایط تجدید عهد دینی است. یعنی افقی وجود دارد، ولو اینکه این افق خیلی دور و تاریک باشد، اما متفکر به آن می‌اندیشد و به مناسبات موجود تن نمی‌دهد و از آن راضی نیست.

مشکل این است که این ناامیدی کاملاً منتقل می‌شود. حتی من که می‌خواهم الان این جمله را بگویم واقعا آن را حس می‌کنم. هم در کتاب آخر آقای دکتر «خرد و توسعه» و هم در مطالبی که ایشان اخیراً مطرح می‌کنند تأکید زیادی بر ضرورت اخذ خرد توسعه دارند. تکنوکرات می‌گوید از همین توسعه استفاده کنید و امور مملکت را به پیش ببرید، اما آقای دکتر داوری از ضرورت اخذ خرد توسعه صحبت می‌کنند. وقتی این موارد را در کنار هم قرار می‌دهیم به نظر می‌رسد که چندان افق امیدبخشی به آینده در نظر ایشان نیست.

در این امر می‌تواند امید یا ناامیدی باشد. این ضرورتاً به این معنی نیست که ما کل صحنه را باخته‌ایم، تکنیک را گرفته‌ایم، پس خرد را هم بگیریم و بی‌خیال خرد خودمان شویم. این هم مبتنی بر یک طرح فلسفی است که در نقطه آغاز تفکر ایشان هم موجود است. در طرح فرید هم هست. در امیدوارانه‌ترین لحظه آن هم هست. آن طرح چیست؟ آن طرح این است که اگر ما در چیزی فراسوی این نظم هم برسیم، از درون متن این نظم خواهیم رسید. توضیح آگزیماتیک آن این است که صورت هر تمدنی، ماده تمدن پیشین است و صورت هر نظمی، ماده نظم پیشین است، پس تا این نظم تحقق تام و تمامی پیدا نکند، نظم بعدی ظاهر نمی‌شود. بحث این است که ما از درون مدرنیته می‌توانیم به فردای

مدرنیته برسیم. این در همان آغازی که [دکتر فرید] دنبال مساله «خدای پس فردا» بودند هم همین ایده بود. ما از در پستی به خدای پس فردا نمی‌رسیم. میانبری وجود ندارد. طفره وجود ندارد.

می‌گویند به هر حال ما در این شرایط و مجبور به این وضع هستیم و حالا باید اختیارا هم آن خرد را اخذ کنیم.

اختیارا نه، ضرورتاً؛ ضرورت تاریخی. ما ناچاریم از اخذ تکنیک. نمی‌توانیم جسد تکنیک را بگیریم ولی روح آن را بگیریم. ما باید تکنیک را تجربه کنیم.

اگر روح آن را هم بگیریم، دیگر چه چیزی از ما می‌ماند؟

ما ضرورتاً باید این راه را طی کنیم. اگر افقی هم باشد در فراسوی این مسیر است. از متن این هاویه باید عبور کنیم. من برای این نکته تفسیرهای دینی هم دارم. شما ببینید رسول‌الله (ص) هم باید از دوزخ عبور کند؛ «إِنَّ مِنْكُمْ لُأَ وَاِرْدُهُا». بهشت آن سوی جهنم است. کسی نمی‌تواند مستقیم وارد بهشت شود. حالا یا سریع رد می‌شود و نمی‌سوزد، اما به هر حال باید از متن دوزخ گذر کند.

اگر منظور نوعی «فنا» و «مردن» است که این را هم در مثنوی و هم در عرفان‌مان داریم، ولی به نظر می‌رسد اگر این «مردن در توسعه» باشد دیگر حیاتی پس از آن باقی نماند.

بحث این است که شما که نمی‌توانید دیوار بکشید و بگویید

1- من تکنیک را اخذ نمی‌کنم و حکومت اسلامی برقرار می‌کنم. 2- نمی‌توانید تکنیک را بگیرید و خرد آن را نگیرید، اینکه شلم‌شوربا می‌شود. این را کنار سخن اولیه بگذارید. آن کسی می‌تواند از شرایط تاریخی آزاد شود که به امکانات تاریخی آگاه شود. درخصوص خرد تکنیک، کسی که تکنیک را اخذ می‌کند ولی خرد تکنیک را اخذ نمی‌کند، تکنیک‌زده‌تر است. کسی که خرد تکنیک را اخذ می‌کند به حدود تکنیک هم آگاه‌تر است و از تکنیک وحشت می‌کند. ما تکنیک‌زده‌تر هستیم یا غریب؟ ما تکنیک‌زده‌تر هستیم. ژاپن تکنیک‌زده‌تر از غرب است. ما تکنیک‌زده‌تر هستیم چون خرد تکنیک را نداریم. شهر اروپایی هنوز خصلت سنتی خودش را دارد. در اروپا هنوز روستا وجود دارد، ما روستا نداریم. ما توسعه‌زده‌تر از غرب هستیم. یعنی ما هر چه بوده است را کوبیده‌ایم و جدید ساخته‌ایم. شما می‌بینید در شهرهای اروپایی هنوز خانه‌های 200، 300 ساله است. شهر را ویران نکرده‌اند که دوباره بسازند. چرا؟ چون ما تکنیک‌زده‌تریم. اگر می‌خواهید از تکنیک عبور کنید باید خرد تکنیک را دریابید و باید به خرد تکنیک برسید. چون در خرد تکنیک، وحشت و هراس از تکنیک نهفته است.

پس شما معتقدید دکتراوری برای گذر از توسعه بر ضرورت اخذ خرد توسعه حکم می‌کند؟

ایشان المان یک حالت لااقتضایی هم دارد، اما هنوز در پس تفکرش امیدی وجود دارد که می‌گوید تجدید عهد دینی، اما هر کاری که بخواهید انجام دهید باید از این خرد عبور کنید. قطعاً همین‌طور است. قطعاً ما می‌توانیم اوضاع‌مان را بسامان کنیم. این بسامان کردن را نمی‌دانیم چیست. شاید گذر از کلیت تجدد باشد و ممکن هم هست رسیدن به یک راه میانه باشد. نمی‌دانیم چیست و مبهم است. ولی می‌دانیم که باید خرد تکنیک را اخذ کنیم. من فردای مطرح شدن همین بحث دانش‌های شناختی، یادداشتی نوشتم و نقد کردم. گفتم ببینید ما به چه بدبختی‌ای گیر افتاده‌ایم و تکبیر می‌گوییم و افتخار می‌کنیم. این علوم شناختی، علوم تبدیل کردن انسان به حیوان است. این چیست؟ فی‌سبیل‌الله و با یاحسین به سمت آن می‌رویم؟! ببینید متوجه نمی‌شویم! از تکنیک نمی‌ترسیم. منظور ترس عالمانه است و نه ترس جاهلانه. ترس جاهلانه آن بود که در صدر تاریخ معاصر ما می‌گفتند این بلندگو بوق شیطان است. آن ترس جاهلانه است و ما را به جایی هم نمی‌رساند. اما ترس عالمانه این است که کل سینمای آمریکا المان در حال هراس از تکنیک است. در هراس از این است که ماشین دارد بر انسان تفوق پیدا می‌کند. او این هراس را تجربه می‌کند ولی ما متوجه نمی‌شویم. ما بحران محیط‌زیست را حس نمی‌کنیم. ما بحران ماشین‌زدگی و تکنیک‌زدگی را حس نمی‌کنیم. ما شهرهای‌مان را ویران کرده‌ایم. ما هیچ چیز از بافت تاریخی خودمان باقی نگذاشته‌ایم. یکی از توسعه‌زده‌ترین شهرهای جهان، قم است که ادعای تمدن‌سازی اسلامی هم دارد! شما بروید شهرهای فرهنگی اروپا را ببینید، اینقدر صنعت‌زده، تکنیک‌زده، بی‌شخصیت و بی‌هویت است؟! بعد در همین جاها نشسته‌اند و دارند به تمدن اسلامی و علم دینی فکر می‌کنند و هیچ نقدی به شهرسازی همان شهر خودشان ندارند. شهر خودتان را بسازید و بعد دعوی تمدن اسلامی داشته باشید. ترکیه‌ای را که به عنوان سکولار مثال می‌زنید، هنوز بافت سنتی تاریخی خودش را حفظ کرده است. شما قم را که یک شهر فرهنگی و مذهبی است، ویران کرده‌اید. هیچ عقلانیت توسعه‌ای پشت آن نیست. هیچ هویت فرهنگی‌ای ندارد. هیچی ندارد، همه چیز داغان و خراب شده است. تمام بافت خیابان‌ها خراب شده است. وقتی می‌خواهید بسازید، پارکینگ می‌سازید. حرم و صحنش را به تکنیکی‌ترین وضع ممکن می‌سازید. حتی اگر دولتی سکولار بود می‌فهمید که صحن جدید باید با بافت سنتی قبلی هم‌نشین باشد. توقع نداریم که یک بازار اسلامی یا اقتصاد اسلامی بسازید، ولی در ساخت یک بنای دینی هم مانده‌اید! یک مسجد هم نمی‌توانید بسازید، یک مصلی برای تهران نمی‌توانید بسازید. در تمدنی که یکی از سنت‌های بزرگ معماری جهان است، یک مصلی در تهران ساخته‌اید که مهم‌ترین بنای مذهبی شماست یعنی اگر شاه‌عباس، مسجدشاه اصفهان را ساخته است، شما هم این را ساخته‌اید، اما هیچ هویتی ندارد و تمام هم نمی‌شود و کارآمد هم نیست.

اینکه چطور اخذ توسعه به پوشیده‌تر شدن امر منجر نشود را متوجه نمی‌شویم!

ممکن است بشود. همین است. راه تاریخ همین است. شما ممکن است که به دریا بروید و غرق شوید ولی باید بروید. باید بروید. در واقع این به یک معنا دفاع از پروژه انقلاب است. ممکن است کسی به شما بگوید که چرا وارد مناسبات جهانی شده‌اید؟ آسیب‌ها هزینه‌ها مواجه شدن با واقعیت جهان است. می‌گویند اگر متدینین سر در لاک خودشان فرو می‌کردند و وارد قلمرو سیاست نمی‌شدند، ما اینقدر بحران نداشتیم. بله! به‌طور کلی اگر انسان وارد زمین نمی‌شد، اینقدر بحران نداشت. این هزینه وارد شدن در میدان تاریخ است. وقتی وارد میدان تاریخ می‌شوید، هزینه دارد. هزینه را باید بپردازید. وقتی هزینه

می‌دهید نباید بگویید شاید از ابتدا اشتباه کردیم. خیر، این‌طور نیست. وقتی هم وارد این دریا می‌شوید معلوم نیست که نجات پیدا کنید، ولی راهی به جز این نیست. این دیگر به خودتان برمی‌گردد. باید اهل تفکر و تأمل باشید. اگر تفکر و تأمل را کنار گذاشتید و اگر اهل تفکر را کنار گذاشتید و تکنوکرات‌ها را و امنیتی‌ها را پیش آوردید، معلوم است که شکست می‌خورید. تمدن با تفکر پیش می‌رود. باید به اهل خرد ارج دهید.

اهل خرد هم که مثل تکنوکرات‌ها دارند به توسعه حکم می‌کنند!

دارند به اخذ خرد توسعه توصیه می‌کنند. می‌گویند باید شما این خرد را درک کنید. شما اگر می‌خواهید از تکنیک عبور کنید باید به قله و مرز آن برسید. اتفاقاً از این جهت ایشان خیلی هم با کار آقای خامنه‌ای که در خصوص علوم پایه و دانش‌های بنیادین انجام می‌دهند موافق، همراه و هم‌دل است. شما اولاً باید در حوزه علوم پایه به مرز تکنیک برسید و ثانیاً در حوزه فلسفه و اندیشه در مقام خرد تأمل کنید. این موردی است که در سطوح عالی هم توجهی به آن نیست. در خرد تکنیک، در خرد مناسبات جدید هم باید به مرتبه‌های برسییم، اما دانشگاهی [که] ما ساختیم، امکان این خردورزی را نمی‌دهد. این دانشگاه کارخانه تولید مدرک است و تکنسین پرورش می‌دهد. آقای دکتر داوری این مناسبات تکنسین‌پروری از جمله ISA و... را نقد کرده است. به تفاوت خرد و تفکر با علم و تکنیک اشاره کرده است که علم و تکنیک فی‌نفسه کار ما را حل نمی‌کند. شما آن میدان تفکر را باز کنید. اگر میدان تفکر باز شود و شما طرحی برای عبور از تکنیک داشته باشید، می‌توانید بروید. می‌شود کار، صحبت و گفت‌وگو کرد. اگر آن میدان تفکر باز نشود و خرد تکنیک طرح نشود، نه می‌توانید آن را اخذ کنید و نه می‌توانید از آن عبور کنید. در این صورت شما تکنیک‌زده و ایتره تکنیک می‌شوید. تکنیک سوار شما می‌شود و شما مقهور آن می‌شوید. حالا مدام شعار بدهید که می‌خواهم جهان را چنین و چنان کنم. شما وقتی نمی‌توانید با آن مواجهه عمیقی برقرار کنید، مقهور آن می‌شوید؛ حالا به هر میزان هم که می‌خواهید ادعا داشته باشید. ریش داشته باشید یا نداشته باشید، مقهور آن هستید. قم باشد یا یک شهر صنعتی مثل ارلک باشد، فرقی ندارد. بنابراین راه مواجهه با تکنیک چه از آن بخواهید عبور کنید یا هر کار دیگری کنید، اخذ فهم خرد تکنیک است. خرد تکنیک درون خودش محدودیت‌های تکنیک، بحران‌های تکنیک، هراس فلسفی و بنیادین از تکنیک را هم درون آن دارد. در درون خود خرد تکنیک، نقد به تکنیک حضور دارد. خرد تکنیک یعنی مثلاً مباحث فلسفه تکنولوژی هایدگر و به خصوص فلسفه‌های قاره‌ای. ما به شدت متأثر از فلسفه‌های تحلیلی هستیم و فلسفه‌های تحلیلی خردی فراسوی مناسبات نیست. خرد از بالا نیست. صورت‌بندی مفهومی وضع است. [آقای داوری] وقتی بحث از خرد تکنیک می‌کند به هایدگر و ویر ارجاع می‌دهد. ویر عقلانیت ابزاری را طرح می‌کند. هایدگری مسأله ماهیت تکنیک را طرح می‌کند. اینها کسانی هستند که ما را منتقد مدرنیته کرده‌اند. اینها کسانی هستند که ما را تفتن دادند به اینکه نسبت به تکنیک موضعی و نقدی داشته باشیم و در مقام پرسش قرار بگیریم نه در مقام اخذ و مصرف صرف!

در مطلبی نوشتیم جایی که آقای دکتر داوری المان ایستاده‌اند یا بهتر بگوییم به آن رسیده‌اند، نتیجه نوع مدل غرب‌شناسی ایشان است. اشخاص دیگری هم که با این تیپ غرب‌شناسی مباحث خودشان را پی گرفته‌اند، چه کسانی که با ادبیات کلامی-روایی انیس دارند و چه آنهایی که در ادامه سنت حکمی-فلسفی می‌اندیشند هم تقریباً به همین جا رسیده‌اند یا احیاناً در ادامه مسیر فکری‌شان به این نقطه خواهند رسید. نکته‌ای را یکی از دوستان متذکر شدند که امام (ره) خیلی بیشتر از فرید از محی‌الدین ابن عربی استفاده کرده است. عرض کردم که بله سر و کار داشته‌اند اما امام، زلف محی‌الدین را به هایدگر گره

زنده و «علم‌الاسماء تاریخی» را در نظر نیاورده است. به نظر می‌رسد در نفس «علم‌الاسماء تاریخی» که گویا در خود محی‌الدین هم نیست و ترکیب و تعبیری ذوقی از دکتر فرید است، یک نوع «جبر» یا به قول دکتر داوری «ضرورت تاریخی» نهفته است که نهایتاً به یک «محافظه‌کاری» ختم می‌شود. یعنی اگر بخواهیم به لحاظ اندیشه سیاسی مقایسه‌ای بین دکتر فرید، دکتر داوری و امام (ره) انجام دهیم، می‌بینیم که امام از منظر دیگری و شاید در فروبسته‌ترین شرایط تاریخی برای انقلاب قیام می‌کند. شخصاً فکر نمی‌کنم الان وضع ما از وضعی که در سال 40 یا 42 بوده، بدتر باشد اما امتداد همان تفکر مبتنی بر «علم‌الاسماء تاریخی» به نوعی «محافظه‌کاری» و رضایت به وضع موجود ختم می‌شود که در آرای اخیر دکتر داوری هم خودش را نشان داده است.

هرکسی یک مقامی دارد. باز هم می‌گویم که اینجا بحث صرفاً نظری نیست. فرید که به شدت مجذوب امام بوده است و طوری طرح می‌کرد که انگار تجلی حقیقی همه چیزی که به آن می‌اندیشیده است در امام (ره) هست. دکتر داوری هم همچنان تعلق خاطر دارد. مسأله این نیست. با همان سنت فلسفی هم می‌شود فهمید. امام (ره) یک حادثه و یک رخداد است. یک نمونه استثنایی و غیرقابل تکثیر است. خیلی نمی‌شود از او مدلی تولید کرد. در مقام نظر هم امام یک جور در مقام توحید افعالی، وحدت وجودی و غلبه اسما است. در مقام نظر هم امام این‌طور نیست که بگوید من می‌روم و کاری می‌کنم یا ما داریم کاری را انجام می‌دهیم.

امام (ره) می‌گوید «ما همه هیچیم». دیگر از اینکه بالاتر نیست، اما با این وجود به ورطه محافظه‌کاری نمی‌غلتد.

این موضع و مقام انسان است. موضع و مقام امام یک موضع و مقام است و یک امکاناتی دارد و موضع و مقام فرید و داوری یک موضع و مقام دیگری است و یک امکانات دیگری دارد. امام (ره) در جایی ایستاده است که کسی به این راحتی نمی‌تواند در آنجا قرار گیرد. فرید وضعیت دیگری دارد، فردی است که به غرب رفته و خودش می‌گوید از درون غرب برگشته و با پوست و استخوانش غرب را تجربه کرده است. خود او می‌گوید، من در نهایت غرب‌زدگی هستم. خودش را غرب‌زده می‌داند و برگشته است. اینها نافی هم نیستند، هر کدام از اینها موقع و مقامی دارند. کاری که این می‌تواند انجام دهد، ضرورتاً کاری نیست که آن بتواند انجام دهد. یعنی اینها ضرورتاً نافی هم نیستند و نمی‌شود اینها را به دو طرح سیاسی تقلیل داد.

منظور من در عمل است. بحث من محافظه‌کاری است.

در اینجا هرکس باید خودش تصمیم بگیرد و فکر کند که کجا ایستاده است و چه کار می‌تواند انجام دهد. نه همان کاری که امام انجام داده است را من و شما می‌توانیم انجام دهیم و نه می‌توانیم بگوییم همان مواردی را که دکتر داوری می‌گوید من هم تکرار می‌کنم و موضع سیاسی من هم موضع سیاسی او است. شما باید خودتان در این گردونه متوجه شوید که چه کاره هستید و کجا باید بایستید و چه کار کنید.

شاید این طور بگویم بهتر باشد. به نظر من خود امام هم یک مدل غرب‌شناسی از خودش داشته است دیگر. یک تلقی داشته است که آن تلقی جلوی عمل او را نگرفته است.

بله، داشته است. ولی اصولاً غرب‌شناسی امام (ره)، لحاظ نکردن غرب است. تفصیلی ندارد، چطور می‌خواهیم بگویم غرب‌شناسی؟ اصلاً تفکر امام پایه و اساسش غرب‌شناسی نیست.

مثلاً امام به این گزاره نمی‌رسد که المان اسم مصل تجلی کرده است و ما تا زمان برطرف شدن تجلی مصل و ظهور اسم هادی باید منتظر بمانیم.

خیر، آن دیدگاه هم به این سادگی نیست. همین آقای داوری در جریان انقلاب فعال است. آقای معارف، فعال است. آقایان رجبی و... فعال هستند. نتیجه آن دیدگاه به این معنا نیست که اسم مصل غالب شده است و حالا ما باید بنشینیم. این ساده‌سازی است و به این راحتی نمی‌شود از یک بینش، روش عمل اخذ کرد. البته تفکر فرید، ماهیتاً ماقبل انقلابی است. شرایط قبل از انقلاب، یک فروپستگی‌ای دارد. در احوالاتی که پیش از نهضت امام برقرار است اصلاً کسی چنین امکانی را تصور نمی‌کند. این امکان زمانی که وقوع پیدا می‌کند، احساس می‌شود و اما قبل از آنکه نمی‌تواند احساس شود. تفکر فرید ماهیتاً به لحاظ آن احوالی که در آن هست و آن ارزیابی که از وضع دارد، تفکری است که ماقبل از انقلاب است. بعد از انقلاب در تفکر دکتر فرید، دکتر داوری، معارف و... با در نظر گرفتن واقعه انقلاب نسبتاً یک بازاندیشی در این تفکر رخ می‌دهد. البته یک بازاندیشی هم بعد از اینکه موج انقلاب فروکش کرد و یک مقدار بحران‌هایی ظاهر شد، اتفاق می‌افتد. بنابراین ما همیشه با یک سیستم بسته روبه‌رو نبوده‌ایم که همیشه یک جور بوده باشد و یک جور جواب دهد. خیر، این طور نیست. نسبت به اوضاع و احوال متفاوت بوده است. گفتیم که تفکر با فرهنگ و با وضع تاریخ، پیوستگی و ارتباط دارد و فیلسوف و متفکر نسبت به وضعیت حساسیت دارد. البته المان ارزیابی و تحلیل من ممکن است به طور کامل منطبق با دکتر داوری نباشد، ولی باید به پرسش و پروای متفکر گوش فرا دهیم.

*نویسنده: محمد محسن راحمی، روزنامه‌نگار

