

بیاید از آغاز قرار کنیم که دکتر رضا داوری اردکانی را «استاد» خطاب کنیم؛ نه به اعتبار آن که او در سلسله مراتب دانشگاهی صاحب رده و رتبه استادی است، و نه به اعتبار آن که پاره‌ای محافل فکری و رسانه‌ای او را به چنین لقبی می‌خوانند، بلکه استحقاق دکتر داوری به وصف استادی، از سر آن است که اولاً، او در سلوک فیلسوفانه خود چندان رسا و راسخ شده است که صاحب دستگاه اصیل و استوار فلسفی است؛ ثانیاً، در جغرافیای معرفت‌ورزی ایران امروز، شاخص‌ترین نماینده برای آن نظام فکری است که بنا به سنت، نظام فلسفی هیدگری نامیده می‌شود؛ ثالثاً، منظومه مکتوب آثار او هم از حیث گستره کمی و هم از جهت قوت و قوام درونی و هم از بابت پاسخ به پرسش‌های مقدر، مرزهای بلوغ را مدت‌هاست زیر پا گذاشته است؛ و بالاخره رابعاً، طیف طولانی و پرشماری از شاگردان و پیروان را تربیت و تغذیه کرده است که وجه اشتراک ایشان، همدلی و همسخنی با سرمشق فلسفی فرهنگی اوست. استاد داوری، بپذیرد یا نپذیرد، بر کرسی کمیابی در صحنه داد و ستدهای فکری ایرانیان تکیه زده است که تفسیر فضای فرهنگی ایران امروز، بدون ارجاع و اشاره به آن، تقریباً ناممکن است. با این‌همه، اطلاق عنوان «استادی» به کسی چون داوری یا هر اندیشمند دیگری، الزاماً به معنای صدق و صحت دستگاه فکری و نظام فلسفی او نیست. خالی از تناقض است، اگر کسی را استاد خطاب کنیم و در عین حال، سامانه معرفتی‌اش را دور از صواب و صدق منطقی به شمار آوریم. شدنی است که با نظام فلسفی استاد داوری از در مخالفت درآییم و ریز و درشت افکار او را از سرنزد تأملات شخصی بگذرانیم. شدنی است که حتی دستگاه فکری او را دور از فهم به شمار آوریم. اما، به رغم این احتمالات، عزل نظر از موقعیت ممتاز او، در میدان مناقشات فکری و تأملات فلسفی امروز ایران، نشدنی است.

### دوم

سخن گفتن در باب آرا و اندیشه‌های استاد داوری هیچ‌گاه خالی از سختی نبوده است؛ همان‌طور که همسخنی با مشی و مرام فلسفی او، هیچ‌وقت ساده نیست. از دلدادگی داوری به زبان شاعران و حکیمان باخبریم و انزجار او از معیار سخن عامه، طنین آشنایی در گوش ما دارد. نمی‌گوییم که او اهل رازورزی و رمزپردازی است. حتی گفتن این که او زبانی شخصی دارد و گرامر این زبان، بر هر مخاطب آشکار نیست هم، گفتاری خالی از تسامح نیست. اما به هر روی، هرگونه سخن گفتنی درباره آراء و افکار استاد داوری لاجرم در پوسته‌ای از احتیاط مفرط خواهد گنجید. داوری از غریب ماندن خود در گزارش‌ها و تحلیل‌هایی که منتقدان و حتی طرفدارانش درباره او عرضه می‌کنند، بارها گلایه کرده است. به گمان او حاصل این گزارش‌ها بسط دامنه سوءتفاهم در باب افکارش است: «سوءتفاهم در مورد گفته‌ها و نوشته‌های من زیاد است تا آن‌جا که کمتر گزارش و انتقادی از نوشته‌های خود دیده‌ام که در آن غریب نباشم» (ص ۲۱۶). هراس از غریب گذاشتن داوری در خلال عرضه گزارشی از افکار او، گام نخست در سختی کار است. افزون بر این، او به کزات از عبارت «مشهورات زمانه» بهره می‌گیرد و بسیاری از

## فلسفه، سیاست و خشونت

محمدسعید عالی‌نژاد



انتقادات را از این جنس می‌داند. طبیعتاً، عبارت «مشهورات زمانه» تعبیری است که هیچ منتقد و گزارشگری - حتی اگر آن را نپذیرد - به سادگی نمی‌تواند طعم و بار آن را بر خود هموار کند و لذا، پرده دوم در دشواری‌های گزارشگری از اندیشه‌های استاد داوری، هراس از متهم شدن به گرفتاری در دام مشهورات زمانه است. از سوی دیگر، دست‌افزار سوم داوری، استفاده از «دوری از فلسفه» یا «مخالفت غیرفلسفی» یا «سخن ایدئولوژیک» در حق منتقدان است. او در بسیاری موارد منتقدان خود را به این اوصاف متصف می‌کند. حاصل این‌که، از سویی منتقدان و گزارشگران را هراس برمی‌دارد که نکند سخنی از جنس مخالفت‌های غیر فلسفی یا ایدئولوژیک بر زبان آورده باشند و از سوی دیگر، داوری را دلیری می‌بخشد تا به همین اعتبار، از اعتنا به سخن منتقدان و گزارشگران سر بیچد. دامنه این قصه

تا جایی می‌گسترده که او به صراحت می‌گوید: «من به منطق و زبان فلسفه بازان بیگانه با فلسفه کاری ندارم» (ص ۹۶). بر این همه، بیفزایید لحن و لهجه خاص فلسفی داوری را. کسانی خوش دارند این لحن و لهجه را آشفتگی یا گسیختگی یا عدم انسجام زبانی بنامند. این تعبیر درست باشد یا غلط، در این نکته شک نیست که او اولاً، زبان خاصی در فلسفه برگزیده است و ثانیاً در چارچوب همین زبان، به سراغ لهجه‌ای رفته است که حتی خاص‌تر است. زبان او «زبان تماشاش» و لهجه‌اش «لهجه طنز و نازک طبعی» است. در باب زبان فلسفی‌اش می‌گوید: «مشاهده و تماشا نصیب هر کس نمی‌شود و تفکر همین مشاهده است. فیلسوف این وقت تماشا را معتنم می‌شمارد و آنچه را که تماشا کرده است به جان می‌پذیرد و به زبان باز می‌گوید» (ص ۴۲). در باب لهجه طنزآلودش هم می‌گوید: «ذوق طنزگویی و قصد طنزنویسی ندارم، اما در بیشتر مواقع خود را در کنار اهل طنز می‌بینم... از آن‌جا حماقت‌ها را به خوبی می‌توان دید» (ص ۹۶). حاصل از این کار بست زبان و لهجه خاص، کارگر نیفتادن سخن داوری در گوش‌ها است. می‌گوید: «زبان من گویا نیست یا به هر حال در گوش‌ها نمی‌گیرد، به این جهت من کمتر سخن می‌گویم» (ص ۷۰). اما گاه گناه این ابهام و سوءتفاهم برآمده از آن را از دوش خود برمی‌گیرد و برعهده عهد جدید می‌نهد: «گناه من و شما نیست. زبان‌ها گنگ شده است» (ص ۱۱۷). به هر تقدیر، سخن گفتن در باب اندیشه‌های استاد داوری به هیچ وجه ساده نیست و در این دشواری، سرشت ویژه و مشی خاص فلسفی او دخیل است. با این حال باید امید برد که خاطر نازک استاد از این گزارش خلیده نشود و در این نوشته، خود را باز «غریب» نیابد. تازه این‌ها همه در باب «سخن گفتن» از داوری است؛ وقتی پای «همسخنی» با فلسفه او به میان بیاید، کار به مراتب دشوارتر می‌شود.

### سوم

ادای دین به افلاطون بوده، میل به یافتن یک مخاطب، یا نجات خود از غربت غم‌انگیز زمانه و یا چیزی از این دست که استاد داوری، قالب گفت‌وگو یا محاوره را برای فلسفه، سیاست و خشونت برگزیده است؟ اقبال به این قالب، هر دلیل یا علتی داشته باشد، نتیجه آن، فراهم آمدن کتابی است که می‌توان با آن انس گرفت و در کنار آن آسود و یک - دو روزی را با آن، به عیش فکری سر کرد. کتاب، دوازده مجلس گفت و گو تدارک دیده است که مجموع آن کمی بیش از دویست برگ دارد. گفت‌وگوها البته مجازی است؛

اما، بی‌بهره از واقعیت هم نیست. داوری آن‌ها را «ساختگی» نمی‌داند. به گفته او «پرسش‌هایی که نویسنده در دهان دوست جوان گذاشته است از اعتراض‌هایی که معترضان به گفته‌ها و نوشته‌هایش کرده‌اند، گرفته شده است» (ص ۱). گو این‌که عنوان کتاب، خواننده را در انتظار می‌گذارد تا تنها به بحث از این سه مفهوم بسیار کلیدی بپردازد؛ اما، در جریان گفت و گو نکات دیگری به میان می‌آید که ارتباطشان با این سه مفهوم، تنها ارتباط غیرمستقیم است. به رغم نام کتاب، داوری به بحث تفصیلی در باب نسبت فلسفه، سیاست و خشونت وارد نمی‌شود. او می‌گوید



رضا داوری اردکانی



«فقط می‌خواستم و سعی کردم که نشان دهم که زمانه ما از نسبت این سه تقریباً بی‌خبر است و چیزهایی که معمولاً در این باب گفته و نوشته می‌شود، بیشتر مشهورات است و نشان از عالم بی‌خبری دارد» (همان‌جا). با این حال، مؤلف از این هدف فروتنانه هم، گاه طفره می‌رود و تنها به دفاع از فلسفه (کاری که سالیان فراوانی است بر آن همت گماشته و آثاری در این مسیر به قلم آورده است) می‌پردازد. او از «خلط فلسفه با غیرفلسفه» (ص ۵) گلایه دارد و این عارضه را مانع فهم درست می‌داند. از این هم بالاتر، این عارضه را «سوفیسم نقابدار» (ص ۱۰) می‌نامد و از جعل عنوان فلسفه توسط سوفیست‌های نقابدار ناله می‌کند. از تعبیر سوفیسم نقابدار، پیداست که استاد داوری کتاب خود را در پاسخ به کدام اندیشمند معاصر نوشته است. سالیانی دور یکی از شاخص‌ترین متفکران و روشنفکران دینی، رساله‌ای به چاپ رساند که عنوان دگماتیسم نقابدار را بر خود داشت و در آن به نقد بنیادین فیلسوف‌نمایی نظر داشت که مذاق فلسفی‌شان هیدگری بود. داوری پاسخ را با تأخیری دست کم بیست ساله و با انتخاب عنوانی از همان جنس (سوفیسم نقابدار) در کتاب خود عرضه کرده است. آیا به حکم این‌که این اثر «پاسخ» است، می‌توان آن را «آپولوژی» داوری دانست؟ به سبک خود داوری، باید گفت: آری و نه. (داوری در کتاب حاضر در پاسخ به بسیاری از سؤالات جواب می‌دهد: هم آری و هم نه). «نه» به خاطر آن‌که صراحتاً می‌گوید «با کسی نزاع ندارم» (ص ۶) و «قصد تحلیل روانی این و آن را ندارم و حتی اگر به فلاکت فکر بپردازم، نظرم به فلاکت تاریخ است و به افراد و اشخاص کاری ندارم» (ص ۹۱)؛ و «آری» به خاطر آن‌که چندین بار تأکید می‌کند که قصد دارد از فلسفه دفاع کند: «همه بحث ما برای این است که ساحت فلسفه را از دروغ‌گویی میرا کنیم» (ص ۲۰۵) و «من به جای دفاع از خود، باید از فلسفه دفاع کنم» (ص ۱۸). لحن تدافعی داوری تا آن‌جا جدی است که گفت‌وگوکننده را بر می‌آشوبد و داوری را به پریشان‌گویی متهم می‌کند. داوری، اما از این اتهام هراس ندارد. چراکه، در پاسخ می‌گوید: «وظیفه من رعایت فلسفه است، نه ملاحظه خوشخوان بودن نوشته» (ص ۸۰)؛ و وقتی پرسش‌گر هشدار می‌دهد که ممکن است به همین دلیل، نوشته را نخوانند، داوری می‌گوید: «مهم نیست که امروز آن را نخوانند. زیرا، نوشته حقیقی خوانندگان خود را دارد و فردا کسانی آن را خواهند خوانند» (همان‌جا). از نگاه دیگر، می‌توان محتوای اصلی کتاب را چیز دیگری دانست، چیزی که مضمون تقریباً همه آثار داوری است: نقد جهان مدرن. او در موارد فراوان و از جمله در این کتاب، خود را در سمت منتقد مدرنیته می‌بیند: «من نقاد مدرنیته‌ام» (ص ۷۱). داوری به ما می‌گوید که نخواسته است رساله‌ای در باب خشونت بنویسد (ص ۴) بلکه در پی آن است تا «تاریخ باطنی جهان جدید را مرور» کند (ص ۳۱). به این اعتبار دفاع از فلسفه نیز در کلام داوری، در خدمت نقد جهان متجدد قرار می‌گیرد. او از عهد اول خود که نقد مدرنیته است، هیچ‌گاه دست نمی‌شوید. این کتاب هم به نوعی تجدید عهد با قرار اول است. شاید کسی گمان برد که داوری در این کتاب، سخنی نو نیاورده است. این گمان، راست هم اگر باشد باز باید فلسفه،

داوری از «خلط فلسفه با غیرفلسفه» گلایه دارد و مطالبات  
این عارضه را مانع فهم درست می‌داند. از این هم بالاتر،  
این عارضه را «سوفیسم نقابدار» می‌نامد و از  
جعل عنوان فلسفه توسط سوفیست‌های نقابدار ناله می‌کند.

سیاست و خشونت را به حکم جامعیت و جزئیات آن و نیز قالب نظرگیر آن متمایز از سایر آثار او دانست. باری به هر روی، کتاب حاضر «حکایت‌نامه» و یا «شکایت‌نامه» داوری از اوضاع جهان است، جهانی که در حق فلسفه جفا می‌کند و سفسطه و سوفیسم را با جعل عنوان بر مسند فلسفه و تفکر می‌نشانند (ص ۲).

#### چهارم

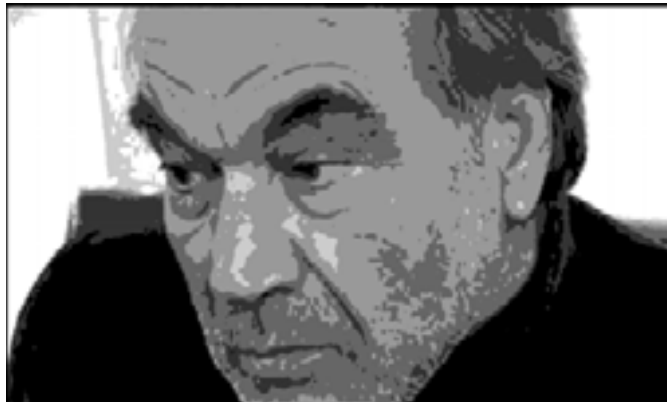
استاد داوری چه معنایی از فلسفه مراد می‌کند؟ باید اعتراف کرد که فهم مراد او از فلسفه آسان نیست. بر صاحب این قلم خرده نباید گرفت که تلقی داوری از فلسفه را دیرباب و دشوار می‌داند. چراکه او خود به این نکته اقرار می‌کند: «فلسفه‌ای که من به آن تعلق خاطر بیشتر دارم به آسانی فهمیده نمی‌شود و حتی اهل فلسفه هم آن را به زحمت درمی‌یابند و شاید در سراسر کشور تعداد کسانی که به دانستن آن علاقه دارند بسیار اندک باشد» (ص ۵۱). عجالتاً همین قدر می‌دانیم که در نظر داوری فلسفه و کار فیلسوف، «تعرض به عقل است و همه باید در این تعرض مشارکت کنند و فیلسوف باید پرسش کند» (ص ۲۶). از سوی دیگر، او می‌گوید فلسفه با ما دو نسبت دارد. در یک نسبت، فلسفه مجموعه‌ای از اطلاعات مصرف‌کردنی است و در نسبت دیگر، با جان درآمیخته است (ص ۳۵). جای دیگری فلسفه را به تبعیت از صدرا المتألهین شیرازی، سیر از فطرت اول یا عادی به فطرت ثانی می‌داند و در مقام برشمردن نتیجه این سیر می‌گوید کسانی که این سیر را از سر می‌گذرانند «طرحی از وجود در نظرشان آشکار می‌شود» (ص ۴۱). داوری دین فراوانی به افلاطون دارد، از جمله، آن‌جا که در بحث انسان‌شناسی و شناخت‌شناسی خود، از دو طرز تلقی متفاوت سخن می‌گوید که نسبت وثیقی با تعریف فلسفه دارد: «یکی این‌که، آدمی را موجودی فرض می‌کند که آمده است و با خود هیچ نیاورده است و در این‌جا چیزی را کسب می‌کند... تلقی دیگر، این است که بشر، آئینه است و از ابتدا، آئینه بوده است. در این تلقی، بشر جلوه‌گاه وجود است. اما، چون آئینه منفعل به نظر می‌آید، می‌توان گفت که بشر خود آغاز نیست، بلکه اصل و آغازش جای دیگری است و از ابتدا که به وجود آمده، ربط و اتصالی بی‌تکیف و بی‌قیاس با آن اصل و آغاز خویش داشته است. او عین ربط است» (ص ۸۸). بنا به تلقی دوم، علمی که بیبوند و نسبت آغازین مرا پوشانده است، باید کنار برود تا عهدی تازه کنیم و وقتی خوش داشته باشیم. در این تلقی، درست است که بشر چشم می‌گشاید و چیزها را می‌بیند، اما چشم که می‌گشاید، چیزی را بی‌درنگ می‌جوید و به خاطر می‌آورد (ص ۹۳). طنین افلاطونی این عبارات به خوبی یادآورد «نظریه تذکر» است.

داوری در یکی از معدود مواردی که نظرش را به شکلی مدون و عددگذاری شده طرح می‌کند، به ذکر نکاتی در باب فلسفه می‌پردازد: «۱. فلسفه نظر شخصی و خصوصی فیلسوفان نیست. ۲. فلسفه هیچ دست‌و‌عالمی به هیچ‌کس نمی‌دهد، بلکه راهی است که گشوده می‌شود. ۳. فلسفه، داشته آدمیان نیست که در اختیار آنان باشد و بتوانند از آن، به هر نحو که بخواهند استفاده کنند، بلکه فلسفه با وجود آن‌ها درهم می‌آمیزد و از آن، آدمی دیگر می‌سازد. ۴. فلسفه، تاریخی است؛ یعنی، سخن درستی نیست که یک بار از یک زبان بیرون آمده باشد و همه آن را تکرار کنند و در اشاعه و ترویج آن بکوشند. ۵. فلسفه گرچه ممکن است مبنای سیاست و اخلاق و آداب و علوم باشد؛ اما با احکام هیچ‌یک از آن‌ها نباید اشتباه شود» (ص ۷۵). از گفته‌های داوری در باب چیستی فلسفه با توجه به این‌که او تنها بر وجوه سلبی تعریف اتکا می‌کند، چه قدر می‌توان نکته آموخت؟! حتی تفکیک میان «وجودی‌بینی» و «موجودی‌بینی» و اشتغال فیلسوف به وجودی‌بینی هم، مداوای این عارضه ابهام نتواند بود. به هر روی، استاد داوری که در سراسر کتاب از ابهام‌ها و سرگردانی‌های فیلسوف نمایان و «طایفه فلسفه‌باز» گلایه دارد، خود به شکلی ایجابی نمی‌کوشد معنای محصل و ملموسی از فلسفه عرضه کند تا خواننده متقاعد شود که چرا دفاع از فلسفه ضروری است؟ و چرا با فلسفه است که «بنیاد تاریخ گذاشته می‌شود» (ص ۴۸). شاید ایراد از ماست که هم‌چنان در فطرت عادی گرفتاریم و از احوال فطرت ثانی خبری نمی‌توانیم گرفت: «فهم عادی و فطرت اول، سخن فلسفه را در نمی‌یابد و معمولاً بر نمی‌تابد و اگر فلسفه را به این زبان ترجمه کنیم، آن را نابود کرده‌ایم. کسانی که با فلسفه چنین معامله‌ای می‌کنند فلسفه را برای ابتلائی به حماقت مهیا می‌کنند و بسیار مشکل است که مبتلا از این بیماری شفا یابد» (ص ۱۰۹) طبیعی است. گویا خواننده آثار داوری به رغم خواست صادقانه داوری چاره‌ای جز آن ندارد که در برابر خشونت لفظی و پنهان سخن او سکوت پیشه کند و ایراد را از فهم عاجز خود بداند.

مارتین هایدگر

حجم قابل توجهی از گفتار داوری به سوفیسم جدید یا سوفیسم نقابدار اختصاص یافته است. چنان که بیشتر گفته شد، یکی از مهم‌ترین اهداف کتاب حاضر فاش کردن سرشت این سوفیسم نقابدار است. به گمان داوری سوفیسم البته همیشه همزاد فلسفه بوده است. اما، اکنون در پوستین فلسفه خزیده و با ساز و برگ فلسفه به میدان آمده است

(ص ۱۰). او بر همان قرار که فلسفه را به مدد دو اصطلاح فطرت عادی و فطرت ثانی تعریف می‌کند (تعریفی که چندان شباهتی با تعریف منطقی ندارد) سفسطه و سوفیسم را هم با تمسک به این دو مفهوم به تعریف می‌کشد: «سفسطه یعنی سخن فلسفی را با عقل مشترک تلقی کردن و از عالم معقول ثانی (یا فطرت ثانی) به فطرت اول درآوردن و در عرض معقول اول قرار دادن» (ص ۸۰). نماد بارز و بین سوفیسم، در گمان داوری، فلسفه جدید است. او البته بر آن است که اصل سفسطایی (تقدم علم و ادراک بر عمل) آورده سفسطائیان و پرورده آمپرسیسیسم دیوید هیوم است. (ص ۷۸) اما جلوه تمام عبار سوفیسم جدید را می‌توان فلسفه جدید دانست: «فلسفه جدید بنیادش بر سوفیسم است. اگر تا دوره جدید سوفیسم از فلسفه جدا نمی‌شد، به



رضا داوری اردبکانی

عنوان عارض و زاید و به صورت خفی با آن بود، اما در دوره جدید در ذات فلسفه وارد شد» (ص ۷۹) و «سوفیسم غلبه موجودبینی بر وجودبینی است... سفسطایی می‌گوید که ما همین یک ساختمانیم و اگر از آن بیرون رویم گرفتار وهم و پریشانی خاطر و بیهوده‌گویی می‌شویم» (ص ۸۵). سوفیسم در نظر داوری یک وجه مهم دیگر هم دارد: شراکت مردم یا عوام در فلسفه. استاد داوری تقریباً در تمامی کلاس‌های درس خود بارها از این که پاره‌ای فیلسوفان یا فیلسوف نمایان، فلسفه را به «کوچه» می‌برند، گلایه می‌کرد. مراد او از به کوچه بردن فلسفه، احتمالاً کشاندن پای فلسفه به میان مردم بوده است. در کتاب حاضر، این معنا بارها تکرار شده است. جرأت فراوانی می‌خواهد تا بگوییم او مردم را به چیزی نمی‌گیرد، اما دست کم می‌توان تنازل کرد و به این گفته اکتفا نمود که در نظر او مردم و عوام، شأنیت فهم فلسفه را ندارند. او در آغاز کتاب خود می‌گوید:

«گرچه به قول معتزلیان و دکارت، البته به مسامحه می‌توان گفت که عقل به تساوی میان مردم تقسیم شده است و امکان تفکر برای همه وجود دارد. اما، همه یا بیشتر مردم به تفکر فراخوانده نمی‌شوند و به آن رو نمی‌کنند» (ص ۴). این معنا در جاهای دیگری از کتاب نیز خود را نشان می‌دهد: «سفسطائیان با همه درک و هوشیاری که داشتند، بنای بدی گذاشتند که عوام را می‌خواستند در فلسفه شریک کنند و خودشان هم با این که در زمره عوام نبودند، وجود عامی خود را ملاک فلسفه می‌دانستند. این سودای سفسطائیان از قرن هجدهم شیوع یافت و بعضی اصول و رسوم آن مقبولیت عام یافت» (ص ۷۷). به این ترتیب، گویا داوری التفات برخی از شاغلین فلسفه به مردم را دلیل یا دست کم نشانه سوفیسم به شمار می‌آورد. در نظر او گوش مردمان در شنیدن سخن فلسفه چندان به

قواعد منطقی پایبند نیست: «می‌خواهم یک اصل تاریخی را برایتان بگویم و آن این است که گوش مردم در هر زمانی مستعد شنیدن بعضی حرف‌هاست و به بعضی سخنان هم اصلاً بدهکار نیست» (ص ۱۷). و بالاخره «در هر زبانی مشهورات و مسلماتی وجود دارد که مردم در حدود آن سخن می‌گویند و دید و درک مردمان کم و بیش در

## داوری که در سراسر کتاب از ابهام‌ها و

## سرگردانی‌های فیلسوف نمایان و «طایفه فلسفه‌باز»

## گلایه دارد، خود به شکلی ایجابی نمی‌کوشد

## معنای محصل و ملموسی از فلسفه عرضه کند

## تا خواننده متقاعد شود که چرا دفاع از فلسفه

## ضروری است و چرا با فلسفه است که

## «بنیاد تاریخ گذاشته می‌شود»؟

همین حدود محدود می‌شود» (ص ۱۰۶). عبارات «مردم»، «عوام»، «فهم عادی» و «عقل سلیم» در کلام داوری تعابیر متعدد برای مفهوم واحدند و همگی حاکی از یک مصداق هستند. وجه اشتراک آن‌ها نیز غرابت شان با فلسفه است: «عقل سلیم تابع آراء و افکار رسمی است و با سخن فلسفه که خلاف آمد عادت است سنجیتی ندارد» (ص ۱۷۹). آیا نامهربانی داوری با دموکراسی را باید به این نگرش تحقیرآمیز نسبت به مردم معلل کرد؟ به فهرست فوق، «عقل معاش» را نیز باید افزود چراکه «عقل معاش فلسفه نمی‌فهمد و به این جهت نباید در فلسفه مداخله کند و مداخله‌اش موجب آشوب و پریشانی فکری و روحی می‌شود» (ص ۸۲).

### پنجم

فلسفه که محبوب دلربای استاد داوری است، اینک روزگار خوشی ندارد، رنجور و بیمار شده است و در این بیماری، سخت به انزوا و عزلت رفته است. داوری که معتقد است «فلسفه احمق نمی‌شود» (ص ۹۸) در حکمی متناقض‌نما می‌گوید «فلسفه همواره در معرض ابتلای به حماقت بوده است و اکنون سخت به این بیماری مبتلا شده است» (همان‌جا). گناه این ابتلای دل‌آزار را باید در نامه اعمال جهان جدید جست. در گمان داوری جهان کنونی، جهان قدرت بشر است و این، قدرتی بی‌مهار است (ص ۳). چنین حکمی در ظاهر، ارج و احترامی شایان به موجود انسانی می‌بخشد. اما، به نظر استاد «در حقیقت نشانه انحلال وجود بشر جدید در قدرت تکنیک است.» (همان‌جا). به سخن دیگر، «اثبات فرد به معنی جدید لفظ در حقیقت انکار وجود عالم بشری و وابستگی آدمیان به آن است» (ص ۱۱۲). کسی نیست که از داوری بپرسد واژه هراسناک تکنیک و قدرت تکنیک دقیقاً چه معنایی دارد؟ و چرا باید از آن هراس داشت؟ گفت‌وگو کننده که گاه جسارت و دقتی ستودنی در رمزگشایی از جزئیات اندیشه داوری دارد، به این‌جا که می‌رسد گویی با حکمی بدیهی روبروست! نه تعبیر «جهان جدید» برایش پرسش برانگیز است؛ نه عبارت «انحلال وجود بشر جدید در قدرت تکنیک» ابهامی در ذهنش برمی‌انگیزد؛ و نه جمله «انکار وجود عالم بشری و وابستگی آدمیان به آن» ضرورتی برای طرح سؤال جدی می‌آفریند. جای دلیری‌های گاه‌به‌گاه گفت‌وگو کننده، این‌جا بسیار خالی است. باری داوری خود را منتقد اندیشه منورالفکری قرن هجدهم - و نه مخالف آن - می‌داند (ص ۶). او البته این مقدار از انصاف را دارد که بگوید «طرح منورالفکری قرن هجدهم اگرچه هنوز کاملاً شکست نخورده است، اما با تردیدهای جدی روبروست» (ص ۹). ولی او از تجدد و طرح منورالفکری آن، طوری صحبت نمی‌کند که نشانگر چیزی باشد که فقط تردیدهای جدی در آن است. نقد او اتفاقاً آن قدر بنیادی است که فقط بر چیزی که کاملاً شکست خورده است، می‌توان وارد کرد. قرینه دیگری که می‌توان به آن استناد کرد تا براساس آن قبول کنیم

مارتین هایدگر



داوری طرح تجدد را شکست خورده - و نه فقط رودررو با تردیدهای جدی - می‌داند، عبارتی از اوست: «راه حل مهم کانت که مدتی قریب به دوپست سال راهگشا و حتی کارگشا بود، اکنون به بن‌بست رسیده است» (ص ۲۰۱). او حتی از نومییدی از آینده تجدد سخن می‌گوید و ظهور فاشیسم، نازیسم و استالینیسم و حتی بنیادگرایی را حاصل احساس این نومییدی می‌داند (ص ۱۲). این‌ها همه شاید ثابت کنند که در نظر داوری تجدد، فی‌الواقع امری کاملاً شکست خورده است، نه چیزی که فقط با تردیدهای جدی روبروست.

جوهره تجدد آن‌گونه که داوری روایت می‌کند در آمیختن دو عنصر آزادی و غلبه است. او جمع این دو اصل را آسان نمی‌داند، اما اقرار می‌کند که این ترکیب، قریب پانصد سال است که شکل گرفته است. به گفته او «در تاریخ غربی «آزادی از...» و «غلبه بر...» با هم آغاز

شده است» (ص ۲۰۲). حاصل این ترکیب، دور افتادن از اصل وجود و غفلت از آن، و تمرکز بر موجود است. عقل انتقادی که مضمون اصلی عقل جدید است، منشأ ظهور و پیدایش آزادی در جهان جدید می‌شود. اما هرآنچه در باب واژه آزادی گفته شود، نیم ذره قرابت هم با معنای این واژه در جهان پیشاتجدد ندارد. چراکه «اندیشه آزادی به معنای

کنونی آن، اندیشه تازه‌ای است که... تا دوره جدید تاریخ اروپا جلوه‌ای نداشته و در قرن هجدهم عنوان شده است» (ص ۲۲). شاید داوری تصور می‌کند که عقل انتقادی از ابتدا بیمار نبوده است و اکنون پس از گذر یکی دو سده، به آفت مبتلا شده است. چراکه می‌گوید: «عقل انتقادی که در اروپا به وجود آمده و جهان و زندگی آدمی را دگرگون کرده است، اکنون دیگر در فلسفه ظاهر نیست بلکه در تکنولوژی اطلاعات و در سیاست پنهان شده است» (ص ۲۳). به هر حال، پیدا نیست که داوری آنچه در مذمت عقل انتقادی می‌گوید ناظر به مقام ذات این عقل است یا در حق سرگذشت متعین تاریخی آن؟ او از سویی، تصریح می‌کند که ذات‌گراست، اما از سوی دیگر، از کلمه «اکنون» بهره می‌گیرد تا بگوید: عقل انتقادی این روزها دچار بیماری است. ابهام سخن او فقط دامان مفاهیم را نمی‌گیرد، بلکه افراد را هم شامل می‌شود. مثلاً نمی‌توانیم به قاطعیت حکم کنیم که او کانت را مسئول ناسازدهای جهان جدید می‌داند یا انحراف تاریخی از آرمان فکری کانت، متهم اصلی است.

می‌گوید: «کانت در زمان خود عقل و آزادی را به جان آزموده است. اما به جای ملکوت مردمان عاقل که او به آن نظر داشت به تدریج یک سیستم اطلاعات تکنیک پدید آمد که اراده‌های فردی و تصمیم‌های سیاسی کم و بیش در آن منحل شد یا درست بگوییم قانونی که کانت آن را قانون عقل می‌نامید برخلاف منظور فیلسوف در خارج از وجود انسان قرار گرفت» (ص ۵۲).

جهان جدید - ترکیبی که هنوز معنای آن کاملاً در گوش‌ها آشکار و روشن نیست

- فرزندان ناخلف فراوانی به بشریت عرضه کرده است. سیاست‌بینی (ص ۲۹)، غلبه

ایدئولوژی (ص ۶)، خلط فلسفه با مشهورات و سخنان پیش‌پا افتاده (ص ۴)،

سوفیسم نقابدار (ص ۱۰)، غفلت از وجود (ص ۸۵) و چیزهایی دیگر، همگی

از آثار سوء تجدد است. اما از میان آن‌ها خشونت فراگیر، حسابی

جداگانه دارد. استاد داوری وقتی در برابر کسانی قرار می‌گیرد که

افلاطون را آموزگار خشونت می‌دانند، صفحات بسیاری را به

اثبات این نکته اختصاص می‌دهد که چنین نیست. او از اساس

عقیده دارد که فلسفه نمی‌تواند به کسی درس خشونت بدهد.

وانگهی، افلاطون بیش از هر چیز درس حکمت و ادب و سلم

و صلح داده است. متقابلاً، خشونت را نه زانده تمدن جدید،

بلکه زاییده طبیعی آن به شمار می‌آورد: «اگر بخواهیم یکی از

تمدن‌ها را تمدن خشونت بنامیم، استحقاق تمدن جدید از همه

بیشتر است؛ یعنی اصل خشونت، نه در زمان افلاطون و نه در

آثار این فیلسوف، بلکه برای اولین بار با فلسفه جدید و در دوران

جدید در تاریخ بشر وارد شد و فلسفه نیز اولین قربانی بود» (ص

۱۰). او حتی نفس متهم ساختن فلسفه به خشونت را صورت جدید

و شاید جدیدترین صورت خشونت می‌داند. معتقد است: «مرتکبان

این خشونت گرچه با الفاظ و اصطلاحات فلسفه بازی می‌کنند اما فلسفه

با جانسان هیچ پیوندی ندارد و اگر داشت، خشونت را از آنها می‌گرفت» (ص

۱۶). داوری نه تنها دامان افلاطون را از خشونت‌آموزی منزه می‌داند، بلکه حتی

## داوری: از نومییدی از آینده تجدد سخن می‌گوید و

### ظهور فاشیسم، نازیسم و استالینیسیم و

### حتی بنیادگرایی را حاصل احساس

### این نومییدی می‌داند.

در باب هیدگر و نیچه هم این اتهام را بی‌وجه می‌داند. «در مورد هیدگر هم رابطه‌اش با حزب نازی هر چه بوده است، به نظر من فلسفه او ربطی به نازیسم ندارد» (ص ۴۶). و در مورد نیچه: «نیچه نه فقط میسر نازیسم و فاشیسم نیست، بلکه اگر درست در کلمات او تأمل کنیم، درمی‌یابیم که او به اروپا تذکر و انذار می‌داده است که فاجعه‌ای در راه است» (همان‌جا). داوری اساساً نسبتی میان فلسفه و خشونت نمی‌بیند. چراکه عقیده دارد «فلسفه نظم عقلی است و نظم عقلی سراسر ظلم، یک تناقض است» (ص ۵۰). استاد داوری خود را نیز از این قاعده عام مستثنی نمی‌کند. او که اصرار دارد خود را فارغ از هرگونه شغل سیاسی بداند می‌گوید «اصلاً دوست نمی‌دارم که به سیاست بپردازم» (ص ۷۰) و «شغل‌هایی که داشته‌ام و دارم هیچ‌کدام سیاسی نبوده است. من هم به آن‌ها دلبستگی نداشته‌ام و در اولین فرصت که توانسته‌ام آن‌ها را رها کرده‌ام» (ص ۱۸). او وقتی می‌شنود که برخی به خشونت‌آموزی متهمش می‌کنند، به سادگی جواب می‌دهد: «هرکس مرا متهم کرده است، شاهد بیاورد و مدعی خود را ثابت کند» (ص ۲۱۱). اما در کمترین عبارات، دامان خود را این‌گونه از انتساب خود به حکومت و خشونت‌آموزی به حاکمان درمی‌کشد: «آیا سخن بیهوده‌تر از این می‌شود که در کشور ما یک دانشگاهی منزوی و تنها که با سیاستمداران سر و کار سیاسی نداشته و هیچ یک به درستی او را نمی‌شناسند و اگر هیاهوی سال‌های اخیر نبود، شاید اسمش را نمی‌شنیدند درس استیلا و خشونت بدهد؟» (ص ۶۸). او نظیر همین سخنان را در باب احمد فرید هم بر زبان می‌راند و حق استاد را به جا می‌آورد. به هر روی فارغ از ابهام‌ها و اجمال‌های گفتاری داوری، او بر آن است که تجسم خشونت را باید در جهان جدید سراغ گرفت. چرا که «جهان مبتنی بر اصل غلبه نمی‌تواند بدون خشونت باشد... عالمی که بر مبنای قهر نهاده شده است چگونه می‌تواند از خشونت پرهیزد؟» (ص ۲۰۷).

### ششم

جهان تجدد، نسبتی نزدیک با مسیحیت و یونانیت دارد. در این نکته کمتر کسی تردید کرده است. داوری اما صورت‌بندی خاصی از این نسبت عرضه می‌کند که به مدد آن تحلیل فرایند تجدد در کشورهای توسعه نیافته آسان می‌شود. او مسیحی شدن فرهنگ یونانی را مقدمه و حتی شرط تجدد می‌داند. به زعم او «تجدد از آن حیث که نه مسیحی و نه یونانی است می‌تواند در همه جهان بسط یابد و از آن جهت که باز ترکیب مسیحیت و یونانیت در غرب ساخته شده است تکرار تاریخ آن در همه جا آسان نیست. با این حال، اگر مردمی به ذات این تألیف برسند می‌توانند همه وجوه و اجزا و عناصر آن را دریابند» (ص ۳۳). اما افسوس، کمتر کشوری از کشورهای توسعه نیافته، به ذات این تألیف دست یافته است. اساساً در گمان داوری، این ترکیب مهم، گاهی نوایی ناساز دارد و «تاریخ جهان توسعه نیافته، تاریخ این ناهماهنگی است» (ص ۳۴). بدین قرار مفاهیمی چون آزادی، دموکراسی، توسعه و تقدم سیاسی همگی نتایج غریب و صورت‌هایی نامأنوس برای ما ساخته‌اند چراکه ما نتوانسته‌ایم ابتدا جای خود را در تاریخ معین کنیم (ص ۱۴۱). اگر آرمان تجدد، نان و آزادی بود و کشورهای توسعه نیافته به دنبال کسب این آرمان‌ها بودند، راهی درست و مطمئن برای رسیدن به آن‌ها انتخاب نکردند. داوری گمان می‌برد که «ما اگر نان و آزادی می‌خواهیم، راهی نداریم جز آن‌که رو به سوی عقل و تفکر کنیم. إعراض از تفکر و استغفای از آن، نان و آب نمی‌شود» (ص ۱۴۸). حق با داوری است. باید به عقل تعرض و تمسک کرد. اما مگر نخبگان، اندیشمندان و روشنفکران ما تاکنون چنین نکرده‌اند؟ مساعی دو قرنه روشن‌اندیشان ایرانی، در این مسیر نبوده است؟ داوری تردید نمی‌کند که بگوید «روح غالب بر روشنفکری ما مخلوطی از رمانتیسیسم و راسیونالیسم است. خوش‌بینی سطحی رمانتیک و قالبی سخن گفتن راسیونالیست‌ها ظاهراً با هم جمع می‌شوند. اما از ترکیشان جز افزایش حجم



حرف‌ها چیزی پدید نمی‌آید و دردی درمان نمی‌شود» (ص ۲۸). او وقتی در معرض این سؤال قرار می‌گیرد که آیا روشنفکران ما موجوداتی قشری‌اند، به صراحت می‌گوید که روشنفکران ممکن است سطحی باشند، اما در قشری بودنشان تردید دارم (ص ۱۹). با این همه عبارتی به مراتب تندتر از قشریت، در حق ایشان روا می‌دارد: «روشنفکری آزادی خواهانه که باطنش کینه و کین‌ورزی و خودبینی و خودرایی و خشونت و هتک حرمت دیگران باشد، باید عجیب و حتی محال بنماید. ولی می‌بینیم که تحقق پیدا کرده است» (ص ۲۱). داوری این دسته از روشنفکران ایرانی را دوستداران لفظی و کتبی آزادی و دموکراسی می‌نامد و شکست ایشان در تحقق آرمان‌های تجدد در ایران را حاصل عدم آمادگی آن‌ها برای مجاهده و راهگشایی و راه‌پیمایی می‌داند. «دوستداران لفظی و کتبی آزادی و دموکراسی، مخالف و حریفی به نام هیدگری‌ها برای خود ساخته‌اند تا او را مسئول شکست دموکراسی بدانند ولی چنین گروهی وجود ندارد و اگر کسانی به این نام باشند در سیاست نفوذ و تأثیری ندارند. شکست خوردگان خود شکست خورده‌اند زیرا آمادگی برای مجاهده و راهگشایی و راه‌پیمایی نداشته‌اند» (ص ۷۴).

دموکراسی در جهان جدید نیز وضعی بهتر از آزادی و توسعه ندارد. استاد داوری از اصطلاح «استبداد جامع جدید» بهره می‌گیرد تا فضای سیاسی تجدد را شرح کند. به گمان او همه حکومت‌های زمان کنونی به درجات کم و بیش، توتالیتر هستند (ص ۱۱۶). اگر گفته می‌شود مسیر تاریخ غربی به سوی دموکراتیک شدن می‌رود، این دعوی دموکراسی‌خواهی دروغین است (ص ۱۳۱). چراکه در دموکراتیک‌ترین جامعه‌های کنونی هم، به نظر او، نه فقط آراء همگانی را می‌سازند و جهت می‌دهند، بلکه افکار و آراء مدعیان فکر و نظر را هم قالب‌گیری می‌کنند (ص ۱۱۵). این جاست که او هر چه بلد است به کار می‌گیرد تا افکار کسانی چون راولز، فوکویاما و گیدنز را به چالش بکشد. ریچارد رورتنی هم از تیغ نقد او بی‌نصیب نمی‌ماند. چراکه رورتنی با نظریه تقدم دموکراسی بر فلسفه، مانند در تأملات فلسفی را مغایر بهبود وضعیت سیاسی می‌داند. داوری اما به خلاف این، سودای تقدم سیاسی را سودایی بیپهوده به شمار می‌آورد. او عقیده دارد «تقدم توسعه سیاسی، یعنی تملک آزادی و دموکراسی قبل از آشنایی با آن‌ها» (ص ۱۳۶). افزون بر این، استاد در چشم‌اندازی توطئه‌اندیشانه تقدم توسعه سیاسی را جز از طریق اعمال قدرت از خارج از کشور ناممکن می‌انگارد و مداخله پنهان، اما مؤثر غرب را در فرایند پژوهش‌های داخلی، مؤید سخن خود می‌داند (ص ۱۳۵). او البته با برنامه‌ریزی برای توسعه سیاسی مخالف نیست، اما سودای تقدم آن را بیپهوده و حتی مضر ارزیابی می‌کند (ص ۱۲۸). این سودا مایه فریب روشنفکران جهان توسعه نیافته، ظهور «دن کیشوت‌بازی‌های روشنفکرانه» در جهان توسعه یافته، همه کاره شدن سیاست و در جهان توسعه نیافته، ظهور «دن کیشوت‌بازی‌های روشنفکرانه» است (ص ۱۳۵). پیشنهاد او به روشنفکران چیز دیگری است: «وظیفه روشنفکر شرکت مستقیم در توسعه اجتماعی اقتصادی نیست حتی نباید از او توقع برنامه‌ریزی داشت. اگر او دیده‌بان نظم و تعادل و آزادی و عدالت نباشد، خردش به چه می‌ارزد؟» (ص ۲۵). سخن داوری در باب دموکراسی سخنی لرزان و لغزان است. او می‌گوید: «من دموکراسی را نفی نمی‌کنم. من از شرایط امکان دموکراسی و از آغاز و انجام و سرگذشت و مال آن می‌پرسم» (ص ۷۱). اما به دیده انصاف اگر نظر کنیم، از این سخنان نتیجه‌ای جز مخالفت با دموکراسی و آزادی (دست کم در معنا و تحقق امروزین‌شان) به چنگ خواهد آمد؟

#### هفتم

هیچ نوشته یا گفتاری از استاد رضا داوری اردکانی را نمی‌توان خواند و شنید مگر آن که مستقیم یا غیرمستقیم نسبت فلسفه و سیاست را کاویده باشد. او خود به این نکته بالیده است: آن‌جا که می‌گوید: «من همواره یک عیب

یا حُسن داشته‌ام که هرگز از زمین و زمان خود جدا نشده‌ام. درد من همواره درد تفکر در جهان توسعه نیافته بوده است» (ص ۹۹). بنیان این خصلت در آن چیزی است که او پرسش تمام عمر خود می‌داند: «چگونه و به چه معنا، یک فیلسوف بالذات سیاسی می‌شود؟ همه عمر من با این پرسش طی شده است و شاید کمتر چیزی در عالم دانشجویی و معلمی خود گفته یا نوشته باشم که به این پرسش باز نگردد» (ص ۱۶۹). به این اعتبار طنزی شنیدنی رخ می‌دهد: فیلسوفی که به قول خودش هیچ‌گاه دوست نداشته که به سیاست بپردازد (ص ۷۰) و مدعی است هرگز رابطه سیاسی نداشته و اکنون هم ندارد، پرسش و دغدغه تمام عمرش پرسشی در باب نسبت فلسفه و سیاست است. پاسخی که او تاکنون برای تبیین این نسبت یافته حاکی از فقدان نسبت تأثیر و تأثر مستقیم میان آن دو است. او هم در مقام ردّ شبهه از افلاطون، هگل، هیدگر و نیچه و هم در مقام تبرئه خویش از آموزاندن خشونت به اصحاب سیاست می‌گوید: «هیچ صاحب‌نظر و متفکری نمی‌پذیرد که مباحث مابعدالطبیعه که مربوط به فطرت ثانی است و با زندگی هر روزی نسبت مستقیم ندارد برای سیاستمداران و مقامات رسمی حکومت درس‌های عملی روشن داشته باشد» (ص ۵۶). فلسفه البته بر همه شئون زندگی تأثیر دارد. اما، تأثیرش به شیوه‌ای خاص است: «فلسفه تأثیرش از طریق طراحی جهان و تعدیل و تغییر آن طراحی است و فیلسوف اگر وارد سیاست شود به رسوم هر روزی سیاست کاری ندارد... و نفوذ و تأثیری بیش از مردم عادی ندارد» (ص ۵۹). اگر از داوری بپرسیم که روح کلی حاکم بر نظام فلسفی یک فیلسوف (مثلاً افلاطون یا هگل یا هیدگر یا حتی خود داوری) ره‌آموز و مروج خشونت است؟ پروایی ندارد که بگوید «این حرف‌ها مخالفت غیر فلسفی و ریاکارانه با فلسفه است» (همان‌جا).

پیش داوری که می‌نشینیم چه بسا ضروری باشد که ذهن را از تراوشات تلقی رایج از فلسفه، پاک کنیم. او اهل دلیل نیست، برهان نمی‌آورد، حجت و قیاس به کار نمی‌بندد، تنها توضیح می‌دهد. گویی کاری پیامبرانه برای فیلسوف قائل است: گزارشی از آن چه بر او رفته است و توصیفی از آن چه در سلوک متأملانه‌اش باز یافته است. او خود این نکته را فاش گفته است: «من وصف می‌کنم، وصف که اثبات ندارد. چشم خود را باز کنید، اگر نادرست می‌گویم و شما طور دیگری می‌بینید، دید نادرست مرا اصلاح کنید» (ص ۱۴۷). و البته خوب می‌داند که این سخن به سادگی در گوش‌ها نمی‌نشیند: «می‌دانم که این حرف‌ها با آراء همگانی سازگار نیست و به این جهت به آن اعتنا نمی‌شود»

(ص ۵۱). اما به «فردا» امید دارد و گمان می‌برد که اگر حرفی حقیقتاً حرف باشد، فردا خوانندگان خود را خواهد یافت. «فردا» برای داوری همان جایی است که می‌توان دیدار با نفس آزادی را به آن‌جا وعده داد. احاله مستمر او به «فردا» الزاماً حکایت از ناامیدی او ندارد. داوری در میانه امید و ناامیدی گرفتار است: امید به بشر و ناامیدی به جهان امروز: «امید من از آنجاست که بشر را به خود واگذاشته و آویزان نمی‌دانم و گرنه من در خوش‌بینی به آینده جهانی که در آن به سر می‌بریم، هیچ شرکتی ندارم و از برهوتی که با آن گسترده می‌شود، بسیار بیمناکم» (ص ۹۲).

فلسفه، سیاست و خشونت به گمان صاحب این قلم، کامل‌ترین کتاب داوری است. تقریباً تمام آراء اساسی او را می‌توان یک‌جا در این کتاب سراغ گرفت. به حکم قالب گفت و شنودی آن، کاری جذاب و خواندنی از آب درآمده است، هرچند این گفت و شنود، مجازی باشد. واژگان و تعبیری که به کار می‌بندد، همگی تراش خورده و بی‌نهایت دقیق – و البته اختصاصی و ابداعی – است. زبانش در میانه نزاکت و تندگی سرگردان است، گاه از فرط نزاکت به متنی اخلاقی شباهت پیدا می‌کند و گاه از وفور تعبیر تند و گزنده

لحنی بیانی‌های و مانیفست‌گونه به خود می‌گیرد. باری، با استاد داوری موافق باشیم یا نه، او را فیلسوف بزرگ و بصیر زمانه قلمداد کنیم یا نه، با خواندن این کتاب، غبار چهره داوری زدوده می‌شود. تصویر استاد داوری اردکانی بدون غبار دیدنی‌تر است. ●

●  
**فلسفه، سیاست و خشونت به گمان  
صاحب این قلم، کامل‌ترین کتاب داوری است.  
تقریباً تمام آراء اساسی او را می‌توان  
یک‌جا در این کتاب سراغ گرفت.  
به حکم قالب گفت و شنودی آن،  
کاری جذاب و خواندنی از آب درآمده است.**