

جزمیت در مفاهیم؛ آسفتگی در مصادیق*

حسین ترکش دوز

در سال‌های اخیر شاهد انتشار آثاری از ایرانیان مقیم خارج از کشور در مورد «تاریخ تفکر معاصر در ایران» بوده‌ایم؛ که عموماً کوشیده‌اند، ذیل این عنوان یا عناوین مشابه آن، به بررسی کارنامهٔ تجدد در ایران، بپردازند. با این وصف، کشف «منطق خاص تفکر در ایران معاصر» کمتر مورد توجه این دسته از محققان قرار گرفته است.

گرچه بررسی تفکر ایرانیان معاصر در ذیل و ضمن تجدد، ویژگی مشترک آثار مزبور بوده است، اما برخی از آنها این ویژگی را به غایت منطقی خود برده و به نام «بررسی روشنفکری یا تفکر معاصر ایرانی»، کوشیده‌اند تا هر جا نشانی یافتند از تفکر، به خصوص تفکری که در عرصهٔ اجتماعی تعین پیدا کرده است، یافتند آن را مصداق و مؤیدی برای آن دسته از مؤلفه‌های نظری قلمداد کنند، که خود برای تجدد قائل‌اند.

کتاب *رویاریویی فکری/ایران* با مدرنیت نوشتهٔ فرزین وحدت (و به ترجمهٔ مهدی حقیقت‌خواه) را باید در شمار همین دسته از آثار به حساب آورد. نخستین فصل از نگاشتهٔ وحدت، به تبیین اختصاص دارد که ایشان با عنایت به بسط اندیشهٔ تجدد، در فلسفه‌های کانت و هگل، از مفهوم مدرنیت، به دست داده و نهایتاً دو مؤلفه «کلیت» و «ذهنیت» را مؤلفه‌های تشکیل‌دهندهٔ مفهوم مزبور دانسته‌اند.

فصول بعدی کتاب، همه درصدد اثبات این نکته سامان یافته‌اند که چگونه تاریخ تفکر معاصر در ایران را نیز گرچه در روندی پُر تضاریس و پُر فراز و نشیب، می‌بایست تاریخ تحقق و تکامل مدرنیت در ایران (با همان دو مؤلفهٔ پیش گفته) به حساب آورد؛ تا بدانجا که حتی اندیشه‌ورزی مخالفان تجدد نیز گرچه نه از سر طوع و رغبت، اما به ناگزیر، ذیل تجدد و دو مؤلفه اصلی آن یعنی کلیت و ذهنیت سامان پذیرفته است. این معنا را به صراحت در فرازهایی از نگاشته مورد بحث می‌توان ملاحظه کرد که نویسنده

* جزمیت در مفاهیم، آسفتگی در مصادیق، حسین ترکش دوز/ کتاب ماه علوم اجتماعی، مهر ۱۳۸۴.

می‌کوشد تا در فرازهای مزبور، عمده‌ترین محورها در اندیشه شخصیت‌های اسلامی در تاریخ معاصر ایران را چنان صورت‌های از ریخت افتاده، ناتمام و به تعبیر خود وی، «با واسطه» التزام به مؤلفه‌های (سابق الذکر) تجدد معرفی نماید.

در این میان، نقد حاضر، دو هدف را تعقیب می‌کند: نخست، بررسی روش پژوهش نویسنده محترم و دیگری قضاوت‌هایی که ایشان در کتاب خود در مورد جنبش اسلامی معاصر و شخصیت‌های محوری آن به خصوص استاد مطهری و امام خمینی صورت داده‌اند.

۱- همان طور که پیش از این آوردیم، در اثر حاضر کوشش شده است تا در عوض تأمل در خصلت پارادایمی یا الگوواره فکر ایرانی در دوران معاصر، جابه‌جا، از اندیشه موافق و مخالف، نشانه مؤیدی برای الگوی ذهنی از پیش پذیرفته شده، آورده شود و احیاناً انحراف فاکت‌های خارج از «معیار» که ظاهراً در نظر نویسنده محترم چیزی جز تجدد نیست نیز مشخص گردد.

از این رو بی‌راه نیست اگر بگوییم که فرزین وحدت، در نگاشته حاضر، خام دستانه‌تر از نویسندگان متجدد آثار مشابه با اثر خود، عمل کرده است. (گرچه از حق نباید گذشت که او از حیث تقریر و تنقیح مبانی تجدد، در مستوایی بالاتر از نویسندگان مزبور قرار گرفته است) البته آنچه نوشته مورد بحث را به لحاظ روش آسیب‌پذیر کرده است، اتکاء نویسنده محترم به یک «پیش‌انگاشت» که خود از آن با عنوان «تجدد» یاد می‌کند نیست (پرسش از «مضبوط بودن پیش‌انگاشت مزبور به ضوابط منطقی»، پرسشی است که در مجالی متفاوت می‌توان به آن پرداخت.

در این مجال اما، سخن ما این است که با تلقی تفکر معاصر ایرانیان آن هم از هر سنخ و رویکردی، حتی مخالفین تجدد، به عنوان صورت‌های ناقصی از تجدد تقریر محل نزاع به درستی صورت نگرفته و مسئله نسبت ما و تجدد اساساً مفروغ‌عنه قرار گرفته است.

نویسنده محترم این امکان را پیش رو داشته که در «بحثی تطبیقی» به بررسی نسبت تفکر معاصر ایرانیان با پیش‌انگاشت خود بپردازند، اما اکنون آنچه صورت داده‌اند جز کشیدن قلم مغلطه بر صفحه دانش حاصلی در پی نداشته است.

اجازه دهید برای نشان دادن نمونه‌هایی از این مدعا، از اولین فرازهای فصلی آغاز کنیم که نویسنده آن را به بررسی آراء سه شخصیت محوری جنبش اسلامی معاصر، اختصاص داده است. به زعم او «شریعی، خمینی و مطهری در گفتمان‌های خود به شدت تحت تأثیر گفتمانی بودند که می‌خواستند با آن به مبارزه برخیزند، چرا که برخی عناصر حیاتی آن را... پذیرفته بودند». نویسنده پس از طرح این مدعا، برای آنکه مقصود خود را از این «عناصر حیاتی» مشخص سازد، به مثال‌هایی تمسک می‌جوید؛ مثال‌هایی از قبیل اینکه: «تأثیر شیوه تفکر مدرن کسروی را بر خمینی از سبک نثر خمینی در کشف-

الاسرار می‌توان دریافت. خمینی به سبکی روی می‌آورد، که بی‌هیچ شبهه‌ای، یادآور سبک کسروی است، که در آن استفاده از واژه‌های ناب فارسی بر واژه‌های عاریتی عربی و ترکی به شدت ترجیح دارد.»

حال اگر دیگر «عناصر حیاتی» مورد نظر نویسنده محترم نیز از همین قبیل باشند مدعای سابق الذکر ایشان، سخت سست جلوه می‌کند. نخست از این حیث که می‌توان این پرسش را طرح کرد که کتاب کشف‌الاسرار که حدود دو دهه، پیش از ورود امام خمینی به حوزه عمومی نگاشته شده تا چه میزان در گفتار وی محوریت داشته که صورت و مضمون آن به تنهایی بتواند دال بر ویژگی‌های گفتار سیاسی امام باشد، وانگهی، اگر هم چنین می‌بود از چه رو صرف مشابهت در قالب بیان و یا حتی در اجزاء اندیشه را آنچنان که نویسنده محترم ادعا کرده است، می‌توان حمل بر «تأثیرپذیری در عناصر حیاتی» کرد؟

شبهات‌ها و تفاوت‌های صوری و جزئی را مبنا و مستندی برای بررسی نسبت دو اندیشه، قلمداد کردن، از نگاه عالمانه‌ای که همواره در پی کاویدن‌های پنهان امور و اشیاء است، نشأت نمی‌گیرد. چه بسیار در تاریخ اندیشه بشری شاهد بوده‌ایم که یک اندیشه واحد، در دو منظومه فکری متفاوت، هویت، معنا و نقشی کاملاً در تغایر با یکدیگر را از آن خود ساخته‌اند: مثلاً آیا می‌توان به صرف حضور واژه «دیالکتیک»، در آثار افلاطون، کانت، هگل و مارکس را نیز به صرف تفوه به واژه «دیالکتیک»، در عناصر «حیاتی» اندیشه خود، متأثر از افلاطون شمرد؟

یا مثلاً «دکارت» را که به زعم برخی پدر تجدد به شمار می‌رود به صرف قول موسوم به «کوژیتو»، در عناصر حیاتی رأی خود، پیرو آگوستینوس قدیس به شمار آورد که او نیز متفوه به قول مشابهی است؟ به خرج دادن این دقت، شایسته است، که محل نزاع، «مطلق تأثیرپذیری» نیست. بلکه سخن بر سر تأثیرپذیری در آن دسته از عناصر اندیشگی است که نویسنده محترم آنها را با عنوان «حیاتی» توصیف می‌کند. عناصری که یک اندیشه را اساساً «غیر» یا «دیگر» اندیشه دیگر می‌سازد.

مثال‌های دیگری که نویسنده محترم برای تأیید ادعای خود می‌آورند دست کمی از ادعای سابق‌الذکر ندارد. مثلاً به زعم وی: «دل‌مشغولی مطهری که در تمام زندگی‌اش نسبت به جبر و تقدیر و تأثیر آن بر مدرنیّت پویا نیز... از تمایل او به رد برخی نظریات غربی در مورد رواج جبر و تقدیرگرایی در اندیشه اسلامی تأثیر می‌گرفت.» دقیقاً مشخص نیست که نویسنده محترم با این گزاره به چه معنای مشخصی نظر دارند: آیا صرف مبارزه مطهری با برخی نظریات غربی نمایانگر تأثیرپذیری وی از نظریات مزبور است؟ یا آنکه صرف چالش او با اندیشه تقدیر یا روایت‌های خاصی از آن، حاکی از تأثیرپذیری وی از مدرنیّت است؟

به کدام دلیل هر گونه چالشی با اندیشه تقدیر الزاماً از منظر چالش با تجدد صورت می‌پذیرد آیا صدور تلویحی یا تصریحی چنین احکامی قالب گرفتن واقعیت متنوع خارجی در کلیشه‌های ذهنی نیست؟

به نظر می‌رسد که شیوه پژوهشی نویسنده محترم متضمن همان مشکلی است که پیش از این، ذکر آن آمد. نسبت بینابین دو اندیشه را با بررسی نسبت هیئت تألیفی آن دو با یکدیگر، می‌توان بررسی کرد. این هیئت تألیفی که به اجزاء مشابه در دو مجموعه فکری یا فرهنگی - تمدنی، هویت و معنایی متفاوت می‌بخشد. کما اینکه قول موسوم به «کوژیتو» در تفکر آگوستین آن گاه که در کنار آراء دیگر می‌نشیند و از مبدأ خاصی، صادر می‌گردد، به رغم مشابهت صوری، از کوژیتوی دکارتی، هویتی متمایز می‌یابد.

اتکای بی‌چون و چرای نویسنده محترم به کلیشه تحلیلی خود، موجب آن شده که در بررسی آراء متفکران اسلامی معاصر، دچار آشفتگی‌های مفهومی شگرفی شود.

به عنوان مثال، در دومین بخش از کتاب در بحث از اندیشه مرحوم استاد مطهری، می‌خوانیم که در انسان‌شناسی وی: «با دوری جویی از وجه مادی و نزدیکی به وجه روحانی بود که سفر به سوی ذهنیت، تحقق می‌یافت» و خواننده درمی‌ماند که آخر چه نسبتی است میان دوری جویی آدمی از وجه مادی و سفر به سوی سوپزکتیویته (یا به تعبیر مترجم محترم کتاب، ذهنیت)؟

در فرازهایی نیز صرفاً مشابهت‌های ظاهری، رهن‌فکر نویسنده محترم شده تا اندیشه‌های مبناء متفاوت را همساز و همگن، به شمار آورد.

در فرازی از فصل سابق‌الذکر ادعا می‌شود که «مطهری به معرفت‌شناسی ذهن باور قائل بود»، اما در مقام ارائه «مستند»، صرفاً به این نکته اشاره می‌شود که به زعم مطهری، در سنت اسلامی «آگاهی» تشویق شده است. و یا مطهری، با استناد به صدرالمألهین قائل به دخالت خرد و آگاهی (کذا فی‌الاصول) در پردازش داده‌های حسی است.

می‌توان از نویسنده محترم بر سبیل مثل سایر «هر گردویی گرد است اما هر گردی گردو نیست» پرسید، که به کدام دلیل صرف تشویق آگاهی یا دخالت عقل در پردازش داده‌های حسی به معنای ذهن باوری است.

در این صورت باید ملاحظه کرد و کانت را هم سرمشق و هم سنت شمرد چرا که هر دو فی‌الجمله به نقش انسان در تکوین آگاهی معتقدند! او از تمایزات مبنایی ایشان به راحتی فاکتور گرفت.

متأسفانه عدم توجه به ضوابط منطقی در صورت دادن ادعا، آسیبی است که نه فقط در این فراز، بلکه بسیاری دیگر از فرازها در نگاشته وحدت دست خوش خود ساخته است؟

با این چنین شیوه‌ای، این گمان، به ذهن آدمی، می‌خلد که نویسنده محترم بیش از دقت مفهومی و ربط منطقی مستندات با مدعا، به تقویت احکام جزمی خود که همانا حول «محتوم و جهانگیر بودن تجدد»، سامان پذیرفته است، علاقمند بوده‌اند؛ کما اینکه، باز هم، در موضعی دیگر «تأکید مرحوم مطهری بر خلیفه الهی انسان» در جهت اثبات «رویکرد ذهن باور وی» طرح می‌شود و ظاهراً نویسنده

محترم، اندک نیازی هم بدین تفوه نمی‌بیند که از کجای مفهوم خلیفه‌اللهی انسان که اساساً در بافت معنایی‌ای متفاوت از تمامی «ایسم»‌های متجدد طرح می‌شود، ذهن باوری استنتاج می‌شود و یا حداقل در کجا مطهری، که از سوی نویسنده، کمابیش، «ذهن باور» معرفی شده، خلیفه‌اللهی انسان را مثبت ذهن باوری خود شمرده است.

یا باز هم در فرازی دیگر، نویسنده محترم، قول مطهری در مورد نقش انسان در ساختن شخصیت خود را، «به سبک سارتر»، ارزیابی می‌کند و انبوهی از تأکیدات مطهری بر مسئله فطرت (که آن را ام-المسائل اسلامی می‌خواند) و نیز نقدهای وی بر انسان‌شناسی سارتری و تأثیرات آن بر اندیشه برخی از متفکرین معاصر، همچون شریعتی را به وادی فراموشی می‌سپارد.

وقتی به تاریخ بشری تنها و تنها از منظری تنگ که پیش‌انگاشت‌های ما حدود و ثغورش را مشخص ساخته‌اند، نگریسته شود از جمله پیامدهای آن، این خواهد بود که فی‌المثل برای تأیید مسئله‌ای نو به مصادیقی کهن متمسک شویم. کما اینکه نویسنده اثر حاضر نیز در جهت اثبات تأثیرپذیری مطهری از گفتمان مدرنیته، چنین عمل کرده است: به زعم وی، دلیل این تأثیرپذیری را آنجا باید جست که «مطهری کوشیده است میان اراده خدا و انسان، سازگاری برقرار کند». اما اگر دلیل آن مدعا دلیلی بدین رنجوری است و از صرف چنین دلایلی می‌توان امثال آن مدعا را استنتاج کرد، در این صورت باید انبوهی از متکلمان و حکیمان را در طول حیات چند قرنه تمدن اسلامی و هم‌کذا بسیاری از اندیشمندان مسیحی قرون میانه و... را از اول تا به آخر، متأثر از گفتمان مدرنیته دانست که البته بعید است نویسنده محترم به چنین استنتاجاتی راضی باشد و بنابراین یا باید در مدعای خود تجدیدنظر نمایند و یا برای مدعای خویش دلیلی استوارتر و منقح‌تر اقامه فرمایند.

جالب آنجا است که در فرازی دیگر از همین بخش از کتاب، نویسنده، ظاهراً خشنود از یافتن دلیلی محکم‌تر برای تأثیرپذیری مطهری از مدرنیته، به توجّهی اشاره می‌کنند که مطهری، ارزانی فرد ساخته است.

اما آیا در طول تاریخ هر توجّهی به فرد الزاماً تحت تأثیر گفتمان مدرن‌گرا سامان پذیرفته است؟ و آیا اساساً هر توجّهی به فرد ضرورتاً باید بر مبنای تجدد، صورت انجام گیرد، انصافاً بر محدود کردن اینچنینی امکانات عقل بشری در قالب‌های متحجر و جزمی چه دلیلی داریم؟ آیا این است بیداری از خواب دگماتیسم؟!

به سیاهه آشتگی مفهومی و منطقی در کتاب مورد بحث، همچنان می‌توان افزود. به خصوص با توجّه به اینکه نویسنده محترم دو شخصیت دیگر جنبش اسلامی یعنی امام خمینی و مرحوم شریعتی را نیز از این شیوه خود، بی‌نصیب نگذاشته‌اند.

لُب ادعای نویسنده آن است که در اندیشه سه متفکر یاد شده، ذهنیت آدمی، غیرقائم به ذات و وابسته به خداوند طرح شده است. به زعم نویسنده، این ذهنیت، ذهنیتی، با واسطه و حاوی تضاد است. اما همچنان گرچه نویسنده در فرازی از کتاب به بیان مقصود خود از ذهنیت با واسطه پرداخته‌اند مشخص نیست که ایشان این مفهوم را در کدام بافت معنایی به کار می‌برند. اگر این مفهوم معنای هگلی لفظ اراده شده است، می‌توان این پرسش را پیش روی ایشان نهاد که در این بافت معنایی اگر هر پدیده‌ای ضرورتاً با واسطه یعنی واجد «نیروی درونی نفی» است، که هست، چرا سوژه را نمی‌توان واجد این چنین نیرویی به شمار آورد.

و اگر مراد نویسنده محترم از قول به ذهنیت با واسطه، صرفِ باور نداشتن به استقلال عقل بشری است در این صورت باید به این پرسش پاسخ دهند که استقلال عقل از اساس واجد معنای مشخصی هست. وقتی نتوپوزیتیویستی همچون پوپر نیز از گرانبار بودن مشاهدات به تئوری‌ها و ارزش‌های پیشین سخن می‌گوید آیا نمی‌توان این استنباط را داشت که حتی در سنت تحلیلی گرایش‌های نیرومند به تلقی محفوف بودن عقل به ارزش‌ها، عرفها و نظریات پیشین گرویده‌اند؟ آیا گزاره‌های وحیانی را نمی‌توان، حداقل در شمار همین امور پیشینی قرار داد؟

نویسنده در بیان مقصود خود از طرح ذهنیت با واسطه آن را به معنای آن سخن تلقی شمرده‌اند که به موجب آن، «ذهنیت انسان، انکار نمی‌شود اما هیچ گاه مستقل از ذهنیت خدا نیست.» به زعم نویسنده، «این وضعیت معمولاً به تضاد اساسی میان ذهنیت انسانی و الهی منجر می‌شود که به نوبه خود باعث بروز تضادهای دیگری می‌گردد که یکی از حادترین آنها، نوسان دائمی و روان گسیخته بین تأیید و نفی ذهنیت انسانی از یک سو و بین ذهنیت فردی و جمعی از سوی دیگر است.»

اما آیا این ادعا بیش از حد کلی‌گویانه نیست، آیا نمی‌توان این امکان را در نظر داشت که قول به گزاره‌های وحیانی یا به تعبیر نویسنده، ذهنیت خدا در نظر برخی با عقل بشری سازگار افتاده باشد؟ اساساً آیا حذف گزاره‌های وحیانی، عقل بشری و ماحصل آن را بری از تهافت تلاطم درونی ساخته است که انتظار داریم، در میان آوردن گزاره‌های مزبور هر گونه تلاطم و تضاد درونی از ساحت اندیشه بشری را بزدايد و بالاخره آیا چنین تلاطم‌هایی خود نمی‌تواند به مثابه بستری برای تکامل و ارتقای عقل بشری به حساب آید؟

۲- متأسفانه، نویسنده، تنها در حیطه مفاهیم دچار آشفتگی نیست بلکه آنچنان که جهاتی از آن را در فرازهای سابق ملاحظه کردیم در عرصه مصادیق نیز اشتباهات فاحشی را مرتکب شده است که نشان از کم اطلاعی و عدم تسلط ایشان بر گستره پژوهش دارد.

به عنوان مثال ارجاعات ایشان به شخصیت‌های مورد مطالعه، نشان از اتکاء ایشان به چند اثر خاص آن هم محدود به یک دورهٔ زمانی ویژه از شخصیت‌های مزبور دارد و تتبع لازم در تمامی آثار یک فرد در یک موضوع خاص و احتمالاً تغییر و تکمیل آراء وی در استنادات به عمل آمده در قضاوت‌های ایشان لحاظ نگردیده است. نمونه‌ای از این مشی را بررسی نویسنده محترم از آراء امام در مورد ولایت فقیه می‌توان دید.

یا از اشتباهات آشکاری می‌توان یاد کرد که نویسنده در تبویب شخصیت‌ها صورت داده است. در فصل مربوط به گفت‌وگوهای پس از انقلاب صالحی نجف‌آبادی در زمره شخصیت‌های مطرح پس از انقلاب طبقه‌بندی شده و ادعا شده که گفت‌وگوهای عمدتاً با سروش، پیوند داشته است. این در حالی است که کم‌اطلاع‌ترین افراد از تاریخ اندیشه معاصر نیز می‌دانند که مطرح بودن صالحی نجف‌آبادی در عرصه اندیشه صرفاً محدود به فرازهایی از دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی است و نه پس از انقلاب (آن هم تنها به جهت یکی از نگاه‌های خود) وانگهی هر که حتی نیم نظری به آن نگاشته و دیگر نگاه‌های او کرده باشد، به خوبی می‌داند که مبانی معرفت‌شناختی و روش‌دین‌پژوهی صالحی از سمت و سوی متفاوت از سروش پیروی می‌کند.

باز هم به عنوان مثال در فرازی دیگر از همین فصل، نویسنده محترم، چالش نویسندگانی همچون عطاءالله کریمی یا صادق لاریجانی با سروش را در چارچوب گفت‌وگو مرتبط با داوری اردکانی (یا شاگردان فرید) ارزیابی می‌کند. حال آنکه آثار انتقادی دو فرد یاد شده در چالش با نظریه قبض و بسط که یکی از متضمن‌آمیزه‌های از فلسفه تحلیلی و حکمت متعالیه و دیگری عمدتاً مبتنی بر حکمت متعالیه سامان گرفته است در مبنا شیوه و زبان از آنچه شاگردان مرحوم فرید و از جمله داوری صورت داده‌اند، متفاوت است.

۳- از حق نباید گذشت که بخشی از ناراستی کتاب مورد بحث را می‌باید معلول ترجمه نامناسب آن به شمار آورد. مترجم محترم آنچنان به ضوابط ترجمه به‌خصوص ترجمه متونی که «دقت مفهومی» خصلت‌نمای آنها است کم توجه بوده‌اند، که حتی از آوردن اصل انگلیسی تمام معادل‌هایی که اختیار کرده‌اند، امساک نموده‌اند. این ناراستی‌آنگاه زنده‌تر می‌شود که واژگان کلیدی پژوهش همچون ذهنیت را در نظر آوریم که مشخص شدن اصل انگلیسی آن در مشخص شدن معنای متن از تأثیری تعیین‌کننده برخوردار است. نگارنده این سطور پیش از نگارش نقد حاضر این حدس را در ذهن داشت که ذهنیت باید به عنوان معادلی برای sub-jectivity اختیار شده باشد که البته معادل نامناسب و گمراه‌کننده‌ای است. با این حال برای اطمینان کوشید تا از طریق ناشر با مترجم محترم تماس حاصل کند و اصل معادل اختیار شده توسط ایشان را جویا شود که احتمالاً به جهت مستعار بودن نام ایشان میسر نشد اما از طریق

مسئول مربوطه در تحریریه ناشر کتاب صائب بودن حدس مزبور تأیید شد. نیاز به ذکر نیست که طی کردن فرآیند مشابهی برای تک‌تک معادل‌های اختیار شده توسط مترجم، صعوبت ناخوشایندی را در فهم مقصود مؤلف، برای خواننده ایجاد می‌کند!

بگذریم از آنکه مترجم محترم با اختیار نمودن معادل‌های نامناسب و گاه گمراه‌کننده علاوه بر بی-توجهی به ضوابط فنی ترجمه، عدم تسلط خود به موضوع بحث را نیز آشکار می‌کند. این معنا را به عنوان مثال آنجا می‌توان دید که نویسنده هستی‌شناسی آخوندزاده را به زعم مترجم «وحدت وجودی» خوانده است، که احتمالاً باید «وحدت وجود» ترجمه نادرستی از مونیسم باشد.

۴- نویسنده محترم در فرازهایی از پژوهش خود در تحریر موضوع بحث نیز دچار خطا و حداقل اضطراب‌اند. در طرح اندیشه چهره‌های سه‌گانه مورد نظر ایشان در جنبش اسلامی دقیقاً مشخص نیست که از چه رو به طرح سه شخصیت مزبور و نه دیگر افراد دست یازیده‌اند؟

آیا این سه، از آن‌رو انتخاب شده‌اند که در اندیشه اسلامی معاصر تأثیرگذار بوده‌اند یا اینکه از آن‌رو که اندیشه ایشان، بر سازنده‌گفتار حاکم بر انقلاب اسلامی ایران بوده است و لذا متأثر دانستن اندیشه ایشان از گفتار مدرنیت، جایگاه تاریخی انقلاب را نیز می‌توان مشخص کرد؟ اگر شق دوم صادق باشد، نویسنده محترم در شناخت تاریخی خود، دقت لازم را نداشته‌اند. واقعیت آن است که ظهور گفتار امام خمینی به عنوان رهبری بلامنازع در واپسین سال‌های دهه پنجاه (و نه پیش از آن) در شرایطی در میهن ما صورت پذیرفت که تمامی گفتارها به دلیل ناکارآمدی و بحران‌زدگی خود را در بن‌بست شکنی از حیات سیاسی ایرانی به منصفه ظهور رسانیده بودند. ظهور گفتار امام در سال‌های ۵۷ - ۵۶، طوعاً و کره‌اً صاحبان دیگر گفتارهای بدیل را تابع خود ساخت. عناصری از گفتارهای مزبور نیز که کماکان در عرصه اجتماعی تأثیرگذار بودند نیز آن‌سخت عناصری بود که با گفتار مسلط آن‌ایام یعنی گفتار امام سازگار می‌افتاد. این معنا را به خوبی در مورد مرحوم شریعتی با مقایسه تأثیر اجتماعی ایده شهادت او با ایده اسلام منهای روحانیت وی، می‌توان دید.

سیادت گفتار امام در آن مقطع تاریخی آنچنان بود که یکی از مطرح‌ترین شخصیت‌های لائیک همچون کریم سنجابی در اعلامیه مشهور سه‌ماده‌ای خود بلاشروط به رهبری امام تمکین کرد و گروه‌های پرسابقه چپ همچون حزب توده، ایده‌های خود را ذیل خط امام معرفی می‌کردند.

چه بر برخی این واقعیت تاریخی خوشایند آید و چه ناخوشایند، واقعیت آن است که گفتار حاکم مسلط بر انقلاب بهمن ۵۷ را صرفاً باید در آئینه سخن امام خمینی دید و در این میان حتی مرحوم استاد مطهری نیز واجد این نقش تاریخی نیست.

۵- ظاهراً از جمله محورهای اصلی نگاشته وحدت را در این مدعای تقریباً نامصرح باید جست که انقلاب ایران به جهت حاکمیت ذهنیت با واسطه بر آن، صورت از ریخت افتاده‌ای است از عینیت یافتن اندیشه تجدد و لذا بی‌آنکه آن را پدیده‌ای اصیل به حساب آوریم باید آن را در شمار یک الگوی گذار به تجدد طبقه‌بندی کرد، اگر نویسنده محترم با این استنباط موافق باشند می‌توان این پرسش را پیش روی ایشان نهاد که چرا در مواجهه با اندیشه «دیگری»، «خود» را معیار اصلی و الگوی ناب بودن می‌انگارند؟ ظاهراً در نظر ایشان انقلاب ایران، قانون اساسی جمهوری اسلامی و تفکر سه شخصیت یاد شده در متن کتاب همگی نمونه‌های ناخالص و از ریخت افتاده الگوی فکری ناب نویسنده محترم یعنی تجدد است. چرا ایشان این امکان را بررسی نمی‌کنند که در مواجهه با پدیدارهای مزبور، با پدیدارهایی خود ویژه مواجه باشند؟ اگر نویسنده محترم، این امکان را هم بررسی کرد، آنگاه مشابهت‌های صوری میان دو منظومه فکری را مبنای تحلیل قرار نمی‌داد و یا جمع شدن اجزاء در یک کل به گونه‌ای «خلاف آمد عادت» را ناسازگاری و تضاد تلقی نمی‌کرد.

اساساً آیا این ذهنیت، ذهنیتی کلیشه‌ای و جزمی نیست که در شناخت پدیدارهای خارجی آنها را در یکی از طرفین کلیشه دوتایی سنت و تجدد قرار دهیم و اگر در یکی از طرفین کلیشه مزبور جای نگرفتند، آنها را پدیدارهایی بی‌ثبات و دارای تضاد درونی و در حال گذار به وجه نامیرای کلیشه مزبور به حساب آوریم؟