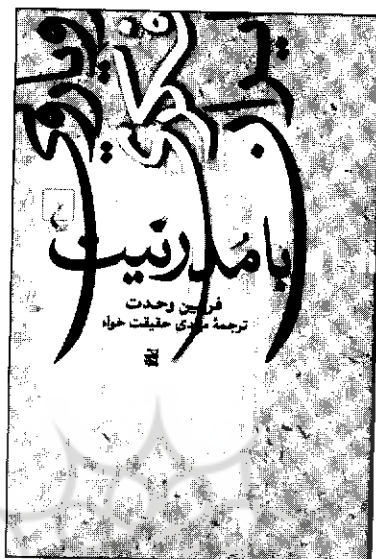


رویارویی فکری ایران با مدرنیته

حجت کاظمی



- رویارویی فکری ایران با مدرنیته^۱

- فرزین وحدت

- مهدی حقیقت خواه

- ققنوس

۱۳۸۲، ۶۶۳ صفحه، ۲۲۰۰ نسخه، ۳۲۰۰ تومان

دهنده پدیده مدرنیته و تجربه ایران در برخورد با این پدیده بوده است.»

(ص ۷)

با این محوریت، کتاب وحدت به دو بخش کلی تقسیم می‌شود:

۱- بررسی‌ای از منظر تئوریک در باب مفهوم و بنیانهای مدرنیته در متن غربی آن.

۲- بررسی رویارویی فکری - فرهنگی ایران با مدرنیته از نیمه قرن نوزدهم تاکنون. (ص ۴۱)

آشکار است که تلاش وحدت، تلاشی در حیطه «رویارویی فکری» است و به همین دلیل وی رویکرد خود را «فرهنگی» می‌نامد به این معنا که عامل فرهنگی را پیش‌زمینه اساسی تغییرات لازم به سوی مدرنیته می‌داند. گرچه نویسنده، اولویت عامل فرهنگی را «نسبی» می‌داند ولی صریحاً از هرگونه «بحث مفصلی» درباره مسائل ساختاری می‌پرهیزد، امری که تا پایان کتاب توجیه نشده باقی می‌ماند.

وحدت، مقدمه، فصل اول و بخش «پیوست» کتاب را به تعریف تئوریک مدرنیته اختصاص می‌دهد. وی قائل است «تفکر انتقادی آلمان» با محوریت کانت و هگل شرایط مطلوبی برای ما جهت تحلیل پدیده مدرنیته فراهم آورده است. در ابتدای فصل اول این نظر می‌شود که «از نظر کانت و هگل، ذهنیت و کلیت دو ستون مدرنیته هستند.» «ذهنیت» یا «سوژه» خصلت ویژه یک کنشگر خودمختار، خودرأی، خودآگاه و خود تعریف‌گر است و مفهوم «کلیت»، بازشناسی متقابل

نام فرزین وحدت را برای، نخستین بار در همشهری ماه دیدم، هنگامی که وی در نقدی بر صاحب هرمنوتیک، کتاب و سنت، با محوریت قراردادن درک شلایر ماخری و گادامری از هرمنوتیک، بینش هرمنوتیکی محمد مجتهد شبستری را به نقد کشیده بود. وحدت فوق دکتری خود در مطالعات خاورمیانه را از دانشگاه هاروارد اخذ کرده و اکنون استاد مطالعات خاورمیانه در همان دانشگاه است. وی ارتباط گسترده‌ای با مهرزاد بروجردی همتای خود در دانشگاه سیراکوز دارد. علایق عمده بروجردی و وحدت، تاریخ تکاپوهای فکری ایرانیان طی ۱۵۰ سال گذشته است؛ مقوله‌ای که در سالهای اخیر به مثابه نوعی تمایل به روانکاوای ذهنیت ایرانی بسیار رواج یافته است. برای نخستین بار، بروجردی در کتاب معروف خود روشنفکران ایرانی و غرب تلاشی را برای تدوین تاریخ روشنفکری ایرانی آغاز کرد که بسیار مورد توجه قرار گرفت.

در ادامه این رویه، همکار او، فرزین وحدت، در سال ۲۰۰۲ کتاب جدیدی درباره تجزیه و تحلیل روشنفکری ۱۵۰ ساله ایران ارائه داد که از رویه‌های فلسفی‌تر به بررسی‌ای ژرف در این مقوله پرداخته است و این اثر او را پرمایه‌تر از تاریخ‌نویسی بروجردی می‌کند. وحدت در آغاز کتاب رویارویی فکری ایران با مدرنیته عنوان می‌کند: «قصدمن از نوشتن این کتاب آشنا ساختن خوانندگان با جنبه‌های مختلف، چه مثبت و چه منفی، دنیای مدرن و مذاقه هر چه ژرف‌تر در اصول تشکیل

ذهنیت یکدیگر از سوی ذهنهای فردی است. هنگامی که مقوله کلیت که با مفهوم ذهنیت درهم آمیخته، در حیطه تاریخی و اجتماعی ظهور می‌یابد بر معنای حذف موانع مبتنی بر امتیازات، مقام یا دیگر ملاحظات نهادینه شده، دلالت می‌کند. (ص ۱۵-۴۱) بدین لحاظ مقوله «ذهنیت کلیت یافته» یا تمایل سوژه خودبنیاد جهت سازمان جهان بر طبق اصول خود، چونان جوهر مدرنیته در مرکز تحلیلی وحدت باقی می‌ماند. وی با الهام از هابرماس و دیگر پژوهشگران در باب ماهیت و پیامدهای مدرنیته (برمن، گیدنز، جیمسون و ...)، تأثیر اصلی ذهنیت کلیت یافته را در عرصه‌های عینی و اجتماعی و نیز ذهنی، جداکردن پدیدارهای انسانی از پایهٔ دینی - متافیزیکی آنها می‌داند در حالی که در دنیای پیشامدرن این عرصه‌ها تحت سلطه امر قدسی، جزئی از نهاد دین تلقی می‌شدند. (ص ۶۱)

وحدت در خلال بحث خود از مدرنیته و خصوصاً بخش پیوست، به بُعد دیگری از مدرنیته یا «ناخرسندیهای» آن می‌پردازد. وی با فراتر رفتن از درک هگلی - کانتی از مدرنیته. براساس نظریه‌های انتقادی در دوران پسا هگلی - مارکس، وبر، فروید، فرانکفورتیه‌ها، آلتوسر و حتی فوکو - به نقادی مدرنیته برمی‌خیزد. او ریشه این انتقاد را در تناقض ذاتی ذهنیت کلیت یافته می‌داند که در روند ذاتی گسترش خود، لاجرم به دامنه «غیریت سازی» می‌افتد. نتیجه عینی این غیریت‌سازی، نوعی شیء شدگی تاریخی ناشی از «عقل مذکر غربی» است که به جدایی انسان از جامعه، هستی و طبیعت منجر شده. این همان چیزی است که وبر، سلطه «عقل ابزاری» می‌نامید. اما وحدت در تداوم سنت انتقادی به جای افتادن در دام سنت‌های پساساختارگرا، پسامدرن و پسالستعماری، به سوی مدافع بزرگ مدرنیته در عصر ما، یورگن هابرماس می‌رود برای وحدت، هابرماس متفکر محوری، «تفکر انتقادی» در ادامه سنت انتقادی آلمان است. لذا در ستایش از او می‌گوید: «تلاشهای هابرماس برای نجات پروژه مدرنیته از قهرمانی چیزی کم ندارد.» (ص ۳۴۰) لذا وحدت به تبع هابرماس، ضمن نقد دستور عقل ابزاری یا تکینک، به ستایش وجوه‌هایی بخش آن در حیطه نظریه انتقادی وفادار می‌ماند. آنگاه وحدت با استناد به این پایه تنوریک در تعریف ماهیت مدرنیته به ارزیابی فکری رویارویی ایرانیان با مدرنیته می‌پردازد. به نظر او، در هماهنگی با همه نظریه‌پردازان ایران معاصر، آغاز این رویارویی یک تهاجم امپریالیستی بوده است. از آن پس تاریخی ۱۵۰ ساله آغاز شده است که وحدت نظر اصلی خود را در کتاب دربارهٔ آن این گونه بیان می‌کند: «نظر اصلی پژوهش حاضر بر این است که یک قرن و نیم تجربه مدرنیته در ایران را باید براساس فرایندی دیالکتیکی درک کرد که در برگیرندهٔ آن جنبه‌هایی از مدرنیته که به رهایی می‌انجامد از یک سو و آن جنبه‌هایی که بیشتر به سلطه‌گری منجر می‌شود از سوی دیگر است.» (ص ۱۳-۲۱) این نظریه در ادامه درک وحدت از مدرنیته چونان پدیده‌ای ژانوس‌وار و دارای ابعاد رهایی بخش و نیز

**شریعی تمایل ذاتی تمدن غربی را
نهی کردن خود از هویت خودی می‌داند
که منجر به «خودباختگی»
نام دیگر «غربزدگی» شرفیانی
و در رأس آنها روشنفکران شده است**

**ضعف عمدهٔ کتاب در طرح نکردن
نظریات پس از انقلاب افرادی چون
سیدحسین نصر، شایگان، تراقی
و متفکران جدیدتری نظیر
جواد طباطبایی است**

سلطه‌گرانه است. وحدت بر این نظر است که طی ۱۵۰ سال تکاپوی متفکران ایرانی با این دو وجه هر یک در یک مقطع تاریخی مورد توجه قرار گرفته است.

۱- «وجه فرهنگی»، برجسته‌های آزادی‌خواه‌تر و رهایی بخش مدرنیته و انحلال موانع مبتنی بر امتیازات سنتی و اقتدارگرایانه تأکید دارد. به این وجه بیشتر در آثار نخستین متفکران ایرانی توجه شده است.

۲- «وجه اثبات‌گرا» نمود عینی خود را در مقولاتی چون فن‌آوری و دیوان‌سالاری کارآمد در دنیای مدرن بروز داده است. وحدت معتقد است در ۱۵۰ سال گذشته، ایرانیان به این بعد از ابعاد مدرنیته یا تکنیک (در زبان هایدگر) بیشتر از بُعد‌رهایی بخش اهمیت داده‌اند. وجه اصلی تأکید بر جنبه ابزاری و اثبات‌گرایی مدرن و بی‌توجهی به ابعاد‌رهایی بخش آن (دموکراسی، پارلمان و...) در مدرنیسم پهلوی بود. (ص ۱۹ - ۸۱)



با این مقدمه، وحدت در فصول دوم و سوم دریافت اولیه فکری ایرانیان از مدرنیته را بررسی می‌کند. فصل دوم بیشتر به روشنفکران اواسط

قرن نوزدهم می‌پردازد که «گفتمان مدرنیت» را در ایران بنیادگذاری کردند. در ادامه در فصل سوم، دربارهٔ تحولات قرن بیستم ایران بر محور آن گفتمان بحث می‌شود. فصول چهارم و پنجم کتاب به مقوله رویارویی فکری با مدرنیته در دوران انقلاب می‌پردازد. در فصل چهارم، اندیشه «معماران انقلاب اسلامی» و رابطه و نسبت آنها با اصول مدرنیته بررسی می‌شود. فصل پنجم نیز به تحولات اندیشگی ایرانیان پس از انقلاب اسلامی می‌پردازد.

وحدت در فصل سوم عنوان می‌کند از آغاز اعزام محصلان برای تحصیل در غرب، ایرانیان تحصیل کرده در خصوص پدیده مدرنیته با دوگانگی مواجه بودند. از یک بُعد آنها بر وجوه اثبات‌گرایی مدرنیته یعنی ملی‌گرایی مبتنی بر هویت قومی و تاریخی پیش از اسلام توجه داشتند و از سویی دیگر با برجسته‌کردن بعد «کلیت‌پذیری» آن، نوعی ملی‌گرایی دموکراتیک را در محدوده دولت - ملت تصویر می‌کردند و دو عامل را در این امر مؤثر می‌دانستند: ۱- دوگانگی خود‌غریبان نسبت به مدرنیته ۲- تجاوز امپریالیستی غرب و ناتوانی استبداد داخلی در مبارزه با آن (ص ۶۰-۶۶).

در بررسی افکار متفکران ایرانی، ابتدا ملک‌خان مورد مذاقه قرار می‌گیرد. وحدت با تقسیم حیات فکری - سیاسی ملک‌خان به دو دوره درون حکومتی و برون حکومتی، در تشریح دیدگاه وی برحسب تعریف خود از مدرنیته عنوان می‌کند، در دیدگاه ملک‌خان آزادی یک شالوده هستی‌شناختی ذهنیت انسان است. لذا «آدمیت» یا ذهنیت (Subject) به مفهوم عدالت اشاره دارد و مفهوم «شورش علیه ستمگر» را توجیه می‌کند. (ص ۶۶)، نویسنده در نهایت معتقد است که دیدگاه ملک‌خان گرچه رگه‌هایی از پوزیتیویسم کنت را دارد لکن با اشاره به ابعاد مهم‌رهایی بخش مدرنیته، به مفهوم جوهرین مدرنیته یا «ذهنیت کلیت‌پذیر» نزدیک شده است. (ص ۸۶)

اندیشمند بعدی، آقاخان کرمانی با تفسیری از ذهنیت بر مدار

ماتریالیست به ارائه سرشت دیرپای استبداد در ایران براساس وضع جغرافیایی برآمد. بر این محور، دیدگاه‌های او عمیقاً جمع‌گرا (ملی‌گرایانه)، پوزیتیویستی و مکانیستی بوده است. جالب آن است که آقاخان در حیطه اجتماعی سعی در ارائه تلفیقی از «داروینیسم اجتماعی» و «حرکت جوهری» ملاصدرا داشته است و به همین دلیل درک او از ذهنیت به ابعاد «فاوستی» و سلطه‌گرایانه آن تنزل یافته است (ص ۷۵). اما آخوندزاده به عنصر فرهنگی و «نقد» در فرآیند رهاسازی اخلاق و زندگی از بند الهیات تأکید داشت. وحدت معتقد است که به رغم تأکید آخوندزاده بر «حقوق بشر»، غلبه

نوعی هستی‌شناسی وحدت وجود جبرگرا، منجر به انکار اختیار فردی می‌شود که در نهایت به جلوه «شوم‌ترین» بعد اثبات‌گرایی آخوندزاده بر ایده «روشنگری از بالا» می‌رسد که حکومت پهلوی تحقق عینی آن بود. (ص ۸۵ - ۸۳) شاخص‌ترین بعد اندیشه طالبوف، وجود ابعاد سوسیالیستی در اندیشه او است که منجر به پیشنهاد یک فدراسیون سوسیالیستی بین‌المللی شد که همهٔ ملل در آن عضو باشند. نکته دیگر در نزد طالبوف «اشاره سرپسته» او به تضادهای پنهان سنت و مدرنیته (قانون عرفی و الهی) است که برای حل آن نوعی تفسیر جدید از قانون الهی را پیشنهاد می‌کند. وحدت معتقد است طالبوف از نخستین نظریه‌پردازانی است که از ناسازگاری بالقوه مدرنیته و هویت آگاه شد. طالبوف نیز به مقوله «ذهنیت کلیت‌پذیر» بسیار نزدیک شده است. ویژگی گفتمان سیدجمال‌الدین اسدآبادی اخذ عناصر‌رهایی بخش مدرنیته و ارائه تفسیری اسلامی از آنها جهت استفاده در مبارزه علیه استعمار بود. (ص ۴۹)

افغانی، با تأکید بر شالوده فلسفی در توسعه، وحی و دین را شالوده‌ای می‌داند که می‌تواند راه ذهن را به سوی معرفت‌شناسی مبتنی بر فلسفه بگشاید. او درجایی، بر برتری اندیشه انتقادی بر وحی تأکید می‌کند. وحدت دوگانگی عمیقی را در اندیشه افغانی می‌یابد که در نزد متفکران قبلی ایرانی ظهور نیافته بود. این دوگانگی منجر به ظهور مقوله‌ای می‌شود که وحدت آن‌را «ذهنیت با واسطه» می‌نامد. مقوله ذهنیت با واسطه برای ادامه بحث وحدت اهمیت بنیادین دارد. ذهنیت با واسطه مهم‌ترین محصول رویارویی فکری ایران با مدرنیته بوده است و در حیات فکری - سیاسی ایرانیان بیشتر از هر چیزی نقش آفرینی کرده است. در تعریف این مقوله، وحدت عنوان می‌کند که آن ذهنیتی فراقکن است که از سویی به صفات خداوند - قدرت، علم، کرامت مطلق - اشاره دارد و از سوی دیگر به انسان. نتیجه قطعی این امر، فقدان وجود ذهنیت برای انسان در استقلال از خدا است. به این معناست که این

«ذهنیت» انسانی، «با واسطه» است. این ذهنیت با مانع شدن از تعریف ذهنیت مستقل برای انسان (سوژه خودبنیاد)، مانعی اساسی برای ورود به جهان مدرنیته فلسفی در ایران معاصر بوده است (همان ص ۱۰۲ و ۱۹۹). ریشه این ذهنیت فرافکن در تعلق خاطر اغلب متفکران ایرانی به جهان‌بینی خدا محور سنتی از سویی و جهان بینی مدرن با محوریت ذهنیت خود بنیاد تعلق خاصر دارند. چنین تضادی است که منجر به ظهور «ذهنیت با واسطه» شده است که دارای تناقضهای درونی است. افغانی آغازگر تعریف این ذهنیت خاص بود ولی در تمامی نواندیشان تداوم داشت.

وحدت در ادامه نوع دیگر از ذهنیت را در تاریخ رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته می‌یابد و نام آن را «ذهنیت اثبات‌گرا» می‌گذارد. وجوهی از این مقوله در نزد، آقاخان کرمانی و آخوندزاده آشکار بود اما در مدرنیسم پهلوی ظهور خاصی یافت. ذهنیت اثبات‌گرا بر وجوه مادی و فن آورانه و تکنیکی به مثابه عناصر اساسی قدرتمندسازی تأکید می‌کند و شالوده‌های فلسفی و رهایی بخش «ذهنیت کلیت‌پذیر» را فراموش می‌کند (ص ۱۰۳ و ۱۱۰) اگر ذهنیت اثبات‌گرا در میان دولت‌های ایران در عصر پهلوی مسلط بود، دو عنصر ذهنیت کلیت‌پذیر و ذهنیت با واسطه چنان در قانون اساسی مشروطه درهم تنیدند که منجر به تضاد نوری و نائینی در تعبیر رابطه قانون عرفی و قانون الهی شد. تضاد آن دو در بنیادها بود، به طوری که نائینی اساس اسلام را بر «آزادی» می‌دانست اما نوری بنای اسلام را بر «عبودیت» می‌گذاشت. (ص ۱۱۸ - ۱۱۲).

در سنجش میراث نخستین چهرهای ایران، نویسنده معتقد است که آنها، مقوله ذهنیت را به عرصه سیاسی - اقتصادی گسترش و از این راه بر ژرفای مفهوم ذهنیت و کلیت در میان ایرانیان افزوده‌اند (ص ۱۱۹) او در بازبینی از میراث، به دهخدا و رسول‌زاده توجه خاص دارد. تاریخ ایران پس از کودتای ۱۲۹۹، نمودی از افول تأکید بر ابعاد فلسفی و رهایی بخش مدرنیته و نزدیکی افرادی چون کسروی و تقی‌زاده بر وجوه اثبات‌گرایی مدرنیته است. نظر کلی آنها ایجاد «دولت قدرتمند مرکزی» بود و آن را در رضاخان یافتند. فرد دیگر این جریان داور بود. کاظم‌زاده ایرانشهر نمود اغتشاش فکری ایرانی بود که با هستی‌شناسی ضد عقلی خود زمینه را برای یک ملی‌گرایی با ابعاد فاشیستی آماده کرد و در این راه «ذهنیت فردی» را انکار کرد ادامه‌دهنده این جریان کسروی بود.

نویسنده کتاب، با اشاره به کسروی از ۱۳۰۴ به دوران پس از شهریور ۱۳۲۰ می‌پردازد. اثرات افول ذهنیت کلیت‌پدید در اندیشه ایرانیان در این دوران را ظهور ملی‌گرایی شوونیستی از یک سو و مارکسیسم استالینیستی از سوی دیگر می‌داند. فرد اصلی گرایش اول، احمد کسروی بود که در نهایت اقدام به تأسیس یک عقلانیت خشک مانع رشد ذهنهای خودبنیاد کرد. اما حزب توده که وارث چپ فکری

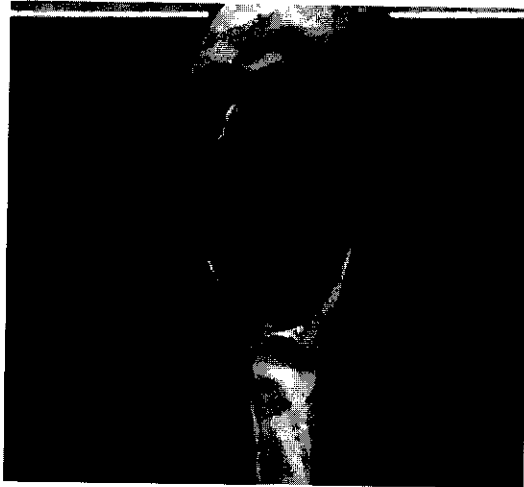
**نویسنده، میراث مارکسیسم ایرانی را
تابودی ذهنیت کلیت‌پذیر می‌داند
که تابعی از تناقضهای بنیادین
مارکسیسم کلاسیک در انکار
ذهنیت مدرن بوده است**

**گفتمان پیش از انقلاب شاہگان آخرین
و بنیادی‌ترین بستارود مضمون
غیر مذهبی بازگشت به خویش بود
که بعدها علی شریعتی این مضمون را
به نتیجه منطقی اش رساند و
به آن محتوایی مذهبی بخشید**

انقلاب مشروطه (با محوریت رسولزاده) بود، ابعاد رهایی بخش اندیشه را در پای استالینیسم اثبات‌گرا قربانی کرد. واسط این دو جریان، تقی ارانی و نگاه دترمینیستی وی بود که منجر به انکار «ذهنیت فردی»، اراده آزاد و عاملیت انسان شد. (ص ۱۵۴)

فیلسوف مرکزی حزب توده، احسان طبری است که مسیر مارکسیستی - لنینیستی حکومت حزب را تعیین کرد. باید اذعان

کرد که برای نخستین بار در این اثر است که به احسان طبری به عنوان متفکری درخور اهمیت در تاریخ فکری ایران توجه می‌شود. جالب آن است که نویسنده معتقد است، طبری «در یک لحظه تاریخی در اندیشه مارکسیستی ایران، فرد را به عنوان حامل ذهنیت به رسمیت شناخت.» (ص ۱۵۷) که ناشی از اثرات اگزیستانسیالیسم فرانسوی در وی بود.



انتحاط فکر مارکسیستی در ایران پس از دهه ۴۰ تکمیل شد به طوری که

روح چریکی این سالها در قالب تأکید بر پراتیک نمود یافت. وحدت آراء جزئی و احمدزاده را در این مسیر تحلیل می‌کند که آنها تحت تأثیر مائو و ژری دبره، ذهنیت را تا حد یک بُعد، یعنی عمل نظامی فروکاستند. در تحلیل نهایی، نویسنده، میراث مارکسیسم ایرانی را نابودی ذهنیت کلیت‌پذیر می‌داند که تابعی از تناقضهای بنیادین مارکسیسم کلاسیک در انکار ذهنیت مدرن بوده است (ص ۱۶۷).

بعد از چپ و ملی‌گرایی، وحدت به سوی نظر «بازگشت به خویشتن» می‌رود. طراحان اصلی این مقوله، تاابان سیاست حزب توده بودند که با محوریت خلیل ملکی به سوی داخل بازگشتند. ادامه دهنده راه او، توده‌ای سابق دیگر، آل احمد بود که در تدوین یک دیدگاه «پسا استعماری» سعی در ارائه یک هویت شرقی با تأکید بر عناصر اسلامی کرد. نقطه مقابل «خودی»، «غربزدگی» بود. غربزدگی برای آل احمد، فرایندی است که فرد شرقی طی آن از هویت خود تهی و به موجودی «بی‌سیما» و «بی‌اصالت» تبدیل می‌شود. آل احمد ملهم از الگوی فکری گرامشی، «روشنفکر بومی» را در مقابل «روشنفکر غربزده» قرار می‌دهد. الگوی روشنفکر بومی، روحانیت است و مصداق روشنفکر غربزده، اکثریت مطلق روشنفکران غیرمذهبی. شرط آل احمد برای پذیرش جایگاه مرکزی برای روحانیت آن است که آنها باید فکر حکومت مبتنی بر وحی را کنار بگذارند. وحدت با برشمردن تنگناهای فکری آل احمد، اهمیت اندیشه وی را تضاد با اصول ذهنیت مدرن می‌داند که در ظهور گفتمان دینی انقلاب نقشی اساسی ایفا کرده است. (ص ۱۸۴)

وحدت در ادامه این مسیر تفکری، به احسان نراقی و داریوش شایگان می‌رسد که شدیداً متأثر از دیدگاههای انتقادی فلاسفه‌ای چون نیچه، هایدگر، آدورنو و هورکهایمر هستند. نراقی با انعکاس مضمون اصلی «دیالکتیک روشنگری» هورکهایمر و آدورنو در آثار خود به «غربت غربی» اشاره و جلوه عینی آن را به تقلید از ادوارد سعید در سلطه‌گری «شرق‌شناسانه» می‌داند. ولی یک نکته مثبت در نراقی آن بود که هنوز

بر ضرورت توسعه، با مدنظر قراردادن ابعاد انسانی آن، اعتقاد داشت اما فرد بعدی، شایگان، با بینشی عمیقاً فلسفی، به کلیت مدرنیته فلسفی حمله کرد. او با الهام از نظر هایدگری «تیهیلیسم به مثابه شالوده مدرنیته»، کتاب آسیا در برابر غرب را به عنوان رده‌ای سخت بر مدرنیته از منظر یک فیلسوف معنوی شرقی نگاشت. برای شایگان، مدرنیته حرکتی ویرانگر، پرخاشجو، گریز ناپذیر، فراگیر و نزولی در تاریخ «روح» است. مدرنیته فرآیند بر تخت نشستن غرایز

و نفسانیات است. او به آشکارترین و جمعی به ذهنیت حمله می‌کند و به عنوان بدیل به تبع هایدگر، فردیت و ذهنیت را در نوعی کلیت مبهم شرقی نابود می‌کند. الگوی مطلوب شایگان تمدن چینی است به طوری که حتی بر از دست رفتن برخی از ظالمانه‌ترین نهادهای پیشامدرن - نظیر سلسله مراتب کاستی - اظهار تأسف می‌کند. در فرایند انتقال از سنت به مدرنیته، هستی‌شناسی سلسله مراتبی آسیایی با هستی‌شناسی برابری طلبانه اروپایی تهدید می‌شود.

وحدت به درستی نتیجه‌گیری ذیل را ارائه می‌دهد: «گفتمان پیش از انقلاب شایگان آخرین و بنیادی‌ترین دستاورد مضمون غیرمذهبی بازگشت به خویش بود که بعدها علی شریعتی این مضمون را به نتیجه منطقی‌اش رساند و به آن محتوایی مذهبی بخشید.» (ص ۱۹۱) شریعتی برای وحدت، نظریه پرداز اصلی انقلاب اسلامی و نمود فکری جریان واکنش به مدرنیته اثبات‌گرای پهلوی است. نویسنده ریشه‌های پیدایش گفتمان مذهبی‌ای را که با شریعتی به اوج می‌سد، در مهدی بازرگان می‌داند که پس از سال ۱۳۴۲، امام خمینی، عهده‌دار آن شده است. وحدت معتقد است عنصر بنیادی این جریان ظهور مجدد مقوله «ذهنیت با واسطه» است. ذهنیتی که در تضاد ذهنیت الهی و انسانی، دائماً در حال نوسان است و در نتیجه به نفی کامل ذهنیت یا به ترکیبهای خاص منجر می‌شود. (ص ۲۰۰) برای شریعتی به پیروی از آل احمد، مقوله «هویت» در مرکزیت مفهومی قرار دارد و در این راه از مفاهیم مارکسیستی شی‌وارگی و از خود بیگانگی استفاده می‌کند. او تمایل ذاتی تمدن غربی را «تهی کردن خود از هویت خودی» می‌داند که منجر به «خودباختگی» - نام دیگر «غربزدگی» - شرقیان و در رأس آنها روشنفکران شده است. شریعتی راه حل را در ظهور روشنفکر متعهد و مذهبی می‌داند که «خویشتن» از دست رفته ایرانیان را احیا کند. «خویشتن» شریعتی بر بنیاد هستی‌شناسی «ذهنیت با واسطه» تکوین می‌یابد و محتوای خود را از خوانشی رادیکال از سنت تشیع اخذ می‌کند. لذا برای شریعتی، ذهنیت با واسطه همان خویشتن اصیل است که در

آن خودمختاری ذهنی انسانها تنها در عبودیت الهی محقق می‌شود. این دیدگاه منجر به ظهور فلسفه تاریخی در نزد شریعتی می‌شود که در آن انسان در مسیر خداگونه شدن به مثابه غایت خود، از سطح «حیوانیت» آغاز و به سطح «خداگونهگی» می‌رسد. شریعتی با وارد کردن ایدئولوژی بر سازمان فکری خود، زمینه نوعی پراتیک انقلابی را فراهم آورد. (ص ۲۱۱) آنچه از دیدگاه سیروورت متافیزیکی شریعتی در حیطه اجتماعی برمی‌آید نگاهی است به جامعه به مثابه «امت» که تحت لوای «امام» به سوی کمال مطلق یا «خداگونهگی» در حرکت است. اینجاست که رهایی ممکن می‌شود.

در ادامه، وحدت به بررسی اندیشه‌های امام خمینی و استاد مطهری می‌پردازد. وی معتقد است که پایه هستی‌شناختی نظریه امام و استاد مطهری مانند شریعتی دیدگاهی به تاریخ به مثابه حرکتی از وجه حیوانی وجود آدمی به سوی وجه روحانی آن است. مطهری تحقق وجه روحانی را «خودآگاهی» یا «فنا فاعل» می‌داند که جز با یاری وحی ممکن نخواهد شد. در مقایسه مطهری و شریعتی، وحدت معتقد است که مطهری، ذهنیت مختار آدمی را بهتر از شریعتی پذیرا می‌شود و از افتادن در کلیت‌باوری شریعتی که منجر به انکار فرد می‌شد، پرهیز می‌کند. نتیجه تحلیل این است که گرچه مطهری نیز در فضای ذهنیت با واسطه می‌اندیشید اما در این مسیر بسیار بهتر از شریعتی عمل کرده است. (ص ۲۵۸)

اینجا بحث وحدت درباره‌ی دوران پیش از انقلاب به پایان می‌رسد و در ادامه به زیربناهای فکری قانون اساسی می‌پردازد.

پس از آن گفتمانهای اندیشه در دوران جمهوری اسلامی اشاره می‌شود. دو قطب این جریانات یعنی رضا داوری اردکانی و عبدالکریم سروش در مرکزیت تحلیلی وحدت قرار دارند. داوری ادامه سنت فردید و آل احمد با تفسیری متفاوت است. داوری ذهنیت و تمسک به عقل را همان «غریب‌دگی» می‌نامد. او با نقد دیدگاه «نه چندان عمیق» آل احمد، به فردید باز می‌گردد که قائل بود، غریب‌دگی «غلبه ساحت خودبینی و خودپرستی بر ساحت دیگر وجود آدمی» است. داوری به جای واژه عقل از «هوی» و به جای «ذهنیت» از «نفسانیت» استفاده می‌کند. تاریخ غرب، تاریخ نفسانیت است. علم برای داوری، به تبع سنت هایدگری، صورتی از متافیزیک نفسانی غرب است که منجر به امپریالیسم شده است. وحدت تأکید دارد که شناخت داوری از مدرنیته عمیق است و در نقد خود به مدد فلاسفه ضد روشنگری، به سوی نابودی ذهنیت خیز برمی‌دارد و در این مسیر با نكوهش ابعاد عقل‌گرایانه فلسفه اسلامی، به تصوف به عنوان راه تحقق ذات آدمی یا «فنا» ی صوفیانه می‌نگرد.

در حیطه اجتماعی، داوری، انقلاب اسلامی را «قیامی علیه ذهنیت» می‌داند و با این نظر، بر سازگاری ناپذیری اسلام و مدرنیته تأکید می‌کند و معتقد است که انقلاب اسلامی کنشی در جهت ساختن جهانی کاملاً

**نویسنده با الهام از متفکرانی چون
هابرماس، برمن، گیدنز، جیمسون،
تأثیر اصلی ذهنیت کلیت‌یافته را
در عرصه‌های عینی و اجتماعی و ذهنی،
جدا کردن پدیدارهای انسانی
از پایه دینی - متافیزیکی آنها می‌داند؛
در حالی که در دنیای پیشامدرن
این عرصه‌ها تحت سلطه امر قدسی،
جزئی از نهاد دین تلقی می‌شدند**

دیگرگون است. در حیطه سیاسی نیز، جلوه «نفسانیت»، «حکومت هوی و هوس» است در حالی که جلوه «عبودیت»، «ولایت» است. (ص ۲۸۲) بدین دلیل است که داوری به صراحت در آثار خود حاکمیت ملی و قانون اساسی را رد می‌کند و آنها را با حاکمیت مطلقه الهی غیرقابل جمع می‌بیند.

متفکر مقابل داوری، سروش است که به زعم وحدت در آثار نخستین او نوعی «کژتابی» از انکار متقدمان وجود دارد. او در کتاب

نیز که بدان می‌پردازد، وجوه غربی را با ابعاد عرفانی درمی‌آمیزد. امری که منجر به تداوم تضاد نفی و پذیرش ذهنیت در نزد او می‌شود، گرچه او در سایه نظر ابطال‌گرای پوپر، به سوی تساهل فکری و گفتگوگرایی، پلورالیسم قدم برمی‌دارد که خود حرکتی به سوی به رسمیت شناختن «ذهنیت» است. نتیجه‌گیری وحدت در خصوص سروش این است که «اندیشه سیاسی سروش و گفتمان وی راه را برای دستیابی به ذهنیت در یک سطح کلی، بدون در افتادن به دام اثبات‌گرایی آماده کرده است» (ص ۳۰۳).

وحدت در کلیت نظر خود به حضور و تداوم مقوله «ذهنیت باواسطه» در ابعاد گوناگون زندگی ایرانی اشاره دارد و در جایی از کتاب درباره وضعیت امروزی آن می‌گوید: «ذهنیت با واسطه به خاطر تناقضهای ذاتی‌اش، اکنون نقشی گذرا در گفتمان در حال تحول ایران ایفا می‌کند. ولی توان دگرگون ساز خود، جامعه و تاریخ را دارد. پیدایش این دگرگونی به این بستگی دارد که کدام یک از عناصر، عناصر حامی ذهنیت کلیت‌پذیر یا مخالف، دست بالا را بگیرند. مدرنیت یکبار در گذشته از یکتاپرستی فرا روید و حالا این امکان وجود دارد که در ایران و خاورمیانه هم چنین شود» (ص ۲۶۲).

نقد:

کتاب وحدت وجوه مثبت فراوانی دارد. دیدگاه فلسفی وی عمیق، است به گونه‌ای روشمند به تاریخ فکری ایران می‌نگرد. طرح نظریات انتقادی به مدرنیته فلسفی امری است که کمتر در بررسی متفکران ایرانی دیده شده بود. به نظر می‌رسد ضعف عمده کتاب در طرح نکردن نظریات پس از انقلاب افرادی چون شایگان، نراقی و متفکران جدیدتری نظیر جواد طباطبایی و ... است. چاپ کتاب در سال ۲۰۰۲، نشان می‌دهد که نویسنده فرصت کافی برای مذاقه بیشتر درباره اثرات فکری انقلاب اسلامی بر روشنفکران ایرانی خصوصاً در گردش فکر روشنفکری ایران از چپ به راست داشته است. روشنفکر مهم دیگری که در این میان فراموش شده، سیدحسین نصر است.

دیدگاه تئوریک وحدت به او اجازه تشخیص دو گره‌گاه فکری روشنفکری ایران معاصر را می‌دهد. او این دو گره‌گاه را در قالب واژگان خود ساخته «ذهنیت اثبات‌گرا» و «ذهنیت با واسطه» در مقابل «ذهنیت کلیت‌پذیر» به مثابه جوهر مدرنیته بیان می‌دارد که در نوع خود جالب است. گرچه نظر «ذهنیت اثبات‌گرا» با نظریه «شبه مدرنیسم» همایون کاتوزیان غرابتهای فراوان دارد، لکن به نظر می‌رسد، مقوله «ذهنیت با واسطه» مقوله‌ای تازه باشد که به نحو سر بسته در آثار دیگر متفکران ایرانی مطرح شده بود. او بر محور دیدگاه دیالکتیکی خود، تناقضهای ذاتی این نوع از ذهنیت را بیان می‌دارد و مسیرهای آینده تحول فکری را روشن تر می‌کند.

نکته مسئله‌ساز در نگاه وحدت، نگاه فرهنگی اوست. او دیدگاه خود

وحدت تاکید دارد که شناخت دآوری از مدرنیته عمیق است و در نقد خود به مدد فلاسفه ضد روشنگری، به سوی نابودی ذهنیت خیز برمی‌دارد و در این مسیر با نکوهش ابعاد عقلگرایانه فلسفه اسلامی، به تصوف به عنوان راه تحقق ذات آدمی یا «فنا»ی صوفیانه می‌نگرد

درآمدی بر تضاد دیالکتیکی (۱۳۵۷) مفهوم بنیادین دیدگاه تاریخی شریعتی، استاد مطهری و ... یعنی «سفر به سوی خداگونگی» را نفی می‌کند. این امر بالقوه‌ای بود که بالاخره وی را به سوی تفسیری تاریخی از کل نهادهای انسانی برد که مهم‌ترین بُعد آن در نظریه او در حیطه «معرفت دینی» بود. مهم‌ترین اندیشه سروش در این حیطه، تمایز «لب» و «قشر» دین و تمایز «خود دین» و «معرفت دینی» است. وحدت معتقد است سروش غفلتی اساسی به ذهنیت می‌کند و هنگامی

را به لحاظ قائل بودن به اولویت عامل فرهنگی در تغییرات لازم به سوی مدرنیته، فرهنگی می‌نامد. گرچه اولویت آن را «نسبی» می‌داند. ولی واقعاً مقوله «اولویت نسبی» چه معنایی دربردارد؟ وحدت در جایی دیدگاه خود را «دیالکتیکی» می‌نامد. می‌دانیم که در امر دیالکتیکی، سخن گفتن از مقوله اولویت ذهن یا عین، درافتادن به دام نوعی دترمینیسم ایده‌الیستی یا ماتریالیستی است. باور ایده‌الیستی وحدت آنگاه آشکار می‌شود که می‌گوید: «در این کتاب بحث مفصلی درباب عوامل ساختاری و مادی به عمل نیامده است.» اگر وحدت به مقوله دیالکتیکی بودن واقعیت اجتماعی قائل است، چرا به عوامل ساختاری نمی‌پردازد. به نظر می‌رسد، وحدت به همان مسیری می‌رود که مدتی است روشنفکران ایرانی سخت به آن علاقه‌مند شده‌اند و آن تمایل به چرخشی از چپ ساخت‌گرایی جبریاور به نوعی «ذهنیت‌باوری» خوش بینانه است. سؤال این است که مقوله پیدایی و تداوم دو مقوله «ذهنیت با واسطه» یا «ثبات‌گرا» بدون پرداختن جدی به عوامل ساختاری چگونه امکان خواهد داشت. مقوله ذهنیت با واسطه، گرچه مقوله‌ای ذهنی است ولی در نهایت یک «واقعیت اجتماعی» است که در «اینجا» جامعه ایرانی و توسط ذهن ایرانی ساخته شده است. وحدت در اشاره به تناقضهای ذاتی ذهنیت با واسطه، به نحو آشکاری دیالکتیک ذهن - ذهن را پذیرفته ولی در عوض دیالکتیک ذهن - عین و عین - عین را به فراموشی سپرده است. اهمیت دادن به مقوله فکری، بنیادی است که کل کتاب بر آن بنا شده. ولی تا پایان کتاب هیچ توجهی برای آن ارائه نمی‌شود. گرچه باید اذعان کرد، وحدت به مقوله امپریالیسم به مثابه عاملی ساختاری اهمیتی خاص داده است، ولی صریحاً مسائلی دیگر را فراموش می‌کند.

در مسیر نقد پیشین، اگر به فرض اولویت مسئله فکری را بپذیریم، اهمیت بیش از «اندازه» دادن به پدیده فکر فلسفی چقدر موجه است؟ فراموشی فکر فلسفی در سلطه «پراتیک انقلابی» جنبشهای مسلحانه پیش از انقلاب منجر به ظهور نوعی علاقه شدید به فکر فلسفی به مثابه گریزگاه سرخوردگی‌ها شده است. در نگاه طباطبایی، آجودانی، دوستدار و ... کلیه مسائل و موانع مدرنیته به مسائل اندیشه در نزد «علمای قوم» فرو کاسته می‌شود. در این تردیدی نیست که فکر فلسفی مدرنیته، منجر به پیدایش جهان مدرن نشد بلکه پیدایی مدرنیته محصول نیروهای کور اجتماعی‌ای بود که، فکر فلسفی مابعد رنسانس را به عنوان، «ابزار» پسندیدند. در حالی که در نزد متفکران پیش گفته و وحدت در ادامه آنها، چنین امری به فراموشی سپرده می‌شود.

سؤال این است که آیا در واقع دامنه تأثیرگذاری چیزی با عنوان فکر فلسفی در جامعه‌ای مانند ایران به آن وسعتی است که هر چیز از آن نشأت گرفته باشد؟ اگر مقوله «فکر» و «ذهنیت» مدنظر است، ذهنیت تنها منحصر به فلاسفه نیست همه مردم دارای ذهنی هستند و هر ذهنی دارای مجموعه‌ای از شناختها که فاقد نظام‌مندی لزوماً

وحدت معتقد است

سروش غلطی اساسی به ذهنیت می‌کند
و هنگامی نیز که بدان می‌پردازد،
وجوه غربی را با ابعاد عرفانی
درمی‌آمیزد

منطقی - فلسفی است. آنچه در جامعه‌ای «شناخت» نامیده می‌شود، بسیار فراتر از آن چیزی است که فلاسفه در خلوت خود ایجاد کرده‌اند. اما بی‌توجهی کردن به انواع دیگر «شناختها» در نزد وحدت امری عادی است. در حالی که می‌دانیم توجه به این حیطه‌ها از فکر بشری، میراث مستقیم گذر از ساده اندیشی ذهن روشنگری و پیدایی مقولاتی نظیر، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، اسطوره‌شناسی، روان‌کاوی فرهنگ عامه، زبان‌شناسی و ... بوده است. این مسئله از آنجا مهم است که وحدت در جایی دیدگاه خود را «جامعه‌شناسی انتقادی» می‌نامد.

۱- نام اثر به انگلیسی:

A. Vahdat. God and jugger Naut: Iran's intellectual:
encounter with modernity. Syracuse university press.
2002.

۲- مهرزاد بروجردی. روشنفکران ایرانی و غرب. ترجمه جمشید شیرازی.
نشر و پژوهش فرزنان روز.