

ایران فرهنگی در اندیشه‌های داریوش شایگان

دکتر محمدتقی قزلسفلی*

سکینه معاش ثانی**

چکیده

در میان گفتمان‌های روشنفکری ایران، داریوش شایگان را به استناد آرای او «فیلسوف فرهنگ» می‌نامند. شایگان همواره بحث «ایران فرهنگی» را در نظر داشته است: چه آنجا که در «هندوئیسم و تصوف» به قیاس ظرفیت‌ها و امکانات ایران فرهنگی برای تأثیرگذاری بر فرهنگ و آیین هندو و عناصر بینافرهنگی می‌پردازد، (آنچه می‌توان از آن به عنوان ایران شرق یاد کرد) چه هنگامی که در «آسیا در برابر غرب» از هجوم دیگری و فرهنگی بیگانه و به ناچار نشانه‌های خطرآفرین برای ایران فرهنگی و هویت ایرانی سخن می‌گوید (آنچه می‌توان از آن با تسامح ایران اسلامی یاد کرد)، چه آنجا که

* عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران (mohammad.ghezelsofla@gmail.com)
** کارشناس ارشد علوم سیاسی (s.maashesani@gmail.com)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۱۱

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۹، صص ۱۷۱-۱۳۷.

در «نگاه شکسته» با طرح بحث اسکیزوفرنی فرهنگی به دوبارگی این فرهنگ و هویت اشاره می‌کند و بالاخره زمانی که در افسون‌زدگی جدید صحبت از تعدد هویت‌ها و ادغام هویت‌ها و فرهنگ‌ها در اثر روند جهانی شدن به میان می‌آورد (آنچه می‌توان از آن با عنوان ایران غرب یاد کرد). نویسندگان در مقاله حاضر مقوله ایران فرهنگی را در اندیشه شایگان متقدم و متأخر به بحث می‌گذارند. تأکید شایگان متقدم بر اهمیت ایران فرهنگی و ضرورت صیانت از آن با تمام میراث گذشته اما با سوبه‌ای ایدئولوژیک است. در حالی که تأکید شایگان متأخر بر آمیخته شدن فرهنگ‌ها و الزاماً نقش‌آفرینی فرهنگ ایرانی در عرصه جهانی است. در این وجه، ما با ایران فرهنگی ناب مواجه نیستیم، بلکه فرهنگی که به همان نسبت که ایرانی است، اجزای غربی، چینی و هندی هم دارد. نوشتار حاضر ضمن بسط این نگره در آرای این فیلسوف مهم، کاستی‌ها و مشکلات نظریه او را نیز مورد توجه قرار خواهد داد. مقاله از روش‌شناسی توصیفی مبتنی بر تحلیل محتوایی پیروی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ایران فرهنگی، فرهنگ، هویت، جهانی شدن، مدرنیته، چندگانگی فرهنگی.

مقدمه

«ایران یا به قول فرنگی‌ها پرشیا، دنیایی افکنده در فراموش‌خانه تاریخ نیست، بلکه پای تمدنی چندهزارساله در میان است که به‌رغم ناملایمت‌ها و انتزاع‌های متعدد که تهاجمات بی‌شمار دشمنان بر آن تحمیل کرده است، به‌رغم دگرگونی‌ها و افت و خیزهایش در طول تاریخ همچنان شبیه خویش و یگانه و منحصربه‌فرد باقی مانده است.»^(۱) این عبارات نقل شده از مقدمه کتاب «روح ایران»، مربوط به داریوش شایگان یکی از معدود چهره‌های برجسته اندیشه معاصر ایرانی است که نشان می‌دهد مسئله هویت ایرانی با تمام اجزا و دقایق گذشته و کنونی‌اش در کانون نظریه‌پردازی او قرار دارد. به عبارت دیگر در سیر روند جریان‌های فکری ایران معاصر، او از جمله فیلسوفان و دین‌شناسان مطرحی است که فهم ایران را برای ما و دیگران همواره سویه‌ای فرهنگی داده است.^(۲) درست‌تر این است که بگوییم، شاکله فکری او «منظومه‌ای فرهنگی» است که ستاره‌های آن را در مقطعی فرهنگ هندو، فرهنگ ایرانی - شرقی و در موقعیتی دیگر سیالیت فرهنگی یا بازی فرهنگ‌ها آراسته است؛ چنانکه خطوط تمایز آنها و اصل و ریشه آن چندان وضوح ندارد؛ و این خاصیت جهان‌های فرهنگی کنونی است که ایران را نیز از آن گریزی نیست.^(۳)

توجه به آرای شایگان از دو جهت اهمیت دارد؛ در وهله نخست عصر جهانی‌شدن در ساحت فرهنگی یک بار دیگر مسئله هویت را در مرکز توجه کشورها قرار داده است؛ به‌ویژه این مسئله برای جامعه چندفرهنگی ایرانی با سابقه درخشان تاریخی که همواره نگران هویت خود بوده، از جهت پاسداری از دستاوردهای فکری و فرهنگی مهم ارزیابی می‌شود. تلاش متفکرانی چون شایگان در به تصویر کشیدن سهم گذشته و کنونی جهان فرهنگی بر کسی پوشیده نیست.

دیگر آنکه نیک می‌دانیم هویت ایرانی ما با غلظت سازه‌های فرهنگی اساساً از خلال مواجهه با غرب و درگیری با تجدد، مقوله «معمای هویت ایرانی» را به مسئله‌ای چالش‌برانگیز تبدیل کرده است؛ از این رو بایسته است این مقوله در اندیشه شایگان بار دیگر به آزمون گذاشته شود که آیا وی در عصر گفتمان مابعدانقلابی روشنفکران ایرانی راه‌حلی برای این مهم در اختیار دارد یا خیر؟

تبیین اهمیت و اهداف پژوهش

نوشتار حاضر سعی در تبیین ماهیت گفتمان روشنفکری ایران دارد. در میان آن دسته از روشنفکران ایرانی که همواره دغدغه عمده و جدی را در مباحث فرهنگ و ایران فرهنگی از خود بروز داده‌اند، داریوش شایگان به عنوان یک متفکر جهانی‌شده ایرانی از جایگاه ویژه‌ای در این بحث برخوردار است. شایگان نمونه مثالی روشنفکری است که حضور در ایران فرهنگی و سایر فرهنگ‌های جهان ذیل عنوان «غرب» را تجربه کرده است. از این رو، آرا و اندیشه‌های او در این مورد قابل تأمل به نظر می‌رسد.

ضمن این، شایگان در زمره اندیشمندان و روشنفکران ایرانی است که جسارت بازانندیشی در آرای خود را داشته است. از آنجاکه هر بازانندیشی حساسیت‌زا و سؤال‌برانگیز است، نوشتار حاضر درصدد است تا تغییر و تحول آرای شایگان در مورد «ایران فرهنگی» را به بوته واکاوی بسپارد؛ چنانکه شایگان سعی دارد به تبیین این پردازد که ما در کجای جهان ایستاده‌ایم و چه رابطه‌ای با جهان‌های فرهنگی جدید داریم.

عصری که در آن قرار داریم عرصه جهانی‌شدن، چرخش فرهنگی و نزدیک‌تر شدن و به تعبیر متأخر شایگان در آخرین اثر وی، دوران «آمیزش افق‌هاست». در این عصر رابطه انسان‌ها با یکدیگر ریزوم‌وار شده و هیچ فرهنگی قادر نیست نیاز انسان به گریز از وضع موجود (جهانی‌شدن) را ارضا کند و به تعبیر دیگر انسان ناچار از همزیستی با فرهنگ‌های گوناگون است. این نوشتار با استناد به آرای شایگان به بررسی و اهمیت وضعیت ایران فرهنگی در این عصر و مخاطرات آن می‌پردازد.

مبانی نظری و سابقه پژوهش

اگر جریان روشنفکری را در معنایی وسیع یعنی داشتن آگاهی نسبت به خود و نقد وضعیت موجود در هر زمانی تعریف کنیم، در این صورت شاید بتوان گفت جریان روشنفکری در جهان، تاریخی بس طولانی داشته؛ اما اگر روشنفکر را در معنای جدید آن جریانی برخاسته از فلسفه و اندیشه مدرن غربی بدانیم که معطوف به شرایط و وضعیت‌های برآمده پس از تحولات رنسانس باشد باید اذعان داشت که تاریخ روشنفکری از فرایند مدرن‌سازی در اواخر قرون وسطی و انقلاب‌های صنعتی و علمی آغاز می‌شود.^(۴) بنابراین هرچند روشنفکر غربی محصول مدرنیته است اما تاریخ روشنفکری ایرانی از زمان مواجهه با مدرنیته غربی آغاز می‌شود؛ به عبارت دیگر روشنفکر ایرانی یک محصول تماماً غربی نیست بلکه محصول دادوستد با مدرنیته غربی است.

نقطه تصادم جامعه ایرانی با غرب در جنگ‌های ایران و روس رقم خورد^(۵) و ایرانیان را به تفکر درباره ریشه ناکامی‌شان در این رویارویی واداشت. این امر منجر به ارتباط با غرب از طریق اعزام محصلان ایرانی برای آموختن علوم و فنون جدید و مراودات سیاسی، تجاری و علمی با غرب شد. در نهایت این امر منجر به شکل‌گیری قشر جدیدی از میان اقشار و اصناف سنتی ایران شد که بی‌گمان همان روشنفکران بودند. از منظر اهمیت روشنفکری درست‌تر این است که بگوییم، مسئله ایران فرهنگی چیزی جز مسئله هویت و متفرعات آن نیست. بر این اساس سهم روشنفکران و گفتمان‌های روشنفکری به معنای خاص آن عمده و قابل توجه بوده است. در واقع آنها در ایجاد مسئله هویت ایرانی یا ایران فرهنگی اساساً نقش اصلی را برعهده داشته‌اند؛ بنابراین پیدایش جریان‌های نوظهور روشنفکری در ایران به مسئله بنیادین «رویارویی ایرانیان با غرب» برمی‌گردد. به عبارت دیگر بازکاوی سرگذشت و تاریخ جریان روشنفکری ایران همراه و همزاد سرگذشت جریان مدرنیته ایرانی است.^(۶)

برای نسل نخست روشنفکران ایرانی - بازه زمانی جنگ‌های ایران و روس تا ابتدای دوره پهلوی اول - نه‌تنها خصومت با غرب معنایی نداشت بلکه از آن استقبال نیز می‌شد؛ زیرا فرض موجود در پارادایم عقب‌ماندگی این بود که ایران

می‌تواند ترقی کند، لیکن شرایط نامناسب داخلی همچون استبداد و جهل توده‌ها این امکان را از میان برده است.^(۷) این نسل بر آن بودند که برای حرکت به سوی تجدد راهی نیست و لذا باید موانع حرکت در این مسیر را هموار کرد. از سوی دیگر ایرانیان این نسل نظاره‌گر رخداد‌های شگرفی بودند: به شاهی رسیدن کودکی یازده‌ساله، تکاپوی محمدعلی شاه برای بازگشت به قدرت، دست‌اندازی قدرت‌های خارجی به نفت، جنگ جهانی اول و اشغال ایران به دست نیروهای روس و آلمان و انگلیس، وبا و قحطی و...؛ از این رو گزینه دیگر روشنفکران ایرانی، مفهوم ملیت و وطن بود.^(۸) این امر زمینه‌ساز ملی‌گرایی و توجه به ایران فرهنگی در ابعاد نخستین آن (توجه به وطن، ملی‌گرایی و هویت ایرانی) بود.

اما اندیشه ایران فرهنگی در نسل دوم روشنفکران ایرانی - دوران پهلوی اول تا ۱۳۲۰ - تبدیل به اندیشه فربه‌تری می‌شود. اگرچه آرمان اصلی حکومت پهلوی غربی‌سازی و مدرنیزاسیون بود اما هویت ملی‌گرای ایرانیان نمی‌توانست تنها به نیروی اندیشه و تفکر غربی تکیه کند. به این منظور رضاشاه به حس وطن‌دوستی ایرانیان (ناسیونالیسم) برای برانگیختن ایمان آنان به دستگاه سیاسی پهلوی دامن زد.^(۹) این نسل از روشنفکران نیز معتقد بودند برای پیشرفت ایران گریزی از پیمودن مسیر مدرنیته نیست و بدین‌منظور با حکومت متمرکز رضاشاه همراه می‌شوند. روشنفکران این دوره دربرگیرنده طیف روشنفکران سکولار غرب‌گرا و متجدد، ناسیونالیست تجددگرا و چپ‌گرای وطنی بود.

در نسل سوم روشنفکران - شهریور ۱۳۲۰ تا کودتای ۱۳۳۲ - دو گرایش عمده دیده می‌شود: نخست، روشنفکران مشروطه‌خواه و تجددطلب که خود را وارث میراث مشروطیت و ناسیونالیست می‌دانستند؛ دوم، روشنفکرانی که از اندیشه‌های مارکسیستی و سوسیالیستی پیروی می‌کردند. ایران فرهنگی در این دوره در رویکرد مثبت به هویت سنتی در پیوند با گفتمان متجدد و کنار گذاشتن خصومت با دین در عناصر هویتی جلوه‌گر می‌شود.

نسل چهارم روشنفکران ایرانی - مرداد ۱۳۳۲ تا بهمن ۱۳۵۷ - شامل سه طیف زیر بودند. طیف اول با اندیشه‌های ناسیونالیستی و تجددطلبانه. طیف دوم دارای گرایش‌های چپ و مارکسیستی و طیف سوم در پی بازخوانی عقاید و سنت‌های

مذهب تشیع بوده و تلاش داشتند تا قرائتی امروزی از مذهب و سنت ارائه کنند. این دوره مصادف بود با استعمارزدایی سیاسی در بخش‌های بزرگی از آسیا و آفریقا. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، ناسیونالیسم به ایدئولوژی مسلط و نیروی سیاسی بسیج‌کننده بدل شد. رهبران و اندیشمندان ناسیونالیست جهان سوم بر آرمان‌های میلیون‌ها تن تسلط یافتند.^(۱۰)

در چنین شرایطی از دهه ۴۰ شمسی به بعد، شرایط برای نسلی تمهید شد که با خود هویت‌گرایی بومی آوردند، ولی هویت خود را در اسلام جست‌وجو می‌کردند و به همان نسبت که گرایش‌های مذهبی و رادیکال داشتند، کاملاً چپ فکر می‌کردند. بومی‌گرایی گرایش فکری روشنفکران گروه اول است که در کنار گروه فوق، هرچند ممکن است تعلق خاطر به دین یا دغدغه دینی هم داشته باشند اما مسئله آنان صرفاً دین نبوده بلکه تأملات آنها بیشتر درباره «وضع تاریخی ما»، در دوره معاصر و در مواجهه با دنیای مدرن بوده است. ایران فرهنگی در این دوره و گفتمان، در حذف غلبه گفتمان هویتی متجددانه، ایجاد نگاه انتقادی به غرب به‌رغم مطلوبیت تجدد، تأکید بر هویت بومی و ملی، نفی غرب و تأکید بر اسلام متجلی شد. بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیر، ارج نهادن به هویت اصیل و راستین قومی خویش و آرزوی بازگشت به «سنت آلوده‌نشده بومی» ریشه دارد.^(۱۱) به عبارت دیگر، اگر شرق‌شناسی را حائز دو ویژگی: (۱) شرق به مثابه دیگری (غرب، و ۲) اقتدار داشتن فرهنگ غربی بر شرق بدانیم. در مقابل، بومی‌گرایان به نوعی شرق‌شناسی وارونه یعنی (۱) غرب به مثابه دیگری (شرق، و ۲) اقتدار داشتن فرهنگ شرقی بر غربی (حداقل اقتدار فکری) معتقدند. شایگان در دوره اول اندیشه‌های خود به این گروه تعلق دارد.

پس از انقلاب اسلامی نیز گفتمان‌های روشنفکری زیر، گفتمان‌های غالب شدند: نخست: گفتمان امام خمینی و انقلاب اسلامی (۱۳۶۸-۱۳۵۷) دوم، گفتمان اسلام محض (پس از سال ۱۳۶۸). سوم، گفتمان باستان‌گرایانه متأخر و در نهایت گفتمان ترکیبی که بر ترکیبی و التقاطی بودن هویت، وجود لایه‌های هویتی متفاوت و اتفاق بر ابعاد سه‌گانه اسلامیت - ایرانیت - مدرنیت تأکید ویژه دارد. شایگان پس از بازاندیشی را می‌توان در این گفتمان جای داد.

جایگاه ایران فرهنگی در «گفتمان متأخر» جایگاه ویژه‌ای است و روشنفکران ایرانی بنابر دغدغه‌ها و رویکردهای ذهنی خود به بخشی از این مفهوم پرداخته‌اند. رویکرد نوشتار حاضر - همان‌گونه که از عنوان آن پیداست - بیان دغدغه و اندیشه فیلسوف و متفکر ایرانی پیرامون «ایران فرهنگی» است که مشروح آن در ذیل خواهد آمد.

درباره شایگان

ضروری است پیش از نقد اندیشه شایگان در مورد ایران فرهنگی، با نگاهی به آثار قلمی او سیر تکوین و تحول اندیشه‌اش را دریابیم. بر این اساس آثار شایگان در چهار دوره و به تفکیک قابل بررسی است:

۱. دوره هندشناسی (ایران شرق)

دوره هندشناسی شایگان با دو اثر قابل توجه شناخته می‌شود: **ادیان و مکاتب فلسفی در هند**^(۱۳) و **آیین هندو و فلسفه اسلامی یا هندوئیسم و تصوف**^(۱۴). این آثار در زمره آثار تحقیقی و تطبیقی شایگان محسوب می‌شوند. همان‌گونه که از عناوین کتاب‌ها پیداست، فرهنگ و آیین هندو (هند؛ به عنوان یک تمدن تاریخ‌مند و از این لحاظ ثروتمند) نقش قابل توجهی در این تحقیقات دارند.

۲. شایگان متقدم (ایران اسلامی)

در این دوره رویکرد شایگان بومی‌گرا به مسئله‌ای به نام برخورد شرق - غرب شکل می‌گیرد. مراجع فکری شایگان در این دوره نیچه، هایدگر، یاسپرس، تیلیش، گنون، ارتگا گاست و یونگ هستند. او در این فضا دو کتاب **بت‌های ذهنی و خاطره ازلی**^(۱۴) و **آسیا در برابر غرب**^(۱۵) را می‌نگارد. «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» حاصل تأملات شایگان درباره تفاوت‌های شرق و غرب است.

«آسیا در برابر غرب» ادامه دوآلیسم شرقی - غربی در «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» است، اما شهرتی بیش از آن یافت^(۱۶) و به مهم‌ترین کتاب شایگان در دوره اول اندیشه‌های او بدل شد. این شاید به دلیل فضای غرب‌ستیزانه حاکم بر جامعه بود که از هر اثری که حتی در نقد غرب (و نه حتی ضدیت با آن) هم نوشته شده

بود، استقبال می‌کرد و مآلاً برداشتی مطابق با آرای خود ارائه می‌داد. از ابتدای کتاب فرض بر این گرفته می‌شود که تفکر غربی، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کره خاکی است و به لحاظ پویایی و تنوع و غنای مطالب دارای قدرتی مسحورکننده است. اما سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند؛^(۱۷) تمدن‌هایی که در برابر تمدن غرب در دوره فترت‌اند و مقهور نیروی نابودکننده‌ای که همان نیهیلیسم یا نیست‌انگاری است که از آن به «سیر نزولی تفکر غربی» نیز یاد می‌شود؛ بنابراین غرب تمدنی مهاجم و با خصلتی تحمیل‌گر ارزیابی می‌شود که میراث ما را به خطر می‌اندازد لذا باید از پذیرش آن اجتناب کرد.

۳. دوره میانه

حاصل این دوره چهار کتاب انقلاب مذهبی چیست؟^(۱۸)، نگاه شکسته: اسکیزوفرنی فرهنگی، هانری کوربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی و زیر آسمان‌های جهان است. «انقلاب مذهبی چیست؟» چرخشی در آثار شایگان به شمار می‌رود که طی آن وارد قلمرو سیاست می‌شود و مسئله ایدئولوژی و رابطه آن با مذهب را طرح می‌کند. در انقلاب مذهبی منظر سنت - تجدد درخشش بیشتری نسبت به شرق - غرب دارد. مطلب بحث‌برانگیز و قابل توجه این کتاب در مفهوم ایدئولوژیک شدن سنت نهفته است. شایگان عقیده دارد که با ایدئولوژیک کردن مذهب از آن هتک تقدس می‌شود. از آن اسطوره سیاسی می‌سازد و آن را برای امور این جهانی خرج می‌کند؛ بنابراین مذهب را باید در جای خود قرار داد. او در نهایت، برای رهایی از دام ایدئولوژی‌زدگی و آگاهی کاذب، در پیش گرفتن شیوه انتقادی را پیشنهاد می‌کند و در آثار بعدی‌اش به این تلاش ادامه می‌دهد. در اینجا است که فرض انحطاط فرهنگی و سیاسی تجدد را کنار گذاشته و بر آن است که حال، مدرنیته سرنوشت بشر است و آن را ملک طلق غرب نمی‌داند و بر همین اساس نتیجه می‌گیرد که دیگر تقابل شرق و غرب معنایی ندارد^(۱۹) بلکه ارزش‌های عام و جهان‌شمولی وجود دارد که زاده فرهنگ غربی و در نتیجه مدرن‌اند و نمی‌توان آنها را نادیده گرفت.

۴. شایگان متأخر (ایران غرب)

افسون‌زدگی جدید نماینده کیفیت جدید فکری شایگان و حاصل یک انتقال است. گویی در این مرحله، او مجاب می‌شود با بیماری (اسکیزوفرنی فرهنگی) کنار بیاید و به اصطلاح، آن را بپذیرد. آنگاه که تکثرگرایی را می‌پذیرد و امیدوار است بتوان معنویت را در دل مدرنیته حفظ کرد. معنویتی که دیگر لزوماً به ایران، اسلام و یا شرق تعلق ندارد؛ بلکه معنویتی متعلق و برآمده از همه جای جهان است.

«افسون‌زدگی جدید» کتابی است پیچیده و چند نوا که محل تلاقی وجوه متعدد شناخت از جمله فلسفه، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است. به نظر می‌آید این تداخل عمده نباشد و ناشی از آشفتگی اوضاع فرهنگی خود جهان است. جهانی که شایگان آن را رنگارنگ و به غایت متلون تصویر می‌کند. جهانی که انسانی «چهل تکه» را در دامن خود می‌پرورد و این نتیجه محتوم است. انسان سیاره‌ای که به هویت خاصی تعلق ندارد و مآلاً چندهویتی است و این امر چه بسا می‌تواند فضای ایران فرهنگی را نیز شامل شود.

ایران فرهنگی و آرای شایگان متقدم

نمود بارز و روشن توجه به ایران فرهنگی ذیل عنوان خاص‌گرایی فرهنگی در دو اثر «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» و «آسیا در برابر غرب» متجلی است. شایگان در این دو اثر ضمن بررسی رابطه تمدن‌های کهن آسیایی با یکدیگر به معارض آنها یعنی فرهنگ متجدد غرب نیز می‌پردازد و نیز می‌کوشد نسبت ایران فرهنگی را با این فرهنگ معارض جدید مشخص کند.

ایران فرهنگی در آرای شایگان، تجلی‌بخش هویت فرهنگی است و نمود این هویت فرهنگی در تفکر، زبان و هنر. به عبارت دقیق‌تر، شایگان سه عنصر فوق را تجلیگاه ایران فرهنگی ارزیابی می‌کند. اما آنچه او را نسبت به این سه عنصر حساس می‌کند، مواجهه آنها با فرهنگ ستیزه‌جوی غربی است که این عناصر سه‌گانه هویتی را به چالش کشیده و به ناچار ما را با بحران هویتی مواجه می‌سازد. به بیان دیگر، آنچه در این رویکرد اهمیت می‌یابد، مسئله غرب و موضع‌گیری شایگان متقدم در قبال آن است.

غرب، به زعم شایگان متقدم کلیت واحد و تجزیه‌ناپذیری است که اجزای آن قابل تفکیک از هم نیست و به عنوان مثال نمی‌توان بخشی را تحت عنوان تکنیک (یا وجه مثبت تمدن غرب) برگزید و بخشی را به عنوان وجه منفی و ناسازگار با موازین فرهنگی خودی کنار نهاد. خطری که استقبال از این مهمان ناخوانده (غرب یا تجدد) به همراه دارد، در توهم مضاعف جلوه‌گر می‌شود؛ توهمی که حاصل دو ناآگاهی است: ناآگاهی از تقدیر تاریخی غرب و ناآگاهی از ماهیت سنت خودی. حاصل این توهم نیز غرب‌زدگی و بیگانگی از خود است که منجر به دوره فترت می‌شود.^(۲۰)

دوره فترت، دوره «نه اینی» و «نه آنی» است. یعنی نه در کانون تفکر غربی راه داریم و نه به خاطره قومی خود.^(۲۱) مراد از خاطره قومی خاطره‌ای است که به سنت تعلق دارد و این در اختیار فردی خاصی نیست بلکه جنبه جمعی دارد و چون خاطره قومی هر ملت خواه ناخواه علم انساب او نیز هست و ارتباط او را با وقایع ازلی و اساطیری حفظ می‌کند، می‌توان آن را خاطره ازلی نیز نامید.^(۲۲) این خاطره سازنده بخشی از ایران فرهنگی است اما «با تمام کوشش و پیگیری که در حفظ «هویت فرهنگی» خود می‌کنیم، خاطره قومی ما رو به زوال است.»^(۲۳) آنچه در اینجا برای احیای خاطره قومی اهمیت پیدا می‌کند، آموختن تفکر انتقادی است.

ضمن اینکه باید توجه داشت شایگان در این دوره در رده گفتمان بومی‌گرا یا هویت‌اندیش ایرانی قرار دارد. بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین معنا می‌توان آموزه‌ای دانست که خواستار باز آمدن، باز آوردن یا ادامه رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگ بومی است. همان‌طور که بیان شد، بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیر، ارج نهادن به هویت اصیل و راستین قومی خویش و آرزوی بازگشت به «سنت آلوده‌نشده بومی» ریشه دارد. در تفکرات آن نحله از بومی‌گرایی که شایگان به آن تعلق دارد «ما» که نه تنها متدین به یک دین هستیم بلکه «ایرانی»، «فارسی‌زبان»، «شرقی»، «آسیایی» و «میراث‌دار فردوسی، حافظ، مولوی و...» هستیم، محور توجه و تفکر است؛ بنابراین محور اندیشه این گروه که قوام‌بخش «ما» است، «هویت» است یعنی آنچه ما را «ما» می‌سازد.^(۲۴)

۱. تفکر

از دید شایگان، در جامعه سنتی که خاطره قومی هنوز در آن منشأ اثر است، تفکر تذکر است. خاطره قومی در این جوامع همچون چشمه فیاضی است که هر که را به فراخور کوشش و استعدادش بهره‌مند می‌کند؛ بنابراین غرض بهره‌مندی از آن است و نه سازندگی فردی و غالب نیازها اعم از نظری و عملی از این رهگذر برآورده می‌شوند، به استثنای متفکران توانا که نحوه بهره‌مندی‌شان فقط منفعل نیست بلکه موجب باززایی و احیای دوباره خاطره قومی می‌شوند.

ولی هنگامی که تفکر از بستر تذکر خارج می‌شود و سادگی خود را از کف می‌دهد، موشکاف و پویا شده و همواره در جست‌وجوی مجراهای جدید است. تفکر غربی نیز چند صد سال است که از بسترش منحرف شده و پیوسته در تکاپو و جست‌وجو است. «به عبارت دیگر برای این تفکر، هر نکته‌ای جالب توجه، هر چیز کاویدنی و هر مسئله‌ای مطرح‌شدنی است. این تفکر جوینده و پوینده است، دلیر است و از جهش نمی‌ترسد. پایبند چیزی نیست. آزاد و بی‌قید نسبت به سنت و خاطره قومی است. خواستار جهش است و از سقوط بیم ندارد زیرا که سقوط‌اش آغاز جهش دیگری است. جنون ارتفاع‌طلبی پیشه اوست، تکرار عبث تقدیر اوست و مبارزه خستگی‌ناپذیر، انگیزه او.»^(۲۵) از نظر شایگان به‌آسانی می‌توان با متفکر غربی غربی ارتباط برقرار کرد زیرا آنچه برای ما بی‌اهمیت و بی‌مورد جلوه می‌کند برای او بی‌نهایت جدی است. «پیچیده‌ترین خرافات، ابتدایی‌ترین آراء، قدیمی‌ترین آیین‌ها برایش اهمیت دارد. چراکه همگی مربوط به «پدیده انسانی» است و چون نسبت به انسان و سرانجامش دید معینی ندارد و کلیه نظام‌های ارزشی که مبنای رسالت انسان و انسانیت است نقش بر آب شده و یا در غباری از جهان‌بینی‌های ضد و نقیض پراکنده شده است، از این‌رو در جست‌وجوی مفرّ است، خواه این مفرّ از قشرهای کهن یک اعتقاد ابتدایی ناشی شود، خواه از آخرین اکتشاف‌های فیزیک هسته‌ای.»^(۲۶) هرچند شایگان تفکر تکنیکی غرب را نقطه برخورد چهار حرکت نزولی می‌داند: «(۱) نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، (۲) نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، (۳) نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی، (۴) نزول از غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ‌پرستی»؛^(۲۷) اما این پرسش را مطرح می‌کند که در برابر

این تفکر پویا، ما چه چیزی برای عرضه داریم؟ به بیان شایگان، هیچ! «... و چون چیزی برای عرضه ندارد، هیچ امری را به جد نمی‌گیرد و قضاوت‌هایش درباره مسائل یا در جهت ابطال است و این خاصیتی دفاعی است و یا پرتاب بی‌رحمانه آرای شتاب‌زده که سخت بوی تقلید خام می‌دهد.»^(۳۸)

به اعتقاد شایگان، اگر محور تفکر را دو چیز فرض کنیم که عبارتند از تذکر و بهره‌مندی از خاطره قومی به همراه اتکا به توانایی خلاق عقل یا همان فکر انتقادی و تحلیلی، باید گفت که ایران فرهنگی دیگر از خاطره قومی خود بهره‌مند نیست زیرا بار امانت را فراموش کرده و مشغول نابود کردن آن است. به روش تحلیلی نیز اتکا ندارد زیرا این طرز اندیشیدن هنوز در ما قوام نیافته و بت‌های ذهنی ما با وجود ناتوانی، هنوز مجذوب‌مان می‌کنند. پس ما به یک اعتبار به آموزش غربی روی آورده‌ایم که در پرسش مداوم است اما سلاح اصلی آن را که شیوه تفکر انتقادی و تحلیلی است، اختیار نکرده‌ایم و از سوی دیگر با خاطره قومی نیز بیگانه شده‌ایم. در چنین وضعی تفکر ما محمل و موضوعی ندارد و به هیچ کانونی متصل نیست. چاره کار این وجه از ایران فرهنگی به زعم شایگان، در احیای خاطره قومی به همراه اتخاذ تفکر انتقادی و تحلیلی است.

۲. زبان

تفکر در ارتباط با زبان است. به عبارت دیگر، این تفکر است که زبان را می‌سازد و باز، وجود یا نبود تفکر است که زبانی را زنده نگاه می‌دارد یا آن را از رمق می‌اندازد. در اهمیت زبان همین بس که به تعبیر هایدگری، زبان خانه وجود است. اگر رسالت زبان فارسی را این بدانیم که آیین‌های حماسی پهلوانی، وعده دیدار معبود ازلی و حالات وجد و سماع را از زبان فردوسی، حافظ و مولوی به ما برساند، رسالت خود را چنانکه باید و شاید به انجام رسانیده است اما «اگر از زبان فارسی بخواهیم که گرفتاری‌های کانت و درد هگل را باز گوید و به‌ویژه محتوای پریشان همه علوم جدید را که از بطن فرهنگ آشفته غرب به صورت هزاران جرقه فروزان پراکنده شده برگرداند، آنگاه از آن چیزی را می‌خواهیم که در توانش نیست. زبان فارسی زبان اجمال است و اشاره، نه زبان تفصیل و تجزیه.»^(۳۹)

همچنین اغلب از ناتوانی زبان فارسی برای برگرداندن مفاهیم علوم جدید سخن به میان می‌آید، غافل از اینکه عکس این قضیه دوچندان صادق است. «باید عنوان داشت که هرچند زبان فارسی زیر بار مفاهیم علوم جدید غربی از پای درآمده و ما گناه را از فقر آن می‌دانیم، اما این زبان در زمینه تفکر شاعرانه - اساطیری رسایی بسیاری دارد.»^(۳۰) و دلیل این امر کاملاً واضح است؛ زیرا قریحه زبان فارسی، خود را در ساحتی بیان می‌کند که الزاماً همان ساحتی نیست که بر منطق علوم غربی حاکم است و در نتیجه مقاومتش بیشتر دلیل یک ناسازگاری وجودی است تا نارسایی مادی. شایگان با گریزی به شارل دو بوچنین می‌گوید: «به علل بسیار بدیهی، در زبان‌ها غیر قابل ترجمه‌ترین لغات، آنها هستند که از همه بیشتر اهمیت دارند. این لغات مادر یک شیوه تفکر و احساس‌اند که در چهارچوب خانواده بزرگ انسانی، به هر قومی تشخیص متافیزیکی‌اش را می‌دهند.»^(۳۱)

اما چه کنیم که زبان فارسی به کار علوم امروزی بیاید؟ شایگان چاره را در تغییر خود ما می‌داند. «هرگاه توانستیم قالب‌های فکری خود را عوض کنیم و از بقایای بینش اساطیری و جادویی که هنوز هم در کنه ذهن‌مان پابرجاست رها شویم و دقت و موشکافی و توجه خاص به جزئیات و برداشت تجربی از واقعیت‌ها را جایگزین ایهام ذهنی و دید عارفانه به امور گردانیم و از فلج فکری کنونی آزاد شویم و خود به تفکر و غور در امور بپردازیم و بدون یاری جستن از ته‌مانده ذخایر خاطره قومی، به طرح مسائل حاد تن دردهیم و در مبارزه با خدایان بیمی نداشته و از شهادت فکری برخوردار باشیم و از جهش و سقوط اندیشه باکی نداشته باشیم، آنگاه زبان ما خود چیز دیگری خواهد شد.»^(۳۲)

۳. هنر

هر قوم خواه‌ناخواه خاطره‌ای دارد که همچون رودی از سرچشمه صورت‌های ازلی برمی‌خیزد و خاطره کنونی را به گذشته می‌پیوندد و گذشته را به آینده، و تاریخ قوم را گرد می‌آورد. به زعم شایگان، اقوامی که به خاطره قومی خویش وفادار می‌مانند، کمیاب‌اند. اما قوم ایرانی از جمله اقوامی است که تا اندازه‌ای به میراث قومی خود وفادار مانده است: هنر ایران به‌رغم بارها تجاوز بیگانگان و گسستگی‌هایی که تاریخ

چند هزارساله این سرزمین را تشکیل می‌دهد، پدیده یگانه‌ای باقی مانده است.^(۳۳) چنانکه می‌دانیم جایگاه هنر غربی در قرون وسطی عالم مجردات و کلیات بود. پس از تحولات شگرفی که با نهضت رنسانس آغاز شد، زمین و زندگی خاکی مورد توجه قرار گرفت. یعنی همچنانکه در زمینه تفکر، بت‌های ذهنی زدوده شد، جهان نیز مبدل به شیء شد و ماده و جسمانیت اهمیت یافت. «اصل سیلان، فوران، پویایی و تجزیه صور که در جهت خلاف روش نظام‌های فرهنگی سستی بود، در هنر جدید عامل مؤثر به شمار آمد.»^(۳۴) اما جایگاه هنر در ایران فرهنگی «نه عالم مجردات و نه عالم محسوسات و نه بازتاب دنیای ناآگاه است و نه خواست و قدرت و نه نیروی مضمحل‌کننده تجزیه و تحلیل؛ بلکه شکفتگی، از خود برآمدگی و تجلی است. به علاوه فرهنگ ایرانی دیدی اساطیری از حقیقت دارد.»^(۳۵) جایگاه هنر در ایران فرهنگی مرتبط با دیدی است که تفکر ایرانی از حقیقت و مبدأ داشته است. به این معنی که اگر اساس تفکر و معنویت ایرانی، تجربه حالت‌هایی است که از ارتباط بشر با مبدأ وجود ناشی می‌شود، هنر بازنمایاندن همین حالات است در آیین معماری و نقاشی و پیکرتراشی و... «در برابر هنر متجسد و انسان‌مدار غربی، هنر ایرانی جلوه‌های تخیل خلاق را عرضه می‌کند که جهان را مظهر تجلیات فیض اقدس می‌داند.»^(۳۶)

اما وسعت ضربه برخورد ما با غرب این بخش از ایران فرهنگی را تحت تأثیر قرار داد، به گونه‌ای که هنر ایرانی در دوره فترت قرار گرفت. یعنی نه توانسته آثار بزرگی شبیه آثار گذشته و نه آثار دوره جدید فرهنگ غرب به وجود بیاورد. ایران فرهنگی در «محل تلاقی دو جهانی واقع شده که بدون ابراز خشونت قادر به همزیستی نیستند. این، ارزش‌های عینی تمدن ما را که بر محور دید مثالی جهان قرار دارد، در هم می‌ریزد. در برابر حالت تهاجم تفکر غربی که مدعی عینی و تجربی بودن و جوهرش همان تفکر تکنیکی است و دستاوردهای مادی عظیم، کارایی حیرت‌انگیز آن را تأیید می‌کند، دید شاعرانه ما از جهان، ناهمخوان، شکننده، گذشته‌گرا و حتی برای بسیاری همچون ترمزی در کار پیشرفت به نظر می‌رسد.»^(۳۷) همان‌گونه که بیان شد، ایران فرهنگی برای شایگان متقدم حول مفهوم غرب و رویارویی با آن معنا پیدا کرد. به این معنی که برخوردی خطرناک بین ما و غرب

صورت گرفت و لاجرم به دو قطب‌بندی افراطی «تسلیم بی‌قید و شرط» و «طرده بی‌چون و چرا» انجامید که البته هر دو واکنش، ناشی از فقدان شناخت بود؛ آنچه شایگان در آخرین اظهارنظرهایش از آن با عنوان «غرب‌زدگی ناآگاهانه» یاد کرده است.^(۳۸) اما این برخورد ایران فرهنگی را در دوره‌ای از فترت فرو برد و هویت فرهنگی ایران را با چالشی جدی مواجه ساخت؛ بنابراین مفهوم مهمی که برای شایگان متقدم مطرح شد، مفهوم «نجات» بود؛ نجات آنچه برایمان باقی مانده است. شرایط مناسب برای حفظ هویت فرهنگی نیز در دو صورت مهیا می‌شود: «اول برقراری یک گفت‌وگو با خاطره ازلی خود و سپس گفت‌وگو با غرب». همان‌گونه که شایگان متقدم مطرح می‌کند «غرض از گفت‌وگو با خاطره ازلی، برانگیختن تصنعی گذشته و تقلید صورت‌های خالی از هر مضمون نیست. سنت‌گرایی کهنه‌پرستانه هم مورد نظر نیست زیرا که سنت نمی‌تواند یک تشیع جنازه باشد».^(۳۹) به این ترتیب شایگان بر این گفته هانری کوربن صحنه می‌گذارد که سنت اساساً زایش دوباره است و هر زایش دوباره‌ای به فعلیت درآمدن یک سنت در زمان حال است.

از سوی دیگر، گفت‌وگو با غرب نیز ضروری است زیرا ما در سرنوشت خود با دنیای غرب شریک هستیم و خطری که ایران فرهنگی را تهدید می‌کند به ناچار باید آن را وادار به شناخت تمدن معارض خود کند. «زیرا ما نه تفکر علمی و صنعتی را آفریده‌ایم و نه خود را با شیوه‌های جدید زندگی و احساس تطبیق داده‌ایم. در نتیجه نتوانسته‌ایم خود را علیه این هجوم مجهز و مصون سازیم».^(۴۰) بنابراین اگر نتوانیم به باطن روح غرب نفوذ کنیم، خطر دوچندان خواهد شد.

ایران فرهنگی و شایگان متأخر

نقطه عزیمت فکری «گفتمان روشنفکری هویت‌اندیش» دغدغه هویت ایرانی، بها بخشیدن به عناصر بومی و ملی فرهنگی بوده است. از این رو، شایگان نیز در کنار چهره‌های دیگر این گفتمان، همواره علاقه‌مند بوده تا به نام اصالت‌بخشی و اهلی (بومی) کردن دانش‌ها، تاریخ‌مندی و جهان‌شمولی و به نوعی خودشیفتگی و رهیافت تک‌خطی علوم اجتماعی غربی را زیر سؤال ببرد و به تعبیر خود آنها را به

شیوه‌ای نقادانه به پرسش بگیرد. اما همواره، سوئیۀ دیگر این ذهنیت، چگونگی برخورد با مدرنیته و اجزای آن چون غرب، فرهنگ و سیاست آن بوده است؛ از این رو باید تصریح کرد که به‌رغم تغییرات جدی در آرای او، تأمل در مورد مدرنیته برای شایگان اهمیتی محوری داشته است. اما چنانکه در مقدمه ذکر شد، شایگان تا رسیدن به مرزهای اندیشه کنونی یعنی «تفکر سیاره‌ای» و فهم و هضم مسائل از زاویه «مدرنیته عالم‌گستر» یک دوره برزخی یا میانی را طی کرده است. جایی که او با نگارش دو کتاب پیش‌تر گفته‌شده «انقلاب مذهبی چیست؟» و «نگاه شکسته»، تلاش می‌کند و جوهی از اندیشه‌های مطلق‌گرا و دوگانه‌انگار شرق - غرب را کنار بگذارد و این بار در واکنش به رخداد مهم انقلاب اسلامی به ایده دوگانه‌انگار سنت - تجدد نزدیک شود. کتاب «زیر آسمان‌های جهان» او، مانیفستی دال بر گسست جدی از قالب‌های فکری پیشینی است؛ آنجا که خود به صراحت می‌گوید حال دیگر به انحطاط غرب باور ندارد و به زبان وبری، مدرنیته را سرنوشت محتوم بشر می‌داند.

مدرنیته برای شایگان متأخر اهمیت بسزایی دارد. تعبیر یا فهم شایگان از مدرنیته، در قالب تفکر انتقادی است که ضمن پذیرش دستاوردها و مزایای این تحول بنیادین، به کاستی‌های آن نیز چشم نمی‌بندد. مدرنیته را باید آغاز سوی ناتمام و همچنان در حال انجامی توصیف کرد که خصیصه بارز آن دگرگونی است.^(۴۱) اما در عین حال، در چهارچوب تفکر انتقادی، مدرنیته افسون‌هایی نیز با خود به همراه آورد که شایگان نیز همچون برخی متفکران برجسته غربی در کتاب «افسون‌زدگی جدید» تلاش می‌کند، ابعاد مختلف آن را کالبدشکافی کند. شایگان با پذیرش انقلاب‌های چهارگانه مدرنیته (انقلاب علمی، سیاسی، فرهنگی و فنی - تکنیکی) این پدیده و دستاوردهای آن را همچون گفتاری جهانی تلقی می‌کند که هیچ بدیلی برای آن وجود ندارد: «مدرنیته و نهادهای آن، حتی آن نهادهایی که ناستوار و سست بنیادند، اکنون تنها ملجأ ما هستند. پس منطقی باشیم. مدرنیته و دستاوردهای آن چه بخواهیم و چه نخواهیم، گفتار جهانی شده است.»^(۴۲)

شایگان با اذعان به این واقعیت که مدرنیته پدیده‌ای نیست که بتوان از آن صرف‌نظر کرد و بتوان آن را به کنار نهاد و به جای آن فلان اتوپی عصر طلایی را

نشاندهنده (۴۳)، تصریح می‌کند: «مدرنیته همه‌شمول است و فضای مغناطیسی انسجام‌بخشی را ایجاد می‌کند تا همه جهان‌بینی‌های مبتنی بر دین و ملیت بتوانند بدون هیچ‌گونه نزاعی در کنار یکدیگر زندگی کنند.» (۴۴)

شایگان در توضیح مفهوم مدرنیته از این هم فراتر رفته، در برابر ایده‌های هویت‌گرای قبلی خود، اینک آشکار می‌سازد که «همه ما به‌رغم خاستگاه و هویت فرهنگی‌مان غربی هستیم»، زیرا تجسم حقوق بنیادین بشر هستیم که از دستاوردهای روشنگری است. (۴۵) به این ترتیب، شایگان در اندیشه متأخر خود، با این تصویر روشن از مدرنیته بنا دارد به موضع‌گیری در برابر کسانی پردازد که دستاوردهای مدرنیته را منفی تلقی می‌کنند. با این قرائت او حتی در برابر موضع‌گیری انتقادی خود در دوران نخست فکری خویش نیز قد علم می‌کند.

شایگان بی‌آنکه مرعوب مدرنیته شود، این پدیده را همچون ضرورت حیاتی تلقی کرده و نشان می‌دهد در جهان امروزی که تنها باید تمدن مدرن را به عنوان یگانه تمدن پذیرفت، همچنان لازمه موفقیت در عرصه‌های مختلف، ملزوم غربی شدن است. منظور از غربی شدن، تغییر در برداشت و نگاه است. به عقیده شایگان، اگر چنین ذهنیتی بر اندیشه همگان حاکم شود، آنچه مدرنیزاسیون است، متحقق می‌شود. با این حال انتقادهایی نیز بر مدرنیته وارد است. به گفته زیمل، صفت ویژه تجربه مدرن این است که میان تمدن که کل ثمرات فرهنگی است و دستاوردهای تکه‌پاره فرهنگی که فرد قادر به هضم و جذب‌شان است و می‌تواند از آنها به عنوان مصالح ساختمانی در ساختن هویت خویش استفاده کند، هیچ هماهنگی و ارتباطی وجود ندارد. (۴۶)

شایگان اگرچه در دفاع از مدرنیته و پذیرش تکثر، به نقد نظرات اندیشمندان پست‌مدرن می‌پردازد ولی در پس دستاوردها و ویژگی‌های مثبت مدرنیته، آن را از بسیاری لحاظ بی‌جان و فاقد روح می‌داند. به نظر او مدرنیته صرفاً به چهارچوب حقوقی، سیاسی و اقتصادی انسان می‌پردازد و جنبه‌های درونی حیات از نفوذ آن خارج است. چراکه آن را از امور خصوصی تلقی می‌کند. چنین تصویری از مدرنیته او را به سمت عرفان شرقی می‌کشاند و آن را به مثابه یک راه‌حل برای مشکلات دنیای جدید می‌داند.

«مدرنیته از بسیاری جهات بی‌جان است. مدرنیته فاقد روح است. فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش درمی‌آورند. هرچند ضروری، منفک‌ناشدنی و اجتناب‌ناپذیر است، خلأها و حفره‌های بسیار دارد. مثلاً جای تمثیل‌های عرفانی شاعران و عارفان، جای آن احساس خویشی و یگانگی که عالم صغیر را به عالم کبیر پیوند می‌دهد، و جای غایت آخرت‌نگر که در تقابل با آگاهی تحلیلی، شیوه سلبی شناخت عرفانی را ممکن می‌کند، در این گفتار کجاست؟ ژرف‌بینی روح را که به حیات درونی ما جان می‌دهد و آن را با جوهر جادویی خویش غنا می‌بخشد، در کجای این هیئت مدرن می‌توان یافت؟»^(۴۷)

شایگان با وام‌گیری از آرای متفکران رادیکال و ساخت‌شکن امروزی چون ریکور، دولوز و واتیمو بر آن است نشان دهد که حقایق عظیم متافیزیکی، بی‌معنا و هستی‌شناسی‌های پیشین، بی‌بنیاد شده‌اند و ما با هستی و انسان‌های درهم شکسته مواجهیم. او اساس مبانی معرفت‌شناسی جدید خود را این‌گونه بیان می‌کند: «ما دیگر با دیوارهای استوار معرفت‌های گذشته و انتولوژی‌های سفت و سخت سابق روبه‌رو نیستیم بلکه با یک هستی درهم‌شکسته و ویران‌شده مواجهیم که به صورت لمعات حضور، ذرات گسسته هستی و لحظات برق‌آسای هوشیاری خود را به ما می‌نمایاند. آنچه در واقع در جمیع مراتب جهان و همه سطوح شناخت خودنمایی می‌کند، اصل همبستگی متقابل همه‌جانبه است.»^(۴۸)

شایگان با این چهارچوب فکری امکان در مقابل هم قرار دادن تفکرهای مطلق شرق - غرب، یا «هویت من» و «هویت دیگری» را نمی‌پذیرد و عصر این مطلق‌اندیشی‌ها را پایان‌یافته تلقی می‌کند. شایگان در همسویی نظری با متفکرانی چون گیدنز بر آن است که مدرنیته به مفهوم جهانی‌شده «همه تمدن‌ها را از هر منشأ و در هر مکان، تحت تأثیر قرار داده، متحول کرده یا به انحطاط کشانده است. شاید به جز نادر قبایل آمازون که به نحوی معجزه‌آسا از کشتار سفیدها در امان مانده‌اند یا قبایل دیگری که خدا می‌داند در کدام گوشه پنهان عالم به زندگی نباتی خود ادامه می‌دهند.»^(۴۹)

پس هر نظریه‌ای مثل ایده برخورد تمدن‌های هانتینگتون یا ایده‌های مارکسیسم عامیانه که از زوال مدرنیته یا جهانی‌شدن تقلیل‌گرای اقتصادی سخن به میان

می‌آورند و به گونه‌ای از بومی‌سازی حمایت می‌کنند، رنگ می‌بازد. جهانی‌شدن حرکتی در عین حال مقاومت‌ناپذیر و برگشت‌ناپذیر است.^(۵۰) از سوی دیگر، جهانی‌شدن با درهم‌فشردن جهان‌ها و پیوستگی‌های پی‌درپی، در یک‌دست شدن شیوه‌های رفتاری متبلور می‌شود اما در ضمن متضمن تکرار هویت نیز هست که در جلوه‌های گوناگون ظاهر می‌شود: هویت ملی، هویت قومی و هویت دینی. با این همه، چنانکه رویکرد انتقادی شایگان ایجاب می‌کند؛ این پدیده را نیز آسیب‌شناسی کرده و جهانی‌شدن را همراه با نوعی واکنش‌های بومی‌گرایی و هویت‌طلبی‌های جدید می‌داند که به‌ویژه در جوامع جنوب می‌تواند تأثیر معکوسی از خود بر جای گذارد. پس جهانی‌شدن‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می‌تواند واکنش‌های هویت‌طلبانه را تشدید کند. شایگان متأخر برخلاف رویکرد معارضه‌جو و مطلق‌اندیش «آسیا در برابر غرب»، با اتخاذ رویکردهای ایجابی به جهانی‌شدن همچون ضرورت گسترش مدرنیته، مخالفت با جهانی‌شدن را امری بیهوده تلقی می‌کند.

با سویه انتقادی و در چهارچوب تفکر ساخت‌شکن، شایگان با تصریح بر این امر که وضعیت جهانی آشفته است چون جهان مختلط و رنگارنگ شده، جهان‌بینی‌های مسلط از درجه اعتبار ساقط شده‌اند و ما شاهد تکوین مدلی از انسان چهل‌تکه‌ایم که محصول تمام جهان‌های فکری است. خطر افسون‌زدگی جدید همچون راهی بیهوده در برابر جهانی‌شدن و مدرنیته جوامع به تعبیر شایگان، «خاکستری» (به جای واژه قدیمی و منسوخ «جهان سوم») را تهدید می‌کند: سر برآوردن ادیان، فرقه‌ها و سلوک‌های متعدد مذهبی و شبه‌مذهبی که ما را با پدیده چندگانگی فرهنگی مواجه کرده است.

شایگان به عنوان یکی از پیامدهای مدرنیته و جهانی‌شدن، درحالی‌که می‌پذیرد، رابطه انسان‌ها با یکدیگر ریزوم‌وار شده و هیچ فرهنگی به تنهایی نمی‌تواند نیاز او را به گریز از وضع موجود (جهانی‌شدن) ارضا کند و «انسان ناچار از همزیستی با فرهنگ‌های گوناگون است»^(۵۱)، به نقد چندگانگی فرهنگی و خطرهای آن می‌پردازد. این مسئله را نیز نشان از یک دگردیسی فکری برخلاف طلب هویت شرقی - بومی شایگان متقدم دارد که در شرایط جدید تلاش در راه بیهوده سابق را از چاله به چاه

افتادن می‌نامد؛^(۵۲) چراکه به اعتقاد او، در عصر جهانی شدن و هستی‌شناسی شکسته، ما دیگر با دیوارهای استوار اعتقادهای گذشته و اونتولوژی‌های سفت و سخت سابق روبه‌رو نیستیم؛ بلکه با یک هستی درهم‌شکسته و ویران‌شده مواجهیم. به تعبیر دقیق‌تر: «ما خواه ناخواه، در شرف تکوین انسان چهل‌تکه هستیم که دیگر به یک هویت خاص و ویژه تعلق ندارد و مآلاً چندهویتی است. به عبارتی دیگر، معادله‌های دوقبضه پیشین که مرزهای فرهنگی را مشخص و از هم جدا می‌کرد مانند ما و دیگران، خودی و غیرخودی، شرق و غرب، و شمال و جنوب عمیقاً رنگ باخته است.»^(۵۳)

این تعبیر نشان می‌دهد که شایگان به‌وضوح بر تداخل هویت‌ها و گونه‌ای چندگانگی باور دارد اما پرسش این است که آن وجه از چندگانگی فرهنگی که شایگان آن را می‌پذیرد، کدام است؟ در فصلی از کتاب «افسون‌زدگی جدید» به‌طور مشروح به این مهم پرداخته است. شایگان با اشاره به مقوله شکل‌گیری هویت‌های مرزی که عرصه اختلاط هستند و در هنگام تلاقی فرهنگ‌ها در عصر جهانی شدن ایجاد می‌شوند، برخی مناطق پیشرفته مثل لس‌آنجلس را نماد بارز تعامل فرهنگ‌ها می‌داند: فرهنگ‌های لاتینی، آسیایی و آنگلو ساکسون؛ و مردم یا دانشجویانی که در این محله‌ها زندگی می‌کنند، هنگام عبور از مرزهای واقعیت‌های زبانی، فرهنگی و مفهومی مدام با شیوه‌های هستی کاملاً متفاوتی روبه‌رو می‌شوند. شایگان اعتقاد دارد که اتفاقاً این وضعیت نوعی سبک‌بالی و از زمین‌کنندگی و حضور در سطوح حسی متعدد را فراهم می‌کند و می‌تواند به تخیل فرهنگی ما پر و بال دهد و نتیجه‌اش این باشد که شاید ما را از افراط‌گرایی فرهنگی و چسبیدن به دُگم‌ها و باورهای خود باز دارد.

این متفکر در نقد چندگانگی فرهنگی و آثار سوء آن، ضمن وام‌گیری معرفت‌شناسانه از مباحث *دولوز*، *واتیمو* و *فوکو* که در اندیشه‌های خود مدعی پایان گفتارهای هژمونیک بودند و از جایگزینی تقارن به جای توالی سخن گفته‌اند، به این بُعد عینی جامعه‌شناسانه معاصر هم تصریح دارد که اکنون با غلبه فرهنگ در جامعه، تمام فرهنگ‌ها به شکل موزاییک‌وار در کنار هم قرار گرفته‌اند و کسی - حتی غرب - مایل نیست که فرهنگ‌های دیگر را از بین ببرد. به عبارت دیگر،

حتی خود غرب هم شک ندارد که وام‌دار دیگر فرهنگ‌هاست.^(۵۴) اما اندیشه چندگانگی فرهنگی در مقابل و به بهانه حفظ اصالت فرهنگی در بسیاری از جریان‌های خود، همه دستاوردهای غرب را زیر سؤال می‌برد و «چه بسا این انتقادهای از محدوده واقعیت تاریخی فراتر می‌روند و به حد کینه‌توزی می‌رسند، احساسی که برای من فوق‌العاده آزاردهنده است زیرا احمقانه و کور است.»^(۵۵)

شایگان با بهره‌گیری از آرای چند متفکر برجسته چون پیتر کاوس، ترنس ترنر و به‌ویژه آرتور شلزنینگر به نقد جالبی از چندگانگی فرهنگی از چهار بُعد می‌پردازد که از جهت اهمیت آن در اندیشه متأخر وی به اختصار بدان‌ها اشاره می‌شود.

۱. نقد از منظر تفاوت امر و رافرهنگی و چندگانگی فرهنگی

چنانکه پیتر کاوس تصریح کرده میان عناصر و رافرهنگی و چندفرهنگی انسان تمایز وجود دارد؛ امری که از چشم حامیان چندگانگی فرهنگی نادیده گرفته می‌شود.^(۵۶) شایگان نیز با قید این دیدگاه اضافه می‌کند از آنجاکه انسان دارای شخصیتی پیچیده است، به طور طبیعی عوامل متعددی می‌تواند در رشد او دخیل باشد. به عبارت دقیق‌تر، ما میراثی داریم که سرچشمه آن خارج از چهارچوب فرهنگی است، ارثیه‌ای که از طبیعت و از آنچه ما به مثابه موجودی زیستی با انسان‌های دیگر به اشتراک داریم، به ما رسیده است.^(۵۷) این همان مؤلفه‌ها یا عناصر و رافرهنگی است که با محیط طبیعی، جسم و تکیه‌گاه وجودی انسان سروکار دارد. پس ما همیشه در حال رابطه با جهان و دیگرانیم. از سوی دیگر، انسان به دلیل ریشه‌ای که در جهان پیرامون دارد، اساساً شبیه هموعان خود است. اما در نتیجه شناخت‌های علمی و انسانی‌ای که به تدریج کسب می‌کند، به شیوه‌ای که از آن خود اوست، تکامل می‌یابد. نتیجه‌ای که شایگان از این تفکر می‌گیرد، آن است که امور و رافرهنگی و چندفرهنگی را نمی‌توان به سادگی و قاطعیت از هم متمایز کرد. این اشتباهی است که حامیان هویت‌خواهی بومی را به دام می‌اندازد.

۲. نقد از دیدگاه فرافرهنگ

به استناد دیدگاه ترنس ترنر چندگانگی فرهنگی اصولاً حرکتی حامی تغییر است و از این رو می‌توان بر برخی ادعاهای ایشان مهر تأیید گذاشت. اما متأسفانه این پدیده

در شکل ایدئولوژیک آن به نوعی استراتژی مبارزه‌طلبی در صحنه سیاست تبدیل می‌شود؛ بنابراین حامیان این رهیافت، فرهنگ را امری فی‌نفسه مطلوب نمی‌دانند بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به مجموعه اهداف مبارزاتی تلقی می‌کنند.^(۵۸) شایگان با قید این ملاحظه می‌افزاید: «چندگانگی فرهنگی در شکل افراطی خود به نوعی سیاست هویتی تبدیل می‌شود که در آن مفهوم فرهنگ قهراً با هویت قومی بسیار تنگ مشتبه است.»^(۵۹) مسائل دو دهه اخیر نشان داده که از حیث تجربی، چنین تلقی‌ای دو خطر و پیامد را به همراه می‌آورد: یکی اینکه ذات و جوهر مفهوم فرهنگ را به شدت اصالت می‌بخشد و با تأکید مفرط بر محدوده‌ها و تمایزهای یک فرهنگ خاص نسبت به دیگر فرهنگ‌ها آن را «شیء‌واره» می‌کند. دیگر آنکه، می‌تواند چنان تجانسی را در عرصه فرهنگ به وجود آورد که تبدیل به بت شود. آنها با عبور از عرصه فرهنگ به فرافرنگ، شرایطی را سبب می‌شوند که از نظر سیاسی ویران‌کننده است. به زعم شایگان، حامیان چندگانگی فرهنگی با طرح چنین علایقی، به سمت تجزیه کشور گام برداشته و به ایجاد محدوده‌ای کاملاً بسته، متروک و انفعالی در درون کشورهایشان مبادرت می‌کنند؛ امری که در سال‌های اخیر خطر بالکانیزاسیون فرهنگی را تجسم بخشیده است. این مقوله در نقد بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳. نقد از دیدگاه بالکانیزاسیون دولت

برخورد شدید و به دور از چشم‌پوشی نسبت به علایق حامیان چندگانگی فرهنگی، در این رهیافت که به شکل بارزی با اندیشه‌های آرتور شلزینگر پیوند یافته است، صورت می‌گیرد. شلزینگر با نوعی نوستالژی و نگرانی از دست دادن ایده «دیگِ درهم‌جوش» در فرهنگ امریکایی که بنیان‌گذاران این کشور را بر سر شوق می‌آورد، بر آن است نشان دهد حامیان هویت‌های متمایز فرهنگی به ویژه در این کشور با دستاویز قرار دادن اقوام سیاه، قهوه‌ای، سرخ، زرد و سفید، ضمن مرثیه‌سرایی بر پایان روزگار خوشِ دیگِ درهم‌جوش، فرهنگ را به شکل تجزیه‌شده به سمت ایده «ظرف سالاد» می‌برند. «نتیجه این جنون قوم‌مداری، تضعیف اصول لیبرالیسم سیاسی و از میان بردن ماهیت نظام جمهوری (در امریکا) است، یعنی تنها نظامی که قادر به

غلبه بر مرزبندی‌های قومی، سیاسی و مذهبی است. اگر جمهوری از آرمان ملت (یا ملتی) واحد رو می‌گرداند، آنچه در انتظار ماست، تقسیم، تجزیه، قبیله‌ای شدن و تفکیک نژادی و آپارتاید جامعه ملی است.^(۶۰)

شایگان با یادآوری این تعبیر شلزینگر که «امریکا نمی‌تواند کشوری مبتنی بر چندگانگی فرهنگی باشد، زیرا امریکای غیرغربی دیگر امریکا نیست»، نتیجه جالبی می‌گیرد: «چندگانگی فرهنگی، نیروهای گریز از مرکز را آزاد می‌کند و این نیروها اگر مانعی در برابر خود نبینند، قادرند هرج و مرج کاملی را ایجاد کنند و حتی سبب استقرار یک نظام سیاسی خودکامه و تمامیت‌خواه شوند.»^(۶۱)

۴. نقد از دیدگاه اصالت فرهنگ غربی

برخی از متفکران امروزی همچون *هارولد بلوم* با اصالت‌بخشی به جنبه‌های متعالی و والای اروپامداری، برآنند ضمن نفی پردازش‌های نظری خطرناک حامیان چندگانگی فرهنگی، در عین حال اطلاق اصالت فرهنگ غربی را از ملاحظات اخلاقی خاص بزدایند. به این معنا بلوم تلاش می‌کند با دو موضع افراطی ابراز مخالفت کند: ابتدا موضع آن گروهی که از این نظام به دلیل ارزش‌های به اصطلاح اخلاقی‌اش دفاع می‌کنند، و نیز موضع آن دسته‌ای که بی‌خیال و بی‌هیچ دغدغه‌ای به آن حمله‌ور می‌شوند. گروهی که در تعبیر جالب شلزینگر «حامیان مکتب کینه‌توزی» نام گرفته‌اند.^(۶۲) به زعم بلوم احمقانه‌ترین شیوه دفاع از اصالت غربی آن است که گمان کنیم آثاری چون *ایلیاد هومر* یا *کمدی الهی دانته* و آثار *دستاویوفسکی* و *شکسپیر*، تجسم فضایل اساسی انسانی‌اند. درحالی‌که این آثار می‌تواند مملو از خودبزرگ‌بینی و اشتباه‌های فاحش سیاسی هم باشد. به‌طورکلی، خواندن آثار بزرگ به منظور تحکیم اخلاق، توهم محض است. برای مثال اصالت شکسپیر که مقامی محوری در مجموعه نظام فرهنگی غرب کسب کرده، به دلیل نژاد، رنگ یا گفتار تسلط‌طلبانه‌اش نیست. می‌توان گفت طبقه نخبه و کل تاریخ به تدریج تلاش کرده تا این مجموعه هویتی شکل بگیرد. این آثار جاودانه شده‌اند چراکه می‌توانند با علایق انسان‌ها ارتباط برقرار کنند. *هومر*، *ویرژیل*، *دانته*، *شکسپیر*، *گوته*، *کافکا* و *پروست*، سفیدپوست و مذکر بوده‌اند اما نمرده‌اند. بلوم با طرح این

مسئله به چالش و ستیز منطقی با علایق فرهنگی و هنری پیشرو پست‌مدرن می‌پردازد که در آن اصالت و جاودانگی نیست و رنگ و بوی استعلاگرایی فرهنگ قبلی غرب جایی در آن ندارد. در عصری که در آن بسیاری از چیزها و آدم‌ها فقط به مدت پانزده دقیقه ستاره می‌شوند، باید با تأسف گفت جاودانگی پانزده دقیقه‌ای بی‌شک یکی از مضحک‌ترین عواقب بی‌در و پیکر شدن نظام فرهنگی غرب است.^(۶۲)

شایگان پس از ذکر نقدهای مذکور با نگرانی از «تجگر هویت» در عصر جهانی شدن مدرنیته، بر رویکرد خود یعنی دائمی و همیشگی بودن مدرنیته در پیکره همه جوامع تأکید می‌کند. به اعتقاد او، پرتونگاری از نقدهای ذکر شده نشان می‌دهد که اصولاً در شرایط کنونی فرهنگ مستقل به مثابه کلیتی منسجم و قائم به ذات وجود ندارد؛ بلکه در نهایت شیوه‌های هستی، سطوح آگاهی و اقلیم‌های وجودی در درون مرزهای یک فرهنگ، جهانی شده‌اند. این فرهنگ‌ها دیگر حول محور تاریخی خود نمی‌چرخند، به تعبیر دقیق‌تر، گویی الگوهای بی‌انتهای رفتارهای سنتی‌اند که در شکاف‌های تاریخی میان «نه هنوز» و «دیگر هرگز» شکوفا می‌شوند. اما این تلاش‌ها به‌رغم نکات مثبت، نمی‌توانند در قیاس با تمدن مدرن، برای معضلات انسان امروز پاسخ قابل توجهی به همراه بیاورد. پس اینجاست که باید گفت مدرنیته در معنای وسیع کلمه، مستقل از همه وابستگی‌های ما، جزء لاینفک وجودمان شده است. این بعد جدید به معنویت تازه ما تبدیل شده و ما را همزمان به صورت‌ها و وجوه مختلف گفتاری می‌آراید. از این رو، شایگان در پاسخ به پرسش «آیا امروز مدرنیته، پارادایم حاکم است؟» می‌گوید: «بله، اما فرهنگ خودمان هم هست که می‌تواند خیلی چیزها به شما بدهد.»^(۶۴)

با این همه، او بر این نگرانی و خطر هم انگشت می‌گذارد که انسان می‌تواند در چند جهان زندگی کند و چند شخصیت داشته باشد ولی اگر نتواند از پس این مهم بر بیاید، دچار شقاق شخصیتی می‌شود. البته شایگان در این ارتباط خود را به عنوان متفکر سیار، موفق ارزیابی می‌کند زیرا «من خودم در هر دو دنیا (فرهنگ) زندگی می‌کنم و دچار گرفتاری خاصی نشده‌ام ولی این برای خیلی‌ها می‌تواند مسئله بشود.»^(۶۵)

با این مبحث، شایگان سه‌گونه مدل انسان‌شناسی در عصر جهانی‌شدن را از یکدیگر متمایز می‌کند تا هدف خاص خود را از آن استخراج کند. این سه امکان عبارتند از: (۱) مدرنیست‌ها یا نوگرایانی که افسون‌زدهٔ دوران مدرن هستند و هنوز تحولات فرهنگی، اجتماعی و فلسفی دهه‌های اخیر را در نیافته‌اند و همچنان در سیطره جهان‌بینی عصر روشنگری به انکار هرگونه راز و رمز در عالم می‌پردازند؛ (۲) بنیادگرایانی که آن‌چنان اسیر سنت‌اند که آگاهی انتقادی مدرن برای نفوذ در سپهر آگاهی‌شان هیچ روزنی نیافته است. بنیادگرایان ایدئولوژی‌گرا و توهم‌زده‌ای که سودای محال حفظ سنت‌ها را در برابر گستره روزافزون جهان مدرن، بیهوده در خیال می‌پرورانند؛ (۳) انسان مهاجر و سیاری که همچون «عابری مرزی» در عرصه بینابین، در میان دو قلمرو سنت و مدرنیسم و در تلاقی این دو سرزمین حرکت می‌کند و تن به حاکمیت هیچ‌یک از این دو قلمرو نمی‌دهد.^(۶۶) شایگان از دو مدل ابتدایی، به عنوان انسان جهش‌یافته، و از امکان سوم که خود را در آن مدل قرار می‌دهد، با تعبیر انسان مهاجر یاد می‌کند. به نظر او در وجود نویسندگان و در همه متفکران مهاجر و سیار، عناصر مختلف درهم می‌آمیزند. به عبارتی مضمون این جمله که: «آری، من جمعی کثیرم؛ مجموعه‌ای بی‌شمار از دیگران».^(۶۷)

ایران و خطر اسکیزوفرنی فرهنگی

همان‌گونه که پیداست، در آرای شایگان متأخر، «مدرنیته» جایگزین مفهوم غرب شده است. مدرنیته‌ای که به هویت تازه ما تبدیل شده و البته به «آنچه خود داشتیم»^(۶۸) اضافه شده است. البته باید پذیرفت که مدرنیته با رویه‌های قدیمی‌تر وجود، اغلب به‌سختی کنار می‌آید، اما حضورش اجتناب‌ناپذیر و مطلق شده است. شایگان متأخر که دیگر مدرنیته را بخشی از هویت همه ما می‌داند با اشاره به خطر «تحجر هویت»، نگران بروز اسکیزوفرنی فرهنگی در عصر جهانی‌شدن‌هاست. اسکیزوفرنی فرهنگی، «یا فرو رفتن در لاک خود»^(۶۹) یعنی حضور در دو ساحت هستی، و ناتوانی در تفکیک آنها. به‌ویژه در عصر چندگانگی و التقاط فرهنگی که مدام ایده‌های جدید سرریز می‌شوند نمی‌توانیم خود وجودی خویش را حفظ کنیم.^(۷۰)

پیشنهاد شایگان برای رفع این بحران (اسکیزوفرنی فرهنگی) پذیرفتن آن است و اینکه نباید خود را در بند هویتی همگون و یکدست محبوس کرد و باید به هویتی ریزوم وار تن داد، ریشه‌ای که به استقبال دیگر ریشه‌ها می‌رود. او با اشاره به نظریه برایان ترنر مبنی بر اینکه هویت ارثی، هویت واقعی ما نیست، چراکه ما شخصیت خویش را آرام‌آرام و با آموزش شکل می‌دهیم، توصیه می‌کند در دنیای درهم‌آمیخته کنونی از رویکرد ایدئولوژیک یا این یا آن (غربی شدن یا شرقی ماندن) آگاهی دورگه را فراگیریم. منظور او امکان برقراری قرابت و گفت‌وگو میان زوایای ادراکی است. به عقیده او جهان فرهنگی ایرانیان برخلاف اعراب یا هر قوم شرقی دیگر این ظرفیت و قدرت را در خود دارد. دلیل این امر، قرار گرفتن در محل تلاقی حیطه‌های متعدد تأویل و گشوده از هر دو سوست: ذهنیت ما ایرانی‌ها هم گشوده به سوی گذشته باستانی معرفت‌مان است (و نفوذ سنت نیز از همین روست) و هم به سوی تحولات آتی‌مان.

آگاهی ما به دلیل توانایی دوپاره شدن (میراثی که از غرب به ما رسیده و جزء جدانشدنی وجود ما شده است) تذکاری است از همه مراحل معرفت. به عقیده او این هنر ایرانی، ترکیب و سامان بخشیدن به فضاها، ناهمگون، راه سوم و تازه‌ای است. راهی است که هم از تقلیل و یک‌سونگری حاصل از شناخت یکدست اجتناب می‌کند و هم از توهمات آرمان‌های تحقق‌ناپذیر در عصر جهانی شدن. این راه سوم امکان سعه‌صدر برای دیدن تمام فرهنگ‌ها را فراهم می‌کند؛ چنانکه فرهنگ غربی نیز به سمت شرق آمده است. در عصر فروریختن قطب‌بندی‌ها همه فرهنگ‌ها می‌توانند در کنار یکدیگر قرار بگیرند.^(۳۱) با قبول و فهم اسکیزوفرنی فرهنگی، تلاش ما باید متوجه بهره‌گیری از «اسکیزوفرنی مهار شده باشد».^(۳۲) با این اعتقاد فرهنگ ایرانی این ظرفیت را دارد که هم حافظ بخواند و هم با کانت ارتباط برقرار کند. مثل باغ‌های متنوعی که از یکی وارد دیگری می‌شوند.

کاستی‌های اندیشه شایگان

با لحاظ مسئله چیستی انسان ایرانی و ایران فرهنگی در گفتار و نوشتار شایگان شاهد آن بودیم که دو روایت اول یا متقدم در برابر روایت دوم (شایگان پس از

انقلاب اسلامی) قابل تمییز بود. با وجود آنکه وی تلاش کرده تا برخلاف آل‌احمد و شریعتی، در رویکرد خود به ابعاد معرفتی و نظری جدی‌تری توجه کند اما می‌توان در هر نگره اول و دوم او کاستی‌هایی چند ملاحظه کرد.

۱. نقد شایگان متقدم

■ روایت شایگان متقدم از مقوله ایران فرهنگی به‌ویژه در پروژه «آسیا در برابر غرب»، بیش از دیگر متفکران ایرانی این دوره، خصلت معضل بشری و تمدنی گرفته است. شاید از این جهت که وی بیش از دیگران تجدد را به طور مشخص در متن آن یعنی غرب تجربه کرده است. در عین حال این روایت، دچار نوعی سرگردانی است که ریشه این امر را باید در ناروشنی موضع او نسبت به بنیاد اندیشه در شرق و غرب دانست. این سرگردانی در نهایت، به تداخل دو سطح تحلیل بازمی‌گردد که در نوشته‌های شایگان به چشم می‌خورد؛ زیرا او از سویی به وضعیت آرمانی شده‌ای از سنت توجه دارد و از سوی دیگر، به وضع موجودی که به دنبال تثبیت و استقرار بی‌تجدید همان سنت ایجاد شده است.

■ ضمن اینکه شایگان متفکری خوش‌بین است که دچار نوعی خیال‌اندیشی در حوزه اندیشه است. او با طرح آرای متفکران مورد نظر خود، نمی‌تواند از آرای آنان به‌خوبی استفاده کند و حتی در پاره‌ای موارد در تطبیق و انتقال آرای این متفکران که هگل و هایدگر از آن جمله‌اند، با وضعیت ایران معاصر ناموفق عمل کرده و دچار بدفهمی شده است.

■ ایراد بعدی شایگان در به‌کارگیری ایده «تداوم تاریخ اندیشه فلسفی در دوره اسلامی» هانری کوربن است. وی دوست و استاد شایگان و مؤثر بر جهت‌گیری فکری او بود. این تأثیرپذیری موجب پذیرش این شد که شایگان، علت انحطاط تمدن‌های آسیایی و از بین رفتن سنت را سیطره مغرب زمین بداند؛ امری که به لحاظ تاریخی پیش از سیطره مغرب زمین و به دنبال زوال مقاومت‌ناپذیر اندیشه در این تمدن‌ها، حادث شده بود.

■ شایگان به دلیل آرمانی و کلیت‌نگری در برخی از تبیین‌هایش دچار افراط می‌شود. دیدگاه او در مورد توریسم، موزه و فولکلور در این زمره می‌گنجد.

به عنوان مثال، شایگان توریست را عامل آلودگی فرهنگی معرفی می‌کند که فرهنگ‌ها را تبدیل به فولکلور (جنبه نمایشی و سرگرم‌کننده یک تمدن) می‌سازد.

■ شایگان با فرضیه مبالغه‌آمیزش درباره سرشت پدیده‌های غربی به «چیزانگاری» غرب کشیده می‌شود. او غرب را مجموعه‌ای متنوع از موجودیت‌ها و کیفیت‌های متفاوت تلقی نمی‌کند بلکه آن را چون یک جوهر یا یک روح هگلی تصور می‌کند و غرب را کلیتی واحد می‌بیند که نمی‌توان بخشی از آن را پذیرفت و بخش دیگر را وانهاد و در گزینش از آن، محاسن و معایب را تفکیک کرد.

۲. نقد شایگان متأخر

■ از منظر نقد معرفت‌شناسانه و پدیدارشناختی، تعبیر «هویت چهل تکه» شایگان واژه‌گزینی جالبی است که برای بیان وضع هویتی دوران مابعد تجدد استفاده شده است. به نظر می‌رسد او تلاش دارد ماهیت التقاطی و ترکیبی ایران فرهنگی را فاش کند. با این همه، هستی وحدت‌گرای هویت فرهنگی ایران را کم‌اهمیت جلوه داده است.^(۳۳) به زعم شایگان باید مدرنیته در حال جهانی شدن را شناخت و آن را بررسی کرد. او در این بررسی‌ها از نقد دنیای مدرن و بعضی شئون آن مثلاً شیخ‌سازی، روی‌گردان نیست و از وجوه منفی چنین پدیده‌هایی سخن می‌گوید اما انتقادهای او از وادی پرسش فلسفی به ادبیات درمی‌غلند.

■ شایگان به نسبی و معادل بودن ارزش‌ها معتقد نیست اما از سوی دیگر معتقد است سطوح آگاهی مختلفی که در دنیای فعلی وجود دارند و در مرتبه واحدی قرار ندارند و یکسان نیستند. از یکدیگر بهتر یا بدتر نیستند و هریک در زمینه‌های خاص خود درست و استوارند و البته بین این زمینه‌های خاص، جدایی تاریخی و گسست معرفت‌شناختی وجود دارد. اما شایگان این مطلب را که چگونه نظر اخیر به نظر اول نخواهد انجامید، تشریح نمی‌کند.

■ از منظر روش‌شناسی، آثار متأخر شایگان را واجد نوعی آشفته‌نگری دانسته‌اند که حاکی از ذهنیت مشوش خود شایگان است و از جهان‌بینی منسجمی برخوردار نیست. ضمن اینکه شایگان در این آثار به انتخاب گزینشی آرای متفکران دست زده و گاهی نظر خود در این موارد را مسکوت گذاشته است. همچنین گاهی

عباراتی را به کار برده که با مبانی فکری او سازگار نیست.

■ شایگان متأخر بیشتر از دیدگاه متفکران پست مدرن به وضعیت امروز بشر می‌نگرد و این برخلاف آثار قبلی اوست. او بر مبنای دیدگاه فیلسوفان پست مدرن به نقد و ارزیابی مدرنیسم می‌پردازد و در عین حال می‌خواهد مدرنیته را حفظ کند؛ بنابراین پست مدرنیته را به دلخواه خود تعریف می‌کند. او راه‌حل مشکلات دنیای امروز را عرفان و معنویت می‌بیند اما عرفان و معنویت متناسب با دنیای مدرن در ذهن ندارد. بلکه می‌کوشد عرفان و معنویت را که از سنن کهن به میراث مانده، وارد دنیای جدید کند و امیدوار است دنیای مدرن با پذیرش آن، راه جدیدی را در پیش پای بشریت بگذارد.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با فرض اینکه شایگان، فیلسوف فرهنگ است، و مسئله ایران در کانون همه‌گونه نظریه‌پردازی‌های او قرار دارد، بر آن شد جلوه‌های متفاوت آن را از طریق تحلیل آثارش مورد بررسی و نقد قرار دهد. به‌طور کلی این تعبیر از ایران فرهنگی در دو رویکرد قابل مطالعه‌اند: شایگان متقدم (تفکر ایران شرق و ایران اسلامی) تعبیری از ایران فرهنگی به دست می‌داد که متأثر از مبانی معرفتی مدرنیته متقدم بود. از این رو، او همچون بسیاری از متفکران جهان سوم در برابر صورت متصلب و خشن مدرنیته که با خود چهره استعماری ارائه می‌کرد، امکانی از همزیستی و تعامل ایران فرهنگی مد نظر نداشت و از در تمایزسازی متصلبانه برمی‌آمد که صورت عینی آن «فراخوان ایستادگی آسیا (ایران)» در برابر غرب است.

اما شایگان متأخر متأثر از گسست در مبانی معرفت‌شناسی به معرفت‌شناسی سیال و در حوزه سیاسی، دگرگونی در ایران تصویری از فضای فرهنگی به دست داده ضمن توجه همدلانه به هویت و ملی‌گرایی به جای رویکرد «قوم‌محورانه»، این بار تصویری از ایران فرهنگی ارائه می‌کند که «چندکانونه» است. اگر رویکرد فرهنگی قوم‌محورانه به تعبیر آنتونیو اسمیت به تمایز دو گروه منجر می‌شد که تنها یکی واجد اصالت تاریخی، زیبایی و برتری فرهنگی است (۴)، تلقی چندکانونه به فرهنگ عرصه یا فضای فرهنگی‌ای از جهان را به تصویر درمی‌آورد مبتنی بر دیالوگ

بی‌شمار از بازیگران، ارزش‌ها و هویت‌ها که به جای تقابل، امکان مبادله را تقویت می‌کنند؛ فضای فرهنگی‌ای که در عصر جهان شبکه‌ای یک فضای عمومی مجازی نامحدود به وجود آورده که به گستره بین‌ذهنیت فرهنگی منجر می‌شود؛ آنچه شایگان متأخر از آن با عنوان «سخن گفتن با بیست دهان» یاد کرده است. این وضعیت، فرهنگ ایرانی را بخشی از زیرساخت ناشی از گسترش تمدن مدرن قرار می‌دهد.

حاصل سخن اینکه اهمیت شایگان در سیر روند جهان‌های فکری ایران معاصر^(۷۵) آن است که نه تنها گذار تفکر ایرانی را از گفتمان‌های پیشین مثل تجددگرایی یک‌سویه و هویت‌گرایی التقاطی نسل پیشین به نمایش می‌گذارد، بلکه در عین حال تصویری قابل‌اعتنا و امیدوارکننده از گفتمان جدید تفکر ایرانی را بازتاب می‌دهد که با دگرگونی تحولات ذهنی و عینی جهان معاصر همراه شده و می‌تواند از حصار تنگ ناکامی معرفت‌شناختی و فورمالیسم سیاسی جریان‌های قبلی فاصله بگیرد. بر این اساس دستاورد شایگان در نظریه‌پردازی اخیرش برخلاف گفتمان روشنفکران اولیه که در برخورد با هویت وارداتی غرب، در موقعیتی کاملاً دفاعی قرار داشتند این است که او به خود و روشنفکران نوگرای کنونی این امکان را تعریف کرده که به اتکای گسترش تجدد متأخر، آن را همچون خصیصه‌ای خودی ببینند، زیرا چنانکه شایگان تصریح کرده «ما دیگر در مدرنیته هستیم»^(۷۶) و به این اعتبار از بستر چندکانونه فرهنگی و سیاسی آن بهره می‌بریم. به‌علاوه اینکه او دیگر در مرحله متأخر انکار می‌کند که هویت متجدد، خاص سامان غربی باشد بلکه از دستاوردهای عام بشری است.

از این رو اگر مسئله اصلی اندیشه جدید ایرانی در عصر جهانی‌شدن‌ها عبارت باشد از درک هرچه بهتر سنت و هر آنچه از میراث کهن داریم از یک‌سو و مبانی تجدد مدام جهانی‌شونده از سوی دیگر، آرای شایگان متأخر با طرح پرسش اینکه در کنجای جهان ایستاده‌ایم و چه رابطه‌ای با جهان‌های فرهنگی جدید داریم، راه هموارتری پیش پای اندیشه ایرانی می‌گذارد. همچنین نشان می‌دهد در مواجهه با چالش فرارو، تعامل و انتخاب کدام لایه‌های فرهنگ ایرانی مناسب این کارزار خواهد بود. ❁

پی‌نوشت‌ها

۱. شایگان، داریوش، روح ایران، ترجمه محمود بهفروزی، (تهران: انتشارات آفرینش، ۱۳۸۸)، صص ۲۱-۷.
۲. شایان ذکر است که شایگان به پاس سال‌ها فعالیت در این زمینه، چندی پیش اولین جایزه بنیاد دانمارکی «گفت‌وگوی جهانی» را مشترکاً به همراه سید محمد خاتمی از آن خود نمود.
۳. محمدمنصور هاشمی، «منظومه فکری فیلسوف بازیگوش»، بخارا، آذر - اسفند ۱۳۸۹، ص ۵۹۴.
۴. کاظمی، عباس، جامعه‌شناسی روشنفکران دینی در ایران، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۳)، ص ۴۴.
۵. زیباکلام، صادق، سنت و مدرنیته، (تهران: روزنه، ۱۳۷۷)، ص ۱۹۸.
۶. حسین کچویان در پژوهشی با عنوان تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، با بیان اینکه ایران فرهنگی همواره در کشاکش با تجدد و مابعدتجدد شکل گرفته و تعریف شده، لایه‌های گوناگون متفکران ایرانی را مورد بررسی قرار داده است. نگاه کنید به: کچویان، حسین، تطورات گفتمان‌های هویتی ایران، (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷). نیز: گودرزی، غلامرضا، تجدد ناتمام روشنفکران ایرانی، (تهران: اختران، ۱۳۸۶)، ص ۷۷.
۷. آزاد ارمکی، تقی، مدرنیته ایرانی: روشنفکران و پارادایم عقب‌ماندگی در ایران، (تهران: اجتماع، ۱۳۸۰)، ص ۲۷.
۸. بروجردی، مهرزاد، تراشیدم، پرستیدم، شکستم، (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۹)، ص ۸۶.
۹. همان، ص ۹۶.
۱۰. بروجردی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، (تهران: فرزاد، ۱۳۷۷)، ص ۳۱.
۱۱. همان، ص ۳۰.
۱۲. داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ۲ جلد، (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵).
۱۳. داریوش شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه جمشید ارجمند، (تهران: نشر و پژوهش فرزادروز، ۱۳۸۲).
۱۴. داریوش شایگان، بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱).

۱۵. داریوش شایگان، *آسیا در برابر غرب*، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶)، چاپ پنجم.
۱۶. «آسیا در برابر غرب» در زمان خاصی نوشته شد. یعنی سال‌هایی که هنوز تفکرات دهه ۶۰ میلادی بر آن حاکم است. سال‌های عصیان ضد ارزش‌های غربی، سال‌های ضد فرهنگ در امریکا، هیپی‌بازی، زمانی که همه ضد غرب و ضد تکنولوژی شدند و می‌خواستند به گذشته رجعت کنند. (شایگان، «پای در آب و پای در خاک»، همشهری ماه، مرداد ۱۳۸۰، ص ۳۸). در فیلم «هامون» داریوش مهرجویی، قهرمان فیلم در پشت ویتترین کتابفروشی به این اثر شایگان اشاره، و اهمیت قرائت آن را یادآوری می‌کند.
۱۷. شایگان، *آسیا در برابر غرب*، پیشین، ص ۳.
۱۸. انقلاب اسلامی بی‌شک شوکی در اندیشه‌های شایگان فراهم آورد. به نظر می‌رسد شایگان سعی داشته تا در این کتاب نشان دهد که دریافته اندیشه‌هایش در مورد نفی شرق و ستایش از وحدت معنوی مشرق، انگیزه و قوه‌ای برای عمل فارغ از نظر فراهم آورد. این کتاب طی اقامت شایگان در فرانسه و به فرانسه نگاشته شده است. فصل پنجم این کتاب تحت عنوان «ایدئولوژیک شدن سنت» در *ماهنامه کیان* ترجمه و منتشر شده است.
۱۹. شایگان، داریوش، *زیر آسمان‌های جهان*، ترجمه نازی عظیمیا، (تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۴)، صص ۸۸-۸۳.
۲۰. شایگان، *آسیا در برابر غرب*، پیشین، ص ۸.
۲۱. همان، ص ۴۶.
۲۲. شایگان، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، پیشین، ص ۵۳.
۲۳. شایگان، *آسیا در برابر غرب*، پیشین، ص ۴.
۲۴. محمدمنصور هاشمی، *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، (تهران: کویر، ۱۳۸۶)، ص ۱۲.
۲۵. شایگان، *آسیا در برابر غرب*، پیشین، ص ۱۰۳.
۲۶. همان، ص ۱۰۴.
۲۷. همان، ص ۴۶.
۲۸. همان، ص ۱۰۵.
۲۹. همان، ص ۱۰۸.
۳۰. شایگان، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، پیشین، ص ۹۰.
۳۱. همان، صص ۹۰-۹۱.
۳۲. شایگان، *آسیا در برابر غرب*، پیشین، ص ۱۰۹.
۳۳. شایگان، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، پیشین، ص ۷۷.

۳۴. شایگان، آسیا در برابر غرب، پیشین، ص ۱۱۴.
۳۵. همان، ص ۱۱۵.
۳۶. همان، ص ۱۱۶.
۳۷. شایگان، بت‌های ذهنی و خاطره‌ ازل، پیشین، ص ۹۰.
۳۸. شایگان، داریوش، «غربزدگی ناآگاهانه» در *مهرنامه*، سال اول، اردیبهشت، ۱۳۸۹، صص ۴۰ و ۴۱.
۳۹. شایگان، بت‌های ذهنی و خاطره ازل، پیشین، ص ۹۴.
۴۰. همان، ص ۹۵.
۴۱. باومن، زیگموند، «مدرنیته» در *فلسفه، جامعه و سیاست*، گزیده و ترجمه عزت‌الله فولادوند، (تهران: ماهی، ۱۳۸۷)، ص ۴۱۵.
۴۲. شایگان، داریوش، *افسون‌زدگی جدید*، ترجمه فاطمه ولیانی، (تهران: نشر و پژوهش فرزادروز، ۱۳۸۶)، ص ۲۹.
۴۳. همان، ص ۷.
۴۴. همان، ص ۳۱.
۴۵. همان، ص ۷۳.
۴۶. باومن، پیشین، ص ۴۲۳.
۴۷. شایگان، *افسون‌زدگی جدید*، پیشین، ص ۳۱.
۴۸. همان، ص ۸.
۴۹. همان، ص ۶۲.
۵۰. همان، ص ۶۳.
۵۱. همان، ص ۲۳۱.
۵۲. همان، ص ۱۲۲.
۵۳. همان، ص ۸.
۵۴. همان، ص ۸.
۵۵. همان، ص ۱۰۱.
56. Peter Caws, "Identity: Cultural, Transcultural & Multiculturalism", in: *Multiculturalism, A Critical Reader*, Edited by David Theo Goldberg, Blackwell, Oxford U.K, 1994, pp.371-385.
۵۷. شایگان، *افسون‌زدگی جدید*، پیشین، ص ۱۰۸.
58. Terence Turner, "Anthropology and Multiculturalism", in: *Multiculturalism*, A

Critical Reader, Edited by David Theo Goldberg, Blackwell, Oxford U.K, 1994, pp.406-425.

۵۹. افسون‌زدگی جدید، پیشین، ص ۱۱۱.
۶۰. همان، ص ۱۱۳.
۶۱. همان، ص ۱۱۴.
۶۲. همان، ص ۱۱۴.
۶۳. همان، ص ۱۱۷.
۶۴. عبدالکریمی، بیژن، مونیسم یا پلورالیسم (نقد افسون‌زدگی جدید)، (تهران: نشر یادآوران، ۱۳۸۳)، ص ۱۹۳.
۶۵. شایگان، افسون‌زدگی جدید، پیشین، ص ۱۴۴.
۶۶. همان، ص ۷۹.
۶۷. همان، ص ۱۵۶.
۶۸. عبارت «آنچه خود داشت» یادآور کتاب احسان نراقی، دیگر روشنفکر گفتمان هویت‌اندیشی است که در همان سال‌های طلب اصالت هویتی منتشر شد و گویی شایگان با یادآوری آن کتاب می‌خواهد از بیهودگی نگرش ایدئولوژیک و خطرات نهفته در آن به‌ویژه در عصر جهانی سخن بگوید.
۶۹. شایگان، افسون‌زدگی جدید، پیشین، ص ۱۸۶.
۷۰. شایگان، «غریب‌دگی ناآگاهانه» در مهرنامه، سال اول، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۹، ص ۴۵.
۷۱. شایگان، آمیزش افق‌ها، تدوین و تنظیم: محمدمنصور هاشمی، (تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۹)، مقدمه کتاب.
۷۲. شایگان، افسون‌زدگی جدید، پیشین، صص ۱۳۳-۱۳۴.
۷۳. در این مورد نگاه کنید به نقدهای کچویان در فصل هفتم کتاب پیش‌گفته، صفحات ۲۱۰ به بعد.
74. Smith, Anthony, *Theories of Nationalism*, London: Duckwort, 2001.
۷۵. برای مطالعه در مورد سیر جریان‌های فکری ایران معاصر به این مقاله مراجعه کنید: صدرا، علیرضا و پزشکی، محمد، «گفتارهای سیاسی جهان فرهنگی جدید ایران» فصلنامه سیاست، ش ۳، پاییز ۱۳۸۸، صص ۲۹۱-۲۶۷.
۷۶. شایگان، افسون‌زدگی جدید، پیشین، صص ۲۸-۲۹.

