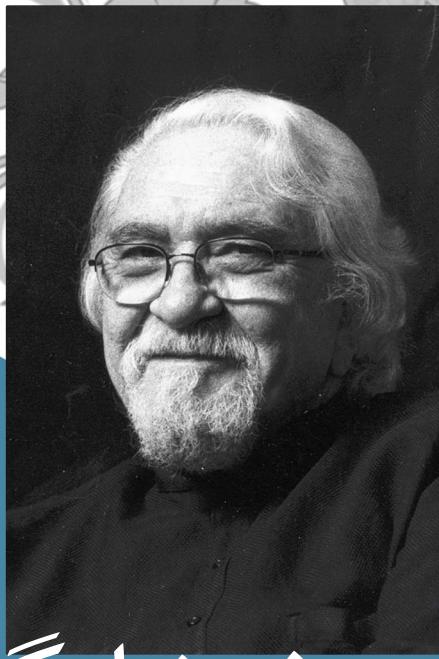


مُدرن اندیشان ایرانی

دفتر اول

نده‌گاه



# داریوش شایگان و بحران معنویت‌اسنتی

علی اصغر حقدار

چاپ سوم با تجدید نظر و افزوده‌ها



مدرن اندیشان ایرانی / دفتر اول

## داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی

علی اصغر حقدار



چاپ سوم

(با افزوده و ویراسته جدید)

داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی

داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی



داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی

علی اصغر حقدار

نشر: باشگاه ادبیات

چاپ سوم(با افزوده و ویراسته جدید)

آنکارا- فروردین ۱۳۹۷

داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی

## **فهرست مطالب**

- مقدمه چاپ جدید/ ۷
- تاریخ روشنفکری در ایران/ ۱۵
- زندگی در دنیای مجازی/ ۳۵
- سنت فرهنگی: خاطره‌ی ازلی و دگرگونی هویت/ ۶۵
- سنت از ایدئولوژی تا معنویت/ ۱۰۷
- گفتگوی فرهنگ‌ها و داریوش شایگان/ ۱۵۷
- کتابشناسی داریوش شایگان/ ۱۸۵

داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی

## مقدمه چاپ جدید

از تلاقي و برخورد دنيای مدرن با جهان سنتی در شرق، ممالک محروسه ايران نيز صاحب عده اي از نخبگان فرهنگي و سياسي شد که در آن دوران «منورالفكر» نامیده می شدند؛ آنان انديشه و فرهنگ سنتی را به سنجه خردمدانه و برآمده از مدرن گرايی کشيدند و جريان نوين انديشگي را به وجود آورددند؛ مدرن هاي کلاسيك با پيشاهنگي ميرزا فتحعلی آخوندزاده، از خردورزی و تجربه اندوزي، تنقide مذهب قدمايي و نوسازی سياست اجرائي نوشتند.

نخستين ثمرات مدرن انديشي در تأسيس مجلس شوراي ملي و تدوين قانون اساسی ظاهر شد. تحول اجرائي بر محور سنت سياسي گردید تا به دوران بحراني بعد از مشروطيت که در تغيير نظام شاهي نتيجه داد. دوره پهلوی اول، روشنفکران تكنوکرات و عمل گرا، به جاي منورالفكران پيشين، هویت يكپارچه اي را بر تمامی ساکنان ايران تحمييل کرددند و پروسه يکسان سازی فرهنگي، زبانی و هویتی را درانداختند.

از دوران اول مدرن انديشي تا دهه اي پيش، سه لايه دنيای نوين مورد غفلت قرار گرفت: حقوق شهروندی اقوام- حقوق اجتماعي مذاهب- حقوق سياسي زنان؛ هر کدام از اين موارد در نوشته هاي مدرن انديشان در دهه هاي چهل تا شصت خورشيدی، غياب خود را در حضور مفاهيم انتراعي و ايدئولوژيك با ماهيت سياسي و جدلی نمایان ساختند. بي توجهی مدرن انديشان به اين مسایل،

پروژه مدرنیت را با اشکالات جدی معرفتی و عینی مواجه ساخت تا در تاریک اندیشه اسلام گرایان، با فاجعه ۱۹۷۹، مدرن اندیشه و مدرن گرایی به جدال مرگ و زندگی تن سپرد.

داریوش شایگان جزو مدرن اندیشن ایرانی است که در صدد قرائت فلسفی از مسایل هویت و سنت معنوی، از تقابل و تعارض تمدن های قدیمی و فرهنگ مدرن در دهه های چهل تا شصت نوشت و با بنیان های شرق شناختی، به تداخل و خلط مفاهیم مدرن و سنتی رسید. ایده هایی که شایگان بر اساس آن ها، منظومه فکری و کنش خود را پی افکند، بازیابی هویت سنتی و حکمت اشرافی بود که به کار نظام پهلوی و رژیم اسلامی آمد و هر کدام از این حاکمیت ها، به تناسب موقعیت سیاسی و شرایط اجتماعی- فرهنگی آن ایده ها را بر علیه مخالفان و شهروندان ایران به کار گرفتند.

لایه دیگری از بنیادهای فکری شایگان، متاثر از غرب ستیزانی چون هانری کربن ... است که سودای معنویت گرایی شرقی و حکمت اشرافی را داشتند. شایگان از آن جا که در بردهای از تربیت خود تحت تأثیر مدرسان سنتی اشراق قرار داشته، در بازخوانی آن دچار اسکیزوفرنی شده و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که اشراق باستانی می‌تواند خلاهای معنوی انسان دنیای مدرن را جبران کند. به سخن شایگان «مدرنیته از بسیاری لحظه‌بی‌جان است. مدرنیته فاقد روح است، فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش درمی‌آورند. هر چند ضروری، منفک ناشدنی و اجتناب ناپذیر است، خلاها 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، 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 هیات مدرن می‌توان یافت؟»<sup>۱</sup>

از پایه‌های محوری بی توجهی شایگان به اقوام و ملل ساکن در جغرافیای ایران، تمسک او به حکمت خسروانی و مرکزیت ایرانشهری است. حکمتی که با تحقیقات ایران شناسان و شرق شناسان به اصلی ترین جریان پژوهشی تبدیل شد و در خدمت دولت مرکز و فرهنگ و زبان تک سیاستی قرار گرفت. از نظر شایگان تمدن ایرانی- اسلامی حامل پیامی است که سهرومدی از آن با تعبیر «خورنہ» اسم برده است؛<sup>۲</sup> شایگان عناصر حکمت خسروانی- اشراقی را در صفاتی چون: «میانجیگری»، «عالمندالی» و «بینش شاعرانه- اساطیری» می‌داند؛ در نگره شایگان «جهان ایرانی، که از لحاظ جغرافیایی میان شبه قاره هند و جهان عرب قرار دارد، کشور زرتشت، سهوروبدی، روزبهان و حافظ است. این جهان قلمرو وسطا، که «میانه و میانجی» بود، صحنه تلفیق و آمیزش انواع و اقسام اندیشه‌های شگفت به شمار می‌رود؛ جهانی

<sup>۱</sup> افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۳۱/.

<sup>۲</sup> نک: هانری کربن- آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی ۲۲۱/.

است که زرتشت پیامبر را با حکمت افلاطون بهم آمیخته و هر دو را با مشکوئه انوار نبوت در سنتی دینی ابراهیم پیوند داد است.<sup>۳</sup> شایگان با تأمل در نقطه ثقل این جریان ایران گرایی، بر محوریت معنوی و فرهنگی و جغرافیایی ایران شناسان کلاسیک غربی تأکید و آن را با رهیافت ذات انگارانه از مدرنیت و قرائت وحدت گرایانه از فرهنگ و سیاست و زبان موجود در ایران، ارائه کرد.

نقص پروژه فکری داریوش شایگان در پرداختی که از مساله معنویت در دنیای مدرن ارائه می کند، باورمندان غیرشیعی را نادیده می گیرد. وی بر اساس حکمت خسروانی ایران پیشاسلام و حکمت اشرافی سهروودی در دوره اسلامی، ظهر آئین های نوین را انحرافی از مفهوم «خورنہ» قرار می دهد. در پروژه فکری شایگان، باورمندان بهائی، سنتی، اسماعیلی، مسیحی و یهودی که در ایران زندگی می کنند، مورد غفلت قرار می گیرند و مدرن اندیشه شایگان با سوالات جدی معرفتی و تاریخی مواجه می شود. سویه دیگری از این نقص فکری و تحقیقی شایگان مربوط به جریان عرفانی است که از شامانیسم ترکی شروع و با طریقت احمد یسوعی از سویی و یونس امره از سوی دیگر، بنیان های اولیه عرفان را در میان مسلمانان پی افکنده اند.<sup>۴</sup>

نقص دیگر مدرن اندیشه داریوش شایگان در مساله هویت گرایی قرار دارد؛ شایگان از هویت های دوگانه آسیایی و غربی می نویسد؛ آسیا را در برابر غرب قرار می دهد و در کنار بنیادگرایان

<sup>۳</sup> نک: مدرن اندیشه ایرانی و بهائیت/ ۱۷۳.

<sup>۴</sup> نک: صوفیان نخستین در ادبیات ترک، محمد فؤاد کوپریلی، ترجمه توفیق سبحانی، انجمن آثار و مقاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.

اسلامی و غرب ستیزان مسلمان قرار می گیرد و به اسلام خواهی ضدمدرن جمهوری اسلامی، بنیادهای تاریخی و فرهنگی می دهد. وی بر این اساس، به گفتگوی فرهنگ ها و تمدن ها می رسد، ایده ای که پایه بر توهم اشراقی دارد و بی بهره از حقیقت زیستی و واقعیت خردمندی است. آن را در برابر برخورد تمدن ها قرار می دهد و سیاست محافظه کارانه، ضدغربی و مذهبی دوره محمد خاتمی را برای تأمین منافع رژیم در داخل و خارج، صورت نمایی عاری از خشونت و هم زیستانه با جهان می داند. با این حال، در این مساله وجود هویت های ملی در ایران از نظر شایگان نادیده گرفته می شوند؛ اقوام و ملل ترک- عرب- کرد- بلوج ... از آن جایی که بر پایه ایران شناسی مرکز محور و شرق شناسی معنوی استادان داریوش شایگان، سیاست هم سان سازی فرهنگی- زبانی و قومی که توسط حاکمان در نود سال اخیر اجرا شده، در دستگاه فکری شایگان، بنیادهای فرهنگی و فکری می یابند.

بی توجهی به حقوق جنسیتی و برابری حقوقی زنان با مردان، نقص دیگری در اندیشه های درایوش شایگان است. به غیر چندین موردی که شایگان در مصاحبه های خود به مساله زنان اشاره کرده، در تمامیت پروژه فکری وی، زنان و برابری جنسیتی- اجتماعی و سیاسی آنان، محلی ندارند. به نظرم مشکل اصلی شایگان در بی توجهی به این مساله، ریشه در باورهای وی به متافیزیک اشراقی- خسروانی دارد که نظامی مردسالار و سنتی است. از سویی آن که سودای معنویت را دارد، نمی تواند توجهی به امور دنیوی و برابری انضمای داشته باشد.

با این حال، داریوش شایگان یکی از محدود مدرن اندیشانی است که مسایل فکری و فرهنگی را به پروژه تحقیقاتی خود تبدیل کرد و ایدئولوژی های سیاسی مرکزمحور و مخالف غرب را در جریان روشنفکری، به روایت معنوی و قرائت تاریخی آورد.

در تبیین اندیشه های داریوش شایگان، محدود مقالاتی نوشته شده است؛ چاپ اول کتاب «داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی» را من در ۱۳۸۲ منتشر کردم. چاپ دوم آن در ۱۳۸۵ منتشر شد. اینک همان کتاب با مختصراً افزوده ها و ویرایش جدید منتشر می شود. فیلم «درخت گلابی»(۱۳۷۶) داریوش مهرجویی روایتی از اندیشه و شخصیت داریوش شایگان بمثابه عارف مدرن است. مهشید امیر شاهی، شخصیت کورووس را در رمان «در سفر»(۱۳۶۰) بر اساس حضور داریوش شایگان در پاریس ساخته است. اسماعیل فصیح هم در رمان «ثريا در اغما»(۱۳۶۳)، ناخنک هایی به منش و روش دایوش شایگان زده است.

و نکته آخر این که: داریوش شایگان تا آخر عمر نتوانست ذهن و فکر خود را از معنویت اشراق سنتی رها سازد؛ به همین خاطر آخرین نوشته هایش را در خدمت تبیین عوالم روانی و ذهنی رمان نویسان نامدار غربی قرار داد تا بدین وسیله آلام روانی و هیجانات ذهنی اش را تسکین دهد.

متن ویراسته و افزوده این کتاب را برای انتشار دیجیتالی در باشگاه ادبیات حاضر می کردم که داریوش شایگان در بیمارستان فیروزگر تهران در حالت کما بستری شد؛ در کمترین زمان، خبر درگذشت او پخش شد(دوم فروردین ۱۳۹۷) از زمان تأليف این

کتاب(چاپ اول ۱۳۸۲ و چاپ دوم ۱۳۸۵) تاکنون نوشته فکری و تئوریک که ایده تازه ای شایگان مطرح کرده باشد، منتشر نشد. چند عنوان کتاب هایی که در این سال ها توسط داریوش شایگان منتشر شدند، در حوزه ادبیات و نقد ادبی بود.<sup>۵</sup> در واقع پروژه فکری و مدرن اندیشی داریوش شایگان با آخرین کتاب وی که در زمان تألیف من منتشر شد، (افسون زدگی جدید) تکمیل و بسته شده بود.

چارچوب انتقادی من به دیدگاه های شایگان همانی هستند که در چاپ های قبلی این کتاب نوشته ام؛ به اضافه سنجش های تازه ای که در سال های اخیر به آن نظرگاه ها، مورد توجه ام بوده هستند. از آن جمله می توان به بن بستی که به مساله گفت و گو تمدن ها و فرهنگ ها دارم. این انتقاد هم در حوزه فرهنگ هایی است که در چارچوب هویت ایرانی به معماهی جدی تبدیل شده است، قرار می گیرد و هم در سطح فکری است که در بنیادهای ایده پردازی داریوش شایگان مطرح است. تمدن ها و به طریق اولی فرهنگ ها، با هم جدال و جنگ دارند، نه گفت و گو. چرا که سیطره اجرایی سیاست های خشن مذهبی در ایران و دوگانگی بنیادگرایی/جهان مدرن که به جای دوران جنگ سرد آمده اند، حقیقت جدال تمدن ها و فرهنگ ها را ملموس تر گردانیده است. هم چنان باید به سیاست هایی اشاره کرد که در داخل ایران و بر

<sup>۵</sup> نک: آمیزش افق ها(مجموعه مقالات)/۱۳۹۰؛ بینش اساطیری؛ در جستجوی فضاهای گمشده/۱۳۹۱؛ پنج اقلیم حضور- بحثی در شاعرانگی ایرانیان/۱۳۹۳؛ سرزمین سراب(رمان به زبان فرانسه)/۲۰۰۴؛ جنون هوشیاری: بحثی درباره اندیشه و هنر شارل بودلر/۱۳۹۴؛ فانوس جادویی زمان/۱۳۹۶.

اساس بنیان های ایدئولوژیک مرکزگرایی در مقام اجرایی، وجود و حضور حقوقی و مدنی اقوام مختلف را نادیده گرفته و بر سیاست تک محوری در حوزه های زبان، فرهنگ، اندیشه و... اصرار دارد. تمامی این مسایل از نظر فکری و سیاسی وجود هویتی واحد و تاریخی مستمر برای آن را در ایران با مشکلات عینی روبرو کرده و مساله هویت را به یکی از اصلی ترین پرسمان های مدرن اندیشی تبدیل کرده است.

مساله دیگر ادغام و النقاطی است که داریوش شایگان میان عالم مثالی سنتی در حکمت اشراقی شهروردی و (مجاز حقیقی پسامدرنیت- تئوری ژان بودریار، Hyperreality) دچار بود و من در این کتاب آن را طرح کرده ام.

علی اصغر حقدار

۱۳۹۶ اسفند ۲۹

## تاریخ روشنفکری در ایران

۱- تبار پدیده‌ی روشنفکری به زمانی برمی‌گردد که فرهنگ ایرانی خود را در مواجهه با تمدن نوظهور غرب دید و برای علاج عقب ماندگی‌های خود دنبال راه حل‌های عملی و واقعی گشت؛ در آن دوران عده‌ای از مردان سیاست و نخبگان فرهنگی که انفجار گلوله‌ی توپ‌های روسیه، خواب آرام و چندین قرنی آنان را به هم زده بود، به دگرگونی زمانه آگاه ساخته و در پی رشد و بالندگی ایران برآمدند. با این حال منورالفکران به مانند کودکانی می‌مانند که راه رفتن به سوی مدرنیته و توسعه‌یافتنگی این مرز و بوم را نمی‌دانستند. به سخن ملکم خان: «اولین موضوعی که در قیاس احوال مشرق زمینان و اروپاییان به ذهن ما می‌رسد، این است که چگونه اروپا به حد چنین ترقی برجسته‌ای رسیده و حال آنکه اقوام آسیایی که مروجین اولیه مدنیت بوده‌اند عقب‌مانده‌اند؟ این سؤال را بارها از اهل معرفت کرده‌ام، اما هیچ‌گاه پاسخ وafی نشنیده‌ام.»<sup>۶</sup> درواقع ملکم خان نمی‌داند چکار کند تا ایرانیان از خواب تاریخی بیدار شوند؟ بنابراین ریشه‌های اولیه‌ی روشنفکری به دنبال پاسخ گوئی به نیازهای زمان و بحرانی که هویت ایرانی را به چالش کشیده بود، پدیدار شد.

---

<sup>۶</sup> رساله‌های ناظم الدوله ۱۳۸۱، ص. ۱۵۸.

این هویت یک پارچه و بسته با شکست در جنگ های روسیه بهم ریخت و پس از آن تفاوت دو دنیا ای قدیم و جدید برای عده ای از نخبگان ایرانی ملموس تر شد.

به راستی در تاریخ چه اتفاقی افتاده بود که ایرانیان را در عصر تحولات بزرگ چون وقوع رنسانس، جنبش اصلاح دینی و انقلاب صنعتی، خوابی سنگین ربوده بود و از قافله‌ی تمدن و مدرنیزاسیون غافل مانده بودند؟ داریوش شایگان در اشاره به این تأخیر فکری و تعطیلات تاریخی که در پی ظهور و ورود مدرنیته رخداده بود، می‌نویسد: «تعطیلات خوش ما ناگهان به پایان رسیده بود. زیرا در این فاصله، جهان تغییر کرده بود، تاریخ پیش رفته بود و محیطزیست مأнос ما زیورو شده بود و ما در برهوتی افتاده بودیم که نه سرزمنی نیاکانمان بود و نه آب و خاک اربابان جدیدمان؛ خوب دیگرسی حق را به غایبان نمی‌دهد. آری ما حق نداشتیم، زیرا در میعادگاه تاریخ دیر رسیده بودیم.» (النفس المبتورة ۱۹۹۰، ص ۲۶)

در طی یکصد و پنجاه سالی که از عصر ناصری می‌گذرد، سؤالی که ملکم خان طرح کرده بود، پاسخی درخور نیافته و آنان که دردی در عقب‌ماندگی ایران احساس کرده‌اند، از حل مقطعی مسائل یا وارونه خوانی تاریخ فراتر نرفته‌اند.

۲— روشنفکر که معادل Intellectue انگلیسی در فرهنگ معاصر ایران به کار گرفته می‌شود، اشاره به افرادی دارد که بر پایه‌ی آموخته‌های خود، به بازنگری و گسترش فرهنگ

جامعه اقدام نموده و حوزه‌های اندیشگی - هنری - فرهنگی و... را از حالت ایستایی و ثابت به وضعیت بالندگی و پویایی رهنمون می‌شود؛ تجربه‌ای که برآمده از خردورزی خوداتکا و خودکاو هستند.

اگر مفهوم روشنفکری را با اشاره به دانش‌ها و نقادی که تمامی لایه‌های زیستی- فرهنگی و... را به پرسش می‌گیرد، در نظر بگیریم که دو جنبه برآمده از آگاهی جدید انسانی هستند، می‌توان به این نظر میل نمود که غیر از برده‌های کوتاهی از تاریخ، فرهنگ ایران از مؤلفه‌های واقعی روشنفکری در اکثر موقعیت‌ها خود بی‌بهره بوده است؛ بی‌تردید روحیه انتقادگری و انتقادپذیری از شاخص‌های اصلی روشنفکری محسوب می‌شود؛ عناصری که جریان منورالفکری و روشنفکری ایرانی کمتر به آن‌ها توجه داشته است.

بازخوانی سنت و بازپرداختی خردمندانه از گذشته که شکل‌دهنده‌ی روشنگری و مدرنیته بشمار می‌روند، از دیگر مؤلفه‌هایی هستند که روشنفکری ایران از آن‌ها نیز در بیشتر زمینه‌ها غافل بوده است؛ جریان غالب در روشنفکری ایرانی در دورانی افراط گسست از گذشته و مهر باطل بر سنت زدن بوده و در دوران دیگر تفریط بازتولید سنت به شکل و شمایل تازه و عاری از روح و حقیقت دانایی مدرنیته بوده است.

۳— سنجش‌گری و تأمین خردمندانه در فرهنگ، وجهه ممیزه‌ی روشنفکر با طیف‌های دیگر اندیشمندان است؛ اهل

علم در صورت‌بندی دانایی سنتی، خود استمراربخش آموزه‌ها و شکل‌دهنده‌ی باورها و ایده‌های یک فرهنگ شمرده شده‌اند؛ آنان با شرح نویسی و حاشیه‌نگاری بر متن‌های پیش از خود در درون یک گفتمان بوده و آن را فارغ از زمینه‌های غیر گفتمانی بازتولید می‌کردند. گفتمان سنتی بدون این که از صورت‌بندی معرفتی و عوامل اجتماعی - اخلاقی - اقتصادی و سیاسی خود خارج شود، در جهان مدرن به شکلی وانموده و تحریف‌شده ظاهر می‌شود، دانایی کاذب یا ایدئولوژی را به وجود می‌آورد؛ اما روشنفکر با تکیه بر دانایی‌های عصر خود، گذشته و میراث خود را بازنگی می‌کند و یافته‌های پیشینیان را به پرسش می‌گیرد؛ با این حال روشنفکر نیز اگر از یافته‌های عصری و نگاه منتقدانه غفلت ورزد، نوعی دیگر از معرفت کاذب و وارونه خوانی فرهنگی را ظاهر می‌سازد؛ سنجش‌گری بر پایه‌ی گسسته‌های معرفتی موجودیت یافته و تداوم سنت را در گسست و بازخوانی سنت در افق معرفتی زمان خود عینیت می‌بخشد.

این روش را در منورالفکران دوره‌ی ناصری و عصر پیش از مشروطیت در تاریخ ایران به صورتی ابتدایی شاهد هستیم؛ در آن دوران میرزا فتحعلی آخوندزاده به درستی دریافته بود که اساس نظام یابی این مملکت دستیابی به قوه‌ی نقد و نقادی و به تعییر خودش به کارگیری کرتیک است. این ایده سرآغاز نضج جریانی در

فرهنگ ایران را فراهم آورد که از آن به «گفتمان روشنفکری» نامیده شده است.

۴— روشنفکری ایران را به اشکال مختلف دوره بندی و گونه‌شناسی کرده‌اند؛ اگر این گفتمان را با توجه به لوازم و الزامات معرفتی مدرنیته و تحول شرایط فرهنگی ایران در دوران معاصر در چشم‌انداز متن خود قرار دهیم، می‌توان سه دوره‌ی اصلی برای آن در نظر گرفت:

- الف) دوره‌ی آگاهی به غرب.
- ب) دوره‌ی نفرت از غرب.
- ج) دوره‌ی خود سنجی و غرب‌شناسی.

در دوران اول از سیر اندیشه مدرن در ایران معاصر، که در گذار از سنت و انتقاد از فرهنگ سنتی معنا پیدا می‌کند، غرب به عنوان دیگری منورالفکران ایرانی مطرح می‌شود و آنان خود را در آینه‌ی پیشرفت‌ها و صنعت اروپایی می‌دیدند؛ این امر از یک طرف معطوف به شکست ایران در جنگ‌های روسیه بود که دشمن با تجهیزات پیشرفته نظامی از نبرد پیروز بیرون آمد؛ و از طرف دیگر مبانی اندیشه‌گی غرب و جلوه‌های سیاسی و اقتصادی آن از عوامل برخورد معرفتی و آگاهی از بنیان‌های تحول دنیای مدرن برای منورالفکران عصر ناصری شده بود که گرفتار استبداد حکومتی بودند.

این دوران که «مدرن‌های کلاسیک ایرانی» را در خود جای‌داده است، تمامی لایه‌های فرهنگ سنتی را به تیغ انتقاد می‌سپارد و با گسست از سنت میانه‌ی ایرانی،

پایه‌های نظام اندیشه‌گی فرهنگ مدرن ایرانی را پی می‌افکند؛ همان طور که اشاره شد، آخوندزاده در سرآغاز شکل‌گیری این جریان فکری، با انتقاد از ادبیات و اندیشه‌های پیشین به پی‌ریزی مفاهیم و مضامین نوین چون: اصلاح خط، قانون خواهی، فلسفه‌ی انتقادی و... که برآمده از آشنایی با مدرنیته است، اقدام می‌کند و آن‌ها را در ارتباط تنگاتنگ با آسیب‌شناسی فرهنگ ایرانی و انحطاط تمدنی آن عرضه می‌کند؛ دیگر منورالفکران عصر مشروطه نظیر: آفاخان کرمانی - ملکم خان و طالبوف تبریزی، زمینه‌های دیگر سنت ایرانی را بر پایه‌ی آگاهی از تحول زمانه و نیازهای واقعی به بوته‌ی نقد و سنجش کشانده و پارادایم جدید اندیشه‌گی را برای فرهنگ ایرانی به ارمغان می‌آورند؛ انتقاد از ادبیات، جابجایی در تاریخ و جایگزینی تاریخ‌نگاری مدرن با وقایع‌نگاری سنتی، اصلاح دینی، کالبدشکافی استبداد سیاسی و کاوش از علل انحطاط ایران مسائلی هستند که آگاهی به غرب در میان منورالفکران عصر ناصری پدید آورد.

اگر ظهور ایده‌های مدرن از یک طرف آموزه‌های فرهنگی را به چالش می‌کشد، از طرف دیگر نهادهای حکومتی را نیز به تلاطم کشانده و طرح مفاهیمی چون قانون، آزادی، برابری و... نخستین حرکت‌های مردمی و مطالبات حقوقی - سیاسی را پدیدار ساخت؛ جنبش مشروطیت، استقرار نهاد قانون‌گذاری عرفی و تشکیل دولت مدرن و شکل‌گیری شهریوندی از اولین ثمرات ایده‌های

روشنفکری بودند که آشنایی با مدرنیته در پی داشت؛ این همه با گسترش آموزش و پرورش همگانی و نهادمند شدن اقتصاد و سیاست مدرن و حضور همه جانبه‌ی ایران نوین در روابط بین‌المللی، موجبات شکل‌گیری نخبگانی را به وجود آورد که در سالیان بعد، تحصیل کردگان فرنگ و درس آموخته‌گان دانشگاه‌های جدید بودند.

۵— دوره‌ی دوم در تاریخ فرهنگی ایران معاصر به دنبال حوادث شهریور ۱۳۲۰، با گسترش ایده‌های سوسیالیستی آغاز می‌شود؛ این ایده‌ها که در دریافت از آموزه‌های سوسیالیستی به آفت سیاست زدگی دچار بود و به شکل تحریف‌شده‌ای بیان می‌شدند، درواقع آموزه‌های قبیله‌ای پیش‌امدرن فرهنگ ایرانی را نمایندگی می‌کرد. عده‌ای از تحصیل کردگان ناکام در غرب، داعیه‌داران این جریان ضد مدرنیته در فرهنگ ایرانی بودند.

در این دوران با محمدعلی فروغی و احمد کسری نسل واقع بین عصر مشروطه از منورالفکران، جای خود را به جریانی داد که با عنوان روش‌نفکری، ایده‌های غرب سنتیزانه را به آموزه‌های عرفانی و بومی ایران پیوند زندند و روش‌نفکری را از محتوای اصلی خود که همانا انتقاد و روشنگری بود، خالی کردند. بارزترین مؤلفه‌های این جریان، ایدئولوژی زدگی - سیاست‌بازی - غرب‌سنتیزی - بومی‌گرایی کاذب - معنویت باوری بود که یک طرف آن به ایده‌های ضد غرب احمد فردید می‌رسید و طرف دیگر آن را کسانی چون محمد نخشب و... دیگر اهل سیاست تبلیغ

می‌کردند؛ در استمرار این جریان آشفته، جریان‌های خوانده شده به روشنفکری دینی امثال مهدی بازرگان - ژورنالیست‌هایی چون جلال آل احمد و دانشگاهیانی سرخورده از مدرنیته چون احسان نراقی در دهه‌های سی تا پنجاه به وجود آمدند.

در میانه‌ی این دوره از حیات فرهنگی ایران، داریوش شایگان نیز با پشتونه‌های فلسفی به مسئله‌ی وارونه‌ی غرب‌زدگی رنگ فکری داد و پروژه‌ی خود را با الهام از هانری کرbin در دریافت اشراقی گری ایرانی به همراه آموخته‌هایش از هندشناسی، ایده‌ای را نمایندگی می‌کرد که در آن ستیزه‌های فرهنگی تمدن‌های باستانی با مدرنیته را به معنویت شرقی پیوند زده است.

در میان جریان‌های فرهنگی دهه‌های سی تا پنجاه، داریوش شایگان به لحاظ موقعیت خاصی که داشته، در جریانی قرار دارد که با شروع از آموزه‌های شرق شناختی به دریافت کرbin از شرق روی می‌کند و سپس بر مبنای این اصول و آموخته‌هایش از هندشناسی، راه حل خاصی در مسئله‌ی ضیافت جهانی و حضور فعال فرهنگ ایرانی در آن، با تکیه‌بر نقش معنویت باستانی و اشراقی سنتی در شرایط فعلی فرهنگ جهانی عرضه داشته است.

داریوش شایگان با تکیه‌بر واژگان اندیشه‌گی خویش به آسیب‌شناسی فرهنگ ایرانی پرداخته و با آگاهی که از فرهنگ مدرنیته دارد، نخبگان ایرانی را به بازنگری در میراث معنوی خود به تأسی از هانری کرbin واهمیت آن

فرامی خواند. اشاره ام به تلفیقی است که شایگان در بازخوانی معنویت ایرانی دوره‌ی اشراقی و تجویز آن برای انسان مدرن دوره‌ی معاصر در برهه‌های مختلف فکری خود بیان داشته است.

۶- از پس این جریان خوانده شده به روشنفکری با تمامی قرائت‌های آن، دوره‌ای شکل‌گرفته است که با تکیه‌بر مدرنیت‌هی فرهنگی و به‌دوراز ایدئولوژی گرایی، سیاست‌زدگی و معنویت باوری، به خود سنجی فرهنگ ایرانی و غرب‌شناسی واقع بینانه تأکید دارد.

درواقع فقط در دهه‌ی گذشته می‌توان عده‌ای از روشنفکران را یافت که با تأمل انتقادی در گذشته‌ی ایران و رویکرد آگاهانه به مدرنیت‌ه، آسیب‌شناسی فرهنگی ایران را وارد مرحله‌ی جدیدی کرده‌اند. تأمل در ایده‌های داریوش شایگان، تحلیل و گزارش آن، ایجاد گفتگو با پروژه‌ی معنویت باوری و کالبدشکافی خردمندانه از ایدئولوژی گرایی، بومی کردن ایده‌های مدرنیت‌ه، بخشی از این سنجش‌گری را تشکیل می‌دهد که از پس دوران دوم حیات فرهنگی ایران معاصر سر برآورده و اندیشه‌ی ایرانی را در گذار از جریان ایدئولوژیک زده، به بنیان‌های اندیشه‌ی مدرن انتقادی منتقل می‌کند؛ این دفتر با بازخوانی پروژه‌ی فکری شایگان بخشی از سنجش اندیشه در ایران دهه‌های گذشته را در دستور کار خود قرار داده است.

۷- در زندگی فکری داریوش شایگان می‌توان به چهار مرحله‌ی اصلی اشاره نمود:

۱— دورانی که وی بعد از تکمیل تحصیلات آکادمیک در دانشگاه های خارج و تهران، به عنوان هند شناس فارغ التحصیل می شود؛ این دوران که تربیت ایرانی را نیز در کنار خود دارد، همزمان است با اوایل گسترش روحیه سیاسی و غرب‌ستیزی جریان خوانده شده به روشنگران، این جریان شایگان را هم تا حدودی تحت تأثیر قرار می دهد؛ شایگان در تبیین فرهنگ و تمدن شرقی، به واسطه‌ی بن‌مایه‌های واحدی که میان اقوام هندی و ایرانی وجود دارد، از یکسو به آیین‌های باستانی هندو و بودائی می‌پردازد و از سوی دیگر حکمت زرتشتی و اشرافی را به موضوع تحقیقات خود تبدیل می‌کند.

نوشته‌های اولیه‌ی شایگان نظیر «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» (۱۳۴۴) و استمرار دل‌مشغولی‌های اشرافی وی در کتاب «هانری کربن-آفاق معنوی تفکر اسلام ایرانی» (۱۹۹۰)، بیانی از دغدغه‌های شایگان را از آن دوران به خود اختصاص می‌دهند؛ شایگان در تکمیل تحقیقات خود در این عرصه‌ها، کتاب "Hindouism et Soufisme" (۱۹۹۴) را عرضه می‌دارد و به سخن خودش این کتاب در زندگی اش نوعی نقطه‌ی عطف به شمار می‌رود. زیرا برای نخستین بار به راستی وارد قلمرو تحقیقات تطبیقی می‌شود. شایگان یکبار هم به بیان تمدن ازدست‌رفته‌ی نیاکان خویش، چه در ادیان هندی و چه در انگاره‌های شهودی ایرانی، در کتاب «بتهای ذهنی و خاطره ازلی» (۱۳۵۵) می‌پردازد و

با تشریح بیشن اساطیری، خصایص اسطوره و اشراق کلامی، به معارضه جویی آسیا در دورانی که «غرب‌زدگی» (۱۳۴۱) جلال آل احمد میان خوانده شدگان به روشنفکران دهه‌های سی و چهل رایج شده بود، می‌پیوندد.

۲ - شایگان بعداً با توسعه‌ی اندیشه‌ی غرب‌ستیزی و گذار از آن در بخش پایانی کتاب «آسیا در برابر غرب» (۱۳۵۶) بنیان‌های فلسفی این دیدگاه را با تکیه بر اندیشه‌های غربی و فلاسفه‌ای چون هیدگر بیان می‌کند.

شایگان به گفته‌ی خودش در این دوران متوجه شکاف میان تمدن‌های شرقی و مدرنیت‌ه می‌شود و تمدن‌های غیرغربی را در خلا تعریف می‌کند؛ از نظر شایگان این وضعیت نمایانگر «تقدیر تاریخی» آن‌هاست. (گفت و گو با شایگان ۱۳۷۹) دوره‌ای که منظومه‌ی غرب‌ستیزی توأم با صنعت گرایی در ایران شکل می‌گیرد.

۳ - مرحله‌ی بعد در حیات فکری داریوش شایگان با بازنگری در آموخته‌هایش نسبت به غرب و نگاه انتقادی به سنت ایرانی آغاز می‌شود؛ وی در این دوران برخلاف اصحاب ایدئولوژی، غرب‌ستیزی را به «تاریک‌اندیشی جدید» تبدیل نمی‌کند، بلکه در مقام یک اندیشمند ناظر بر وقایع جاری، پایه‌های اولیه‌ی نگرش انتقادی به سنت را در منظومه‌ی فکری خویش پی می‌افکند.

باین حال شایگان هنوز در دام «دوگانه اندیشی» و «اسکیزوفرنی فرهنگی» گرفتار است؛ جریانات سیاسی دهه‌ی پنجاه و اقامت و سیاحت شایگان در غرب، فرصت

مغتنمی برایش فراهم می‌کند تا بازاندیشی خود را در آموخته‌هایش غنی ساخته و آموخته‌های تازه‌ای کسب کند؛ انتخاب شهر پاریس برای اقامت چندین ساله و فضای باز و مدرن آن، در تلطیف آرا و افکار جدید شایگان بی‌تأثیر نبوده است.<sup>۷</sup>

بالینکه شایگان با آموزش زبان‌های مدرن اروپایی در دوران کودکی و جوانی، با دنیای فکری و فرهنگی غرب مدرن آشنا شده بود، بر پایه‌ی همین آموزش و با اقامت‌های متعدد در آن دیار، در داخل فرهنگ مدرن قرار می‌گیرد و کاملاً در فضای فکری آن جای دارد؛ خود شایگان در مراحل بعدی زندگی‌اش در توضیح مسائل اثربار بر وضعیت فکری آن دوران می‌نویسد: «تا آنجا که به یاد دارم، در فضاهای گسسته از هم زیسته‌ام. در فضاهایی که ممکن نبود شکل و محتوا در پیوندی هماهنگ، پیکری یگانه بسازند. به عکس، تا چشم کار می‌کرد همه ترک‌های پیچش ذهن را جابه‌جا در آن‌ها می‌دیدی. هیچ‌چیز سر جای خود نبود، چیزی هم راه به جایی نمی‌برد. «فضاهای» برخاسته از اعصار گوناگون را

---

<sup>۷</sup> پاریسی که به سخن اکتاویوپاز، «زیباترین نمونه نبوغ تمدن انسانی است... استوار است بی‌آنکه سنگین باشد، عظمت دارد، بی‌آنکه غول‌آسا باشد، پایبند زمین است و میل پرواز دارد. شهری که در آن اعتدال، بالقتداری ملایم و خلخلنایی، زیاده‌روی‌های جسم و اندیشه را یکسان مهار می‌کند. در فرخنده‌ترین لحظاتش - یک میدان، یک خیابان، مجموعه‌ای از ساختمان‌ها - کشمکش درونیش به هماهنگی منجر می‌شود. لذتی برای دیدگان و ذهن.» (پرتوى از هند، ۱۳۷۸، ص ۸)

که به هم دهن کجی می‌کردند، گرداورده و در موزاییک‌های تصادفی بر روی هم و پهلو به پهلوی هم می‌چیدند، به گونه‌ای که همیشه احساس می‌کردند در برهوت زندگی می‌کنم. تنها چشم‌انداز جادویی کوه‌ها و کشش صمیمانه روابط انسانی بود که مرا خواهناخواه در واقعیتی ملموس نگاه می‌داشت. نسل من برخورد فرهنگ‌ها را با گوشت و پوست خود تجربه کرد.» (در جستجوی فضاهای گمشده، ۱۳۷۲، ص ۱۴۱)

ثمره‌ی این آشنایی و تأملات در فرهنگ مدرنیته و نگاه مدرن به میراث ایرانی، دو کتاب سرنوشت‌ساز در *تحولات فکری شایگان* *quuoे Quest-ce Le regard* "religieuse" "revolution" (۱۹۹۰) و *mutile* (۱۹۸۹) است. این دو کتاب درواقع شایگان را در تکاپوی حالات نوستالژیک و دوگانگی افکار پیشین معرفی می‌کنند؛ شایگان در کتاب «انقلاب مذهبی چیست؟» ساخته‌های بزرگ نظام اندیشگی کهن و انهدام آن را با سیطره‌ی تفکر مدرن نشان می‌دهد و این پروسه را «شکاف بنیادی» می‌نامد. تأملات شایگان در این کتاب، نشانی از ایده‌های مکتب فرانکفورت دارد.

از نظر شایگان تقدیر تاریخی جهان‌بینی سنتی میان احتمار خدایان و مرگ قریب‌الوقوع آنان، قرار دارد و در این وضعیت میان اپیستمه‌ای، سنت تبدیل به ایدئولوژی شده و آخرین توان‌های خود را به شکل گفتمان سیاسی و با خشونت نشان می‌دهد. در کتاب «نگاه شکسته» شایگان

درون‌مایه‌های دوپارگی فکری فرهیختگان شرقی را با استفاده از اندیشه‌های تامس کوهن در به‌کارگیری اصطلاح «پارادایم» و میشل فوكو در تشریح «پیستمه» توضیح می‌دهد؛ شایگان در این کتاب که نوشتار معرفت‌شناسانه‌ی وی به شمار می‌رود، از کژتابی‌های روشنفکران سیاست‌باز شرقی سخن می‌گوید. آفتی که شایگان خود در ایران دهه‌های سی تا پنجاه با تمام وجودش آن را درک کرده بود و از نتایج آن در ظهور تاریکاندیشه‌ی جدید و ایده‌های بنیادگرایانه خبر داده بود؛ وی این کژتابی‌ها را نتیجه‌ی دوپارگی در دستگاه معرفت‌شناختی اصحاب ایدئولوژی جهان شرقی می‌داند که حاکی از گرفتار شدن در میان دو تنگنا است: «میان دانه‌های گازانبر فرهنگ محلی، که از آن پیش افتاده‌تر است، و جهانی وسیع‌تر که نورافکن‌های صحنه‌اش دیدگان وی را خیره می‌سازند بی‌آنکه بدان راهی داشته باشد. بنابراین، او نه اینجایی و نه آنجایی است. به‌نوعی از هر دوجا بیگانه است.» (زیر آسمانهای جهان ۱۳۷۴، ص ۲۲۸)

درواقع شایگان در این کتاب‌ها به دغدغه‌ی حضور غرب در جوامع شرقی نظر دارد و به آسیب‌شناسی فرهنگی روشنفکران پیرامونی (و اروپایی) که به شکل «اسکیزوفرنی» یا بیماری‌های تفکر می‌فهمد، پرداخته است. «اسکیزوفرنی فرهنگی» در نظام اندیشه‌گی شایگان همان مقوله‌ی «ذهنیت دوگانه اندیشی» برهان غلیون، متفکر و روشنفکر عرب است که در جهان امروز گریبان گیر

انسان‌های پیرامونی گردیده و جورج اورول چندین دهه‌ی قبل در رمان مشهور خود «۱۹۸۴» از آن با تعبیر «دوگانه باوری» نامبرده بود.

۴ - اگرچه حدود کلی اندیشه‌های داریوش شایگان با کتاب «نگاه شکسته» روشن است، ولی هنوز افکار شایگان در حال دگرگونی است؛ با شفاف شدن اندیشه‌ی شایگان، وی گرفتار همان دوپارگی که در «نگاه شکسته» توصیف کرده بود، باقی‌مانده و با آن که در آخرین کتاب فکری که به چاپ سپرده، «طلوع نور آگاهی را از غرب» می‌داند و بر پایه‌ی آن به پرسمان‌های اصلی و اساسی انسان‌ها و جوامع امروزی چون دموکراسی، آزادی و کثرت‌گرایی می‌اندیشد، اما در گستالت از لایه‌های معنوی دنیای قدیم موفق نمی‌شود؛ با این حال وی معتقد است در فردای انقلاب صنعتی، که همانند انقلاب کشاورزی، حیات انسان‌ها را وارد مرحله جدیدی کرده است، مشارکت عاقلانه در آگاهی جهانی و همنوایی با تمدن رسانه‌ای تنها راه حفظ فرهنگ‌های حاشیه‌ای است.

به دیگر سخن داریوش شایگان در این مرحله از تأملات خود، نه در طیف غرب‌ستیزان جای می‌گیرد و نه نشانی از سنت‌گرایی بر اندیشه‌هایش نقش بسته است؛ اگرچه در حوزه‌ی شخصی با نگاه نوستالژیک به سنت معنوی شرق می‌نگرد - و این خصیصه به نظر وی سرنوشت محتموم انسان امروزی است - اما همین نگاه نیز نشأت گرفته از آموخته‌های مدرن و در سایه «آگاهی جهانی»

است که به سرعت در حال پیشرفت و همگانی شدن است. بر این اساس شایگان به حفرهای وجودی انسان معاصر می‌اندیشد و چندگانگی حیات فرهنگی - اجتماعی را به دیده قبول می‌نگرد. (گفتگو با شایگان ۱۳۷۹) وی برای حل آن‌ها، به معنویت سنتی می‌آویزد؛ ساحتی که پروژه‌ی شایگان را با پرسش‌های جدی مواجهه می‌سازد.

در رویکرد انتقادی شایگان به فرهنگ امروز جهانی، اندیشه‌های جیانی واتیمو، فیلسوف ایتالیایی در کتاب «پایان مدرنیته»، به جای استفاده از نیچه یا هایدگر، تاویل پسامدرنی از آن‌ها، یکی از ارکان اصلی افکار وی را تشکیل می‌دهد؛ واتیمو در قرائتی از معماهی مدرنیته، در فضایی نشأت گرفته از فرهنگ رسانه‌ها می‌اندیشد و چندگانگی آگاهی را ثمره‌ی ظهور رسانه‌های گروهی می‌داند. از نظر واتیمو فرهنگ رسانه‌ای، تک مرکزی بوده و ثبات جهان را برهم زده و تصویری مبهم، التقاطی، مجازی و بی‌ثبات از جهان ارائه داده است. از نظر وی این پیچیدگی، نقطه امیدی برای رهایی از تک مرکزیت جزم‌اندیش علمی، ملیت‌گرایی وحشی و نابینایی خردسازی فرهنگی و مذهبی را به ارungan آورده است.

واتیمو می‌نویسد: «دیدگاهی که من می‌خواهم پیش بکشم این است که در جامعه رسانه‌ای انگاره آرمانی آزادی و رهایی که مبتنی است بر خودآگاهی روش و دانش کامل انسان همه آگاه (باروح مطلق هگلی یا انسان رسته از ایدئولوژی مارکس مقایسه کنید) جای خود را به

انگاره‌ای استوار بر نوسان و چندگانگی و کثرت و درنهایت افول اصل بی‌چون و چرای واقعیت می‌دهد. انسان امروزه دیگر متوجه شده که آزادی تمام‌عيار، برخلاف تصور متافیزیک، آنی نیست که اسپینوزا توصیف کرده و مبتنی بر دانش کامل نسبت به ساختار ضروری واقعیت و سازگار با آن نیست.<sup>۸</sup> وی سپس با وامگیری از نیچه و هایدگر در انتقاد از خصلت تک‌آوایی مدرنیته سنتی، به تبیین فرهنگ رسانه‌ای پرداخته و می‌نویسد: «با اضمحلال اندیشه خردمندانه‌گی مرکز - بنیاد تاریخ، جهان ارتباطات همگانی به‌سان مجموعه‌ای چندگانه از خردمندانه‌گی‌های «محلى» - یعنی اقلیت‌های اخلاقی، جنسی، دینی، فرهنگی و یا هنری - که هر کدام صدای خود را دارند فوران می‌کند. آنان دیگر به‌واسطه اندیشه یگانه‌گی صورت حقیقی انسان مرعوب و محکوم به سکوت نیستند، اندیشه‌ای که باید بی‌توجه به ویژگی‌ها و تعین‌های فردی، احتمالات و ناپایداری‌ها تحقق یابد.»<sup>۹</sup>

درواقع با گسترش ادبیات اقلیت‌ها،<sup>۱۰</sup> شایگان با حضور در ضیافت آگاهی جهانی به عنوان روش‌نفرکر پیرامونی، به دوراز پیامبر بازی دهه‌های پیشین و با آگاهی از جایگاه سنت‌ها، به‌مانند اهاب حسن، محمد ارکون، ادوارد سعید و... با به‌کارگیری زبان مدرن به بازندهیشی در سنت

<sup>۸</sup> سرگشتگی نشانه‌ها، ۱۳۷۴، ص ۵۷.

<sup>۹</sup> سرگشتگی نشانه‌ها، ۱۳۷۴، ص ۵۹.

<sup>۱۰</sup> سرگشتگی نشانه‌ها، ۱۳۷۴، ص ۲۱۶.

عرفانی ایران می‌پردازد و با پرسمان‌های فراملی و سیارهای، وارد مکالمه با فرهنگ‌های دیگر می‌گردد. دست‌یازی به معنویت سنتی، کلیت پروژه‌ی فکری شایگان را با آفتهای جدی معرفتی مواجه می‌سازد و با بازخوانی که معنویت سنتی در نزد شایگان پذیرا می‌شود، بحران محظوم آن در عصر مدرنیته که خود حامل معنایی نوین از زندگی، انسان و طبیعت است، بهوضوح روشن می‌شود؛ با پروژه‌ی داریوش شایگان و سنجش آن، برهه‌ای از جریان روشن‌فکری در ایران تمام می‌شود و به دنبال آن، اندیشه‌ی انتقادی که در برخی از آموزه‌های خود و امداد دوران اول منور‌الفکری عصر مشروطه در بازپرداختی انتقادی از فرهنگ ایرانی است، جای جریان قبلی را می‌گیرد؛ با این حال نباید از شفاف گوبی شایگان در ایده‌های خود و عوالم فرهنگی دهه‌ی پیشین نیز غافل بود، چراکه شایگان در میان تحصیل‌کردگان ایرانی از کسانی است که شفافیت را فدای اصول ایدئولوژیک نگردانید و شاخصی از اندیشه و ساحت زیستی و فرهنگی مدرنیته را در متون خود به ثبت رساند.

در تکمیل پروژه‌ای که شایگان در نزدیک به چهل سال آن را بنیان گذاشته و گسترش داده، پایانه‌های آن را در مسائلی نظیر چندگانگی فرهنگی جهان، قاره گمشده روح انسانی و تحلیل هماهنگی یافته‌های معنوی چهار نماینده بزرگ فرهنگ‌های جهانی را به بحث می‌گذارد؛ شایگان در استقبال از قرن بیست و یکم که معتقد است «یا دارای معنویت خواهد بود یا وجود نخواهد

داشت»، با بازگشت به میراث معنوی دوران محور- به تعبیر کارل یاسپرس-، به سرچشمه‌های بزرگ آن اشاره می‌کند و برای پر کردن حفره‌های وجودی انسان معاصر به یافته‌های شخصی محسی الدین عربی، مایستر اکھارت، شانکارا و چوانگ تسو می‌پردازد.

درنهایت داریوش شایگان با به نمایش درآوردن مدهای گوناگون عصر جدید - شاید در معنای بودلری آن - آدمیان را به خلسمه‌های شخصی و شادخواهی منفعانه‌ی عرفانی دعوت می‌کند و حافظانه جنگ هفتادو دوملت را افسانه می‌خواند: «برای خاتمه، باید بگوییم که وقتی به این جنگ‌ها و به این خصومت‌هایی که انسان‌ها را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد، و به این یقه‌درانی‌ها، به این واپس‌گرایی‌ها، به این وحشت‌های از همه نوع که کره زمین بیچاره ما را از هم می‌درند می‌نگرم، از خود می‌پرسم که آیا به راستی به آن فرزانگی و بلوغ دست‌یافته‌ایم که جهان را به صورت بازی و عرصه نمایش آن ببینیم؟ و آنگاه این بیت حافظ بر دلم می‌گذرد: جنگ هفتادو دوملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زند». (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۲۵ و زیر آسمانهای جهان ۱۳۷۶، ص ۲۵۸)



## زندگی در دنیای مجازی

شایگان در آخرین کتاب فکری خود- افسون زدگی جدید(۱۳۸۰)-، نخست به توصیف و تبیین وضعیت فرهنگی - اجتماعی دوران حاضر می‌پردازد؛ وی به این منظور از واقعیت مجازی و تحولی که تکنولوژی اطلاعاتی در زیست جهان انسانی به وجود آورده است، سخن می‌گوید: «دنیای آشفته‌ای که در آن به سر می‌بریم، به گمان من، نقطه تقارب سه پدیده هم‌زمان است که به‌نوعی به یکدیگر وابستگی متقابل دارند: افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۳) اشاره شایگان به جهان امروز است که با ظهرور وسایل ارتباط‌جمی و ابزارهای انفورماتیک، وارد عصر اطلاعات و دوره‌ی فرا صنعتی شده است؛ از سوی دیگر پیشرفت‌های علمی در دانش‌های پزشکی و تحول ژنتیک که در نقطه‌ی نهایی شبیه‌سازی انسانی ظاهرشده است، حکایت از دگرگونی جدیدی در تمدن انسانی دارد.

درواقع تمدن انسانی که از سرآغاز شکل‌گیری آن از مقاطع گوناگون و حوزه‌های مختلفی گذر کرده است، اکنون پس از پشت سر گذاشتن حوزه‌های باستانی تمدن - که از بین‌النهرين شروع و به ایتالیا ختم می‌شود - و تحولات کشاورزی و صنعتی گذشته، در وضعیت تحول

رسانه‌ای، در حوزه‌ی فرهنگی امریکا استقرار یافته است. این سیر تاریخی در حوزه‌های اندیشگی نیز توانسته از انگاره‌های آئینی و دریافت‌های عقلانی گذر کرده و در آموزه‌های مجازی و جوامع اطلاعاتی مستقر شود؛ شایگان در اشاره به حالت اکنونی تمدن انسانی و ظهور فرهنگ انفورماتیکی، به مؤلفه‌های فلسفی وجودی آن پرداخته و آن را در پایان متافیزیک و هستی‌شناسی حقیقت محور سنتی می‌داند؛ از نظر شایگان «ویژگی این سه پدیده، درهم شکستن هستی‌شناسی‌های کلاسیک است. این درهم‌شکستگی واقعیت دیگری را عیان می‌کند که نتیجه منطقی آن نیز هست: ارتباط همه‌جانبه و متقابل در سطحی بسیار گسترده. ارتباط و همبستگی متقابل در همه ابعاد واقعیت جلوه‌گر است. در ساحت فرهنگی، روابط شکلی ریزوموار می‌یابند و نوعی الگوی مرقع یا معرق ایجاد می‌شود که در آن تمام فرهنگ‌ها موزاییکوار در کنار یکدیگر جای می‌گیرند و در فضای مابین خود حوزه‌های ترکیب و اختلاط فرهنگی ایجاد می‌کنند. در بعد شناخت، این پدیده در وجود طیفی از تفسیرهای گوناگون متجلی می‌شود. از آنجاکه حقایق عظیم متافیزیکی که بنیاد هستی‌شناسی‌های پیشین بودند اکنون بی‌اعتبار شده‌اند، هستی درهم‌شکسته خود به فرآیندی بی‌پایان از تفسیرهای گوناگون تبدیل می‌شود. از این‌پس هر کس صلاحیت دارد جنبه‌های مختلف وجود را بر مبنای ارزش‌های ذهنی خویش تأویل کند.

در بعد هویت، ارتباط متقابل در پدیدهای که می‌توان آن را «چهل تکه‌گی» نامید مجسم می‌شود، در پراکندگی و گستردگی هویت‌های چندگانه، که مشخصه آن‌ها در کنار هم قرار گرفتن و روی هم افتادن آگاهی‌های گوناگون است، به گونه‌ای که دیگر هیچ فرهنگی به تنها یاری آن را ندارد که پاسخگوی گستره آگاهی وسعت یافته بشر باشد. در بعد رسانه‌ها، پدیده مجازی‌سازی، شبکه ارتباط متقابل را در مقیاس جهانی گسترش داده است. مجازی‌سازی پدیدهای لحظه‌ای، بلا واسطه و همه‌جا حاضر است، از این‌رو ما علاوه بر فشرده‌گی زمان و مکان شاهد ترکیب حواس و شیوه‌های چند حسی ادراکیم. و اما در بعد علوم، الگوی تماییت نمای جدیدی پدیدار شده که از ثنویت دکارتی فراتر می‌رود و به موجب فرضیه مطروح آن، شبکه پویایی از ارتباط‌های همه‌جانبه و متقابل در تمام سطوح واقعیت پدید می‌آید.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۴)

در قرائت شایگان از دنیای حاضر، مجازی‌سازی رکن اصلی دنیای آشفته‌ی پسامدرنی است که با وهم آفرینی، افسون زدگی جدید را به ارمغان آورده است؛ این شبح سازی که به تعبیر شایگان نوعی فرا افکنی روان انسان امروزی است، با پذیرش صورت‌های شکسته، به بیان بینشی متکثر و چندگانه پرداخته و نوعی جاندار پنداری تکنولوژیک را موجب شده است؛ شایگان بروز این اقلیم جدید وجودی را به وجود آورنده‌ی نوعی «جابجایی هستی

شناختی» می داند که در آن ساحت روحی هم خواستار سهم فراموش شدهی خود و بازشناسی آن است؛ سطحی که دنیای تمثیل‌ها و زمینه‌های مثالین و جهان شاعرانه را در خود جای داده است.

در بحث از مجازی‌سازی، توجه به شاخص‌های وجودی می‌تواند از بروز اختلاط با مثال سنتی جلوگیری کند؛ مجازی‌سازی ناظر به شرایطی است که در آن تکنولوژی صنعتی به مرحله‌ی رسانه‌ای تبدیل می‌شود و جهانی فراتر از واقعیت تعریف شدهی مألف شکل می‌گیرد؛ بودریار از این واقعیت به Hyperreality نام می‌برد.

اما شایگان در برخورد با مجازی‌سازی فرا مدرنی، آن را در التقاط و درهم‌آمیختگی با عالم مثال انگاره‌های سنتی می‌فهمد و به تداخل دو نوع متفاوت از هستی‌شناسی میل می‌کند.

به سخن شایگان «فضای استحالات تمثیلی مابازای معکوس حوزه اختلاط و دورگه‌سازی در آن‌سوی آینه است. مابازای این حوزه در آن‌سوی آینه معکوس است، زیرا با گذر به آن‌سوی همه روابط وارونه می‌شوند، در این قلمرو ارتباط‌ها شکل عمودی دارند(برخلاف حیطه «مرقع پردازی» که ارتباط‌ها در آن افقی است) و گفتگو در فرا تاریخ انجام می‌گیرد... ما برای تجسم این‌گونه ارتباطات چهار نمونه برگزیده‌ایم، چهار عارف جاودانه: شانکارای هندی(قرن نهم میلادی)، مایستر اکهارت آلمانی(قرن سیزدهم میلادی)، ابن عربی اندلسی(قرندوازدهم - سیزدهم میلادی - هفتم

هجری) و چوانگ تسو چینی (قرن چهارم ق.م). این چهار شخصیت بزرگ با وجود وجود وجوه افتراق آشکار (سنت تاریخی، دین، فاصله جغرافیایی) تشابهات بینشی شگفت‌آوری دارند. آنان معرف فرهنگ‌هایی‌اند که به اعصار مختلف و مکانهای متفاوت متعلق‌اند، اما چون تجربه عرفانی‌شان ساختاری متجانس دارد می‌توان گفت از نظر «روح تاریخی» هم‌عصرند. از قضا نفس چنین تشابهاتی بیانگر آن است که به‌جای نظریه برخورد تمدن‌ها که با بوق و کرنا از آن سخن می‌گویند، می‌توان با چشمی دیگر به جهان نگریست و به بینشی دست‌یافت که مأوای آن نامعلوم است و فراتر از حوادث واقع، مقطوعی و عرضی قرار دارد.

همین مأوای فراسوست که تقارن انواع، هماهنگی بینش‌ها و تشابه رابطه‌ها و تنشیات را موجب می‌شود. به لطف وجود این فضای استحالات تمثیلی و تبدل جوهری است که شانکارا، اکهارت، ابن عربی و چوانگ تسو به لحاظ معنوی هم‌عصر و مظہر مفاوضه حقیقی روح می‌شوند.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۰)

به سخن دیگر تا زمانی که مدرنیته نتواند سهم روح را به آن باز پس دهد و جهان مثالین به باز زایی عوامل شاعرانه و اسطوره‌ای بازنگردد، دنیای انسانی با شکافهای جدی مواجه خواهد گردید که پای فشاری به آن سر از چنبره‌ی معنویت بر خواهد گرفت و در دام بیهودگی و پوچانگاری گرفتار خواهد شد؛ این آموزه‌ای است که شایگان

در سی سال گذشته در بازخوانی میراث عقلانیت مدرنیته در جای جای تألیفات خود به آن تأکید ورزیده و برای پر کردن حفره های فرهنگی، دستیابی به معنویت شرقی و دستیازی به میراث سنت معنوی را تجویز نموده است؛ در ادامه ای این تلقی اپیدمیک که سراسر متن شایگان را به خود دچار نموده است و در آن مدرنیته تجلی گاه پوچانگاری است و روح نیز سهم خود را می طلبد، پس فرهنگ بشری - به دریافت شایگان - وارد عصر تازه ای شده است که هم سر در گرو تکنولوژی دارد و هم دل بر سر معنویت سپرده است: «هم با پویایی جنون آمیزی روبرو هستیم که در جستجوی جهشی به آن وجه چیزهایست و هم با سنگینی و ثقلی بازدارنده که به تکنیک زدگی، مصرف گرایی و کودک ماندگی مجال جولان می دهد؛ هم خلاً و فقر وجود را شاهدیم و هم جستجوی مذبوحانه امر مطلق را که تکریم دوباره فرقه های گوناگون آیین عرفانی تجلی آن است؛ هم ناظر تحمیق همگانی توسط رسانه هاییم و هم گواه دگر زایی جدیدی که مجازی سازی زمینه پرداز آن است؛ هم افسون زدایی را در پیش چشم داریم و هم فرافکنی های تازه روح را که خود نوعی افسون زدگی جدید است. به قولی ما به عصر «پست» گام نهاده ایم، پست فلان، پست بهمان، پست مدرنیسم، پست کلنالیسم، پست فمینیسم و غیره.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۳)

حتی شایگان که به تجربه، مدرنیته را زیسته است، بر این باور است که این فرهنگ بشری با همه کمبودهای ارزش‌هایی نیز دارد که به کار انسان‌سازی و انسانی زیستن می‌آیند و واقعیتی را در طول واقعیات تاریخی دیگر تشکیل می‌دهد؛ پس نمی‌توان از واقعیت مدرنیته چشم‌پوشی کرد و نتایجی که روشنگری در خردبازاری - دموکراسی و اصالت دادن به کرامت انسانی به دنبال داشته است، سهم روح را نیز می‌تواند به آن بازگرداند: «اما باید دانست که پذیرش دوباره سرزمین روح تنها با اعاده صریح حقوق خرد ممکن است. برای آن که فردیت شکوفا شود، اتفاقاً انسان باید در محیطی عرفی زندگی کند که در آن میان دین و سیاست پیوند مستقیم نیست، حاکمیت با قانون است و انسان تحت حمایت نهادهای عقلایی و دموکراتیک قرار دارد که از او در برابر دو مصیبت زمان محافظت می‌کنند: ارتعاب انعطاف‌ناپذیر نظامهای سرکوبگر و جلال بی‌قید و شرط امر قدسی که از دل اعصار دوباره سر برون می‌آورد.

به اعتقاد من ضرورت مبرم یک «حقیقت دوگانه» که در حال حاضر رستگاری بشر درگرو آن است از همین جا نشأت می‌گیرد. بدین ترتیب بار دیگر به دامان دوگانگی آشتی‌ناپذیر اسطوره و عقل و رابطه دیالکتیکی مانعه‌الجمع آن دو می‌افتیم. با طرد یکی و قبول دیگری، یا با آمیزش و اتحاد آن دو در ترکیبی ناممکن نمی‌توان به بینشی منسجم دست یافت. اسطوره و عقل به دنیاهایی

متفاوت متعلق‌اند. گذر از یکی به دیگری با توصل به معیارهای معرفتی فلسفه سنتی مقدور نیست، جهشی کیفی یا به عبارتی گسیتن از یک سطح و پیوستان به سطحی دیگر را می‌طلبد. برای تعیین حدود قلمرو هر یک، باید آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد و هر یک را در طبقه‌ای مستقل و تحت نظام معرفتی خاص خود نشاند.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۳)

با این پیش‌زمینه‌ها و تحولاتی که شایگان در پروردگاری فکری خود از سر گذرانده، در این آخرین متن فکری خویش، آن باورهای سفت‌وسخت پیشین راجع به پوچانگاری مدرنیته را در چفت‌وبست مدرنیته با عالم معنوی نیازهای انسانی می‌پذیرد: «به اعتقاد من تأسف خوردن بر فرایند نیهیلیسم (در معنای موردنظر نیچه)، کشاندن انتقاد تا مرز نامیمی و حسرت خوردن نوستالژیک بر به یغما رفتن متفاصلیک‌های پیشین، کاملاً عاری از فایده است.

اعتقاد دیگر من آن است که ماجراهی مدرنیته حرکتی عظیم برای خلاصی بشر از قید قیوموتی مضاعف بوده است: قیومیت شوکت قدرت سیاسی و قیوموت قداست امر لاهوتی (کانت). و اگر اکنون از جذب دوباره اقلیم روح سخن می‌گوییم منظورم به هیچ رو آن نیست که باید دنیاهای به خاک سپرده را احیا کرد، بلکه می‌گوییم باید با عنایت به نیمهٔ پنهان چیزها، با باز پس دادن سهم روح و

وجه تمثیلی، به آن تعادلی دوباره بخشیم؛ در غیر این صورت بیماران روانپریش علاجناپذیری خواهیم شد.

درست است که رشد مدرنیته ما را از قید خودمحور پنداری تنگنظرانه بینش‌های تنوکراتیک گذشته رها کرد، در عین حال باید پذیرفت که به رسمیت شناخته شدن منزلت روح نیز در حال حاضر ارجاعی نیست و حتی می‌تواند وجود ما را کامل‌تر کند، به عبارت دیگر می‌تواند تمامیت و فردانیت روانی ما را به ما بازگرداند. بدین ترتیب انسان علاوه بر آگاهی تندویز خود، پنجره ذهنش را بر جنبه دیگری از چیزها نیز خواهد گشود.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۵)

اگر تعالی مدرنیته را نسبت به تمدن‌های پیشین پذیرفته‌ایم، درواقع به زنده‌بودن مدرنیته و سپری شدن آن تمدن‌ها حکم کرده‌ایم؛ و اگر این حکم را واقع‌بینانه بپذیریم، در حقیقت به این امر معتبر شده‌ایم که مدرنیته در کلیت خود پاسخگوی نیازهای انسان‌ها بوده و در تمامی لایه‌های زیستی - فرهنگی می‌تواند آن‌ها را تأمین و آرمان‌ها را محقق کند؛ پس نمی‌توان بر این اساس از جدایی اقلیم روح از دیگر اقلیم‌های وجودی سخن گفت؛ چون فرض بر این است که مدرنیته یک منظومه‌ی معرفتی و یک ساحت وجودی و یک پارادایم اندیشه‌گی است که بر ویرانه‌های تمدن‌های پیش از خود استوارشده است؛ پس در این حال اقلیم روح نیز در معنای جدیدی تعریف می‌شود و

تحقیق خواسته‌های آن از دستاوردهای دانش نوین بر خواهد آمد.

بنابراین درخواست تأمین عوالم شخصی و درونی انسان مدرن از معنویت باستانی، ایجاد رخنه در این پارادایم و تکه‌پاره کردن یک پارادایم و یک افق زیستی است که فراسوی افق‌های سنتی و پارادایم‌های باستانی است؛ خود شایگان نیز با به کارگیری الگوی تمدنی، بر سیطره و تعالی مدرنیته بر دیگر تمدن‌ها آگاه است: «همه تمدن‌های عالم باید تابع مدرنیته شوند، خود را با آن تطبیق دهند و از آن الهام گیرند، در غیر این صورت از مسیر حرکت جهان کنار خواهند ماند. زیرا ارزش دیگری وجود ندارد که بتوان آن را جانشین ارزش‌های مدرنیته کرد.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۳۰) با این حال شایگان که نتوانسته ذهنیت خود را از دوپارگی رها سازد، باز همان حالت نوستالژیک نسبت به سنت عرفانی که در اکثر موقعیت‌های وی را آفت‌زده کرده است، این بار با چشم داشتی به حقایق دنیای مجازی بازمی‌گردد: «باین حال مدرنیته از بسیاری لحاظ بی‌جان است. مدرنیته فاقد روح است، فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش درمی‌آورند. هرچند ضروری، منفک ناشدنی 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، جای غایت آخرت نگر 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 جادوی خویش غنا می‌بخشد، در کجای این هیأت مدرن می‌توان یافت؟»(afsoun zdgii jidid - hooiyat chehl tkeh o tefk

سيار ۱۳۸۰، ص ۳۱)

این نوستالزی همان آفت ادغام حوزه‌ها و برهم ریختگی ساحت‌ها را در خود جای‌داده است: «تنه رخدادی که می‌تواند بر رشد ناآگاهانه و خودجوش تاریک‌اندیشی دینی مانع ایجاد کند آن است که شرق، اصول بنیادی روشنگری را پیذیرد و غرب، ارج و قرب اقلیم گم شده روح را به آن بازگرداند. زیرا ادیان تاریخی در زمینه مباحث اجتماعی، سیاسی و حقوقی حرف تازه‌ای برای گفتن ندارند.»(afsoun zdgii jidid - hooiyat chehl tkeh o tefk

سيار ۱۳۸۰، ص ۳۳)

شایگان برای این‌که بتواند نیاز به ساحت معنوی را در دنیای مجازی و شبح‌سازی تکنولوژیک، به اثبات رساند، به پلورالیسم فرهنگی و آگاهی سیاره‌ای اشاره می‌کند که جهان امروز با آن‌ها تعریف و شناخته می‌شوند، این سطوح متعدد آگاهی و حضور الگوهای معرفتی در سطح‌های نوسنگی تا عصر اطلاعات ازنظر شایگان پایه‌ای ترین رکن برای رعایت حق روح انسانی است؛ به سخن شایگان «نممه فرهنگی جهان چندصدایی است، و در روزگار ما صدای‌های گوش خراش و ناموزون بسیار شنیده

می شود. اکنون ما با درهم آشفتگی ژانرهای، ترکیب‌های مانعه‌الجمع و انواع اختلاط‌ها و آمیزش‌ها روبروییم.

حال که لایه‌های رسوبات فرهنگی به جای روی‌هم قرار گرفتن در کنار هم جای گرفته‌اند، چهره جهان اساساً دگرگون‌شده است و بیش از پیش اسیر آشفتگی گشته است. اکنون گفتارها بی‌رمق شده‌اند و از این‌رو هر ترکیبی ممکن شده است. هنگامی که به تاریخ عقایدی که بر مغرب زمین حاکم بوده‌اند نگاهی می‌اندازیم، در می‌یابیم که در هر آستانه‌ای، در هر انفصالی، دو پدیده همراه بوده‌اند: ظهور بینشی جدید و پس رفتن بینش قدیمی. اگر این پدیده را در درازمدت پی گیریم، خواهیم دید که در اصل هیچ‌چیز کاملاً از میان نمی‌رود. گفتارها تغییر مکان می‌دهند و در انتظار نوبت دوباره خوبیش به مأمنی می‌گریزند.» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۳۹)

این وضعیت که درون نگری و باز پس نگری تاریخ تفکر را در خود جای داده است، در عقلانیت هم به اسطوره دچار شده و به جای پیش روی، به گذشته روی آورده است: «غرب که نتوانست جهان را بر مبنای شور و شوق پرورمه‌وار خود شکل دهد، اینک به گذشته خود روی آورد و این گونه نه فقط میراث خود که سرمایه کل بشریت را مورد ارزیابی دوباره قرار می‌دهد. غرب بر آن است که مراحل تاریخ خود و نیز تاریخ جهان را به یاد آورد، بخواند و رمز و راز آن را بازیابد. غرب به باستان‌شناسی تفکر، تبارشناسی رسوم کهن، تاریخ زمین و کائنات و نیز تکوین

اعتقادات دیرین و اسطوره‌های سازنده تاریخ ارزشی دوباره می‌دهد.

گویی اکنون که به پایان راه خود رسیده است، هدف دیگری ندارد جز بازگشت به عقب و بازبینی و معاینه ایستگاه‌هایی که از آن عبور کرده، کوله‌بارهایی که در طول مسیر رها کرده و زیان‌هایی که متحمل شده، گویی سور مقاومت‌ناپذیر عزیمت یا حرکت مانع از آن بوده که در همان لحظه، اهمیت آن‌ها را دریابد.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۵۲)

این دیدگاه که در ادامه‌ی نگاه منفی به رشد پوچانگاری در غرب از سوی شایگان ابراز شده، نتیجه‌ی منطقی خود را در دستیابی به تمدن‌های باستانی و باز زایی معنویت سنتی اعلام می‌کند، چراکه مدرنیته برای معضلات انسان امروزی پاسخ‌های آماده در دست ندارد و «ابزارهایی که آن‌ها در اختیار ما می‌گذارند، تنها قادرند بعضی جنبه‌های موقعیت وجودی ما را حل و فصل کند: از کجا می‌آییم؟ پس از مرگ به کجا می‌رویم؟ معنای رستاخیز و رستگاری چیست؟ به همین دلیل ساحت‌هایی که این «فرهنگ»‌های محدود به بار اسطوره‌ای - نمادین متجلی می‌کنند، در سطوح دیگری اعتباردارند، یعنی در فراسوی آینه، در فضای استحاله‌های تمثیلی.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۱۸)

همان‌طور که دوری از فرا تاریخ، لایه‌های وجودی انسان مدرن را دچار نقص کرده است. با ظهور سطوح

مختلف آگاهی، لایه‌های قدیمی‌تر وجود در حضور خود اجتناب‌ناپذیر شده و ساحتی جدید به روی انسان و تأمین نیازهای روحی اش بازشده است: «اگر در عصر هستی‌شناسی درهم‌شکسته و ارتباط متقابل نمی‌زیستیم، یعنی در موقعیتی پست‌مدرن که تصور می‌رود نشانه آن پایان متفاہیک و زوال جهان‌بینی‌های مسلط است؛ اگر نقد ویرانگر شالوده‌شکنان در صورت‌های گوناگونش چرخ‌های خرد را از کار نینداخته بود و مکر و حیله‌ها و گفتار - محوری آن را افشا نکرده بود(کاری که البته خود اروپا مداران انجام دادند) صدای دیگر عالم مجال ابراز نمی‌یافتد و حق مطرح شدن طلب نمی‌کردد.

جهش‌های خود مدرنیت و تندریوی‌های آن بود که به برکت تفکر متذکر، همزمانی سطوح مختلف هوشیاری را موجب گشت. چندگانگی فرهنگی نیز خود حاصل و نتیجه این همزمانی است و نه زمینه‌ساز آن.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۲۳) در چنین شرایطی شایگان انسان را به شناخت ساحت روحی و تکاپو در برقراری گفتگو در فرا تاریخ می‌خواند: «انسان امروز برای اجتناب از «وقفه در کار وجود» باید ابتکار عمل را در دست گیرد و ابداع کند و در قلم رویی که به بحث ما مربوط است، به همه نوع سرهم‌بندی متولّ شود: قفل‌های عدم پذیرش دیگران را درهم شکند، هستی خود را سامانی دوباره بخشد، چشم‌انداز وجودی زندگی را به ضرب وزور از نو بسازد،

ارزش‌هایی تازه خلق کند، در دنیایی کاملاً آشفته انسجام ایجاد کند و به‌سوی عرصه‌های دیگر هستی پیش رود.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۲۵)

تبیت چندگانگی فرهنگی و اثبات همزیستی سطوح مختلف آگاهی در دنیای مجازی شده، هویت انسانی را نیز دچار تلاطم کرده و آن هویت یکپارچه و ثابت را به چالش می‌کشد؛ چراکه از نظر شایگان «شیوه‌های مختلف شناخت که ذهن ما در سیطره آن‌هاست، هر یک کلید خاصی برای تفسیر می‌طلبد. هماهنگی عمودی میان این شیوه‌ها، دشوارترین وظیفه انسان است. با این حال چنین ارتباطی به دلیل رسوبات منقوش در کهنه‌ترین لوح و لایه ذهن که در خاطره همه انسان‌ها هست و لایه‌های آگاهی اعصار گوناگون را برابر خود دارد، امکان پذیر است، هرچند دشوار نیز هست، زیرا مستلزم تحقق دو شرط اساسی است: نخست وجود آگاهی مدرن بازتابنده و خودآگاه که قادر است رد و نشان اعصار را در کنار یکدیگر قرار دهد و آن‌ها را در چشم‌اندازی دربرگیرنده در معرض دید گذارد، دوم گشاده نظری و سعهٔ صدر که انسان را قادر می‌کند به همه صدای‌هایی که او را به خود می‌خوانند گوش فرا دهد، صدای‌های وسوسه‌انگیزی که با اینکه خواهان مشارکت فعال ماستند دریغا که هم‌عصر ما نیستند.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۴۲)

شایگان برای هویت چهل تکه‌ی کنونی از فلسفه‌ی ژیل دلوز و تفکر شبکه‌ای کمک می‌گیرد که اندیشه را در شکل ریزوموار آن در مقابل تفکر بازنما و حصولی پیشین قرار می‌دهد؛ در این مرحله از پروژه‌ی اندیشگی، شایگان به ایده‌های فلسفی اشاره می‌کند که از سوی ژیل دلوز - با همکاری فیلکس گاتاری - ابرازشده است؛ با این پیش‌فرض «هویت همگون، اولاً به دلیل درهم پاشی جهان‌های پایه‌گذارش دیگر وجود خارجی ندارد، و ثانیاً هنگامی که در قید فرهنگی به‌اصطلاح ناب و خالص محبوس شود، اغلب به تحجر هویت منتهی می‌گردد.» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۵۲)

پس در شرایطی که فرهنگ‌ها در عرض هم قرار گرفته و برخورد تمدن‌ها با سیطره‌ی همه‌جانبه‌ی مدرنیته، تمدن‌های باستانی را به خاطره‌های تاریخی تبدیل نموده است، هویت هم از آن حالت یکپارچه‌ی سنتی خارج شده و به سخن شایگان چهل تکه می‌شود؛ «و اما منظور از چهل تکه چیست؟ مراد از چهل تکه آن است که فضاهای مختلف و ناهمگونی که از لحاظ تاریخی و معرفت‌شناختی وجود ما را ساخته‌اند، در سطح واحدی قرار ندارند. هر اقلیمی معرف یک سطح آگاهی است. گویی ما درنتیجه فرآیندی که درک آن آسان نیست، همه اعصار تاریخ بشریت را به صورت درهم‌آمیخته در خودگرد آورده‌ایم.

البته این سطوح، حیاتی بالقوه دارند و تنها به هنگام ارتباط فعلیت می‌یابند. اما از آنجاکه ما در دنیایی با سطوح مختلف بازنمایی می‌زییم و قالب‌های شناختی که این سطوح را در خود گرفته‌اند بسیار گونه‌گون‌اند، تجلی آن‌ها تنها به صورت اختلاط امکان‌پذیر است.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۵۵) با گذار از هویت سنتی یکپارچه، ساحت فرهنگی نیز که پیش از این داخل چندگانگی شده بود، در حوزه‌ی اختلاط جای می‌گیرد؛ چراکه «سرنوشت فرهنگ جهانی در میان شکاف‌ها، در این برزخ رقم می‌خورد؛ یعنی در آستانه‌ها، در عرصه بین جهان‌ها، «در شبکه ارتباطی که تمایزهای میان بالا و پایین و سیاه و سفید را می‌سازد.» اما این فضای بینابین در عین حال «گذار از لابه‌لای هویت‌های ثابت نیز هست، امری که زمینه را برای اختلاط فرهنگی مهیا می‌کند.» مفاهیم کلیدی این فرهنگ جدید را می‌توان این‌گونه بیان کرد: برزخ عرصه‌های میان فرهنگ‌ها، جابه‌جایی در شکل تبعید و نفی بلد، اختلاط و دورگه‌گی، گذر و به اعتقاد من، امکان تفرد در جهانی پرهرج و مرج که در آن هیچ‌چیز به جای خود نیست. باید افزود که در قلمرو تفکر، جهان غیر غربی با شتلهای سیری‌نایاب‌زیر آخرین دستاوردهای علوم انسانی غربی را می‌بلعد، درنتیجه این جهان دچار کمبود باز آفرینش نظری است.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۸۴)

اگر چندگانگی فرهنگی بر جامعه حاکم است و حوزه‌های اندیشگی در اختلاط با همدیگر به سر می‌برند، پس انسان در «عصر مرقع کاری» وارد شده و شاهد طیف گسترده‌ی تفسیرها و به عبارتی فضای هرمنوتیکی و افق تاویلی است؛ شایگان در پرتونگاری از دوران معاصر می‌نویسد: «از آنجاکه رابطه انسان با دیگران ریزوموار است و هیچ فرهنگی به تنها‌ی قادر نیست نیاز او را به گریز از وضع موجود ارضا کند، انسان ناچار از همزیستی با فرهنگ‌های گوناگون است. «دیگری» در هر صورت و قالبی و با هر اصل و ریشه‌ای، همیشه در افق تفکر انسان حاضر است و حضور او چشم انداز محدود ایدئولوژیک انسان را وسعت می‌دهد و مقولات ادراکی مأنوس او را تعالی می‌بخشد.

انسان که در معرض انواع تأثیرات ذهنی و وسوسه‌های گوناگون است، خواهناخواه مرقع کار می‌شود. در روزگار ما مرقع کاری شیوه‌ای برای ساخت و ترکیب شخصیت چندگونه و مرکب ماست.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۳۱) بنابراین «امکان انتخاب انسان امروزی بسیار گسترده است: می‌تواند از یک حال و هوای فرهنگی به زمینه فرهنگی دیگری گذر کند، از حافظه‌های تاریخی گوناگون توشه برگیرد و روح و ذهن خود را سیراب سازد و غنا بخشد، می‌تواند به شیوه و سلیقه خود میان آن‌ها ترکیب ایجاد کند، می‌تواند هر فضایی را که به تصور می‌آید خلق کند.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۳۲)

شایگان به تأکید یادآور می‌شود که پیش از این سخن از ثنویت گرایی متافیزیکی رانده و بر خطرات آن اشاره کرده بود.(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۳۸) بنابر آن دریافت است که اکنون شایگان بعد از نزدیک به سی سال تأمل و اندیشه در وضعیت انسان مدرن و شرایط زیستی و فرهنگی آن، سخن از پارادوکس لحظه‌ی حال و نیهیلیسم می‌گوید و بر تفکیک حوزه‌های معنوی و تکنولوژیک زنها ر می‌دهد.

در چنین شرایطی شایگان به این نظر میل می‌کند که «بشر اکنون درگیر دو حرکت است: حرکتی قهقهه‌ای به سوی سرچشمه‌های ناشناخته و اسرارآمیز تمدن‌های آغازین و حرکتی پیش‌رونده به سوی اکتشاف چیزهای جدید. هر دو مقصد این سفرها که دو جهت مخالف دارند، مقارن هم، در زمان حال «پربار» انسان جای می‌گیرند، انسانی که این فرصت طلایی را در اختیار دارد که در آن واحد شاهد دو حد نهایی زمان باشد، به عبارت دیگر مهاجر سیاری باشد که قادر است قالی نخ‌نمای چیزها را مرمت کند و نقش‌ها و طرح‌های از میان رفته را دوباره ظاهر سازد، پدیده‌های عصر نوسنگی را با پدیده‌های عصر اطلاعات در کنار هم نهاد و همزمان در صحنه‌ی جهان به نمایش گذارد. زیرا مرقع کاری این عصر جدید او را از قید ضوابط خشکی که دست‌وپاییش را بسته بودند رها می‌کند و از یوغ اندیشه‌های جزمی متحجری که زمانی سرچشمۀ توهمنات او بود، آزاد می‌گرداند.

بی تردید چنین وضعیتی افق دید انسان را گسترش می بخشد، اما در عین حال نمی توان منکر شد که همین احوال او را از قطب‌نما بی بهره کرده و سفر او را سرشار از خطر ساخته است.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۵۹) چراکه از یاد نبرده‌ایم که در بحث از پارادوکس لحظه‌ی حال و نیهیلیسم شایگان نوشته بود: «هر آنچه پیشتر از لحظه متأفیزیکی واقعی، ضروری، قطعی و مسلم تلقی می شد، اکنون به ارزش‌های مبادله تقلیل یافته است. همه مقوله‌های مستحکم متأفیزیک، همچون هستی، حقیقت و منطق به تجاربی بالقوه وهمی تبدیل شده‌اند. تجربه وهمی و جنبه روایی یافتن واقعیت «در عین حال تنها امکان آزادی ماست.» این حرکت سه مضمون به هم وابسته را مطرح می کند که سازنده ذهنیت پست‌مدرن‌اند و از بحث نیچه درباره وهمی شدن حقیقت و نظر هایدگر درباره پایان متأفیزیک نشأت می گیرند. یعنی: ۱. تقلیل هستی به ارزش مبادله. ۲. تجربه وهمی که به هستی‌شناسی تأویل منجر می شود. ۳. انهدام ساختار یا شالوده‌شکنی.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۸۰)

پس در این وضعیت می توان از دور هرمنوتیک گذشت و تاویل‌های مختلف و طیف تفسیرها را در کنار هم به نظاره نشست، درست همان‌طور که شایگان از مشاهدات خود در «ساحل طولانی لوس‌آنجلس معروف به «ونیس بیچ» و تنوع غافلگیرکننده صحنه‌های غریبی» گزارش

کرده بود. نتیجه‌ی عقلانی این وضعیت در لایه‌های اندیشگی و فلسفی به حالت منجر می‌شود که هیچ رأی و نظری از اصالت و تعالی برخوردار نیست؛ آیا این همان باور به پوچانگاری و نیهیلیسم تشخیص داده شده در مراحل قبلی نیست که شایگان در متن «آسیا در برابر غرب» و «بتهای ذهنی و خاطره ازلی» از آن سخن گفته بود؟ این بار در قالب فلسفه‌ی هایدگری واتیمو و با نظر به مرگ فراراوایت‌های لیوتار ارائه می‌شود؟ شایگان در اشاره به این شرایط می‌نویسد: «حال که ما در جهانی با هستی‌شناسی در هم‌شکسته می‌زییم که همه بناهای متافیزیکی در آن فروریخته‌اند و چاره‌ای نداریم جز تسلیم به این وضعیت، سپردن خود به دست آن و تلاش در یادآوری ردپاهای بازمانده‌های هستی‌ای که رد آن از تاریخ تفکر محظوظ می‌شود؛ حال که هر چه کنیم بازهم در محدوده‌های عبور ناپذیر دور هرمنوتیک اسیر خواهیم ماند و همه تلاش‌های ما برای تفسیر از اراضی میلمان به بودن، فراتر نمی‌رود و نمی‌تواند به معنایی مطلق دست یابد؛ حال که جز تاویل‌های متنازع هیچ‌چیز دیگر وجود ندارد و این تاویل‌ها اساساً مشخصه ذهنیت و روح عصر ماست، پس آنگاه که همه حیله‌ها و ترفندهای استیلا، میل و اراده را بر ملا کردیم و پرده برداشتیم از دروغ آگاهی‌های کاذبی که هر یک به شیوه‌ای در لاک خالی «کوگیتو» آشیان کرده‌اند، به کجا خواهیم رسید؟» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۳۰۰)

اکنون می‌توان به مراد شایگان از شبحسازی بهتر پی برد. شایگان بر این باور است که: «وفور و هجوم تصاویر بدون هیچ زمینه و پایه، ظهرور انفجار آمیز انواع فرقه‌ها، کثرت شبهدین‌هایی که با فوجی از افکار به اصطلاح «معنوی» ذهن ما را آلوده می‌کنند، در کنار جهان واقعی، جهانی مجازی پدید آورده‌اند. این جهان، که در لابه‌لای فرهنگ‌های هم‌جوار می‌لغزد و به‌آسانی از یکی به دیگری گذر می‌کند، فضایی «میانی»، معلق و سرگردان می‌آفریند که در ظاهر با دنیای اسطوره‌ای - شاعرانه تخيیل شباخت بسیار دارد، منتهماً مرتقبه هستی شناختی آن متفاوت است.» (افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۳۲۴)

همان‌طور که گذشت، در این سخن شایگان دو افق اندیشه‌گی متفاوت از هم و دو پارادایم اندیشه‌گی غیر هم در تداخلی شتابزده به هم‌آمیخته شده و داخل در یک حکم شده‌اند؛ می‌توان از زیرساخت‌های اجتماعی و لایه‌های فرهنگی دنیای اسطوره‌ای سراغ گرفت تا تفاوت آن با ساحت مجازی عصر تصویر مشخص شود؛ می‌توان حتی از زمینه‌های اقتصادی و سیاسی حاد واقعیت مجازی‌سازی سخن گفت تا فرق آن را با وضعیت مثالیں شاعرانه تعیین نمود؛ و می‌توان از دانش‌های به وجود آورنده‌ی تصاویر پرسید تا به جدایی آن از شهودات شاعرانه عالم مثالیں پی برد؛ بنابراین نمی‌توان با تطبیق غیر زمانی و غیر مکانی بودن ساحت مجازی و اقلیم مثالیں به یکدیگر سخن از

همذات بودن آن‌ها به میان آورده، در این حال سخن شایگان معماً‌گونه جلوه می‌کند که «این واقعیت که زمان کنونی، کثرت زمان‌های محلی را از میان می‌برد و جغرافیا و تاریخ را نیز بی‌معنا می‌کند، این واقعیت که مسیر زمانی جبراً به زمان حالی دائمی منتهی می‌شود و مسیر مکانی به قول میشل سر، به «دگرجا»، یعنی به فضایی می‌رسد که جای آن را نمی‌توان معلوم کرد و در اصل در هیچ کجا واقع نیست؛ خود به خود عمق، برجستگی و حجم را از زمان و مکان می‌گیرد. در حالی که در زندگی ما که در « محل» ریشه دارد، زمان و مکان مفاهیمی حیاتی و بنیادی‌اند.

از این‌رو شخصیت ما دوپاره و دوقطبی گشته: «در یک‌سو زمان واقعی فعالیت‌های فوری و بلافصله ما قرار دارد که در «هم اینجا» و «هم اکنون» انجام می‌شوند، در سوی دیگر، زمان واقعی فعالیت‌های برهم‌کنشی، که به کمک رسانه‌های گروهی انجام می‌گیرد. این‌گونه فعالیت، به «اکنون»، یعنی به مدت‌زمان پخش برنامه‌های تلویزیونی به‌ها می‌دهد و در عوض «اینجا»، یعنی مکان دیدار، بی‌التفات است. مثال چنین فعالیتی کنفرانس از راه دور است، که به یمن وجود ماهواره، در عین حال در همه‌جا رخ می‌دهد و در اصل در هیچ جا رخ نمی‌دهد.» (افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۳۳۰)

به دنبال این تعریف، شایگان دو وجهه مجازی‌سازی را در (۱) دنیای اسطوره‌ای - شاعرانه و (۲) انقلاب جدید الکترونیکی، بیان می‌کند و دو افق معرفتی

سنتی و مدرنیته و دو پارادایم باستانی و جدید را به هم می‌آمیزد تا از دل آن یک دنیای بینابینی را پدید آورد که سهم روح به روح واگذارشده و سهم تکنولوژی به تکنولوژی داده شده است. «این دنیای بینابینی، جایگاه رخدادهای روح است، تجلی گاه حکایت‌های تمثیلی است که در حالت‌های شهودی عرفا اهمیت بسیار دارد. این دنیا، وجود زبانی نمادین را ممکن می‌کند، زیرا در این مکان نیمه روحی - نیمه جسمانی، صور دچار استحاله‌ای معنوی می‌گردند و تأثرات نفس در قالب تمثیل ظاهر می‌شوند.

این جهان که انکشافی درونی است، متضمن تقلیب و واژگونگی زمان و مکان نیز هست. در آنجا، هر چه در زیر حجاب ظاهر نهان بود، ناگهان عیان می‌گردد تا آنچه را تاکنون مکشف بود مستور کند؛ به عبارت دیگر نامشهود، مشهود می‌شود. ازین‌پس روح است که ماده را در زیرپوشش خود نهان می‌کند. نکته بسیار مهم آن که گذر به این جهان مستلزم چرخش از زمان آفاقی به زمان انفس، یعنی مستلزم تأویلی معنوی است.» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۳۳۳) باینکه خود شایگان با تکیه بر اندیشه‌های مایکل‌هایم، به جایجایی هستی شناختی در مجازی‌سازی اذعان دارد، اما باز در بیان نتایج آن گرفتار ایده‌های معنوی پیشین خود است و همان باورهای گذشته را در مفاهیم تازه‌ای - و این بار با وام‌گیری از ژان بودریهار - چون: «قاره گمشده روح» در مرحله‌ی

پایانی پرروزه‌ی فکری خویش بازمی‌گرداند.(افسون زدگی

جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۳۷۵)

شایگان برای دستیابی به این قاره‌ی گمشده بـر

این باور است کـه: «برای آن کـه گفتگو در فرا تاریخ محقق

شـود، بـاید فضـای برای استحالـهـای معـنوـی و دـگـرـگـونـی

وجـود دـاشـتـه باـشـد کـه در آـن صـورـتـهـای هـمـشـکـلـ، هـرـ يـكـ

در حـيـطـه خـوـدـ، تـاـبـقـهـاـ و تـقـارـبـهـایـ رـاـ... عـيـانـ کـنـنـدـ.

بهـعـبارـتـ دـيـگـرـ، بـايـدـ بـتوـانـ اـقـلـيمـ رـوحـ رـاـ باـزـ پـسـ گـرفـتـ وـ آـنـ رـاـ

درـاطـلسـ شـناـختـهـایـ کـنـونـیـ مـانـ اـزـ جـهـانـ جـایـ دـادـ. مـسـلـمـ

اسـتـ کـهـ جـایـ دـادـ دـوـبـارـهـ اـيـنـ سـرـزـمـينـ درـ اـطـلسـ

شـناـختـهـاـ، حتـیـ اـگـرـ تـنـهـاـ درـ قـلـمـرـوـ ذـهـنـ صـورـتـ گـيرـدـ، ماـ رـاـ

درـ بـهـ کـارـ بـرـدـنـ عـلـمـ مـيـزانـ کـهـ عـرـفـایـ اـسـلامـ اـزـ آـنـ سـخـنـ

گـفـتهـانـدـ، يـارـیـ خـواـهـدـ کـرـدـ؛ يـعنـیـ چـرـخـشـیـ درـ نـگـاهـ اـیـجادـ

خـواـهـدـ کـرـدـ تـاـ مـاـ بـتـوـانـیـمـ بـهـ روـیـهـ نـامـشـهـودـ چـیـزـهـاـ نـیـزـ بـهـ

انـداـزـهـ وـجـهـ مشـهـودـشـانـ تـوـجهـ کـنـیـمـ.

زـیرـاـ کـشـفـ دـوـبـارـهـ اـيـنـ سـرـزـمـينـ، وـلوـ صـرـفـاـ درـ بـعـدـ

مفـاهـيمـ وـ اـفـكارـ، مـاـ بـهـ اـزـايـیـ بـرـايـ مـجاـزـيـسـازـيـ وـ شـبـحـسـازـيـ

درـ اـخـتـيـارـمـانـ خـواـهـدـ گـذـاشـتـ وـ روـیـهـ دـيـگـرـ اـمـورـ رـاـ بـهـ مـاـ

نـشـانـ خـواـهـدـ دـادـ، آـنـ روـیـهـایـ کـهـ وـانـمـودـ سـازـيـ وـ باـورـهـايـ

نـاـهـمـگـونـ وـ نـاـمـتـجـانـسـ، اـزـنـظـرـهـاـ پـنهـانـ کـرـدـهـ اـسـتـ. کـشـفـ

اقـلـيمـ رـوحـ، جـايـگـاهـ وـ مـأـوـايـیـ بـرـايـ اـفـسـونـ زـدـگـیـ دـوـبـارـهـ جـهـانـ

فـراـهـمـ خـواـهـدـ آـورـدـ، بـهـ طـورـیـ کـهـ اـيـنـ اـفـسـونـ زـدـگـیـ دـيـگـرـ درـ

صـورـتـهـایـ بـیـ قـوارـهـ وـ دـرـ قـالـبـ اـرـوـاحـ سـرـگـرـدانـیـ کـهـ تـخيـلـ

اشـبـاعـشـدـهـ اـزـ فـرـافـکـنـیـهـایـ وـاـپـسـ رـفـتـئـ مـاـ جـوـلـانـگـاهـ آـنـهـاستـ،

ظاهر نخواهد شد. پس جای حیرت نیست اگر اندیشمندی چون هارولد بلوم، متأثر از هانری کربن، ناگهان این سرزمین را کشف کند و تبیین و توضیح امور معنوی را بدون وجود این جهان بزرخی نمادها و تمثیل‌ها ناممکن بداند. در هر حال، این طرح مطرود از تفکر مدرن، در کیهان‌شناسی گالیله و نیوتون جایی ندارد، جایگاه آن قوهٔ خیال روح است که جغرافیای تمثیلی خاص خود را دارد.

به برکت وجود این قوهٔ خیال است که شانکارا، اکهارت، ابن عربی و چوانگ تسو از لحاظ معنوی معاصر یکدیگر می‌شوند، و باز به یمن همین جهان است که سهپوردی هم‌عصر مغان یونانی‌ماب ایران باستان می‌گردد. روح تاریخی این گفتگو متنضم‌آن است که سهپوردی با رخنه به این عالم، هم از آینده آن خبر دهد و هم «تبار قدسی» خود را بازیابد، یعنی هم‌عصر جهانی شود که با آن از لحاظ معنوی مرتبط و در پیوند است.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۴۳۳)

این تجویز در پروژه‌ی فکری شایگان برای سلامت روانی انسان معاصر ضرورتی عاجل است و برای رام کردن قدرت عصیانگر و مخرب تکنولوژی نیاز مبرم فعلی است: «بنابراین اکنون واجب است که تعادل را دوباره برقرار کنیم، سهم روح را به آن باز پس دهیم، جایگاه و منزلش را به رسمیت شناسیم و آن را در آفاق قوه‌های شناخت خود جای دهیم. اگرچه این نیروی واپس رانده یاغی، گونه‌ای همزمانی را به بار آورده که در آن‌همه گفتارها و اعتقادات

کهن از خواب‌سنگین خود بیدار شده، از دل تاریخ سر برون آورده و در کنار هم جای گرفته‌اند، اگرچه ویرانی ساختارهای محکم باورها و ایدئولوژی، بینش شهر فرنگوار از جهان پدید آورده، بازهم نمی‌توان منکر شد که این پدیدهای مقارن، در عین آفرینش جهانی رنگارنگ و فریبند، ما را ذره‌ای از قید محسوسات رها نمی‌کنند.

ما نالمیدانه در سطح امور معلق مانده‌ایم بی‌آنکه قادر باشیم از آستانه چرخش و دگرگونی ارزش‌ها گذر کنیم. نشانه‌های بی‌شماری که از هر سو خود را به ما می‌نمایانند، گواه دوپهلو بودن واقعیت کنونی‌اند. این نشانه‌ها پیام‌آور وضعیتی رو به پایان‌اند، حتی وجه منفی تخیل (شبح سازی) اکنون بیش از پیش به نسخه اصلی شبیه می‌شود و شکل و ظاهر آن را می‌یابد، منتها قادر نیست به قلب استحاله‌های معنوی ره برد. اکنون جهان بهسوی آخر زمانی پیش می‌رود که عاری از استحاله‌های معنوی است، آخر زمانی بدون غایت. از همین رو به اعتقاد من، اکشاف وجه دیگر چیزها شاید بتواند به این جهان خالی از معنا روحی بدمند و تعادل از میان رفته را از نو برقرار کند.«(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۴۳۶)

درنهایت داریوش شایگان بعد از یک دور اندیشگی و چرخش در ابزارهای فکری خود، به ادیان و مکتب‌های معنوی دوره‌ی محور - به تعبیر کارل یاسپرس - به استثنای زرتشت روی می‌آورد و در جهان افسون زدده‌ی

پسامدرن و آمیخته به مجازی‌سازی و تکنیک زده‌ای که در پی ایجاد فضای استحالات تمثیلی و روحانی برآمده است، به یک دگرگونی درونی و معنوی دعوت می‌کند که حق قاره‌ی گمشده‌ی روح را به آن بازگرداند و با به ارمغان آوردن دنیای عرفان، آدمی را به فراسوی آینه و گفتگو در فرا تاریخ پرتاب می‌کند.

شایگان پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های خود را در راه سپاری به‌سوی قاره‌ی گمشده‌ی روح و فضای استحاله‌های معنوی این‌گونه بیان می‌کند: «اگر بپذیریم که کلیه جهان‌بینی‌های مسلط که طی قرون در جهان تفکر، هر یک به‌نوبت خود، حاکم بوده‌اند و هر یک حقیقت را به نظر تنگ و بسته خود محدود می‌کرده‌اند، امروزه دیگر از درجه‌اعتبار پیشین خود ساقط شده‌اند؛ اگر بپذیریم که نظامات انتقادی قرن بیستم همه سیستم‌های فکری جهان‌شمول را از درون مانند موریانه خورده است؛ اگر بپذیریم که بیشتر اعتقادات دیرینه، مشروعیت جزمی سابق خود را ازدست‌داده‌اند و مبدل به غباری از تصورات پراکنده‌شده‌اند که هم‌اکنون در فضای فکری جهان شناورند، پس باید قبول کنیم که ما دیگر با دیوارهای استوار اعتقادات گذشته و «انتولوژی»‌های سفت‌وسخت سابق روبرو نیستیم، بلکه با یک هستی در هم‌شکسته و ویران‌شده مواجهه‌یم که به صورت لمعات حضور، ذرات گسسته هستی، لحظات برق‌آسای هوشیاری خود را به ما می‌نمایند. آنچه فی الواقع در جمیع مراتب جهان و همه

سطوح شناخت خودنمایی می‌کند اصل همبستگی متقابل همه‌جانبه است.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰،ص ۷) چهره‌ای که شایگان از شرایط کنونی جهان تصویر می‌کند با مراجعه به واقعیات فرهنگی و شرایط اجتماعی، خالی از اشکال نیست و درواقع بازگشت ایده‌ی نهیلیستی است که شایگان را در دهه‌های پیشین گرفتار خودکرده بود، البته این بار نه با تاویل نیچه‌ای، بلکه با وام‌گیری از پیرو صادق نیچه، ژان فرانسوا لیوتار و ایده‌ی از بین رفتن فراروایتها و ظهور روایتهای کوچک<sup>۱۱</sup> گذشته از این مسائل، شایگان این مسئله را روشن نمی‌کند که چگونه در جهان درهم‌شکسته‌ی هستی‌شناسی‌ها، دست به دامن بزرگ‌ترین هستی‌شناسی‌های باستانی نظری بودیسم می‌شود؟ و چگونه آن‌ها را در خارج از پارادایم معرفتی و شرایط اجتماعی خود و بدون بازسازی، برای دنیای آشوبزدهی کنونی تجویز می‌کند؟ مگر این که این‌گونه دریافت‌ها را در کنار دریافت مدرنیته یکی از انواع و اقسام آگاهی بدانیم و همسو با هویت چهل تکه، راه بر چندگانگی فرهنگی و پلورالیسم معرفتی بگشاییم.

---

<sup>۱۱</sup> وضعیت پست‌مدرن - گزارشی درباره دانش ۱۳۸۰،ص ۵۴



## سنت فرهنگی: خاطره‌ی ازلی و دگرگونی هویت

تحول تاریخی تمدن‌ها، در فرهنگ‌ها و باورهای نیز دگردیسی به وجود می‌آورد و با سر برآوردن تمدنی، انگاره‌های تمدنی پیشین اگر دارای کارکرد باشند، در تمدن جدید جذب شده و اگر از کار آیی بازمانده باشند، در گورستان تاریخ به خاک سپرده می‌شوند؛ با ظهر تمدن مدرن نیز این فرایند تکرار شد و لایه‌های سازنده‌ی تمدن‌های سنتی خود را با رقیب تازه، کارآمد و پاسخگو مواجه دید؛ در چنین شرایطی آن لایه‌هایی از تمدن‌های سنتی که در دنیای متحول شده‌ی جدید یارای جواب‌گویی به نیازهای انسانی را نداشتند، به خاطرات زمانه‌ی سپری شده تبدیل می‌شوند؛ از طرفی اگر جامعه و فرهنگی بخواهد به حیات خود با سرزندگی و فعالانه ادامه دهد، راهی غیر از تجدد فرهنگی در پیش ندارد تا انگاره‌های سنتی را با نیازهای زمانه هماهنگ کرده و فرهنگ را مطابق با واقعیت پی‌ریزی کند. پس در نگره مدرنیته، مفاهیم «خاطره»، «سنت» و «ودیعه» و... حکایت از یک مصدق عینی دارند.

در پروژه‌ی فکری داریوش شایگان، خاطره‌ی ازلی همان سنت و فرهنگ‌های به عقب رانده شده توسط مدرنیته است و آنچه به باز زایی آن فرهنگ‌ها در زمانه‌ی مدرن فرصت ادامه حیات و شکوفایی می‌دهد، تجدد

فرهنگی است. در این تقابل دو گانه‌ی خاطره‌ی ازلی/تجدد فرهنگی، شایگان از کنار تجدد فرهنگی می‌گذرد و افکار خود را معطوف بازپرداختی از هویت فرهنگی سنت می‌گرداند؛ شایگان در اشاره به معنای خاطره‌ی ازلی با تکیه‌بر تقسیم فرانسیس بیکن از بتهای ذهنی، می‌نویسد: «بتهای ذهنی را می‌توان در جهت آن رشته از معتقداتی تعبیر کرد که عموماً سنت را تشکیل می‌دهند و سنت نیز خاطره‌ای دارد و این خاطره هم به فردی تعلق نمی‌گیرد بلکه جنبهٔ جمعی دارد و چون خاطرة قومی هر ملت‌خواه ناخواه علم انساب او نیز هست و ارتباط او را با وقایع ازلی و اساطیری حفظ می‌کند، از این‌رو می‌توان این خاطره را خاطرة ازلی نام نهاد... خاطرة ازلی زمان نمی‌شناسد زیرا فراسوی سه بخش زمان است. خاطره چون مخزن بوده است، پیامی دارد و راغب این است که پیام خود را در دل و ذهن آدمی زنده نگاه دارد.» (بتهای ذهنی و خاطرة ازلی ۱۳۷۱، ص ۵۳)

درواقع شایگان از نگاه اسطوره‌ای، به سیر تاریخ نظر دارد و آن را در فراسوی تاریخ و زمان خطی می‌داند؛ ایده‌ای که در «افسون زدگی جدید» به شکلی نهایی و در پی جستجوی اقلیم گمشده‌ی روح سر برآورد. در این نگاه آدمیان در یک سیر چرخه‌ای از مرحله‌ی هبوط به خاکدان زمین رجعت می‌کنند و به تقدیر از پیش تعیین شده به ذات اولیه و آسمانی خود برمی‌گردند؛ اما در نگرش تاریخی که محصول دگردیسی نگاه انسان مدرن است، هر حادثه

در گذر زمان پدید می‌آید و دارای علت و موجد معلولی است که می‌توان به کیفیت آن پی برد و آن را به تحلیل عقلانی گذاشت؛ همین تفاوت تاریخ و اسطوره یکی از خطوط اصلی متمایزکننده‌ی دنیای مدرن از جهان سنتی است که خود شایگان نیز در چندین مورد به آن اشاره کرده است.

شایگان که در بیشتر مواضع فکری اش دریافت خود از مدرنیته را مبتنی بر قرائتی منفی از دستاوردهای آن می‌گرداند، مواجهه‌ی دنیاهای سنتی را با مدرنیته بالارزش داوری و حالت نوستالژیک به معصومیت شرقی همراه کرده و قرائت خود را از خطوط فکری نیچه، رومانتیک‌ها تا مارتین هایدگر، فرانکفورتیان تا پساستخارگرایان و پسامدرن‌های فرانسوی در دوره‌های مختلف فکری - تاریخی اش گسترش می‌دهد و شکافهای روشنگری و بحران‌های مدرنیته را در جامعه‌ای سنت زده و دچار آشوب‌های فکری و به تعبیر خودش گرفتار کرتابی‌ها، ارائه می‌کند.

شایگان در دوران اول از سیر فکری خود به تشریح وضعیتی می‌پردازد که تمدن‌های باستانی در مواجه با تمدن مدرن به خود گرفته‌اند؛ به سخن شایگان: «آنچه شاید وضع ما را از غربیان آسیب‌پذیرتر می‌کند این است که در برابر تحرک تمدن غربی منفعلیم، یعنی از الگوهای غربی تقليد می‌کنیم و می‌کوشیم از قالله تاریخ عقب نمانیم... شاید در این دنیای تورم ارزش‌ها آنچه بیش از هر

چیز موردنیاز ماست آنقدر قدرت و تصرف در امور و تسلط  
بر آنان نباشد که تمایل معکوس رهائی امور به حال  
خودشان هیچ معلوم نیست که بزرگی انسان به اراده  
«فائوستی» اش باشد که می خواهد امور را به زنجیر سیطره  
خود کشد، بلکه چهبسا در آن فروتنی و تواضعی تحقق  
پذیرد که امور را به نظام رشد و شکفتگی شان می سپارد و  
بالاخص متکی بر آن وفاداری باشد که با تذکر و تفکر  
اصیل، پیام خفته در خاطره ازلی را همواره احیا می کند و  
به یاد می آورد.»(بتهای ذهنی و خاطره ازلی، ۱۳۷۱، ص ۵۹)

این گونه طرح بحران‌های مدرنیته درنهایت  
خوارک اهل ایدئولوژی و مدرن‌ستیزان سیاسی را تدارک  
می‌بیند و پرروزه‌ی شایگان را با مشکلات جدی مواجه  
می‌گرداند؛ شایگان بر این اساس به معارضه جویی معاصر  
مدرنیته و سنت می‌پردازد و با به کارگیری واژگان همیشگی  
خود در تنزل غرب و روشنایی شرق و... به توصیف تمدن  
مدرن و وضعیت تمدن‌های شرقی و باستانی میل می‌کند؛  
از نظر شایگان «در تحول فکری مغرب زمین حرکتی از زبر  
به زیر، از عقل به غراییز، از غاییت بینی و معاد به تاریخ  
پرستی، از روحانیت به تعقل، از استغراق مدهوشانه انسانی  
که محو در مطلق است به سوی خودیابی فزون خواه نفس  
بیش از حد متورمی که در برابر خدا و طبیعت قد علم  
می‌کند، صورت گرفته است.»(بتهای ذهنی و خاطره  
ازلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰)

وی سپس به تعریف هویت فرهنگی و جایگاه تمدن‌های غیر غربی پرداخته و در توضیح آن می‌نویسد: «از منظر اسلامی مفهوم امانت در این دید به نحو احسن و گویا بیان شده است. این امانت همان پیامی است که در روز الست به انسان داده شده. روز الست روز عهد و پیمان است و پیمان هم دعوت به وفاداری است. یعنی وفاداری به پیام مستور در امانت. فقط آن‌کس به خود وفادار است که حافظ امانت باشد و به عهدهش وفادار؛ و چه عهدی مهم‌تر از آن امانتی که در روز الست به انسان داده شد، از امانتی که بنیاد هستی و غایت نهایی حیات آدمی است. آنچه انسانیت آدمی را بنا می‌نهد، فرهنگ و آبادانی نیست که «هردر» «هنر نوع بشرش» می‌نامد. انسانیت انسان را سیر دیالکتیکی روح مطلق، عوامل کار و تولید، یا پرورش فنون و پیشرفت جوامع تعیین نمی‌کند، زیرا اصولاً انسان محصول سیر تاریخی نیست. انسانیت انسان بر هیچ مبنای «ایدئولوژیک»، بر هیچ اساس انسان‌شناسی قرار نگرفته است، بلکه انسانیت راستین او این است که در فراسوی هیاهوی زندگی و قیل و قال روزگار، گوشی شنوا به پیامی داشته باشد که روی بال خاطرۀ ازلی می‌شکفده. آنچه را که در مشرق زمین فقدان تحرک تاریخی، رکود فرهنگی و گذشته پرستی می‌نامند در اصل وفاداری کامل به خاطرۀ ازلی بوده است.» (بت‌های ذهنی و خاطرۀ ازلی ۱۳۷۱، ص ۵۴)

متن شایگان در این مرحله به آفت ایده‌های وارونه‌ی فردید دچار است؛ و دایع فرهنگی یکی از ایده‌های احمد فردید است که متن شایگان را نیز تحت تأثیر قرار داده است؛ فردید در بحث از شیطان‌صفتی مدرنیته و معصومیت سنتی شرق، آن را در ملغمه‌ای از روایت‌های متافیزیکی - هایدگری می‌پیچد و غرب‌ستیزانه از وضعیت تمدن‌های باستانی در عصر مدرن سخن می‌گوید؛ فردید بر این باور بود که «به نظر من عصر حاضر که در سراسر جهان بدون استثناء عصر سنن تمدنی است نه عصر و دایع فرهنگی، ممالک اسلامی به‌طور کلی همه اقوام شرقی بلااستثناء در مرحله‌ای از تاریخ قرار دارند که نمی‌توانند مانند تاریخ اقوام غربی واحد و دایع تاریخی باشند، چون که و دایع تاریخی غرب به عبارت دیگر فرهنگ غرب از قرن هجدهم به سنن تاریخی و به تعبیری دیگر به تمدن، تبدیل حاصل کرده است. مراد من از و دایع تاریخی عبارت است از آنچه در معارف اسلامی به نام امانت و مآثر مؤثرات خوانده شده که با تعبیرات ترادیسیو به لاتینی و تارادوزیس به یونانی و پردازه به اوستائی و هوبرلیفرونگ به آلمانی هم معنی است.»<sup>۱۲</sup>

دوره‌ای که تحت تأثیر آموزه‌های آشفته‌ی فردید و در حسرت بازسازی هویت گذشته به وجود آمد، مجموعه‌ای از نویسنده‌گان و اهل قلم را پدیدار ساخت که در

---

<sup>۱۲</sup> سقوط هدایت در چاله هرز ادبیات فرانسه، ۱۳۵۲، ص. ۹.

سطوح مختلف از داستان نویس، ژورنالیست، دلال سیاسی تا استاد دانشگاه و... را در کجراهه‌ی غرب‌ستیزی و بازگشت به سنت هدایت کرد؛ منگی فکری و گیجی فرهنگی در دهه‌های سی‌الی پنجاه به حدی بود که داعیه‌داران روشنفکری و تکنوقرات‌های تحصیل‌کرده غربی را نیز به‌سوی خود کشید و جریانی که از تجدد هنری، ادبی و فکری عصر مشروطه واقع‌بینانه شروع شده بود، به وادی «تاریک‌اندیشی جدید» و سنت‌گرایی افراطی و شوربختانه به حاکمیت خشن ایدئولوژی بنیادگرای شیعی، ختم شد.

شایگان نیز با تأسی به این جریان و البته با داخل کردن قرائت‌هاین‌کربن، بر پایه‌ی این تعاریف یکی از مهم‌ترین پرسمنان‌های فرهنگی ایران را مطرح می‌کند، اما در پاسخ به آن - که بر پوچانگاری غرب و روشنایی شرق قرار گرفته است - متن خود را به اثری مدرن سنتی‌زنانه تبدیل می‌کند و برخورد تمدن مدرن را با تمدن‌های باستانی و کار آیی مدرنیته و عقیم بودن سنت (بت‌های ذهنی و خاطره از لی ۱۳۷۱، ص ۲۴) را به معارضه جویی تعریف می‌کند؛ «و اکنون در خاتمه ما با همین پرسش روبرو هستیم: معنای معارضه جویی معاصر چیست؟ معنای معارضه جویی معاصر این است که ما در خطر تغییر رابطه انسان با جهان و طبیعت قرار داریم. بنابراین این معارضه‌جوئی نه فقط گفتگوی بین تمدن‌ها را میسر نمی‌کند بلکه حکم انحلال تمدن‌ها را از طریق تمدنی دارد که دیگر جهانگیر شده است. اما به یک معنا ماهم به سهم خود در جریان

نیهیلیسمی که «یچه» شاید به عنوان تنها پیشگوی قرن گذشته انگشت روی آن نهاده است می‌غلتیم. در چنین جریانی چشم‌انداز حیاتی ما چیزی جز غروب خدایان، احاطه و تورم ارزش‌های متافیزیک نیست، امری که در مغرب زمین دیگر محتوم گشته است و در حالی که ابعاد همه‌جاگیر «نیهیلیسم» موجب می‌شود که عکس‌العملی در جهت خنثی کردن آثار آن در مغرب زمین پدید آید، ما هنوز دوره اعتقادات ساده‌لوحانه قرن نوزدهم را می‌گذاریم و با چنان خوش‌بینی‌ای از آینده علم می‌گوییم که انگار انتظار مسیح آخرالزمان را می‌کشیم.

دوگانگی بیمار گونی که میدان کشمکش‌های دو وجه متناقض وجودی ماست کوشش‌های ما را فلچ می‌کند، مانع تحرک ما می‌گردد و راه را بر شکفتگی فکری‌مان می‌بندد. و فکر فقط در صورتی خلاق و زاینده است که یا متذکر به خاطره باشد یعنی به گفته حکماء اسلامی از «مشکوه انوار نبوت» فیضی برد یا کاملاً مستقل باشد، یعنی بستر قومی تذکر را ترک گوید و خود را به آب‌وآتش بزند تا به مبانی جدید دست یابد. تاریخ تفکر مغرب زمین به نحوی نشانه تلاش‌های تفکری است که در جستجوی بنیادهای جدید است. در حال حاضر مانه قادریم خود را به «مشکوه انوار نبوت» برسانیم و نه آنقدر آزاد و رهاییم که به کار «سیسی فوس» مبادرت ورزیم و از پای دنیا بیم. از اینجا رانده و از آنجا مانده، ما مشرق زمینی‌ها در برزخ بی‌ثبتاتی و بی‌قراری که چنین مارآسیب‌پذیر و

واکنش‌هایمان را غیرقابل پیش‌بینی می‌سازد، گرفتار شده‌ایم و میان این دو قطب نوسان می‌کنیم: میان «لائوتسه» و «مارکس»، میان رفتار جوانمردانه سامورائی‌ها و خشونت اقتصادی.

جائی که نیروهای خلاق منفعل شوند بروز همه گونه احوالی ممکن می‌گردد، حتی غیرمحتمل ترینشان. آیا می‌توان سازشی میان این دو وجه وجودی که یکی ما را به امنیت اجتماعی یکی ایدئولوژی معین و غایات و وسائل محدود دعوت می‌کند و دیگری ما را به گفته «اکهارت» به «کویر هستی» یا به گفته حافظ به بانگ جرس می‌خواند ایجاد کرد؟ هرگاه این معما را بگشاییم و یا لاقل این سؤال را مطرح سازیم آنگاه تا حدی خود را دریافته‌ایم.«(بت‌های ذهنی و خاطره ازلى ۱۳۷۱، ص ۳۴)

داریوش شایگان در پی گشایش معماهی چگونگی ایجاد هماهنگی میان غرب مدرن و شرق سنتی، از یک طرف پیشرفت‌های علمی جدید را می‌پذیرد، چراکه بر این نکته آگاه است که این پیشرفت‌ها در زمینه‌های مختلف زندگی انسانی جواب می‌دهند، و از طرف دیگر بر کشاندن معنویت سنتی به شرایط کنونی پای می‌فشارد، چراکه نگران از دست رفتن هویت از پیش تعیین‌شده‌ی جهان سنتی است و حضور در دنیای تازه را با همان هویت‌ها می‌پسندد.

حال این سؤال مطرح است: اگر مدرنیته یک منظومه‌ی کامل معرفتی و یک ساحت زیستی و وجودی نوینی است که از پس پیشرفت‌ها و تحولات ذهنی و فرهنگی و

اجتماعی در سیر تمدنی به وجود آمده است، چگونه می‌توان دست به‌گزینش بخشی از آن زد و آن را در پیوند با آموزه‌های معنوی سنت پذیرفت؟ مگر می‌توان دنیای مدرن را از معنا و پشتوانه‌های فرهنگی آن جدا کرد و به جای آن از روحیات معنوی و امور فرهنگی پیشین استفاده کرد؟ از طرفی شایگان در این مسئله با استفاده از واژگانی که شائبه‌ی ارزشی دارند، بیش از پیش به ارزش‌گذاری دو دنیای قدیم و جدید پرداخته و قبل از طرح دقیق و منطقی مسئله، تمدن مدرن را با مفاهیم و مقولاتی چون «خشونت»، «نیهیلیسم»... در برابر آرامش و رهاداری دنیای سنتی قرار داده است. این نگاه با مراجعه به حوادث واقعه در تاریخ بشری از ریشه و بنی اساس است و جریان غالب در تمدن‌های سنتی بیش از آن که بهره‌مند از آرامش و رفتار جوانمردانه باشد، دارای خشونت و جنگ‌های قومی و مذهبی بوده است.

به تعبیری یکی از اساسی‌ترین مفاهیم و پدیده‌هایی که دنیای مدرن را از دنیای سنتی جدا می‌کند، رویکرد به کرامت انسانی در مدرنیته و دوری از عوالم انتزاعی و متأفیزیکی است که انسان را منکوب ایده‌های آسمانی و بی‌هویت می‌خواست. نتیجه‌ی منطقی این ارزش‌گذاری به حق انسانی و توجه به حقوق طبیعی او، منجر به پدیده‌ی تساهل و تسامح می‌شود که شرایط زیست انسان‌ها را در آرامش، خوشبختی و رفاه می‌خواهد.

پس روشن شد که مراد شایگان از خاطره ازلی -  
که مورد معارضه‌ی مدرنیته قرار گرفته است - همان سنت  
است که مورد تهاجم تمدن ماده‌گرا و تنزل یافته‌ی مدرن -  
در تعییر شایگان - واقع شده است؛ سنت در معانی و  
تعبیرات مختلفی به کار رفته است؛ سنت در دوگانگی سنت /  
مدرنیته خود حاصل مدرنیته و برآمده از دورانی است که  
سنت از نقش آفرینی در زمینه‌های اجتماعی - اخلاقی -  
اعتقادی و... بازمانده و به معماهی زیستی و وجودی انسان‌ها  
تبديل شده است؛ داریوش شایگان در بحث از هویت  
فرهنگی شرق و خاطره‌ی ازلی دوران سنتی، آن را در برابر  
ظهور نیهیلیسم اروپایی و غربی عنوان می‌کند. از نظر  
شایگان «این دید ناظر بر سیر نزولی تفکر غربی است»،  
«سیری منظم از زیر به زیر، از تفکر شهودی به جهان‌بینی  
تکنیکی، از آخرت نگری و معاد به تاریخ پرستی»، بنابراین  
«سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی  
است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل  
می‌دهند.» بر این اساس «تمدن‌های آسیایی در وضع  
کنونی‌شان، در دوره فترت‌اند،» (آسیا در برابر در  
غرب، ۱۳۷۲، ص ۳)

سعی شایگان در نخستین سال‌های اندیشه‌گی  
خود معطوف به حل چگونگی فترت میراث سنتی و  
شکافتن ماهیت آن و کاویدن مواجهه این تمدن‌ها با مدرنیته  
است؛ چراکه «به عبارت دیگر، با تمام کوشش پیگیری که در  
حفظ «هویت فرهنگی» خود می‌کنیم، خاطره قومی ما

روبه‌زوال است. در چنین وضعی بحث درباره ضرورت یا عدم ضرورت سنن و هویت و غیره، بدون بحث ریشه‌ای درباره نیروهایی که مورد معارضه هستند، قشری است و تا موقعی که این بحث صورت نگیرد و ما موجودیت خود و تمدنی را که معروضش هستیم، نشناسیم و مورد پرسش قرار ندهیم، در این باره توفیقی نخواهیم یافت.

مورد پرسش قرار دادن، یعنی اتخاذ روش تفکر فلسفی. فقط با این روش است که می‌توانیم به ماهیت تفکر غربی و هویت خودمان پی ببریم. در تفکر فلسفی پاسخ پرسش معلوم نیست، چه اگر معلوم بود، پرسش نمی‌شد. تفکر سنتی ما که در دامن دین اسلام پرورش یافته است نمی‌تواند این سؤال را مطرح کند، چه اگر چنین پرسشی را پیش می‌کشید، به مبدأ الهامش که ملتزم وحی است و پاسخ را پیش از پرسش در دسترس می‌گذارد، وفادار نمی‌ماند و از مسیرش منحرف می‌شد.» (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۴)

بنابراین تنها ترین راه مواجهه با سنت و مدرنیته، همان طور که شایگان نیز به درستی تشخیص داده است، از رهگذر اندیشه‌ی فلسفی می‌گذرد که بر پایه‌ی گذار از دوران حکمت به وجود آمده و راه و روش اندیشه‌ی فلسفی درباره‌ی دوران (فلسفه‌ی تاریخ) را در دسترس ذهن انسانی قرار می‌دهد؛ این مسئله به‌نوعی فراتر رفتن از سنت اندیشه‌ی پیشین را مطرح می‌کند و در پژوهشی فکری

شایگان به یکی از نقطه‌های واقعی اندیشه در سرنوشت تمدن‌های باستانی با ظهور تمدن مدرن تبدیل می‌شود.

اندیشه‌ای که پس از گذشت سه دهه به فراموشی سپرده شده و به هم‌ترازی با حکمت اشراقی، استحاله پیدا می‌کند؛ بنابراین از نظر شایگان «طرح مسئله تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی قهرآ» یک مسئله فلسفی است و شیوه پرسش آن نیز غربی. غربی بدان معنا که چون سیطره تفکر غرب این مسائل را پدید آورده است، فقط با اختیار کردن سلاح همان تفکر، که شیوه پرسش و روش تحلیلی و انتقادی است، می‌توان بر آن چیره شد و احیاناً نحوه رسوخش را دریافت. اصولاً در طرح چنین مسائل، احکام قبلی را که مرتبت بر فلان بینش شرقی یا فلان ایدئولوژی غربی هستند باید از خود دور ساخت و کوشید که نتایج از پرسش برآیند نه به عکس.» (آسیا در برابر غرب، ص ۱۳۷۲) (۵)

شایگان بر این باور است که آگاهی ما از تقدیر تاریخی غرب و ماهیت سنت، باعث توهمندی ماضی شود و سر از پدیده‌ی غرب‌زدگی درمی‌آورد؛ شایگان با ارائه تعريف خود از غرب‌زدگی، از قرائت سیاسی آن - که در متن آل احمد فرصت ظهور یافته است - دوری می‌کند و پروژه‌ی خود را با وام‌گیری این مفهوم از احمد فردید متوجه میراث معنوی شرق می‌گرداند؛ «غرب‌زدگی، برخلاف آنچه بسیاری می‌پندارند، شناسایی غرب نیست بلکه جهل به ماهیت واقعی تفکر غربی است، جهلی که به بیگانگی از خود می‌انجامد.

این دو بیگانگی حالت «نه این نه آن» را پدید می‌آورد و تقدیر تاریخی ما را متعین می‌سازد. دوره‌ای که این حالت در آن ظاهر می‌شود، دورهٔ بزرخی و فترت است و این دوره نیز به طبع ما را از دو کانون تشعشعی که امکان داشت بدان بپیوندیم، دور می‌کند. بنابراین، نه به کانون تفکر غربی راه داریم و نه به خاطره قومی خود. انقطاع ما از این دو کانون ما را آماده هرگونه «موتاسیون» می‌کند و غرض از موتاسیون بروز پدیده‌ای جدید است که با سلسله علل پیشین ارتباطی مستقیم ندارد و از آنجاکه خود نقطهٔ عطف و سرآغاز تسلسل نوی است، می‌تواند بهر صورت جلوه کند حتی نامحتمل ترینشان.«آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص<sup>۸</sup>

درواقع از نظر شایگان یک طرف معادله‌ی سنت و مدرنیته معطوف به هجوم غرب و پوچانگاری است و طرف دیگر آن به محاق رفتن انگاره‌های سنتی را در خود جای داده است؛ در این وضعیت شایگان بر این باور است که: «از آنجاکه این «مهمان هولناک» (نیهیلیسم) در خانهٔ ما نیز آشیانه کرده است، غروب خدایان ما نیز قریب الوقوع است و راه رهائی از آن فقط در تشحیذ آگاهی تواند بود و بس، زیرا فقط یک آگاهی جدید می‌تواند ما را از چنگال توهمند مصاعف آزاد گرداند و مسالة تقدیر تاریخی را در دورنمای دید جدید بررسی کند و مورد پرسش قرار دهد و ما را به نحوه رسوخ قالب‌های پیش‌ساخته‌ای که بدون وقوف تحلیلی می‌پذیریم و دچار انواع و اقسام

«موتاسیون»‌های عجیب و غریب می‌شویم آگاه سازد.» (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۸۹)

شایگان با طرح این گونه از بحث، از یک طرف می‌خواهد فاصله‌ی خود را از سیاست‌بازانی حفظ کند که از مفهوم غرب‌زدگی برای کنش‌ها و ایده‌های غرب سنتی‌زانه خوراک فکری ساختند و فرهنگ ایرانی را در دهه‌های سی تا پنجاه به آفت ایدئولوژی زدگی دچار کردند و از طرف دیگر از سنت‌گرایی ناآگاهانه‌ای که سنت را در مقابل مدرنیته قرار می‌دهد و بر اهریمنی بودن دنیای جدید می‌رسد، جدا می‌شود؛ با این حال نباید از رخنه‌های اندیشگی که در ذهن و زبان شایگان فرصت بروز یافته است، غافل بود.

به کارگیری مفهوم متأفیزیکی «موتاسیون» یکی از مواردی است که کل پروژه‌ی فکری شایگان را با یک معماًی معرفت‌شناختی درگیر می‌کند؛ اگر از دیدگاه تمدنی به سیر تحولی و رشد یابنده‌ی فکر و اجتماع انسانی نظر شود، به کارگیری مفهوم غیر تاریخی و متأفیزیکی موتاسیون محلی از اعراب نخواهد داشت. چراکه آدمیان در تاریخ تمدنی خود با گذار خردورزانه از مراحل پیشین به مراحل بعدی و تحولاتی که برای دستیابی به تمدن کنونی پیموده است، متوجه علل گوناگون و زمینه‌های مختلف فکری - فرهنگی - اجتماعی - اخلاقی - اقتصادی و حتی جغرافیائی بوده است که بدون وجود هر کدام از این لایه‌های زیستی و فرهنگی، امکان تحولات تاریخی و

بالندگی ذهن و زبان انسانی که پدیدآورنده‌ی تمدن‌های پیشین و فعلی بوده است، به وجود نمی‌آمد.<sup>۱۳</sup>

شایگان در بحث از وضعیت تمدن‌ها، مدرنیته را با مؤلفه‌های پوچانگاری و از نگاه نیچه - هایدگر قرائت می‌کند؛ از نظر وی در شرایطی که تمدن‌های باستانی در دوران فترت به سر می‌برند و تمدن غربی نیز دچار نیهیلیسم شده است، «اگر نظریه هایدگر را ملاک قرار دهیم و دوره فترت را دوره عسرت و بزرخی میان غروب خدایانی که گریخته‌اند و خدایی که خواهد آمد بدانیم، ما در مرحله احتضار خدایانیم؛ حالت بزرخی ما مرحله گریز و بازنيافتن الوهیت نیست، زیرا خدایان ما در احتضارند و هنوز کاملاً نگریخته‌اند. به عبارت دیگر، ما در دوره فترت یعنی در مرحله «نه هنوز» از هر دو سو هستیم.» (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۴۰) شایگان با دریافت خود یکی از راه‌های طی شده در غرب مدرن را به جای کلیت آن تمدن و فرهنگ قرار می‌دهد و ناسازه‌هایی را در اندیشه‌های خود وارد می‌کند که تا آخرین تألیف‌ش به اشکال مختلف و با همان دریافت اولیه مبنی بر ظهور پوچگرایی در مدرنیته استمرار می‌یابد. تردیدی نیست که طرح ایده‌ی نیهیلیسم در غرب - چه از طرف نیچه و چه از سوی داستایفسکی - برآمده از تحولاتی است که بر پایه‌ی ذهنیت مدرنیته و در واکنش‌های مختلف به آن ابراز شده و آن را در داخل

---

<sup>۱۳</sup> خدایان و آدمیان - نقد مبانی فرهنگ و تمدن غرب، ۱۳۸۰، ص ۴۹۵.

فرهنگ و تمدن مدرن باید فهمید؛ ریشه‌های این‌گونه از اندیشه‌ها تبار خود را به عصر رمانتیک می‌برد و نوستالوژیک‌وار در غم از دست رفت‌من مخصوصیت سنتی به ابزاروارگی - شیوارگی و جدا افتادن انسان از طبیعت ناب و خالص دوران گذشته مowie می‌کند.

پس ظهور ایده‌های نیچه‌ای - داستایفسکی و حتی در دوران اخیر ایده‌های فرانکفورتی‌ها و هایدگر در پس‌زمینه‌های فرهنگی مدرنیته از موضوعیت برخوردار بوده و طرح آن‌ها در فرهنگ شرقی و سنتی ایرانی که در مرحله‌ی پیشامدرن مانده و دوران‌های رنسانس - رمانتیک - روشنگری و... را از سر نگذرانده است، به تعبیر خود شایگان «اندیشه‌ای بی موضوع» را به ارungan خواهد آورد و سر از آن چیزی درخواهد آورد که در پروژه‌ی فکری شایگان با مفاهیم و پدیده‌های نوستالوژیک و اسکیزوفرنی و دوانگاری روشن‌فکری مطرح شده است. به سخن خود شایگان: «این برخوردها و گفتگوها و رنسانس‌هایی که در داخل یک تمدن تحقق می‌یابند، یقیناً برای کسانی که عامل و معروض آن‌ها بوده‌اند، و از آن‌ها الهام گرفته‌اند و بر آن‌ها چیره گشته‌اند هم حکم معارضه را داشته‌اند و هم موجب آزادی، شکفتگی و احیای نیروهای آفریننده آن‌ها بوده‌اند.»(بت‌های ذهنی و خاطره ازلی ۱۳۷۱، ص ۱۴) با این پیش‌فرض‌ها و پیش‌زمینه‌های معرفتی، شایگان به تعریف تقدیر تاریخی تمدن‌های سنتی در عصر مدرنیته می‌پردازد؛ پیش از گزارش و تحلیل شایگان از تقدیر تاریخی

تمدن‌های سنتی، اشاره به این نکته لازم است که به کارگیری «تقدیر تاریخی» خود حکایت از زبان متأفیزیکی و سنتی دارد و نشانگر ارزش‌گذاری شایگان بر وضعیت تمدن‌ها در شرایط کنونی است.

شایگان می‌توانست بر پایه‌ی آموخته‌هایش از مدرنیته، از کارکرد تمدن‌ها استفاده کند و سیر تمدنی را در کلیت آن از دوران نوسنگی تا عصر اطلاعات به قرائت گذارد. در این حالت تابعی چون: دوانگاری در وضعیت سنت و مدرنیته، غم غربت خوردن به دوران ازدست‌رفته‌ی سنت، شیطانی دیدن مدرنیته و قدسی دیدن سنت و همچنین استفاده از مفاهیم هجوم - غرب‌زدگی مضاعف، عواقب شوم تجدد و صنعتی شدن و به انتظار ورود خدایی ماندن - از منظر هایدگری - اندیشه‌های داریوش شایگان را با ناسازه‌هایی رو برو نمی‌کرد.

وی در این رابطه به وضعیتی اشاره دارد که با ورود مدرنیته، تمدن‌های سنتی پذیرا شده‌اند؛ «ما بازماندگان تمدن‌های آسیایی، هم چار هگلیم و هم گرفتار مارکس. چرا بی‌آنکه بدایم روح کدام است و تحول چسان است و مبارزه طبقاتی چیست از جبر زمانه، از سلوک عقلی، از مبارزه طبقاتی سخن می‌گوییم. اگر در تفکر غربی دنیا فلسفی می‌شود و فلسفه دنیوی و سرانجام همه‌چیز در تفکر مارکس به اقتصاد سیاسی تقلیل می‌یابد، در این صورت، این شیوه تفکر چه ساختی با جهان‌بینی، تفکر و معتقدات ما دارد؟ اگر این چنین گرفتار این مفاهیم هستیم

علتش این است که غافلگیر نیز شده‌ایم و غافلگیری ما در این مورد ناشی از بیگانگی با جریانی است که بی‌آنکه بدانیم از کجا برخاسته و به کجا می‌انجامد، چون آواری بر سر ما فرومی‌ریزد و بی‌آنکه بدانیم غرض چیست و هدف کدام است، طوطی‌وار و ناآگاهانه به تکرار مفاهیمی می‌پردازیم که هیچ ارتباط ذاتی با موازین فرهنگی‌مان ندارد.«(آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص۴۳)

حال که از نظر شایگان تمدن‌های سنتی در مقابل مدرنیته امکان انتخاب و کناره‌گیری ندارند، پذیرش مدرنیته و به شکل خود درآوردن آن تنها راه ادامه‌ی حیات برای تمدن‌های باستانی است: «به دنبال این تحمیل، ما نیز شروع کرده‌ایم در مفاهیم تاریخی بیندیشیم. بنابراین از پیشرفت و عقب‌ماندگی کشورهای در حال رشد و از درآمد سرانه مردم می‌گوییم، برنامه‌ریزی می‌کنیم، مஜذوب کامپیوترها می‌شویم، مسحور تکنولوژی حیرت‌انگیز جهان پیشرفته می‌گردیم، قدرت می‌طلبیم، به بازاریابی می‌پردازیم. از یکسو مردم را باسواند می‌کنیم و از سوی دیگر با پر کردن انبان سواد آن‌ها از علوفه روزنامه‌های مبتذل عقل مردم را زایل می‌سازیم. فراموش می‌کنیم که شاید بهتر و درست‌تر باشد که اول فضلاً و به‌اصطلاح چیزدانهای خود را از نو تربیت کنیم. مختصر، ما درست آن کارهایی را می‌کنیم که ضد ارزش‌های جهان چند هزار سالهٔ ما هستند.

اما تکلیف داروندار ما، یعنی این اعتقادات کهن، این خاطره‌ای که در خودداریم چه خواهد شد؟ آیا میراث ما قادر است جریان حوادث را اصلاح کند و مأمونی برای زندگی درونی ما تأمین نماید؟ شاید، اما یقیناً به نحوی ناآگاه، جوشش خون، نفوذ عمیق فرهنگی و بازگشت به اصل، این‌ها همه عواملی مؤثرند منتهی در حوزه‌های غیرمعقول، در عواطف و غرایز. اما همین عوامل، مخل پیش‌بینی‌های بسیار خوبینانه ما می‌شوند، برنامه‌های پرشور ما را مختل می‌سازند، مانع کارآئی جسورانه ما می‌گردند، مختصر اینکه پاره‌ای از وجود ما آن چیزی را که پاره‌دیگر می‌خواهد با سرسرختی رد می‌کند و این وضع آنقدر ادامه می‌یابد و تابه حدی می‌رسد که کارآئی تکنیکی و محصولات روشنفکرانه ما در ابتدا مستحيل می‌گردد.»(بتهای ذهنی و خاطره ازلی، ۱۳۷۱، ص ۲۵)

به‌این‌ترتیب شایگان نمی‌تواند خود را از باورهای سنت معنوی و تمدن‌های باستانی رها ساخته و آموخته‌هایش را از فرهنگ مدرنیته به کار ایده‌پردازی واقع‌بینانه پیوند زند؛ معادله‌ی تجدد فرهنگی/خاطره‌ی ازلی با عقیم کردن طرف تجدید فرهنگی به خاطر پوچانگاری غرب و شکاف‌هایی که شایگان برای آن در بازیابی جایگاه اقلیم روح تشخیص داده است، به بازگشت به خاطره‌ی ازلی یا همان سنت سپری‌شده میل می‌کند و پروژه‌ی فکری شایگان را به سنت زدگی - از نوع معنویت باوری اشرافی - دچار می‌کند.

حال که در عصر هستی‌شناسی‌های درهم‌شکسته زندگی می‌کنیم و سنت‌های پیشین به ایدئولوژی‌های سیاسی و قومی تبدیل شده‌اند و هویت انسانی با تمامی اضلاع فرهنگی - اجتماعی و اخلاقی خود به تکه‌های گوناگون مبدل شده است، و به سخن شایگان «بی‌هویتی اکنون هویت ماست»، بالطبع آن هویت ثابتی که در فرهنگ‌های سنتی از جایگاه محوری برخوردار بودند، به یک مسئله‌ی معرفتی و مشکل وجودی تغییر یافته و یکی از دغدغه‌های روش‌نفرکری داریوش شایگان را تشکیل می‌دهد؛ اگرچه شایگان در دوران‌های پیشین از یک هویت ثابت و دائمی سخن گفته است، اما در دوران اخیر از تاملات خود، به شکست هویت پیشین اشاره نموده و ظهور مدرنیته را موجب پدید آمدن هویت‌های تازه و شکسته و چندگانه می‌فهمد: «تمدن غربی یک استثناست؛ زیرا تنها تمدنی است که جهش‌های پراشوب و گسیست‌های معرفت‌شناختی (گاه رعدآسا) را از سر گذرانیده و طبیعت را به‌طور کامل دگرگون کرده است.

از زمان ظهور مدرنیته، این تمدن دیگر به حیطه غرب محدود نیست. تمدن غربی به برکت نهادهای اجتماعی - سیاسی خود، میراث کل بشریت شده است. همه ما علی‌رغم خاستگاه و هویت فرهنگی‌مان غربی هستیم، زیرا تجسم حقوق بنیادین بشر هستیم که از دستاوردهای روش‌نگری است. ما به هویت‌های خود (خدا می‌داند که تعداد آن‌ها چه بسیار است) باید هویت دیگری

را بیفزاییم، هویتی که ما را مستقل از نژاد، دین و تعلقات فرهنگی مان به دیگر انسان‌های جهان پیوند می‌دهد.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۷۳) برای روشن شدن موضع شایگان، نگاهی به مسئله‌ی هویت لازم است؛ تردیدی نیست که مسئله‌ی هویت و بحران آن، بحث فلسفی است. طرح بحران هویت به‌تبع فرهنگ و فلسفه‌ی غربی است. بنابراین مقولاتی را فرهنگ ما فاقد است که بتواند این بحث را طرح کند؛ در غرب جدید با فلسفه‌ی هگل مسئله‌ی هویت مطرح شد؛ مسئله‌ی هویت در ارتباط غیربرتر مطرح است. و از زمانی که مسئله‌ی ما و مدرنیته مطرح شده (از دوران مشروطیت) بحث از هویت ایرانی - شرقی - اسلامی در مقابل غیربرتر غربی - مدرن - اروپایی موردنظر قرار گرفته است. بحث از هویت در فلسفه‌ی هگل در ارتباط با مسئله‌ی خودآگاهی به معنی علم به آگاهی است. علت رویکرد هگل به بحث خودآگاهی و هویت گذر اروپا از دوران قرون‌وسطی و دستیابی به یک هویت تازه بود (رنسانس) به همراه عکس‌العمل نسبت به وضعیت جدید (عصر روش‌نگری). بنابراین هگل با طرح پرسش فلسفی از دوران خود (مدرنیته چیست؟) به عنوان فیلسوف مدرنیته شناخته شد. به اعتباری هگل دست به پدیدارشناسی آگاهی جدید و دوران خود زده است.

به تعبیری تا انسان درون سنت است، نمی‌تواند از هویت و بحران آن (خودآگاهی) بحث کند. چراکه در همان

هویت زندگی می‌کند و حامل امانت خاطره‌ی قومی خویش است. (به تعبیر شایگان) حیات فرهنگی ایران امروزه نشان می‌دهد که ما از سنت خود بیرون آمده‌ایم و بنابراین به طرح سؤال از خودآگاهی و هویت خود می‌پردازیم. ولی چون فاصله‌ی ما از سنت مبتنی بر آگاهی نبوده و به‌واسطه‌ی آشنایی با اندیشه‌ی مدرنیته و ظاهری بود، نمی‌توانیم به درستی طرح سؤال را به انجام رسانیم. چراکه به تأملی فلسفی و مبنایی در خروج از سنت که نزدیک به دویست سال فرایند آن را طی کرده‌ایم، دست نزدده‌ایم. از طرفی به سنت، خودآگاهی واقعی نداریم و از طرف دیگر اندیشه‌ی جدیدی خارج از سنت را نپرورانده‌ایم که نقادی سنت را در خود جای داده باشد. بنابراین برای بنیان نوآین و فلسفه‌ای جدید، محتاج بازنگری انتقادی در سنت هستیم. این امر ما را در وضعیت ایدئولوژیک شدن سنت قرار داده و راه را بر ایجاد مدرنیته‌ی ایرانی که از فراسوی سنت و انتقاد آن می‌گذرد، بسته است.

به‌واسطه‌ی ایجاد سنت ایدئولوژیک، ما توان ارزیابی و آگاهی به غیر را که غرب و فرهنگ مدرن باشد، نیز از دستداده‌ایم و در یک فضای خالی از اندیشه و وضعیت بحرانی به سر می‌بریم. درواقع با استقرار مدرنیته و الگوهای اندیشگی و نظام سازی آن «شكل‌گیری هویت فردی در فرآیندهای اجتماعی شدن ریشه دارد.»<sup>۱۴</sup>

---

<sup>۱۴</sup> هویت اجتماعی ۱۳۸۱، ص. ۳۶

هویت در زمانه‌ی مدرنیته‌ی جهانی شده متأثر از تحقیقات علمی و زمینه‌های اجتماعی تعریف می‌شود و بر اختراعی بودن آن بیش از هر مفهوم و مقوله‌ای تأکید می‌شود. از دیدگاه مدرنیته مؤلفه‌های هویت عبارت‌اند از: ۱) گشودگی. ۲) تفکیک‌شده. ۳) اندیشندۀ. ۴) فردیت یافته.<sup>۱۵</sup> هویت که در برابر identity است، در واژه‌شناسی به معنای الف) همسانی و یکنواختی، و ب) تمایزی با لحاظ تداوم زمانی است.<sup>۱۶</sup> همین مشخصه‌ها و دگرديسي که در هویت زمانه‌ی مدرن پدید می‌آيند، معنای سنتی و ازلی و ابدی هویت را با تکثیر آن به زمینه‌های چندگانه، به پرسش و معضل‌های جدی در ساحت‌های وجودی - معرفتی - اجتماعی و اخلاقی گرفتار می‌کند؛ هویت در دنیای سنتی مفهومی از پیش داده شده و در میان مقولات متافیزیکی فهمیده می‌شد که از گزند تغییرات زمانه در امان بوده و همان‌طور که پیش از وجود انسان در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته شده بود، تا ابد و حتی بعد از اتمام حیات جسمانی انسان و مرگ او از یک معنای دائمی برخوردار بود.

همان‌طور که گیدنز تحول هویت در مدرنیته را به تحلیل می‌کشد، «در بافت اجتماعی ماقبل جدید، سنت نقشی اساسی در پیوند بین کنش و چارچوب‌های وجودی ایفا می‌کند. سنت وسیله معینی برای سازمان‌دهی زندگی

<sup>۱۵</sup> ذهن بی‌خانمان - نوسازی و آگاهی ۱۳۸۱، ص. ۸۴.

<sup>۱۶</sup> نک: تجدد و تشخّص - جامعه و هویت شخصی در عصر جدید ۱۳۷۸، ص. ۸۶۸۱

اجتماعی ارائه می‌دهد که چرخدنده‌های آن به طرزی خاص با احکام و فریضه‌های وجودی درگیر می‌شوند. سنت، قبل از هر چیز، زمان را چنان تنظیم می‌کند که گشادگی افق ممکنات آینده حتی المقدور محدود گردد. در تمام فرهنگ‌ها، حتی در سنتی‌ترین آن‌ها، مردم آینده، حال و گذشته را از هم تمیز می‌دهند، و بر اساس ملاحظات آینده محتمل روندهای عملیاتی مختلف را با یکدیگر می‌سنجند. اما،... در جوامعی که روش‌های عملیاتی سنتی حکم‌فرما است، گذشته طیف پهناوری از «روش‌های مرسوم» را به آینده می‌کشاند. زمان تهی نیست، و نوعی «شیوه هستی» قاطع و بی‌چون و چرا آینده را به گذشته متصل می‌سازد. از فرون بر این، سنت مفهوم خاصی از استواری و قوام امور را به وجود می‌آورد که به‌طور معمول عناصر شناختی و اخلاقی را در هم می‌آمیزد. دنیا چنین است که هست، چون عملأ همان‌طور است که باید باشد.

البته، در بسیاری از فرهنگ‌های سنتی، و عملأ در همه نظام‌های مذهبی عقلاًی، مفاهیم وجودی صریح یافت می‌شود - هرچند ممکن است این‌گونه مفاهیم با برقراری روش‌های اجرایی سنتی در تعارض کامل باشند.<sup>۱۷</sup> جهان پیشین هویت را در پیوند با باورها، انگاره‌ها، وقایع و حوادث می‌فهمید و لایه‌های آن را از یکسو به آموزه‌های متافیزیکی می‌کشاند و از سوی دیگر

---

<sup>۱۷</sup> تجدد و تشخّص - جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ۱۳۷۸، ص. ۷۶

در کنش‌ها و ایده‌های عینی می‌فهمید؛ هویت جدید که حاصل معناسازی در فرایند فرهنگی است، در چندین صورت فرصت بروز یافته است: هویت اجتماعی که شامل حضور خویشتن در میان افراد دیگر است و ناظر بر چگونگی روابط بین شهروندان است؛ تطابق خود با دیگران، درونی کردن هنجارهای جمعی و کنش‌هایی که در جامعه به منصه‌ی ظهور می‌رسند، نشانگر هویت اجتماعی هستند. درواقع «موجود اجتماعی، همانند موجودی فردی خود محیط سازمان دهنده است.»<sup>۱۸</sup>

هویت تاریخی هم ناظر به کنش‌ها و کارکردهایی است که انسانیت در طول چندین هزار سال از خود بروز داده و دوران‌های متفاوتی از هم در جهت گسترش ذهنیت خود به وجود آورده است؛ رویدادها، ایده‌ها، اسطوره‌ها و باورها را می‌توان سازنده‌ی هویت تاریخی دانست. ادگار مورن از هویت سیاره‌ای هم‌سخن می‌گوید و بر اساس آن انسان را در فرایند سرنوشت همگانی توسعه‌ی ارتباطات، تبادل‌ها و تعامل‌های جهانی قرار می‌دهد؛ هویت جنسی نیز پیش‌ازین سابقه نداشته و از دستاوردهای مدرنیته محسوب می‌شود؛ این هویت ناظر به بحرانی است که در نظام کهن پدرسالاری رخداده و بر رفع تبعیض‌های جنسی اشاره دارد؛ گسست در خانواده‌ی پدرسالار و شکل‌گیری گروه‌های هم‌جنس‌گرا از مظاهر هویت جنسی است.

---

<sup>۱۸</sup> هویت انسانی ۱۳۸۲، ص ۲۰۹.

به تعبیر کاستلز ویزگی هویت جنسی «از هم‌گسیختگی پیوندهای ازدواج، خانواده، ناهم‌جنس‌گرایی و نیاز جنسی است.»<sup>۱۹</sup> همچنین می‌توان از هویت قومی هم‌سخن گفت که با ورود به عصر جهانی‌شدن و گسترش روابط بین فرهنگی، به عرصه آمده و از قومیت فراموش شده و به عقب رانده‌شده‌ای حمایت می‌کند که با سیطره‌ی مدرنیته‌ی کلاسیک و غرب‌گرایی مفرط به محاک فراموشی سپرده‌شده بود؛ و بالاخره باید از هویت‌های تازه تعریف شده‌ی دینی نام بردا که در اشکال بنیادگرایی، آخرت‌گرایی و ایده‌های بازگشت به آرمان‌شهرهای سنتی، شکل گرفته‌اند.

یکی از مسائلی که در رابطه با بحث از هویت و خاطره‌ی ازلی داریوش شایگان بر آن تأکید نموده و آن را برآمده از وضعیت گسیست فرهنگی و ظهور پارادایم مدرنیته و گذار از انگاره‌های سنتی و پیشین - چه برای غربیان و چه برای دیگر فرهنگ‌ها و ملل - می‌داند، زیست دوگانه‌ای است که از نظر شایگان به جای هویت‌های مدرن، تمامی عرصه‌های زندگی انسانی را فراگرفته است؛ شایگان از این اسکیزوفرنی فرهنگی در طول نزدیک به سی سال بحث می‌کند و به تناسب آگاهی که از اندیشه‌ها و تحولات فکری جهان و تکمیل آموخته‌هایش از فرهنگ‌های باستانی به دست می‌آورد، سخن می‌گوید.

---

<sup>۱۹</sup> عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ - قدرت هویت ۱۳۸۰، ص ۲۸۲.

اسکیزوفرنی به وضعیتی اطلاق می‌شود که شخص در یک بیماری دچار دوپارگی و دوگانگی در شخصیت و افکارش می‌شود و خود را در دو دنیای مجزا از هم می‌بیند؛ به سخن گیدنز «هر کجا که افراد نتوانند (خواه به دلیل عجز از نسبت دادن «صلابت» کامل به اشخاص و اشیای پیرامون خود و خواه به دلیل اشتغال تام به امور روزمره) خلاقانه زندگی کنند، افسردگی‌های مالیخولیایی یا گرایش‌های شیزوفرنیایی ظاهر خواهند شد.»<sup>۲۰</sup>

در تلقی شایگان اسکیزوفرنی فرهنگی همان ایدئولوژیک شدن سنت است که در سطح فردی فرصت بروز می‌یابد. (زیر آسمانهای جهان، ص ۲۲۴، ۱۳۷۶) درواقع به روایت شایگان هرگاه که فرهنگ و جامعه‌ای در سطح کلان ایدئولوژی زده شود و در سطح خرد به اسکیزوفرنی فرهنگی دچار گردد، به وضعیت میان - اپستمه‌ای وارد شده و در دریافت خود از واقعیات به دوپارگی شخصیتی در لایه‌ی فردی و فرهنگی در ساختارها و کنش‌های اجتماعی میل می‌کند. در این چنین وضعیتی، ذهن دچار کجتابی شده و حقایق را وارونه می‌فهمد، از واقعیات دور می‌افتد و در غم از دست دادن آرمان‌های گذشته، آینده را اهریمنی می‌خواند. اسکیزوفرنی فرهنگی که عامل کجتابی فکری و ایدئولوژیک شدن سنت و وارونه خوانی حقایق جدید می‌شود، به تقدیر تاریخی و تقدیر اندیشه‌ی روی می‌کند و از

---

۲۰ تجدد و تشخص - جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ۱۳۷۸، ص ۶۷.

کارکردهای تاریخی دوری می‌کند؛ در این تابع اسکیزوفرنی فرهنگی، مدرنیته به عنوان عامل از بین برندگی تمدن‌های باستانی خوانده شده و اضمحلال و فروپاشی به تقدیر تاریخی آن‌ها تبدیل می‌شود. پس با ظهور مدرنیته و با تکیه بر باورهای متفاوتیکی است که می‌توان از تقدیر تاریخی سخن گفت.

شایگان در تعریف تقدیر تاریخی می‌نویسد: «در تمدنی که فکر اساطیری - شاعرانه‌اش هنوز نظری فرهنگ‌های سنتی پیشین، زنده است و از نشأت ملکوتی برخوردار، مقولاتی چون مکان، زمان و علیت، اموری کیفی و تابع ساختمان‌های تمثیلی روح‌اند و نه قوانین «روش و تمثایز» عقل. آنچه به مهاجم‌ترین وجه خود در معارضه‌جوئی معاصر بر ما می‌تازد، همین ارتباط شکلی و ساختی است که وجوده مختلف تمدن غربی را در یک کل «ارگانیک» تجزیه‌ناپذیر به هم تنیده است. انحطاط کنونی مشرق زمین به‌وضوح نشان می‌دهد که ارزش‌های دنیوی شده تمدن‌های آسیایی نه دیگر رمق پیشین را دارند و نه اعتبار سابق خود را.

اما این واقعیت مانع از این نمی‌شود که نشانه‌هایی از آن باورها، پندارها و مقولات نگرش و احساس جادوئی که در اعماق اندیشه و خاطرۀ ما سرکوب گشته‌اند به جا نماند باشد. از امروز به فردا نمی‌توان روح یک قوم را تغییر داد. و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم چیزی از آنچه انسانیت انسان را در پندار مسلمانان، هندوها، یا ژاپنی‌ها که

میان آسیائی‌ها از همه غربی‌تر شده‌اند می‌سازد در کنه ذهنمان باقی خواهد ماند. این بقایا غالباً از اعمق بیرون می‌آیند، عرض‌اندام می‌کنند، واکنش‌های ما را متعین می‌سازند، در فکر ما اثر می‌کنند و روای عاطفی ما را در جهتی سوق می‌دهند و درست در همین حوزه عاطفی است که ما همان هستیم که بوده‌ایم. میان آنچه گمان می‌کنیم که باور داریم و آنچه احساس می‌کنیم شکافی چنان پدید آمده که نه فقط ما را به ترکیبی تازه یا زایش نیروهای نو و آفریننده برنمی‌انگیریم، بلکه روالی «اسکیزوفرنیک» نیز در ما ایجاد می‌کند و این حالت که در تجلیات هنری، کارها و آثار ادبی ما نیز آشکار می‌گردد بیش از پیش دال بر مرحله فترتی است که ما در شرف گذراندن آئیم.

چنین روالی هم ما را مشوب می‌سازد و هم نیروهای خلاق ما را فلچ می‌کند. فلچ می‌کند چون ما در برابر معارضه‌جوئی معاصر به هیچ حربه متقابلی مجهر نیستیم. ما حتی در برابر این معارضه‌جوئی امکان انتخاب هم نداریم، چه تنها راه موجود همین است و بس، بنابراین باید این راه را برویم و از این راه نمی‌توانیم بازگردیم، چه بیم داریم از دیگران عقب بمانیم و از بستر جنبش تاریخی یکسره خارج شویم. معارضه‌جوئی معاصر خطابی است که تاریخ به عنوان تنها تقدير به ما می‌کند تنها تقديری که ما باید آن را به انجام برسانیم.«(بتهای ذهنی و خاطره از لی ۱۳۷۱، ص ۲۴)

حال که انسان‌ها در لایه‌های شخصیتی به دنبال ظهور مدرنیته - به دریافت شایگان - چهار اسکیزوفرنی فرهنگی هستند، تمدن مدرن لایه‌های اجتماعی و تاریخی پیشین را نیز با شرایط نوینی مواجه می‌کند؛ این همان شرایطی است که شایگان از آن با «تقدیر تاریخی» سرزمین‌های سنتی و فرایند ایدئولوژیک شدن سنت نام می‌برد.

بنابراین «طرح مسئله تقدیر تمدن‌های آسیایی قهرآیک مسئله فلسفی است و شیوه پرسش آن نیز غربی. غربی بدان معنا که چون سیطره تفکر غرب این مسائل را پدید آورده است، فقط با اختیار کردن سلاح همان تفکر، که شیوه پرسش و روش تحلیلی و انتقادی است، می‌توان بر آن چیره شد و احیاناً نحوه رسوخش را دریافت. اصولاً در طرح چنین مسائل، احکام قبلی را که مترتب بر فلان بینش شرقی یا فلان ایدئولوژی غربی هستند باید از خود دور ساخت و کوشید که نتایج از پرسش برآیند نه به عکس.» (آسیا در برابر غرب ۱۳۷۲، ص ۵) در ادامه‌ی این پروژه، در رویارویی مدرنیته با تمدن‌های باستانی و تقدیر تاریخی که آنان در این مواجه پذیرایش شده‌اند، مسئله‌ی «غرب‌زدگی» را پیش می‌آورد؛ به آن تعبیری که شایگان از این مفهوم دارد. (آسیا در برابر غرب ۱۳۷۲، ص ۸ و ص ۵۱) شایگان برای توضیح روش مفهوم غرب‌زدگی باز به تکرار از تعریف خود می‌گوید تا فاصله‌ی فکری خود را با دیگر قرائت‌های نازل هایدگری - فردیدی حفظ کند؛ از نظر

شایگان «عربزدگی، چنانکه بارها گفتیم، ناآگاهی از ماهیت واقعی تمدن غرب است.

این ناآگاهی سبب می‌شود که ظاهر امر را با خود امر اشتباه کنیم و مظاہر تمدن غربی را به کار آیی شگفت محصولات تکنیکی اش محدود کنیم و از اندیشه‌ای که در پس این پیشرفت جریان دارد غافل بمانیم. این غفلت و جدا نکردن اندیشه محرک این تمدن از کاربست عملی آن اندیشه، موجب می‌شود که کارآموزی ما منحصراً در حصار کاربندي علوم عملی صورت گیرد و نه در راه یافتن به کانونی که این علوم از آن ساطع می‌شوند. ارتباط با کانونی که گرداننده این چرخ عظیم است برای ما میسر نیست، زیرا ما در تحولی که موجب بروز آن بوده است سهمی نداشته‌ایم. ما آنگاه با آن رو برو شدیم که چرخ عظیم به حرکت درآمده و ما را نیز لای پرهای خود گرفته بود. ره یافتن به کانون محرک تفکر غربی، موجب شیفتگی می‌شود و این شیفتگی نیز فلچ ذهنی پدید می‌آورد، فلچ ذهنی هم نیروهای آفریننده ما را در هر جهت متوقف می‌سازد و راه تفکر را مسدود می‌کند.

این بنبست فکری نمی‌گذارد که تفکر در دوراهی که احتمالاً به رویش باز بود، سیر کند: یعنی ارتباط با کانون محرک تفکر غربی و کانون خاطرۀ قومی. ناتوانی ما در ره یافتن به گردون تفکر غربی و پشت کردن ما به خاطرۀ قومی و بیگانگی ما با آن میراث، سبب می‌شود که

ما، به معنی درست کلمه، از آنجا رانده و از اینجا مانده باشیم.» (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۵۶)

این گونه تعاریفی که شایگان از مواجهه شرق با مدرنیته ارائه می‌کند، اگرچه از دریافت‌های ژورنالیستی - ایدئولوژیک نحله‌های هایدگری - فردیدی به دور است، اما نشانگر دریافت‌های هایدگری - کربنی داریوش شایگان از مفاهیم فرهنگی و جایگاه تمدنی است که با ورود مدرنیته در ذهن و زبان اندیشمندان ایران مطرح می‌شند و در زیرساخت‌های خود حکایت از همان آموزش‌های اولیه‌ی هند شناختی شایگان و تأثیر روزافزون هانری کربن در اوست.

دریافتی که پس از آن داریوش شایگان، آن‌ها در کتاب مستقلی که به بازخوانی فرهنگ اشرافی ایرانیان از دیدگاه هانری کربن اختصاص داده بود، پروراند و بنیان‌های معرفتی و وجود شناختی جریان هایدگری - کربنی را به ثبت رساند. (هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی ۱۳۷۳ (۱۹۹۰)، ص ۶۶ و ۹۳ و ۴۱۹) در این قرائت، کربن که از سویی پیرو مکتب نوکاتولیسیسم بود و از سوی دیگر دانش‌آموخته‌ی فلسفه‌ی هایدگر بود و از آن منظر به سیر حکمت در فرهنگ ایرانی می‌نگریست، از تبار حکمت اشرافی در ایران باستان سخن می‌گفت و بر آن اساس یک حرکت استمراری از ایران باستان و حکمت خسروانی تا ایران اسلامی و حکمت سهروردی را می‌دید.

شایگان سپس در توجیه ایده‌های هایدگری - کربنی خود که هم غرب‌زدگی را در خود جای داده است، هم بر شیزوفرنیک بودن ذهن انسانی تأکید دارد و هم بر فلسفی بودن مسئله‌ی تقدیر تاریخی تمدن‌های سنتی و پوچانگاری مدرنیته اهتمام دارد، به وضعیت «توهم مضاعف»ی می‌پردازد که حاصل استقرار مدرنیته و به چالش گرفتن باورهای سنتی است؛ شایگان برای گذار از «توهم مضاعف»، «ناآگاهی از تقدیر تاریخی غرب و ماهیت سنت خودمان» غرب را در پویش نیهیلیستی می‌بیند و شرق را صاحب معنویت می‌شمارد؛ در نگاه شایگان این وضعیت همچنان پدیدآورنده‌ی دوره‌ی فترت - اصطلاحی که شایگان از هایدگر به وام گرفته - برای تمدن‌های سنتی است، «دوره فترت تمدن‌های آسیایی نیز مرحله برزخی نه این نه آن است، اما با این فرق که ما به آن هشیاری بیمارگونه وجودان غربی نرسیده‌ایم.

توهم مضاعفی که بدان اشاره کردیم در اصل غفلت از این و از آن است. این غفلت موجب می‌شود که عقب‌ماندگی ما نسبت به غرب، عقب‌ماندگی تاریخی حتی در قلمرو آگاهی باشد. اختلاف آگاهی را می‌توان فاصله تاریخی نیز تعبیر کرد، توضیح اینکه ما معرض روح زمانه هستیم بی‌آنکه از هشیاری که همراه آن می‌آید بهره‌مند شویم. از این‌رو اگر نظریه نیچه را ملاک قرار دهیم ما هنوز در مرحله نیهیلیسم منفعل هستیم، یعنی نیهیلیسمی که به مرحله مضمحل کننده تخریب نرسیده است و هنوز در

مرحله نابودی تطابق ارزش‌ها و غایبات است. اما چون نسبت به آفاق آن «مایه‌کوبی» نشده‌ایم، عواقب آن را نه می‌توان پیش‌بینی کرد نه مهار. امکان اینکه دچار «موتاپسیون»‌های غرب شویم بسیار است، زیرا انتقال ایدئولوژیهایی که هیچ‌گونه پیوند سنتی و خویشاوندی فکری با محیط جدیدشان ندارند، اینان را دگرگون می‌کند و جوهه ناشناخته‌شان را آشکار می‌کند.

اگر نظریه‌های دگر را ملاک قرار دهیم و دوره فترت را دوره عسرت و برزخی میان غروب خدایانی که گریخته‌اند و خدایی که خواهد آمد بدانیم، ما در مرحله احتضار خدایانیم؛ حالت برزخی ما مرحله گریز و بازیافتن الوهیت نیست، زیرا خدایان ما در احتضارند و هنوز کاملاً نگریخته‌اند. به عبارت دیگر، ما در دوره فترت یعنی در مرحله «نه هنوز» از هر دو سو هستیم.«آسیا در برابر غرب (۱۳۷۲، ص ۳۹)

شایگان پس از آن به توضیح این مرحله می‌پردازد و از عوامل پیدایی و زمینه‌های شکل‌گیری آن سخن می‌گوید؛ چراکه «تفکر جدید غرب با شک دستوری «دکارت» شروع شد و این شک، همچنان که می‌دانیم، سرآغاز تحرکی شگفت‌گردید که سیر بعدی تحول غرب را بدانجا رساند که اینک با آن روبروییم، ما هنوز به مرحله شک خلاق نرسیده‌ایم تا مجبور شویم از این بن‌بست فرا گذریم و روزنئه نوری برای تفکر خود بیابیم.«آسیا در برابر غرب (۱۳۷۲، ص ۵۸)

حال که هم تقدیر تاریخی تمدن‌های باستانی روشن شده و هم کارکردهای تاریخی مدرنیته تعیین شده‌اند، شایگان به توضیح دوره‌ی فترت که تقدیر تاریخی تمدن‌های باستانی در مواجهه با مدرنیته است، می‌پردازد. وی بر این باور است که «توهم مضاعف که خود زاده دو گمان است به دو وجه منفی غرب‌زدگی و بیگانگی از خود بروز می‌کند و دوره‌ی فترت را پدید می‌آورد. دوره‌ی فترت هم دوره‌ی بیگانگی است؛ بیگانگی از آن جهت که شیفتگی ما به غرب و فلچ ذهنی ما در مقابل فرآورده‌های خیره‌کننده آن، تذکری را که مستلزم تفکر سنتی ما بوده و ما را، به قول حکماء اسلامی، به مشکوهة انوار نبوت راهبر بوده است، از میان می‌برد، از این‌رو، راه ما هم به کانون تفکر غربی بسته است و هم به کانون تجلیات خاطره‌ی قومی. تقدیر تاریخی ما این است که نه این را داریم و نه آن را.» (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۸۷)

شایگان در این ایده‌های خود نیز وام‌دار اندیشه‌های هایدگر است و «زمانه‌ی عسرت» مدرنیته را به وجود آورنده‌ی دوره‌ی فترت تمدن‌های باستانی می‌داند که در برخورد با نیهیلیسم غربی در آن داخل شده‌اند؛ ولی از آنجاکه این «مهمان هولناک» (نیهیلیسم) در خانه‌ی ما نیز آشیانه کرده است، غروب خدایان ما نیز قریب‌الوقوع است و راه رهائی از آن فقط در تشحیذ آگاهی تواند بود و بس، زیرا فقط یک آگاهی جدید می‌تواند ما را از چنگال توهم مضاعف آزاد گرداند و مسأله تقدیر تاریخی را در

دورنمای دید جدید بررسی کند و مورد پرسش قرار دهد و ما را به نحوه رسوخ قالب‌های پیش‌ساخته‌ای که بدون وقوف تحلیل می‌پذیریم و دچار انواع و اقسام «موتاسیون»‌های عجیب و غریب می‌شویم آگاه سازد.» (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۸۹)

شایگان شاخص‌های دوره‌ی فترت را در مفاهیم و مضامین چندی به بحث می‌گذارد و جلوه‌های اندیشه‌گی آن را با عنوان «تفکر بی محمل» طرح می‌کند؛ از نظر شایگان الف) این تفکر سردرگم است؛ چراکه هم از تذکر سنتی بی‌بهره است و هم به روحیه‌ی انتقادی دست نیافته است. (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۰۸۱۰۱) ب) در زبان خود نیز عاجز از انتقال مفاهیم علمی جدید است. (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۰۸۱۱۱) ج) در هنر نیز از هم‌پاشیدگی فضای درونی، بی‌جایگاهی آن را یدک می‌کشد. (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳۱۲۰)

شایگان این بخش از پژوهشی خود را تا رفتارهای اجتماعی نیز گسترش می‌دهد و کنش‌های سنتی را در دنیای مدرنیته دارای ناهنجاری و گرفتار «ابسورد» می‌داند. (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳) از نظر شایگان «شاید تنهاکسی که در ادبیات معاصر ما این احساس را تا حد نابودی خود آزمود، صادق هدایت بود که ابسورد بزیست و ابسورد بمرد. این دال بر اصالت تفکر اوست، ضمن اینکه نومیدی بی‌پایانش را نشان می‌دهد. صادق هدایت از دیدگاه کامو می‌تواند جدی‌ترین متفکر باشد. بوف کور او

شاید تنها مظہر تجربت ابصوره است که در آن تخیل خلاق ایرانی، که همواره چشم به عالم صور معلق و مثال داشته است، به ضد خود برمی‌گردد و آنچه را که در اصل مایه شکفتگی دنیای درون می‌توانست باشد، به فضای ملال انگیز بیهودگی محض تقليل می‌دهد. از این‌رو صادق هدایت در ادبیات ایران تک است، چه این تجربه او نه سابقه‌ای داشته است و نه دنباله‌ای. بوف کور تنها کوشش فکر معاصر ایران برای فرا گذاشتن از مزه‌های تنگ ادبیات بومی و محلی است.»<sup>۲۱</sup> (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶)

می‌توان به جایگاه فرهنگی صادق هدایت نگاهی مدرنیستی داشت و آن را آغازگر مدرنیسم ادبی و نشانه‌ای از پایان زندگی و زایش ادبیات، زبان و فرهنگ سنتی ایران دانست.<sup>۲۲</sup> چراکه صادق هدایت در بوف کور با به نمایش کشیدن هبوط فرشته به عالم جسمانی و مرگ وی در این جهان، ختم متافیزیک سنتی عرفان را که نشات گرفته از عالم مثال بود، طرح کرد و با به صحنه آوردن پیرمرد خنجرپنزری، که نماد مسخ شده‌ای از مرشد عرفانی و حکیم الهی تغییر ماهیت داده است، و بازگویی این مسئله که بساط پیرمرد پر از اشیای مرده، کثیف و از کارافتاده بود، به فراسوی نگرش سنتی پای می‌گذارد؛ هدایت مثال را با رؤیا و خاطره که نقشی محوری در اندیشه‌ی جدید و ادبیات مدرن دارند، جایگزین می‌کند و جاودانگی را به مهر مرگ،

---

<sup>۲۱</sup> نک: بر مزار صادق هدایت ۱۳۷۳.

مختوم می‌دارد. شایگان سپس به شکل‌گیری ناهنجاری در جامعه می‌پردازد و آن را معلول برخورد سطوح مختلف فرهنگی و تاریخی می‌خواند؛ (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۲۹۱۳۲) نتیجه‌ی این شرایط به سخن شایگان «تداخل مدام این دو سطح فکری در یکدیگر و عدم تمیز میان ارزش‌هایی که مترتب بر این دو سطح هستند و نیز ندانستن اینکه این دو سطح مظهر دو آگاهی متضاد، دو حوزه فرهنگی و تاریخی متفاوت هستند که نمی‌توانند باهم ساخته باشند، موجب می‌شود که برادر برخوردهای ناهنجار این دو حوزه فرهنگی، رفتارهای ناهنجار و ابصوره و تفکری بی‌محمل پدید آید.» (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۳۲)

تابع دیگر دوره‌ی فترت از نظر شایگان، تغییر در معنای انسان است؛ (آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۳۵) چراکه «از میان رفتن سلسله‌مراتب شئون انسانی موجب شد که مرجعیت و اطاعت که بر اساس نظام اجتماعی آسیایی بود، از میان برود. در آن نظامها پیوندهایی که فرزند را با پدر مرتبط می‌ساخت، همسر را با شوهر، مرید را با مراد، مخلوق را با خالق و جامعه را با شریعت، و نیز حلقه‌های میانه‌ای که بر حسب مناسب و مراجع، به ترتیب، اعضای خانواده، جامعه شهری و مملکتی را در حوزه‌های خود به هم می‌پیوست، و سرانجام امت را به شریعت و حق، جهانی مخروطی به وجود آورد که در آن هر شخصی مکانی داشت، هر صنفی آرمانی، هر قومی نظامی. اما تمدن غرب

این سلسله مراتب را از میان برداشت و به جای آن آرمان دموکراسی و آزادی هر انسان در مقابل قانون را گذاشت.

درواقع، قانون جای نظام کاستی (خویش کاری) و تکالیف جامعه آسیایی و قرون وسطایی غرب را گرفت. و در حالی که تکالیف بر حسب شئون انسان‌ها تغییر می‌کرد، قانون برای همه یکسان بود و علت‌ش آن است که تفکر مترب بر آن، دیدی انتزاعی از انسان داشت و این دید بر ملاک همان آرمان عصر روشنگری که خرد انسان باشد، استوار بود. «آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲» در چنین شرایطی شایگان به پرسش از انسان دوره‌ی فترت می‌رسد؛ «وضع فعلی انسان متعددی که در جوامع ما زیست می‌کند چگونه است؟ آیا واقعاً مبدل به انسان ابزارساز یا انسان اقتصادی یا حیوان کارگر شده است؟ رفتارهای ناهنجاری که در جوامع ما در کلیه شئون به چشم می‌خورد، نیک نشان می‌دهد که مانه دیگر مقلد رفتار فرزانگان پیشین هستیم و نه به راستی «انسان ابزارساز». چیزی هستیم میان این دو، به عبارت دیگر، چیزی هستیم که به هر دو شبهاه است، یعنی یک «موتاپسیون». «آسیا در برابر غرب، ۱۳۷۲، ص ۱۵۲» حال می‌توان واکنش‌های مختلف را در برابر افسورد دوره‌ی فترت مشخص کرد. «در برابر دنیایی که به «ابسورد» تنزل کرده است، به قول کامو، می‌توان سه واکنش از خود نشان داد: خودکشی، آفرینش هنری و جهش متفاصلیک. خودکشی راه تلخ‌کامان نومید است و

آفرینش هنری راه پرورمندهای جهان ساز، و جهش متأفیزیک راه متفکران جسور و پاکبازان شوریده. نگراییدن به هیچ یک از این سه راه آدمی را به راه چهارم می کشاند، یعنی غیر اصیل ترین گریزگاه انسان: موقیت مالی و اجتماعی.«(آسیا در برابر غرب ۱۳۷۲، ص ۱۵۴) از میانهای این واکنش‌ها شایگان به انسان نوظهور زمانه‌ی فترت می‌رسد که دچار اسکیزوفرنی فرهنگی است و گرفتار در تقدیر تاریخی اشراقی: «حال این انسان نوظهور چگونه آدمی است؟ آیا شبیه پرولتر غربی است، یا پرولتر کشورهای سوسيالیستی؟ نه، زیرا زیربنای مرامی آن‌ها را ندارد. آیا بورژواست؟ نه، آسیائی است؟ نه، آیا مومن، حکیم، رند عافیت سوز است؟ نه، پس چیست؟ او یک «موتاپیون» است، یعنی حاصل برخوردهای متناقض دو فرهنگ متعارض. شباهتش به انسان آسیایی از این جهت است که هنوز حامل ناآگاهی بسیاری از بقایای جهان‌بینی فرسوده خود است؛ شباهتش به انسان توده‌ای غربی از این جهت است که مانند او طالب مصرف است و راغب بسیاری از ارزش‌های جامعه تولید. بنابراین، نه عین انسان توده‌ای غربی است نه انسان آسیایی پیشین.«(آسیا در برابر غرب ۱۳۷۲، ص ۱۵۷) در بحث شایگان از انسان مدرن، می‌توان به جای این که راههای متأفیزیکی و منفی نگرانه‌ای را پیمود یا دید که شایگان از آن‌ها سخن گفته است، به واقعیت جایگاه انسانی در دنیای جدید پرداخت که بر مبنای حق طبیعی آدمی، آن را صاحب شأن و تشخص

اجتماعی - اخلاقی و بالاتر از هر چیز دارای ساحت زیبایی‌شناختی کرده است.

## سنت از ایدئولوژی تا معنویت

در زمانه‌ای که مدرنیته سیطره‌ی جهانی یافته و مؤلفه‌های اندیشگی و شاخص‌های زیستی آن تمامی ارکان زندگی انسان‌ها را دربر گرفته است، سنت‌های باستانی و فرهنگ‌های سنتی از چه وضعیتی برخوردار می‌شوند؟

دو شکل عمدۀ و اساسی برای سنت در شرایط مدرنیته قابل‌تصور است: الف) وضعیت برخورد خردمندانه با تحولات زمانه و موقعیت نوین دانش انسانی که از پس جابجایی در نظام دانایی به وجود آمده است و سنت پیشین را به باز زایی و تولیدی تازه در گستالت از دوران سپری شده می‌خواند. ب) وضعیت وارونه‌ای که سنت با پذیرش آن، از تولیدات فرهنگی و اجتماعی عقیم می‌شود و پوشش نوین را بر مواد پیشین خود کشیده و در یک حالت آگاهی کاذب و ایدئولوژیک در فرار از حقایق عصری و دگردیسی زیست جهان انسانی قرار می‌گیرد؛ شایگان که به تعییر خود شرایط معرفتی و فرهنگی - اجتماعی مدرنیته را پذیرفته است و بر اساس آن به بازخوانی نقش سنت‌های بزرگ باستانی می‌پردازد، پدیده‌ی «ایدئولوژیک شدن سنت» را پرداخته و نقش آن را هم برای حضور در ضیافت جهانی مدرنیته و هم برای ادامه‌ی حیات سنت‌های باستانی خطناک می‌داند.

شایگان پیش ازین با طرح «تاریک‌اندیشی جدید» راه را برای پروره‌ی «ایدئولوژیک شدن سنت» هموار کرد؛ مراد شایگان از «تاریک‌اندیشی جدید» همان «استغراق دوباره در نوعی جهل (است) که خود را ذیحق می‌داند و حکیمانه، جهله‌ی که ناشی از غم غربت است و غرب‌زدگی شرق مآبانه.» (آسیا در برابر غرب ۱۳۷۲، ص ۳۰۱)

درواقع تاریک‌اندیشی ناظر به بنیان‌های معرفتی است که راه را برای تبدیل شدن یک ایده و اندیشه به ایدئولوژی و آگاهی کاذب فراهم می‌سازد؛ یعنی آن همسویی و هماهنگی که لازمه‌ی واقعی بودن اندیشه است و معطوف به واقعیت باید باشد، اگر از دست برود، اندیشه تبدیل به وانموده‌ی اندیشه شده و اگر دچار تعصبات کور شود، مبدل به تاریک‌اندیشی می‌شود؛ اما این که پسوند «جدید» را شایگان چرا در دنباله‌ی تاریک‌اندیشی آورده است، اشاره به همان جابجایی معرفتی دارد که با گذار از اندیشه‌های پیشین، در ذهن و زبان انسان‌ها به وجود آمد و فرهنگ و اندیشه‌ی مدرن را صورت داد. از طرفی اندیشه در قالب‌های فکری فرصت بروز می‌یابد که از آن‌ها به اسامی فلسفه، علم، باورهای دینی و... نامبرده می‌شوند؛ اگر این قالب‌ها از همان هماهنگی که لازمه‌ی ادامه‌ی آن‌هاست، با واقعیات بازندهند، ایدئولوژی یا آگاهی کاذب ظاهر می‌شود.

از نظر شایگان هم: «ایدئولوژی هنگامی وارد میدان می‌شود که این دو جهان به بن‌بست رسیده باشند؛ یعنی هنگامی که نفی، منتفی شود و فلسفه از کانون نیروبخش

زندگی اجتماعی کنار گذاشته شود و هنگامی که نیروی دین سستی گیرد. موفقیت ایدئولوژی زاده برآوردن دو نیاز اساسی و حیاتی انسان است؛ نیاز به اعتقاد داشتن، و نیاز به توضیح و توجیه این اعتقاد.» (ایدئولوژیک شدن سنت ۱۳۷۳، ص ۱۰) شایگان که روزگاری در دهه‌ی پنجاه از خاطره‌ی ازلی سخن می‌گفت و همسو باست گرایان از حفظ بار امانت یاد می‌کرد، با طرح مفهوم «تاریک‌اندیشی جدید»، پیش‌پیش پایه‌های اولیه‌ی تعیین و تشریح فرایند ایدئولوژیک شدن سنت را در منظومه‌ی فکری خود پی افکند؛ در اوخر همان دهه حوادثی که در اجتماع ایرانی به وقوع پیوست و عملی شدن ایده‌های بازگشت به هویت سنتی، زمینه‌های عینی شدن این فرایند را برای آموزه‌های سنتی فراهم ساخت؛ و شایگان با مطالعه‌ی این جریان‌های سیاسی - اجتماعی به طرح خود در ایدئولوژیک شدن سنت رسید.

غرب‌ستیزی نحله‌ی فردیدیان - که خود شایگان در مراحلی از حیات فکریش متأثر از آنان بوده است - و شکل مبتذل آن که در غرب‌زدگی جلال آل احمد نمایان شد از یک طرف و قرائت آشفته‌ی سیاسی و ابزاری که علی شریعتی از باورهای دینی عرضه می‌نمود، از طرف دیگر سنت فرهنگی را در ایران دهه‌ی پنجاه به وادی

ایدئولوژی‌های مبارزاتی و ایده‌های بنیادگرایانه و  
بومی‌گرایی رهنمون شد.<sup>۲۲</sup>

با ایدئولوژیک شدن سنت، که حاصل ناکارآمدی نقش‌های فرهنگی و باورهای اعتقادی پیشین است، کژتابی‌های فکری، حقایق جدید را وارونه می‌بیند و چونان آینه‌ای شکسته به بازتاب کجومعوج واقعیات زندگی روزانه می‌پردازد. ظهور حرکت‌های بنیادگرایانه و قوم باوری از نمونه‌هایی است که سنت در حال از دست دادن توان‌های خود به آن‌ها رسیده و وارد فرایند ایدئولوژیک می‌شود.

با این حال شایگان با زمینه‌های معرفتی ایده‌ی خود که از فرانکفورتیان به وام گرفته است، بر این باور است که «درواقع تمدن‌های جهان سوم تنها از راه ایدئولوژیک شدن می‌توانند عرفی شوند، چراکه عصر علم و تکنیک دوران روشنگری و سیر پر ماجراجای دیالکتیک ذهن را طی نکرده‌اند، بنابراین اندیشه انتقادی که گاه در غرب می‌تواند از زیاده‌روی در دگمندیشی جلوگیری کند و درواقع پادزه‌ری است در برابر ایدئولوژیک شدن، در آن‌ها اثر ندارد.» (ایدئولوژیک شدن سنت ۱۳۷۳، ص ۱۶)

شایگان به لحاظ اهمیت محوری که فرایند ایدئولوژیک شدن سنت‌ها در خود جای داده است و از وضعیت میان - اپیستمه‌ای تمدن‌ها و شکاف بنیادی فرهنگ‌ها خبر می‌دهد، بر این باور است که آینده و شرایط

---

۲۲ نک: ایران در قرن بیستم ۱۳۷۸، ص ۴۶۶.

ادامه‌ی حیات فرهنگ‌های باستانی در گرو گذار از این وضعیت است، بنابراین بخشی از زندگی فکری و دغدغه‌های معرفتی خود را به حل و توضیح آن اختصاص می‌دهد؛ کتاب‌های «نگاه شکسته» و «انقلاب مذهبی چیست؟»، که به تعبیر شایگان متن‌های معرفت‌شناختی او و شخصی‌ترین آثارش هستند، برای تبیین وضعیت ایدئولوژیک شدن سنت و مسئله‌ی اسکیزوفرنی فرهنگی - که درواقع صورت شخصی آن است - نوشته‌شده‌اند؛ شایگان خود در توضیح این مسائل می‌گوید: «نگاه شکسته تا حدی ادامه انقلاب مذهبی چیست؟ اما در سطحی دیگر است. در انقلاب مذهبی چیست؟ کوشیده‌ام ابتدا ساخت‌های عظیم جهان‌بینی سنتی و سپس ویرانی نظام‌مند آن را به دست تفکر فلسفی مدرن نشان دهم. گذاری که بدان شکاف بنیادی نام داده‌ام. سپس کوشیده‌ام تقدیر تاریخی مان را تعریف کنم که آن را به گونه «میان احتصار خدایان و مرگ قریب‌الواقع» آنان و به عبارت دیگر، «وضعیت بینابین» مشخص کرده‌ام.

همچنین خواسته‌ام نقشی را که مقوله یا دیسکور سیاسی مذهب در آن بازی می‌کند نشان دهم. که فکر ایدئولوژی زده کردن سنت و آگاهی کاذب، از آن به دست می‌آید. در نگاه شکسته خواسته‌ام به همین درون‌مایه‌ها، و این بار نه در سطح مقوله سیاسی بلکه در سطح فرد پردازم. به همین سبب، پیوندگاه‌های مهم نگاه شکسته به‌ویژه به مسائل وجودی انسان بازمی‌گردند. فصل اول با

«دوبارگی» آغاز می‌شود. قهرمان این فصل «منی» فرضی است که می‌تواند خود من یا هر کس دیگر باشد. این «من» فرضی به گونه کسی که گویی در دوران مختلف زندگی می‌کند و نیز به گونه کسی که گویی از دوران‌های مهم تاریخ: رنسانس، عصر کلاسیک، قرن نوزدهم و غیره غافل مانده است، تضادهای عمدۀ خود را پدیدار می‌سازد. کوشیده‌ام این تضادهایی را که در درون یک شخص واحد وجود دارد آشکار کنم و سپس، از طریق معرفت‌شناسی، وضعیت کنونی فرد را در جوامع امروز بازکرده و تحلیل کنم.» (زیر آسمانهای جهان ۱۳۷۶، ص ۲۲۳)

شایگان «نگاه شکسته» را با این پیش‌فرض آغاز می‌کند که مدرنیته تمامی لایه‌های زیستی - فرهنگی انسان‌ها را دچار تلاطم و دگرگونی کرده و وضعیت تازه‌ای را برای تمدن‌های باستانی و الگوهای فرهنگی تحمیل نموده است؛ از نظر شایگان با ظهور مدرنیته، تعطیلات تاریخی تمدن‌های سنتی آغازشده و برای آنان بحرانی در هویت و تفاوت در فرهنگ را که نشات گرفته است از تفاوت‌های وجودی است، فراهم کرده است: در چنین شرایطی سenn از پاسخگویی به مشکلات جهانی و مسائل انسانی عاجزند. (النفس المبتورة ۱۹۹۱، ص ۴۰) ناهماهنگی میان واقعیات و ایده‌ها، موجبات دوبارگی در شخصیت‌ها و کجتابی در فرهنگ‌ها را باعث می‌شود؛ این وضعیت از توقف تمدن‌های باستانی در قرن ۱۷ و شروع مدرنیته با رنسانس علمی سرچشمۀ گرفته است. شایگان تأخیر زمانی سنت‌ها

را در تاخر اندیشه‌گی، جدایی معرفت‌شناسی و تفاوت در حاملان فرهنگی آن‌ها از عصر جدید به بحث می‌کشد. (النفس المبتورة، ۱۹۹۱، ص ۱۴۰)

شایگان در «انقلاب مذهبی چیست؟» به تحلیل این فرایند با الگوی تمدنی می‌پردازد و از چالش‌هایی سخن می‌گوید که با ورود تمدن مدرن به تاریخ انسانی، تمدن‌های پیشین را در ساحت‌های فرهنگی و لایه‌های زیستی گرفتار کرده است.

داریوش شایگان در آخرین تألفات خود، با پشت سر گذاشتن دوران معرفت‌شناختی که در «نگاه شکسته» و «انقلاب مذهبی چیست؟» پرورانده بود وعده‌ای از ایده‌های مدرنی که همسو و همراه با جوآن دوران و تحت تأثیر نسل اول پس اساختگرایان و نظریه‌ی انتقادی طرح کرده بود، به آموزه‌های دانشگاهی خود در زمینه‌ی مطالعات تطبیقی و ادیان باستان بازگشت به معنویت سنتی و بازپرداختی به‌غايت پسامدرن از آن را پادزهر گرفتار شدن در فرایند ایدئولوژی و آگاهی کاذب برای تمدن‌های سنتی و سنت‌های باستانی فرهنگ بشری، القاء می‌کند؛ با این حال شایگان مشخص نمی‌کند که چگونه با تحول پارادایم معرفتی و دگردیسی شرایط زیست اجتماعی و اخلاقی انسان‌ها در دوران جهانی‌شدن مؤلفه‌های مدرنیته، معنویت سنتی که الگوهای زیستی و عملی خود را از پارادایم آن دوران می‌گرفت، سر از دگرگونی برمی‌تابد و خود را با دیگر

لایه‌های زیستی عصر مدرنیته‌ی جهانی شده همانگ می‌کند؟ چگونه است که سنت، که معنا دهنده به شرایط اجتماعی و اخلاقی عصر خویش بوده و توانسته الگوهای معرفتی و وجودی معنویت‌های باستانی را به وجود آورد، در حالی که مدرنیته - به قرائت شایگان از این معنویت رنج می‌برد و در خلاً باورهای معنوی، به آموزه‌های باستانی روی آورده است، این تناقض، پروژه‌ی فکری شایگان را با آسیب‌های جدی مواجه می‌کند و خواننده آثار شایگان را به این نظر متمایل می‌کند که زیرساخت‌های آگاهی وی از مدرنیته که آن را در مفاهیم تنزل و سقوط و نهیلیسم دریافته، در شناخت معنویت مدرنیته - که در جلوه‌های اخلاقی نوین و کنش‌های جدید اجتماعی ظاهر شده‌اند - به همان کرتابی گرفتار آمده است که زمانی خود شایگان برای آگاهی و هشدار از آن دست به نگارش «نگاه شکسته» و «انقلاب مذهبی چیست؟» زده بود.

خود شایگان همان‌طور که پیش‌ازین آورده شد، در این رابطه آگاهی لازم را بیان کرده و می‌نویسد: «به اعتقاد من تأسف خوردن بر فرایند نهیلیسم (در معنای موردنظر نیچه)، کشاندن انتقاد تا مرز نالامیدی و حسرت خوردن نوستالژیک بر به یغما رفتن متافیزیک‌های پیشین، کاملاً عاری از فایده است. اعتقاد دیگر من آن است که ماجراهی مدرنیته حرکتی عظیم برای خلاصی بشر از قید قیمومتی مضاعف بوده است: قیمومت شوکت قدرت سیاسی و قیمومت قداست امر لاهوتی (کانت). و اگر اکنون

از جذب دوباره اقلیم روح سخن می‌گوییم، منظورم به هیچ رو آن نیست که باید دنیاهای به خاک سپرده را احیا کرد، بلکه می‌گوییم باید با عنایت به نیمة پنهان چیزها، با باز پس دادن سهم روح و وجه تمثیلی، به آن تعادلی دوباره بخشیم؛ در غیر این صورت بیماران روان‌پریش علاج ناپذیری خواهیم شد. درست است که رشد مدرنیته ما را از قید خودمحور پنداری تنگ نظرانه تئوکراتیک گذشته رها کرد، در عین حال باید پذیرفت که به رسمیت شناخته شدن منزلت روح نیز در حال حاضر ارجاعی نیست و حتی می‌تواند وجود ما را کامل‌تر کند، به عبارت دیگر می‌تواند تمامیت و فردانیت روانی ما را به ما بازگرداند. بدین ترتیب انسان علاوه بر آگاهی تندیز خود، پنجره ذهنیش را بر جنبه دیگری از چیزها نیز خواهد گشود.» (افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۲۵)

می‌توان بر این ایده‌ی شایگان بر مبنای دریافت تحولات دگرگون‌کننده‌ی گالیله‌ای - داروینی و بخصوص فرویدی - که شایگان خود نیز بر آن‌ها آگاه است، خورده گرفت و آفتهای متابفیزیکی را در زبان و ذهنیت شایگان به چالش گرفت؛ خصوصاً بعد از فروید و تحولاتی که در دانش‌های بشری رخداده است، چگونه می‌توان از مفهوم «روح» به همان معنای پیشین استفاده کرد؟ و در پی دستیابی به قاره گمشده‌ی روح انسان بود؟ این‌همه از یکسو بر مبنای پیشرفت‌های علمی و دستاوردهای انقلابات ژنتیکی، انفورماتیک و کوانتومی با پرسش‌های

جدی فلسفی مواجه است و از دریچه نگاه هرمنوتیکی، در افق معرفتی امروزین مفاهیم روح و اقلیم وجودی انسان و مضامین فراسوی آینه - که در خود طنینی از متافیزیک باوری کهن دارد - به محاق معماً رفته‌اند. از سوی دیگر در بازپرداختی از جایگاه شایگان در فرهنگ ایرانی، این آموزه‌ها بازخوانی همان ایده‌ی وارونه‌ی دهه‌های چهل و پنجاه است که سخن از حقیقت شرقی در کنار واقعیت غربی می‌گفت تا به آن وسیله هم خوراک ایدئولوژی‌های چپ‌گرایانه‌ی سیاسی و بنیادگرایی مذهبی را تأمین کند و هم روپوشی بر عقب‌ماندگی و انحطاط و زوال اندیشه‌ی ایرانی فراهم می‌ساخت.

از طرف دیگر خواننده‌ی شایگان آنجا که با اصرار وی در بحث از اسکیزوفرنی آدمیان مواجه می‌شود و آن را سرنوشت محتوم بشر شرقی و غربی می‌خواند، تنها به خودخوانی شایگان راه می‌برد، چراکه آنچه دنیای واقعی زندگی انسان به منصه‌ی ظهور رسانده نه اسکیزوفرنی، بلکه رشد و گسترش فهم و دانش بشری است که با گذار از لایه‌های تمدنی، اکنون در مدرنیته‌ی انفورماتیکی و فهم هرمنوتیکی سکنی گزیده است.

لایه‌ی دیگر حضور سنت در مدرنیته، باورهای معنوی آن است که بخش عمده‌ی متن شایگان را تشکیل می‌دهد. معنویت را می‌توان در دو معنای متمایز از هم به کار گرفت: اول این‌که از آن‌یک دستگاه فکری و فرهنگی را مراد کرد. دوم این‌که معنا دهی و معنا گیری از زندگی را به

پشتونهای دانش‌ها و آموخته‌های انسانی لحاظ کرد، اگر معنویت را در معنای اول که مصطلح عمومی یافته است به کارگیریم، با تغییر و تبدیل که در معلومات و شرایط زیستی انسان‌ها رخداده است، آن دستگاه سنتی و باستانی نیز که خود در پارادایم دانش‌های زمانه‌اش شکل‌گرفته بود، از موضوعیت افتاده و به تاریخ یافته‌های بشری خواهد پیوست. با این فرض بایستی معنویت را در معنای دوم آن در نظر گرفت. در این صورت با ظهور دانش‌ها و شرایط زیستی نوین که در پس گذار از دنیای باستانی به وضعیت مدرن ظاهر شده‌اند، این شرایط معنویت خود را نیز به همراه خواهد داشت و به این ترتیب از دستگاه‌های معنوی پیشین که در آن شرایط و اقلیم وجودی و معرفتی دارای اعتبار و حقانیت بودند، بی‌نیاز خواهیم بود.

تعریف معنویت به معنا گیری از شرایط زیستی و معنادهی به وضعیت زندگی، بازگشت شایگان به دستگاه‌های معنوی دوره‌ی محور و بازپرداخت اشراقی و بودیستی از زندگی مدرن را به محقق پرسش می‌کشد و آن را با بحران جدی معرفتی و کلارامدی زیستی - فرهنگی مواجه می‌کند. در شرایطی که ساختارهای اجتماعی و فرهنگ رسانه‌ای به رشد و گسترش نرم‌های اخلاقی و پرورش ابعاد زیبایی‌شناختی انسان‌ها انجامیده و مفاهیم نوینی در زمینه‌های جنسی - باورهای اسطوره‌ای و آموزه‌های دینی به وجود آمده است، بالطبع معنویت جدیدی به عرصه رسیده است که دنیای پیشین از آن

بی خبر بوده و در برخی از مقولات، آنان را چونان تابوهای اخلاقی می نگریسته است. درواقع همان تغییر پارادایم در دانش‌ها و ساحت‌های وجودی و زیستی که به دنبال گذار از جهان بسته‌ی سنتی به دنیای گشوده‌ی مدرن به وقوع پیوسته است، جلوه‌های تازه‌ی زیبایی‌شناختی را چونان مفاهیم و پدیدارهای معنوی به وجود آورده و بر پایان معنویت‌گرایی سنتی مهر مختوم زده است.

از زبان هرمس می خوانیم: «گنوسیس معرفت درباره‌ی یزدان است، نه گیتی تنها؛ اندام معرفت ذهن است و جسم نیست. کیهان پسر خداست؛ و انسان پسر کیهان و نواهی پسری یزدان. یزدان اراده کرد که انسان او را بشناسد؛ و تنها با شناخت یزدان، یعنی گموسیس است که جان آدمی نیک می گردد. سامان جسم‌های آسمانی به کمال است. زیبایی و نیک همانا گوهر یزدان است.

زیبایی و نیک از آن کیهان نیست، بلکه دهش یزدان است. تنها با شفاف کردن تن و جان و پاک گردنی است که می‌توان به معرفت درباره‌ی زیبا و نیک دست یافت. انسان در سیطره‌ی اهریمن و بدی‌هاست. طبیعت مادی با انسان ازلی پیوند یافت و هفت انسان مینوی را بزاد که هفت‌سپهر را در خوددارند. هر یک از این هفت انسان مینوی از (۱) جسمی آمیخته با آب و خاک؛ (۲) جان سرزنه‌ی آمیخته با آتش و هوا؛ و (۳) نفس و ذهن ناجسمانی؛ ساخته شده. پروردگاری هست که به عنوان «ذهن» و زندگی و نور توصیف شده...»

آینهای گنوسی و ایدههای رازورانه را می‌توان  
بنیانهای اصلی آموزههای معنوی در سراسر تاریخ بشری  
دانست؛ گنوس به معنای دانش شهودی، خود برآمده از  
جريان تحولی اسطوره‌ها به آینهای باطنی هرمسی و  
ارفه‌ای در یونان باستان است؛ به سخن والنتینوس: «... که  
بودیم، چه شده‌ایم؛ کجا بودیم، به کجا افکنده شدیم؛  
دانایی گنوستیک به راستی زایش و دوباره زایش  
چیست؟»<sup>۲۳</sup>

این باورها خود نیز تبار به افکار و اورادی می‌برند  
که کاهنان اولیه‌ی مصری و فرقه‌ی اسني یهودیان در مصر  
باستان از آن‌ها استفاده می‌کردند. در فرهنگ یونانی گنوس  
در مقابل لوگوس - به معنای خردورزی - قرار دارد؛ درواقع  
گنوستیک‌ها بر این باورند که آگاهی از رازهای کیهانی و  
فرا کیهانی از راه تجربه‌ی مستقیم مکاشفه یا تشرف به  
سنت راز آمیز و باطنی به دست می‌آید.<sup>۲۴</sup>

به درستی می‌توان دوره‌ی محور در تاریخ جهان  
تحولات بشری را عصر گنوستیک و به وجود آمدن ایده‌ها و  
کنش‌های معنوی دانست؛ در این دوره، هرجو مرغ‌های  
اجتماعی - تغییرات سیاسی و اغتشاشات اخلاقی،  
اسطوره‌های پیشین انسانی را به چالش کشید و زمینه‌های  
ظهور و فعالیت آموزه‌های تازه‌ای را پدیدار ساخت؛ کارل  
یاسپرس دوران محور را میان سال‌های ۸۰۰ تا ۲۰۰ پیش از

<sup>۲۳</sup> به نقل از: روشنان سپهر اندیشه، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۱.

<sup>۲۴</sup> آینه گنوسی و مانوی، ۱۳۷۳، ص. ۱۳.

میلاد می‌داند؛ در این دوران چین شاهد ظهور کنفووسيوس و لائوتسه بود که تمامی شعبه‌های بعدی فلسفه‌ی چینی را پدید آوردنده؛ هندوستان میزبان اوپانیشادها که به دنبال آن‌ها، بودا مرحله‌ی تازه‌های را در تاملات هندویی به وجود آورد؛ ایران ظاهر کننده‌ی دین بهی زرتشت بود که با گذار از ادیان پیشین، مفهوم اخلاقی جدال میان نیک و بد را به ارمغان آورد؛ یونان با هومر در پی تکمیل اسطوره‌های خود، به ایده‌های فلسفی روی آورد و به سخن گیتو نخستین بار دانست که ذهن انسان به چه کار می‌آید.

یاسپرس در توضیح خصوصیات دوره‌ی محوری از تاریخ انسان می‌نویسد: «آنچه در این دوره در هر سه دنیا تازگی داشت، این بود که آدمی که تمام هستی، و به خود خویش و به مرزهای خویش، آگاه شد؛ هولناکی جهان و ناتوانی خویش را دریافت، پرسش‌هایی اساسی به میان آورد و تلاش کرد تا از ورطه‌ی هولناکی که در برابر خود می‌دید، به آزادی و رهائی پناه ببرد؛ و در عین حال که به مرزهای خود، آگاه می‌گردید، والاترین هدف‌ها را برای خود معین کرد؛ و در ژرفنای خود بودن و در وضوح تعالی، نامشروع را تجربه کرد. این جنبش، در حال اندیشیدن درباره‌ی اندیشیدن، روی داد. آگاهی، یکبار دیگر آدمی را بر حالت آگاهی آگاه ساخت، و اندیشه متوجه اندیشه گردید. نبردهای روحی و معنوی آغاز شد و هر گروه کوشید تا از راه ابلاغ اندیشه‌ها و بیان دلایل و تجربه‌ها، گروه دیگر را مقاعده کند. آدمیان متناقض‌ترین امکان‌ها را آزمودند.

بحث‌ها، دسته‌بندی‌ها، و برخورد عقاید و آرای مختلف، که در عین تضاد و تنافض، با یکدیگر ارتباط داشتند، سبب پیدایی اغتشاش‌ها و جنبش‌هایی شد که آدمیان را تالب پرتگاه هرجومرج پیش‌رانند.

در میان این هرجومرج، مقولات اصلی که تا امروز پایه‌ی تفکر ما هستند، پدید آمدند و مقدمات ادیان عالم‌گیر که تا امروز ما در دامان آن‌ها زندگی می‌کنیم، بنیان نهاده شدند، و در هر جهت گام‌هایی در سطح جهانی برداشته شد. به واسطه‌ی این جنبش و جریان، عقاید و آراء و اخلاقیات و حالاتی که آدمیان تا آن زمان ناگاهانه پایبند آن‌ها بودند، در بوته‌ی تردید و نقد و آزمایش قرار گرفتند و از هم پاشیدند. گرددادی همه‌چیز را در برگرفت و به هم‌ریخت. از سنت‌ها آنچه هنوز جوهری زنده و واقعی داشت، در برابر روش‌نایی قرار داده شد و دگرگون شد. آرامش دوران اسطوره، که در آن همه‌چیز بدیهی انگاشته می‌شد، به پایان رسید.<sup>۲۵</sup>

تبارشناسی آیین‌های گنوسی به طرح وارهی انسان ایزدی در نخستین بخش کتاب «حزقيال نبی» راه می‌برد؛ وی در آنجا از مکاشفه‌ای سخن می‌گوید که جلوه‌ی حق را متجسم در شخصیتی دیده است که در آن واحد هم نور بود و هم انسان. بعدها در متون یهودی این آموزه به «آدم قدمن» تغییر ماهیت می‌دهد تا در سده‌های بعدی به

---

۲۵ آغاز و انجام تاریخ ۱۳۷۳، ص. ۱۶.

نام «انسان ایزدی» و فرزند انسان خوانده شود. همین شخصیت را در متون هرمسی چون: پویی مندرس به نام فرزند دوجنسی و برابر انسان /حوا می‌توان بازیافت. این ایده، بنیان خدای ناشناخته و خدای جهان‌آفرین را در ادبیات یهودی - گنوسی باستان شکل می‌دهد و منجر به اسطوره‌ی حلول روح الهی در کالبد می‌شود. بنابراین عناصر بنیادین آیین گنوسی یهودی عبارت‌اند از: «جهان مینوی از خدای ناشناخته (که فراسوی اندیشه و نام می‌زید) و همسرش (که همتا و آیینه اوست) پیدا گشت. سوفیا، واپسین گوهر مینوی گستاخ شد و غولی را به نام «جهان‌آفرین» هستی بخشد. منطقه‌ی البروج و هفت اباختر(سیاره) بساخت و چنین گفت: «من خدای رشک‌ورزام، به جز من خدای دیگری نیست.»

آنگاه ندایی شنید که به او آموخت: بر فراز تو خدای ناشناخته و همسر وی بزیند. آنگاه نخستین انسان به گونه‌ی انسان زمینی خویشتن را به فرشتگان فرو پایه نشان داد. او شکوه حزقيال است. جلوه‌گاه او در آبهای آشفتگی نخستین است. سپس فرشتگان فرو پایه کالبد آدم را از روی نگاره‌ای که دیده بودند، به تقلید از انسان، که آشکارا نمونه‌ی ازلی و آرمانی کالبد انسانی است، آفریدند. این کالبد مدت‌ها بی‌حرکت بر زمین دراز کشیده بود، چه هفت فرشته‌ی اباختری نمی‌توانستند او را برخیزانند. آنگاه سوفیا «جهان‌آفرین» را ودادشت که روحی را که از وی به ارت برده بود، به چهره‌ی آفریده‌اش بدند. بدین گونه،

مبازهای دیرزده میان سوپای رهایی‌بخش و «جهان‌آفرین» بدکار آغاز می‌گردد، مبارزه‌ای له و علیه بیدار کردن معرفت مینویی انسان.<sup>۲۶</sup>

در آموزه‌های اورفه‌ای نیز سخنانی درباره‌ی کالبد عرفانی خداوند و تجسم آن در جسم انسانی وجود دارد که نزدیک‌ترین شباهت را با ایده‌های باستانی گنوسی در خود جای داده است؛ در تلاقی آئین‌های گنوسی یهودی و مسیحی، والنتینوس رادریم که در سده‌های اولیه میلادی به تبلیغ و گسترش باورهای گنوسی اشتغال داشته است. والنتینوس با اشاره به اسطوره‌ی آفرینش می‌نویسد: «آدم سفر پیدایش در فرشتگانی که او را آفریدند ترس القا کرد، چه او به گونه‌ی انسان آغازین سرشنthe شده بود.»

نمی‌توان از آئین‌های گنوسی و نظامهای شهودی دوره‌ی باستان سخن گفت و به آئین مندائی اشاره نکرد؛ این آئین نیز از اولین حلنهای گنوسی است که در سیر و گسترش عرفان شرقی در دوره‌ی اسلامی - مسیحی - یهودی تأثیرگذار بوده است؛ ماندا که در واژه‌شناسی به معنای «گنوسیس» است، از تمدن بابلی - بین‌النهرینی نشأت گرفته و از عرفان سومری یهودیان بهره‌مند شده است. به باور برخی از مورخان، آئین مندائی در ایران دوره‌ی اشکانی ظاهرشده و توانسته با تطابق آموزه‌های ایشان با آئین‌های زرتشتی و مانوی به سده‌های بعد برسد؛ بعضی از

---

<sup>۲۶</sup> به نقل از: آئین گنوسی و مانوی ۱۳۷۳، ص ۲۷.

صاحب نظران آئین مندایی بر این باورند که نشانه‌های فرهنگی تأثیر تمدن ایرانی در منداییان می‌توان در چند مسئله دید؛ اندیشه و هستی‌شناسی: تضاد اهورامزدا و اهریمن که به تضاد مانا ربا کبیرا و روها تعییر شده - امشاسپندان که به ملاخی‌ها خوانده شده - آناهیتا که به یردنا نامیده شده و در فرهنگ اجتماعی: کراحت عزا و ماتم - نحوه‌ی لباس پوشیدن - انجام مراسم شکر گذاری - برافروختن آتش و داشتن درفش ملی.<sup>۲۷</sup>

سویه‌ی دیگر باورهای رازورانه، به آموزه‌های هرمسی بازمی‌گردند؛ در اکثر منابعی که از مکتبهای هرمسی سخن گفته‌اند، سه هرمس برشمرده شده است که هر یک دارای صفات خاصی بوده‌اند؛ ۱- هرمس اول یا هرمس الهرامس که بعضی او را نبیره‌ی کیومرث دانسته‌اند و معتقدند که او، همان اخنوح و ادریس است. ۲- هرمس دوم یا هرمس بابلی که بعد از طوفان در شهر بابل می‌زیست و در علم طب و فلسفه طبایع اعداد، مهارت و چیرگی داشت. ۳- هرمس سوم یا هرمس مصری که در شهر منف نزدیک فسلطاط که قبل از اسکندریه، مرکز علم بود تولد یافت و شاگرد آغا‌ایمون بود.<sup>۲۸</sup>

شالوده‌ی آیین‌های هرمسی عشق مجرد الهی است که بر پایه‌ی شناخت ناب شخصی قرار گرفته است؛ یک متن هرمسی می‌گوید: «من، جان مطلق، خود در

<sup>۲۷</sup> تحقیقی در دین صائبین مندایی، ۱۳۷۷، ص. ۷۳.

<sup>۲۸</sup> معارف اسلامی در جهان معاصر، ۱۳۷۱، ص. ۶۹.

تمامی انسان‌های قدسی و نیکی، پاک و بخشندۀ آدمیانی که با پرهیزکاری می‌زیند، حضور دارم. حضور من برایشان یاری کننده است و می‌توانند بی‌واسطه، به معرفت همه‌چیز دست یابند و بازنده‌گی پاک و نیالوده‌شان، محبت را بربایند؛ او را سپاس‌گویند تا به تمای برکاتش برآیند و سرودخوانان، بازنده‌گی پرشورشان وی را طلب کنند.«

تأثیرات آموزه‌های هرمسی را هم در میان علمای مسیحیت چون اریگن می‌بینیم که در کتاب خود «اصول و بنیادها» به آن‌ها اشاره کرده است؛ یا دیونوسوس آریوپاکوسی که در قرن ششم به آموزه‌های هرمسی اشاره داشته است. هم در بین علمای مسلمان، انگاره‌های رازواره‌ی هرمسی دیده می‌شود؛ ابن‌سینا بی‌تردید در تدوین رساله‌های رمزی «حی بن یقطان»، «سلامان و ابسال» و «رساله‌الطیر» از تعالیم هرمسی بی‌بهره نبوده است. شیخ اشراق هم از هرمس به عنوان «والدالحکما» نامبرده است.

سهروردی در بحث از طبایع تمام (حقیقت ملکوتی و انائیت آسمانی هر فرد) کاملاً تحت تأثیر تعالیم هرمسی بوده است و در دعای خود به آن اشاره کرده است.<sup>۲۹</sup> صدرالدین شیرازی که آخرین مکتب باطنی را در فرهنگ ایرانی دوره‌ی اسلامی تدوین کرده است، به آموزه‌های هرمسی توجه داشته و از آن‌ها بهره‌مند بوده است. ملاصدرا می‌نویسد: «بدان که حکمت نخست از حضرت آدم صفوی و

---

۲۹ نک: الواردات و التقديسات.

از فرزندش شیث و هرمس یعنی ادريس و از نوح نشات گرفته، چون عالم هیجگاه از شخصی که به او علم توحید و معاد قائم باشد، خالی نیست و هرمس بزرگ کسی است که حکمت را در نواحی عالم و شهرها نشر و ظاهر کرده و بر بندهگان خداوند بخشیده است و او پدر حکما و علامه دانشمندان است که خداوند ما را در دعای صالح او شریک فرماید.»

مرحله‌ی بعدی در تاریخ گسترش و رواج آیین‌های گنوسی با مانی و مكتب مانویت تعیین شده است؛ مانی (۲۱۶۲۷۷م) تحت تأثیر آموزه‌های باطنی مسیحیت، نخستین تجربه‌ی شخصی را در برخورد با «ترجمیگ» یا همزاد آسمانی خود مشاهد کرد: «من او را بشناختم و دریافتم که او نفس من است و از او جدا گشته‌ام.» کیسپل معتقد داست این اسطوره‌ی مانوی مدیون جنبش‌های گنوسی متقدم است.<sup>۳۰</sup> بنابراین «ازنظرمانی، روح زنده یا تجلی خداوند، جهان را آفریده است، و نه جهان آفرینی فرومایه. اما آنگاه که انسان نخستین (هرمزد بخ) درنبرد با نیروهای تیرگی ناپدید و مغلوب می‌گردد و روح خویش را چونان بارقه‌های نور رها می‌کند که سراسر جهان مادی و انسانیت را فرامی‌گیرد، در الوهیت شکاف ایجاد می‌شود. بدین گونه، انسان به آزیگری آلوده گشته است که نیروی اهربینی و از جهان تیرگی است. کل نظام گیتی به‌منظور

---

<sup>۳۰</sup> مانی و تعليمات او ۱۳۷۶، ص ۶۳.

رهایی این پاره‌های نور ساخته شده است تا آدمیزاد به گونه‌ی انسان کامل با پرهیزگاری و کنال راستین احیا گردد.<sup>۳۱</sup>

در سده‌های بعدی شهودات آگوستین بر غنای دریافت گنوسی مسیحیت - که آمیخته با مانویت بود - افزوده و انگاره‌های گنوسی و باطنی را به دوران بعدی منتقل کرد. آگوستین که بیانگر روح زمانه‌ی خود بود، و در نوشته‌هایش به تحولات روحی اش اشاره کرده است،<sup>۳۲</sup> با سیر شخصی در ادیان و مکتب‌های فکری مختلف، توانست منظومه‌ای معنوی از تمامی یافته‌هایش به دست دهد و در سیر بعدی معنویت غربی - مسیحی تأثیرات اساسی گذارد. به نوشته‌ی کارل یاسپرس «... از طریق آگوستین علم دین در تحول جزمیش از شرق به غرب انتقال یافت. جنبه روحانی اندیشیدن مسیحی شرقی از میان نرفت. ولی پس از انتقال به غرب نیروی عمل در آن پدید آمد، و در غرب تنش بزرگ، میان روی بر تافقن از دنیا و شکل دادن به دنیا، عامل پیشرفت و شکفتگی گردید.<sup>۳۳</sup>

رکن دیگر معنویت دوران قدیم در سرزمین هند قرار دارد. رازوری در هند باستان، همان‌طور که یاسپرس اشاره کرده است، به عصر اوپانیشادها بر می‌گردد؛ اوپانیشادها متن‌هایی بودند که از مفهوم آتمان و رابطه‌ی آدمی با آن‌ها

<sup>۳۱</sup> آین گنوسی و مانوی ۱۳۷۳، ص. ۳۹.

<sup>۳۲</sup> اعترافات قدیس آگوستین ۱۳۸۰.

<sup>۳۳</sup> آگوستین ۱۳۶۳، ص. ۱۴۸.

و چگونگی به وجود آمدن جهان از ماده‌ی اولیه‌ی سخن می‌گفته‌ند. داریوش شایگان بر پایه‌ی تحقیقات پل دوسن، چهار بحث اصلی اوپانیشادها را عبارت از ۱—الهیات و آئین برهمن، ۲—جهان‌شناسی و آئین تکوین عالم، ۳—روانشناسی و آئین روح و ۴—معاد و سیر روح در سلسله‌مراتب هستی، می‌داند و مفاهیم اساسی این متون را تأمل در مفاهیم مایا - سوما - کارما - نجات و آزادی معرفی می‌کند.(ادیان و مکتب‌های فلسفی هند ۱۳۷۵، ص ۸/۱)

برای این‌که بتوان بر پایان معنویت سنتی بهتر آگاه شد، یکراه درک و دریافت کنش‌های زیبایی‌شناختی انسان مدرن و شناخت واقعیات سازنده‌ی زندگی امروزین است؛ در این زمینه می‌توان به نقش سازنده و معنوی مقوله‌ی حقوق انسانی و خودمختاری انسان معاصر اشاره نمود که با تفاهیم بین‌الاذهانی خود بر شأن واقعی دیگر انسان‌ها تأکید ورزیده و معنای زندگی خود را در رعایت حقوق اخلاقی - اجتماعی و سیاسی شهروندان و همنوعان و حتی طبیعت پیرامون خود می‌فهمد؛ دست‌یازی بهتساوی حقوقی زنان و مردان و آگاهی از حقوق محیط‌زیست و بالاخره احترام به شئون طبیعی انسان‌ها در اقلیم اجتماعی و سیاسی - که برآمده از رشد شعور انسانی در دستیابی به حقوق طبیعی در فردای رنسانس و عصر روشنگری بوده است - می‌توانند از زیرساخت‌های معنویت مدرنی بشمار روند که بر پایان معنویت‌گرایی سنتی اشاره دارند.

معنویت سنتی خود را در رابطه با آسمان و آموزه‌های متافیزیکی تعریف می‌کرد و حقانیت خود را برابر وضعیت مونولوگ و یک طرفه‌ی تکالیف پدیدار می‌ساخت. به سخن حسین نصر معنویت سنتی سودای امر قدسی را در سر داشت و انسان را جلوه‌ای از آن حقیقت و سایه‌ای از آن واقعیت می‌داند. افلاطون گرایی مستتر در معنویت سنتی در هماهنگی کامل با شرایط اجتماعی و سیاسی و در رابطه‌ی تعریف شده و از پیش تعیین شده‌ی خدایگان و بنده موضعیت می‌یافتد؛ از این دیدگاه جهان مدرن و مدرنیته در یک دایره‌ی شیطانی و با ارزش‌گذاری اسطوره‌ای و متافیزیکی نگریسته می‌شود و وظیفه‌ی برگرداندن روزگار سپری شده معنوبت سنتی بر عهده‌ی سنت‌گرایان گذاشته می‌شود.<sup>۳۴</sup> داریوش شایگان نیز به همین نوع - با به کارگیری زبان پسامدرنی - از معنویت از دست رفته سخن می‌گوید و برخلاف بنیادگرایان بر بازگرداندن معنویت‌های باستانی و نیاز انسان مدرن به آن‌ها در پر کردن خلأهای معنوی خود و تأمین آرامش شخصی، در عصر رسانه‌ها و حقایق مجازی تأکید می‌کند؛ وی می‌نویسد: «برای آن که گفتگو در فرا تاریخ محقق شود، باید فضایی برای استحاله‌های معنوی و دگرگونی وجود داشته باشد که در آن صورت‌های همشکل، هر یک در حیطه خود، تطابق‌ها و تقارب‌هایی را... عیان کنند.

---

<sup>۳۴</sup> نک: معرفت و معنویت ۱۳۸۰، ص. ۱۵۸.

به عبارت دیگر، باید بتوان اقلیم روح را باز پس گرفت و آن را در اطلس شناخته‌های کنونی مان از جهان جای داد. مسلم است که جای دادن دوباره این سرزمین در اطلس شناختها، حتی اگر تنها در قلمرو ذهن صورت گیرد، ما را در به کار بردن علم میزان که عرفای اسلام از آن سخن گفته‌اند، یاری خواهد کرد؛ یعنی چرخشی در نگاه ایجاد خواهد کرد تا ما بتوانیم به رویه نامشهود چیزها نیز به اندازه وجه مشهودشان توجه کنیم. زیرا کشف دوباره این سرزمین، ولو صرفاً در بعد مفاهیم و افکار، ما به ازایی برای مجازی‌سازی و شیج سازی در اختیارمان خواهد گذاشت و رویه دیگر امور را به ما نشان خواهد داد، آن رویه‌ای که وامود سازی و باورهای ناهمگون و نامتجانس، از نظرها پنهان کرده است.

کشف اقلیم روح، جایگاه و مأوایی برای افسون زدگی دوباره جهان فراهم خواهد آورد، به‌طوری‌که این افسون زدگی دیگر در صورت‌های بی‌قواره و در قالب ارواح سرگردانی که تخیل اشیاع شده از فرافکنی‌های واپس رفتۀ ما جولانگاه آن‌هاست، ظاهر نخواهد شد. پس جای حیرت نیست اگر اندیشمندی چون هارولد بلوم، متاثر از هانری کربن، ناگهان این سرزمین را کشف کند و تبیین و توضیح امور معنوی را بدون وجود این جهان برزخی نمادها و تمثیل‌ها ناممکن بداند.

در هر حال، این طرح مطرود از تفکر مدرن، در کیهان‌شناسی گالیله و نیوتون جایی ندارد، جایگاه آن قوۀ

خيال روح است که جغرافياي تمثيلي خاص خود را دارد.  
به برکت وجود اين قوه خيال است که شانكارا، اكھارت، ابن  
عربی و چوانگ تسو از لاحاظ معنوی معاصر يکديگر  
مي‌شوند، و باز به يمن همين جهان است که سهپوردي  
هم‌عصر مغان یوناني‌ما آبي ايران باستان مي‌گردد. روح  
تاریخی اين گفتگو متضمن آن است که سهپوردي با رخنه  
به اين عالم، هم از آينده آن خبر دهد و هم «تبار قدسی»  
خود را بازيابد، يعني هم‌عصر جهانی شود که با آن از لاحاظ  
معنوی مرتبط و در پيوند است.«(افسون زدگی جدید -  
هویت چهل‌تکه و تفکر سيار، ۱۳۸۰، ص ۴۳۳)

در ايران باورهای باطنی سابقه‌ای طولانی و  
پیشینه‌ای باستانی دارند؛ سه دوره را می‌توان برای تاریخ  
معنویت در ايران و چگونگی مواجهه‌ی فرهنگ ايرانی با  
مسئله‌ی استعلاء در نظر گرفت؛ در ايران قدیم بر پایه‌ی  
اسطوره‌ای آفرینش در آیین‌های میترا و زرتشت،<sup>۳۵</sup>  
آموزه‌های دینی با اين باورها آمیخته بود؛ «در ادبیات  
زرتشتی با دو گونه زمان روبرو هستیم: يکی زمان ازلی -  
ابدی است، و دیگری زمانی است دوازده‌هزارساله. در میان  
این بی‌آغازی و بی‌فرجامی که دوران نبرد «هرمزد» و  
«اهريمن» است، زمان ازلی - ابدی را، زمان بيکرانه یا  
زروان می‌خوانند و زمان دوازده‌هزارساله را زمان جنگ  
درنگ خدایی، یا کرانه‌مند.»<sup>۳۶</sup>

<sup>۳۵</sup> نک: ادیان جهان باستان ۱۳۷۹ و اسطوره، بیان نمادین ۱۳۷۷.

<sup>۳۶</sup> پژوهشی در اساطیر ايران، ۱۳۷۸، ص ۴۱.

معرفت باطنی در آئین زرتشتی برآمده از باور زروانی بود که جهان را درنبرد میان نیک و بد می‌دانست و پیروزی اهورامزدا را در این نبرد به آموزه‌ی نجات‌بخش و منجی (سوشیانت) پیوند می‌زد، تا از آن میانه به فرجام‌شناسی آسایش اخروی متولد شود؛ باز در این ایده‌ها، همانند دیگر آموزه‌های گنوسی، رگه‌هایی از آئین‌های بین‌النهرینی - یهودی - مصری دیده می‌شود؛ برخی از ایران‌پژوهان، «دستگاه عرفانی زرتشتی را به شکلی خاص تعریف کرده‌اند: «۱- تدارک نوعی تجربه متعالی، با تجربه‌ای متفاوت از تجربه معمول و عادی، یا از راه سیر و سلوک روحی یا به طریق ادراک ژرف یزدانیت که با تمرین‌های مشخص حاصل می‌آید؛ ۲- دستیابی به دانش ویژه، و بیشتر دانش کیهان‌شناختی و فرجام‌شناختی، به مثابه نتیجه این تمرین‌ها؛ ۳- رضایتمندی احساسی یا به‌واسطه نزدیکی به خدا یا اعتقاد به این‌که شخصیت خود فرد پالایش یافته یا دگرگون شده است.»<sup>۳۷</sup>

به سخن دبلیو کانتول اسمیت «آئین‌های یهود، مسیحی، زرتشتی و بودائی از درون مایه‌ای ویژه سرچشمۀ گرفتند و آنگاه به تدریج فرم خود را رشد دادند...»<sup>۳۸</sup> بايستی بنیان‌های دینی ایرانیان را از سرآغاز‌های آن در آئین میترایسم پی‌گرفت؛ آینی که بر خدای روشنایی و پاسدار نظم و پیمان‌ها باور داشت و بر دوستی

<sup>۳۷</sup> رازوری در آئین زرتشت ۱۳۷۷، ص. ۵۹.

<sup>۳۸</sup> به نقل از: روشنان سپهر اندیشه ۱۳۷۸، ص. ۷۶.

میترا با انسان درنبرد با عوامل شر و دروغ ذر زمان بیکران (زروان) استوار بود؛ در نگرهی معنوی میترائیسم، «این میترا است که بسیاری رازهای پنهانی (راز نهان) را در پایان جهان به فردی در ساحل دریا واقع در پداش خورگر که در سمت شمال دامنه البرز و مقابل دریای خزر و احتمالاً نزدیک به کوه دماوند است خواهد گفت. احتمال دارد که این «رازها» متنضم خطمنشی نبرد نهایی قریب الوقوع علیه اهریمن باشد. نبرد نهایی سرانجام به پیشکش قربانی گاو هدایوش می‌انجامد که گوشت آن به انسان رستاخیز یافته، نمیرندگی و جاودانگی اعطای خواهد کرد.»<sup>۳۹</sup>

در آیین میترا «بالاتر از همه‌چیز زمان نامحدود است که آن را به کرونوس یا ساتورن تشبیه کرده‌اند و به صورت انسانی است که سرشیر دارد و دور بدن او ماری پیچیده است. بعد از او، آسمان، زمین، اقیانوس و بالاخره خدایانی قرار دارند که از این سه عنصر به وجود آمده‌اند. آسمان، اهورامزا یا اورمزد، عنصر خیر است که به زئوس یا ژوپیتر شباهت دارد و با مخلوقات عجیبی که اهریمن آفریده در جنگ است و آن‌ها را با صاعقه خود از بین می‌برد.»<sup>۴۰</sup>

آموزه‌های معنوی در دین زرتشتی نیز از ارکان محوری آن بشمار می‌رفته است؛ راسل بر این باور است «با بررسی دقیق دین قومی ایرانی، روشن می‌شود که از

<sup>۳۹</sup> رازوری در آیین زرتشت ۱۳۷۷، ص. ۷۱.

<sup>۴۰</sup> ادیان جهان باستان - ایران ۱۳۷۹، ص. ۹۵.

قدیم‌ترین روزگاران، زردشتیان بر این باور بودند که مؤمنان دارای مراتب پیشرفته معنوی، با به‌کارگیری راه و روش عرفانی می‌توانند به معرفت خاص درباره فرجام نبرد کیهانی میان نیک و بد، به توانایی‌های امکان‌پذیر کردن پیروزی اهورامزدا در امر اعتلای گیتی، و نیز مکشوف شدن به موضوعاتی که در «گاتاها» آمده، دست یابند.<sup>۴۱</sup> همو بر این باور است که در اثر حالت جذبه و شوقی به دست می‌آید که برآمده از سرمستی سرخوشانه از شراب و به‌کارگیری داروهای روان‌گردان است؛ درنتیجه‌ی این حالات عارف و رازور زرتشتی «سنت رازورانه همانا کشف زمان و ویژگی پایان جهان، راهبرد نبرد و جغرافیای مینوی زمین است.

این امور همواره با وظیفه زمین هود او و دل‌سپردگی‌های دینی آمیخته است - زیرا نیایش‌ها در برگیرنده نیرویی همسان با کردار است. دل‌سپاری‌های نیایشی و جذب شدن در داستان «درام» کیهانی، راور زرتشتی را در مقام پهلوانی - قهرمانی جای می‌دهد که نمونه عینی آن را در پهلوانان حمامی، برای نمونه، رستم، می‌توان دید. رازور زرتشتی هم فروتن است و هم والا؛ هم از خودگذشته است و هم بسیار نیرومند.<sup>۴۲</sup> و بالاخره این که «رازور زرتشتی نیز مانند دیگر عرفان‌های جهان، خود را آماده نیایش وزندگی نیک نهاد، سرور برآمده از نوشدارو و

<sup>۴۱</sup> رازوری در آیین زرتشت ۱۳۷۷، ص. ۵۵.

<sup>۴۲</sup> رازوری در آیین زرتشت ۱۳۷۷، ص. ۱۰۳.

پارسایی سبکبالانه در پرتو منش والامنشانه و پویا، می‌کند. پراکنش و فraigیری این‌همه، قطعیت یافتن تعالی فرجامین است که بندهش در آغاز زمان بدان آگهی داده است و هنوز هم راست می‌نماید. هنگامی که عارف در رقص شورانگیز، مست السست، می‌چرخد؛ سرمستانه می‌پرسد: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» و روان آدمیان بر آستان آفرینش، پاسخ می‌دهد: «آری، گواهی می‌دهیم»؛ نوشداروی او، سرور او، پرسش و پاسخ، و مراحل و رازهای آفرینش، همه و همه برازور در سلوک رازورانه - و با آموزه سنتی - دین نیک ایران که ریشه در سرچشمه نخستینی کشف بارو دارد: یعنی گاتاهای زرتشت، فرا چنگ می‌آید.»<sup>۴۳</sup>

همین باطنیگری در دوران اسلامی از تاریخ ایران نخست در اشکال خانقاھی و تصوف زاهدانه ظاهر شد؛ سویه‌ی دیگر آموزه‌های گنوسی در فرهنگ اسلامی، در عارف و علمی ظاهر شدند که به روش‌های عملی و شیوه‌های اجرایی می‌پرداختند؛ این معارف که به «علوم غریبه» خوانده شده‌اند، با به‌کارگیری اوراد و اذکاری، به طالع بینی - فال‌گیری - پیشگویی و رمل و اسطرلاپ روی آوردن و جریانی رمزی را با مناسک و اعمال خاصی در فرهنگ ایرانی - اسلامی به وجود آورده‌اند. اعتقاد به زهد و دوری از دنیا در پیوند با آموزه‌ی تقدير باوری قرار دارد. با

---

<sup>۴۳</sup> رازوری در آیین زرتشت ۱۳۷۷، ص. ۱۰۴

گسترش دارالاسلام و سرازیر شدن ثروت اقوام مغلوب، روحیه‌ی زهد ورزی به مقام یک اعتراض سیاسی - دینی درآمد.<sup>۴۴</sup>

آدام متز در تحلیل قرن چهارم هجری بر این باور است که «نشانه‌های مذاهب گنوسی نخستین از قبیل علوم غربیه، تشکیل انجمن‌های مخفی، سلسله‌مراتب معرفتی، نظریه فیض و صدور و تقابل و توازن دوجهان (صغری و کبیر یا غیب و شهود) و همچنین ویژگی‌های حکمت باستانی بابل و پیدایش مذاهی که در میان زهد و مباحی گری نوسان داشتند و تصور کمال و علو روحی به عنوان طریق وصول به خدا (نه هدفی بنفسه) همگی مجدداً ظهور کرد». <sup>۴۵</sup> درواقع در این مسئله نیز ردپای فقر، رنج و ستم‌کشی و نابرابری اجتماعی نمایان است؛ در این دوره استناد به احادیث منقول از پیامبر اسلام مبنی بر دوری از ثروت‌اندوزی و تمسک به آخرت و تقبیح دنیا‌مداری، اصلی‌ترین پایه‌های زهد در اسلام و رهسپاری به خانقه سازی - که در حقیقت واکنشی به نقش سیاسی و حکومتی مسجد بود - آغاز شد؛ «درواقع عنوان «صوفی» نخستین بار بر گروه خاصی از مردم که توجه شدیدی به دین داشتند، یعنی زاهدان و عابدان اطلاق شد، «سپس خواص اهل سنت مه در حضرت حق مواظب نفس خویش بوده، دل را

<sup>۴۴</sup> تصوف و ادبیات تصوف ۱۳۷۶، ص ۱۲.

<sup>۴۵</sup> تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ۱۳۶۴، ص ۳۱۹.

از راه یافتن غفلت حفظ می‌کردند، به تصوف شهرت یافتند، و این پیش از آن بود که سال هجرت به دویست برسد.»<sup>۴۶</sup>

زهد خانقاھی و صوفیان مسلمان، هم به عبادات توجه داشتند و هم در پی رهنمودهای اخلاقی بودند که خارج از مناسک رسمی و پذیرفته شده‌ی فرقه‌های کلامی و فقهی بود. تصوف اولیه در جهان اسلام، در کنار استفاده از منابع دینی، به آراء و عقاید هندی نیز توجه داشت؛ گولدتسهیر در این رابطه می‌نویسد: «تصوف مانند یکی از رژیم‌ها است که در زندگی عملی تشکیل یافته و دارای روش‌های گوناگون و دستجاتی بوده که افراد آن‌ها می‌کوشیدند تخم تصورات صوفیگری را در اذهان بکارند و افکار دینی و دنیوی خود را ترویج کنند، و افراد صوفیه تقریباً کمی پس از سال ۱۵۰ هـ (۷۷۰ م) باهم مرتبط شده و جماعتی تشکیل داده و در جاهای مخصوص یا صومعه‌های دور از اجتماع گردآمدند و در آنجا دور از مردم و گرفتاری‌ها و غوغای جهان مطابق هدف‌های عالی خود به سر برده‌اند و با فراغ خاطر به آداب و سنت و شعائر صوفیگری مشغول شده‌اند؛ و خیلی به آسانی آثار عقاید هندی را در تطورات این زندگی زهد و اعتکاف و انعزال در صومعه‌ها می‌توان مشاهده نمود و همچنین می‌توانیم در کنیم که روش دریوزگی که صوفی‌ها پیشه کرده‌اند و همین روش آن‌ها را ناچار می‌کند از اجتماعات خود دور شوند،

---

<sup>۴۶</sup> تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری ۱۳۶۴، ص ۳۲۱.

روشی است که کاملاً شبیه روش دریوزگی راهب‌های (سادو) هندی می‌باشد. در هر صورت آداب و روش‌های راهب‌های هندی و عقاید آن‌ها در تصوف اسلامی نفوذ کرده و آثار آن مشاهده می‌شود...»<sup>۴۷</sup>

می‌توان ردپای این تأثیرپذیری را در مسئله‌ی فناشی شخصیت صوفی که از نظریه‌ی جوهر ذاتی (اتمان) هندیان متأثر است دید. می‌توان این تأثیرپذیری را در عناصر دیگری چون: تقارن عرش اکبر با آکاشا - نظریه‌ی مایا با تجلی خدا هم دید؛ داریوش شایگان در یک تحقیق تطبیقی بر اساس مجمع‌البحرين داراشکوه، از هماوردی ریاضت‌های معنوی صوفیان مسلمان با مرتاضان هندی که در آئین‌های کوندالینی و اذکار نمود دارند، سخن گفته است.

همچنان می‌توان به اشتراک جهان‌بینی صوفیه و مکتب‌های هندی در تقسیمات زمین و فرجام‌شناسی نیز اشاره کرد. باز در یکی از مسائل محوری گنوستیک، رستگاری به نام‌های «فنا» و «موکتی» خوانده شده است که حکایت از یک مفهوم و پدیده‌ی عارفانه دارد. (آین هندو و عرفان اسلامی ۱۳۸۲، ص ۳۷۹) این دوره به وجود آورنده‌ی افرادی بود که در خانقاہ‌ها به سر می‌بردند، از خوشی‌های زندگی دوری می‌کردند، در پی اتصال به آسمان بودند، از عوالم ماورائی خبر می‌دادند، اوراد مخصوصی بر زبان

---

<sup>۴۷</sup> زهد و تصوف در اسلام ۱۳۳۰، ص ۸۱

می آوردند، اعمال خاصی داشتند، لباس پشمی که بر تن رنج می داد، می پوشیدند؛ اینان درویشان بودند و به صوفیه خوانده شده‌اند.

دوره‌ی سوم از معنویت باوری ایرانیان از آموزه‌های اسماعیلی و دیگر فرقه‌های باطنی فرصت بروز یافته‌ند؛ همان‌طور که شکل‌گیری دوران محور در فرهنگ انسانی از زیرساخت‌های اجتماعی و تحولات سیاسی - اقتصادی سیراب می‌شدند، در شکل‌گیری آموزه‌های باطنی و گنوسی اسماعیلیه نیز شرایط اجتماعی بی‌تأثیر نبوده است؛ می‌توان در این راستا به مسئله‌ی فقر و رنجی که در جامعه به‌واسطه‌ی سلطه‌ی ظالمانه‌ی حکومت وقت جریان داشت، اشاره کرد که نخستین جوانه‌های آرمان‌گرایی معنوی و آخرت‌باوری را در میان فرقه‌های صوفیانه و عقیدتی پدیدار ساخت.

مسائل اجتماعی و دریافت‌های تازه‌ی فکری و فرهنگی، اسماعیلیان اولیه‌ی را چونان آئینی گنوستیک تعریف می‌کنند: «دو عنصر عمده و اساسی این نظام گنوسی یکی تعبیر ادواری تاریخ دینی بود، و دیگر یک جهان‌شناسی».۴۸ فرهاد دفتری در بحث از عناصر گنوسی اسماعیلیه، از استحاله‌ی جهان‌شناسی بین‌النهرینی به جهان‌شناسی دینی که با تمسک به آموزه‌ی قرآنی کلمه‌ی امر «کن» شکل‌بندی شده بود، سخن گفته و از آمیختگی

---

<sup>۴۸</sup> تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ۱۳۷۶، ص. ۱۶۳.

فرجامشناسی دینی و تأثیرات یهودی - مسیحی و گنوسی در ایده‌ی ادواری اسماعیلیه گزارش داده است؛ اسماعیلیه برای توجیه آموزه‌های خود، به تاویل روی آورده و سخن از دو وجه باطنی و ظاهری سخنان، دنیا و انسان راندند؛ «اسماعیلیان نخستین، با اعتلای باطن و حقایق مکتوم در آن، دیری نگذشت که نمایان‌ترین گروه شیعی در حمایت از تعالیم باطنی و گنوسی در عالم اسلام گشتند، و در میان باطنیه مقدم و بزرگ‌تر از همه شمرده شدند». ۴۹

این آموزه‌ها با ایده‌های فلسفی نوافلسطونی توسط ابن‌سینا که به شکل حکمت مشرقی معرفی می‌گردید، به مکتب تجدید ساختمان یافته‌ی سه‌پروردی منتقل شد؛ بنابراین بیشترین و جامع‌ترین آموزه‌های گنوسی و باطنی که به رنگ اسلامی عرضه شدند، از آن شیخ شهاب‌الدین سه‌پروردی بود که بر تمامی میراث پیشین سایه انداخته و باورهای گنوسی را به شکل اشراقی عرضه داشت. در سده‌های ششم و هفتم، فرهنگی ایرانی بعد از پشت سر گذاشتن عصر زرین خود، به انحطاط میل نمود و با وارد کردن عناصر قشری از یک طرف و ایده‌های باطنی از طرف دیگر، که با پشتوانه‌ی اقتدار سلاجمقه در مدارس نظامیه فرصت بروز یافته بودند، صوفیان و درویشان را به متکران قوم تبدیل نمود و پروسه‌ی زوال اندیشه و خردورزی و دوری از تمدن را پیش گرفت؛ در این دوران

---

۴۹ تاریخ و عقاید اسماعیلیه ۱۳۷۶، ص ۱۶۱.

یکی از راهکارهای فرهنگی، اقدامی بود که سه‌پروردی در تلفیق آموزه‌های دینی با ایده‌های گنوسی باستان به انجام رساند و فرهنگ ایرانی را به عنصر اشراقی آمیخت.<sup>۵</sup>

بی‌تر دید خرد اشراقی عالی‌ترین مرحله‌ای از معنویت گرایی است که سالیان طولانی بر ذهن و زبان جمعی ایرانیان اقتدار داشته و گونه‌های مختلف فرهنگی - اجتماعی را در ایران زمین پدیدار ساخته است؛ اشراقی گری را می‌توان از دوران گات‌ها و سروdon اوستا سراغ گرفت: پس از آن سیر خرد اشراقی را می‌توان در حمامه‌سرایی فردوسی پی گرفت و سپس در حکمت مشرقی ابن‌سینا و تکمیل و اتمام آن به دست شیخ شهاب‌الدین سه‌پروردی که عصاره و جمع ایده‌های اشراقی را از ایران باستان تا ایران میانه در حکمت اشراق بارور کرد.

سه‌پروردی در اشاره به این تبار که خود آن را در دوران اسلامی زنده کرد، می‌نویسد: «در میان ایرانیان قدیم گروهی از مردمان بودند که به حق رهبری می‌کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می‌کرد و این حکمای باستانی به کسانی که خود را مغان می‌نامیدند، شباهت نداشتند. حکمت متعالی و اشراقی آنان را که حالات و تجربیات روحانی افلاطون و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب خود، حکمة‌الاشراق، زنده کرده‌ایم.» آگاهی از تبار تاریخی - فکری خرد اشراقی، مؤلفه‌ها و سنجه‌های

<sup>۵</sup>. فراسوی پست‌مدرنیته - اندیشه شبکه‌ای، فلسفه سنتی و هویت ایرانی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹.

اشراقی گری را به دنبال دارد که در متون و تأییفات ثبت شده است؛ محوری ترین گزینه اشراق گرایان، تمسک به باورهای شخصی و الهامات فردی است.

سهروردی در تشریع و تبیین شهود و اشراق، آن را بر استدلال عقلانی و یافته های تجربی حسانی برتری می بخشد و شخص اشراق یافته را انسان کامل - خلیفه خدا و حکیم مثاله می خواند؛ به سخن سهروردی «حکیم مثاله کسی است که در اثر ریاضت و تصفیه نفس، پیکر او چون پیراهنی شود که هرگاه خواهد برکند و یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد و به هر صورت که بخواهد ظاهر شود. بدین سان نفس انسانی... که جوهرش قدسی است، آنگاه که از نور انفعال پذیرد و لباس اشراق به خود پوشد، خود فاعل و مؤثر شود، به هر چه اشاره کند، تحقق پذیرد و آنچه را که تصور کند، واقع شود.»

سخن از مراتب ظهور نور الانوار و داستان شهرهای خیالی و پردازش متأفیزیکی سیر عروج و صعود نفس انسانی در عالم بعدی، دیگر مسائلی است که خرد اشراقی در بیان آنها می کوشد. با گذار از تبارشناسی اشراق و بازخوانی مؤلفه های دانشی آن، زیرساخت های غیر گفتمانی و عوامل اجتماعی اشراقی گری نیز مطرح می شود؛ شکی نیست که ایده های اشراقی برآمده از روح زمانه ای است که اذهان و افکار را آماده طرح آن گفتمان نموده اند؛ شیوه تولید ابتدایی روستها و سیطره نظام حکمرانی فردی و برآمده از نقشه آسمانی از مواردی بشمار می روند که

فضای زیستی را برای پدید آمدن آموزه‌های اشراقی در سده‌های گذشته فراهم ساخته‌اند.

به سخن دیگر جامعه دوران پیشین در شکل ساده‌ای قرار داشت که در آن هر پدیده، نهاد و ایده‌ای از پیش تعیین‌شده و در جایگاه تعریف‌شده‌ی خود استقرار یافته بود. حکمران دارای فرایزدی بود و نظام معیشتی روزانه بر اساس تقدیر آسمانی و تقسیم روزی افراد انسانی، نشانی از جبر و سرنوشت مقدر بر خود داشت؛ اصلی‌ترین مشاغل مردم دامداری و کشاورزی بود و معیشت زندگی وابسته به زمین بود. طبیعی بود که روتا و نظام آن، راه را بر آموزه‌های تقدیر باورانه و رازورزانه باز می‌کند و تنها در این گونه از محیط‌هاست که حکمت اشراقی فرصت بروز و ظهور پیدا می‌کند.

تنها با دگرگونی در زیست جهان انسان‌ها بود که خرد اشراقی با چالش‌های جدی مواجه شد و خود را در بنیان‌های معرفتی و زیرساخت‌های غیر گفتمانی در بن‌بست دید؛ ایران‌زمین به دنبال آشنایی با مدرنیته و ظهور الگوهای شناختی سوژه باور بود که خردورزی باستانی را به محقق پرسش گرفت و از کارآمدی اشراقی گری سؤال کرد. جنبش مشروطیت و پیش‌زمینه‌های آن نقطه‌ی صفر دیدار نخبگان و صاحبمنصبان ایرانی با دنیای مدرن بشمار می‌رود؛ این جریان اجتماعی - سیاسی مرزهای فرهنگی و اندیشگی ایرانیان را نیز به تکاپو کشید و ایده‌های پیشین و سنت فکری را با انگاره‌های مدرن درگیر

ساخت؛ گذار از شکل ساده و ابتدایی جامعه به پیچیدگی نقش‌های اجتماعی باعث شد ایده‌ها و افکار نیز گرفتار بازخوانی و جداسازی شده و خردورزی بخشی از تنظیم امور انسانی را عهده‌دار شود.

در عرصه‌ی فرهنگ و اندیشه نیز مدرنیته حامل آرایی بود که به خود بنیادی ذهن انسانی تأکید داشت و با جداسازی ذهن و عین، نظام اندیشگی ذهن‌باوری را عرضه می‌داشت که به اصالت و واقع‌نمایی عقل صحه می‌گذاشت؛ گسترش و تکمیل این ایده‌ها بود که در قرن بیستم با بازسازی خرد مدرن و غیر اشرافی، آموزه‌های هرمنوتیکی را به ارمغان آورد؛ هرمنوتیک که پیش‌ازاین به دانش تاویل و تفسیر متون مقدس می‌پرداخت، با گذار از مسائل معرفت‌شناختی، خود به ساحت اندیشگی تبدیل شد که ساختار زیستی - فرهنگی انسان را در فهم زمانمند آن از خود و پیرامونش تعریف می‌کرد؛ از سوی دیگر وقوع دگرگونی در ساخت افزارهای صنعتی و ظهور رسانه‌های ارتباط‌جمعی و فشرده شدن ارتباطات انسانی در فضای مجازی اینترنت که خارج از تم‌های زمانی - مکانی پیشین نشانی از «واقعیت مجازی» دارد، فهم هرمنوتیکی را بر جای خرد اشرافی نشاند؛ تنها با توجه به این واقعیات است که می‌توان بر گسست وجودی و معرفتی از خرد اشرافی و جایگزینی آن با فهم هرمنوتیکی اصرار ورزیده و حل نیازهای زمانه را در پیکر خردورزی بین‌الاذهانی به نظاره نشست.

از یاد نمیریم که هگل به درستی تشخیص داده بود خردورزی بمانند جغد مینروا است که بعد از وقوع حوادث و جریانات عینی در اجتماع انسانی، در پی تئوریزه کردن آن‌ها بر می‌آید و ارکان اندیشه‌گی خود را به واقعیت می‌نهد.<sup>۵۱</sup>

شاید بتوان فرق اصلی میان فلسفه‌های متافیزیکی پیشین با فهم آوری هرمنوتیکی فعلی را همین قالب گذاری و تعامل اندیشه و واقعیت دانست؛ اکنون که جامعه ایرانی با مسائل نوین درگیر است و چهره‌ی اجتماع پذیرای واقعیات تازه‌ای در زمینه‌های اخلاقی - فرهنگی - اقتصادی و... است، خرد اشراقی را که برآمده از تأملات شخصی و متافیزیکی است یارای حل آن‌ها نبوده و تنها از رهگذر جابه‌جایی در نظام دانایی و پذیرفتن گشودگی ساحت وجودی انسان است که می‌توان به پرسش‌های تازه، جواب‌های واقع‌بینانه داد و بر مشکلات حاد وجودی که در مقابل خردورزی ایرانی قرار گرفته است، فائق آمد.

معنویت‌گرایی سنتی - که برآمده از جوهر اشراقی گری است - در شرایط اتمام باز زایی خود به آموزه‌های ایدئولوژیک تبدیل شده و خود را به شکل مکتب‌های بنیادگرا و اصول‌گرا نشان می‌دهد؛ برای این‌که بتوان به وضعیت پایانی معنویت سنتی آگاه شد بایستی از شرایط فرهنگی و اجتماعی دنیا معاصر سخن گفت و از

---

<sup>۵۱</sup> عناصر فلسفه حق ۱۳۷۸، ص. ۲۱.

دوگانگی بنیادگرایی/مدرنیته پرسشی که حتی در کشورهای در حال گذار نیز به یکی از محوری‌ترین مسائل فرهنگی و زیستی تبدیل شده است؛ گرانیگاه تاریخی شرایط فعلی جهان ظهور تروریسم به مثابه‌ی باورهای متافیزیکی است؛ ریزش برج‌های دوقلوی مرکز تجارت جهانی با اقدامات تروریستی بنیادگرایان دینی در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ چهره‌ی تازه‌ای به دنیای انسان‌ها داد. این حادثه واکنش‌ها، اظهارنظرها و ایده‌های مختلفی را به دنبال داشت؛ تغییر در مؤلفه‌های تعریف‌کننده‌ی منافع ملی - تجدیدنظر در معیارهای پذیرفته‌شده‌ی دولتهای ملی - ظهور شکل نوینی از تروریسم که به صورت فرامرزی فعالیت می‌کند و بالاخره لزوم بازنگری در امنیت بین‌المللی و سازمان‌های اقتصادی و فرهنگی جهانی، از مواردی هستند که این حادثه‌ی دوران‌ساز از فردای روز واقعه در شرایط بین‌المللی پدیدار ساخته است. از میان اثرات و توابعی که حادثه‌ی تروریستی در ایالات متحده امریکا به وجود آورده است، شکل‌گیری دوگانگی بنیادگرایی/مدرنیته یکی از مسائلی است که در زمینه‌های سیاسی - فرهنگی و اقتصادی از منظر جهانی شدن مدرنیته و تلاش‌های عملی بنیادگرایان فرصت بروز یافته و بخشی از چالش‌های دهه‌های گذشته را تحت سیطره و مقابله‌ی ایده‌ها و کنش‌های مدرن و بنیادگرایانه به یکی از محورهای اصلی زیست جهان انسانی در دهه‌ی اول قرن بیست و یکم تبدیل نمود.

بی تردید استفاده‌ی بنیادگرایان از تکنولوژی فوق پیشرفته در جهت اهداف متافیزیکی در حادثه کوبیدن هواپیمای مسافری به برج‌های تجاري - مسکونی، اوج کنش‌های این آموزه‌ها را به نمایش گذاشت و حساسیت اذهان و افکار را در پیدا کردن راه حلی انسان دوستانه و صلح‌آمیز برای مقابله با تکرار این گونه وقایع و حوادث ضرورت بخشیده است. در این میان تشخیص تفاوت‌های دانشی و ارزشی میان دنیای بنیادگرایی و جهان مدرنیته از اساسی ترین تلاش‌های فرهنگی به شمار می‌رود، تا بر پایه‌ی آگاهی از آن‌ها بتوان واکنش‌های ضد انسانی تروریستی و کمبودهای عینی خرد تکنولوژیک مدرنیته را به موقع و قبل از وقوع فاجعه‌های انسانی دیگر تشخیص داد.

ایده‌ها و کنش‌های بنیادگرایانه در پاسخ به بحران‌های هویتی پدید آمده است که عصر جهانی شدن فرهنگ‌ها، رواج و گسترش آموزه‌های قومی - جنسی و مذهبی در زیست جهان انسان‌ها، سوسياليسم واقعاً موجود و حاد شدن تفاوت‌های اقتصادی میان شمال/جنوب به وجود آورده بودند. بنابراین واقع‌بینانه است که یکی از چالش‌های اساسی دنیای امروز را در تقابل و معارضه میان مدرنیته و بنیادگرایی قرار دهیم. در نقطه‌ی مقابل ایده‌های بنیادگرایانه می‌توان از آموزه‌های نوگرایانه و مدرن نام برد که با بازسازی اندیشه‌های کهن از منظر ایده‌های دنیای مدرن، واقعیات عصر حاضر را پذیرفته و فرایند

مدرنیزاسیون فرهنگی - اجتماعی را در کشورهای غیر غربی و پیرامونی بر عهده گرفتند.

در میان زیرساخت‌های غیر گفتمانی بنیادگرایانه، هی‌وود به چهار عامل: ۱- روند غیرمذهبی کردن، ۲- عصر پسااستعمار، ۳- شکست سوسیالیسم انقلابی، و ۴- روند جهانی کردن، اشاره می‌کند.<sup>۵۲</sup>

شیرین هانتر با تکیه بر روند نوسازی به پدیده‌ی بنیادگرایی، به مورد اسلام‌گرایی می‌نگرد و در این رابطه می‌نویسد: «پدیده‌ی اسلام‌گرایی را تنها می‌توان در محتواهای توسعه‌ی اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی و پیامدهای فرهنگی جوامع اسلامی و از هم گسیختن بافت اجتماعی سنتی آن‌ها، که موازن‌هی قدرت در میان بخش‌های گوناگون جامعه را نیز تغییر داد، از جمله چنین پیامدهایی است.»<sup>۵۳</sup> با این حال همان‌طور که دکمچیان اشاره نموده است، در شکل‌گیری پدیده‌ی بنیادگرایی عوامل دیگر تاریخی و سیاسی نیز دخیل بوده که این جنبش‌ها را فراتر از زمینه‌های اخلاقی و اجتماعی می‌برد و سرنوشت آن‌ها را به گستالت و دگرگونی که در گذار از قرون‌وسطی به عصر مدرن و جایجایی دانایی از جهان اسطوره‌ها به نظم اندیشگی عقل‌گرایانه و علم باوری، پیوند می‌زنند.<sup>۵۴</sup>

<sup>۵۲</sup> درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی ۱۳۸۰، ص. ۴۹۸.

<sup>۵۳</sup> آینده اسلام و غرب ۱۳۸۰، ص. ۱۲۰.

<sup>۵۴</sup> جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب ۱۳۷۷، ص. ۳۰.

بنیادگرایی اگرچه از نظر بنیان‌های فکری و عملی خود ریشه در دوران مدرنیته‌ی قرن هیجدهمی و عصر استعماری دارد، اما تنها با رسوخ بحران‌های حاد و جدی که با چرخش پست‌مدرنیسم در ارکان مدرنیته دهه‌ی شصت رخ داد، توانست تجدید حیات یافته و فرصت ابراز وجود یابد. از طرف دیگر بنیادگرایان در بیان ایده‌های خود به لحاظ تشابه زبانی میان متافیزیک و شهودات شخصی بیش از هر گفتاری از آموزه‌های دینی بهره‌مند می‌شود و دین در افکار و کنش‌های بنیادگرایانه به مثابه‌ی دال بزرگ در طرح سیاست و حقیقت، از محوریت برخوردار است. همین مسئله در روایت رادیکال چرخش پست‌مدرنی خودسر از عقل سنتیزی درآورد و با رویکرد افراطی به نسبی باوری، آب به آسیاب ایده‌های بنیادگرایانه ریخت.

همگام با شکل‌گیری ایده‌های بنیادگرایانه، گفتمان جهانی‌شدن در فرهنگ مدرنیته نیز با گذر از آنارشی دانشی و اجتماعی پست‌مدرن، به استحکام بنیادهای معرفتی و واقع‌گرایانه خود مبادرت ورزید و با ورود به عصر اطلاعات و رسانه‌های همگانی، جامعه‌ی انسانی را به دوران نوینی رساند.

حال که جهانی‌شدن - با چالش‌ها و مخالفت‌های متعدد - به محوری‌ترین مسئله‌ی انسان‌ها تبدیل شده و در بخش وسیعی از ساختارهای اقتصادی - اخلاقی و فرهنگی، به دنبال تثبیت ایده‌های خود است، می‌توان واکنش‌های بنیادگرایانه را به عنوان چالش‌های هویتی و ضدیت سنتی با

مدرنیته در شکل تازه‌ای به خوانش گرفت؛ ایده‌هایی که این بار ابزارهای خود را برای اجرای آموزه‌های از پیش تعریف شده، از دنیای مدرن می‌گیرد. این چالش با توجه به وضعیت حیاتی که کشورهای پیرامونی در شرایط جهانی شدن اقتصاد و فرهنگ در آن گرفتار هستند، از اهمیتی خاص برخوردار است و گفتمان فرهنگی - سیاسی این کشورها را بدون حل دوگانگی بنیادگرایی/مدرنیته که اصلی‌ترین معضل و مشکل در وضعیت کنونی جهان است، نخواهد توانست در ضیافت جهانی قرن جدید فعالانه مشارکت نمایند.

درواقع این دوگانگی جای دوگانگی‌های پیشین سنت/مدرنیته، حال/گذشته و خود/دیگری را که در شرایط قبلی مواجه با دنیای مدرن گفتمان‌ها و کنش‌های کشورهای پیرامونی گرفتار آن‌ها بوده‌اند، گرفته و حل واقع‌بینانه و توام با جدیت معرفتی و پراتیک را می‌طلبد.

بنیادگرایی مبتنی بر متافیزیکی است که با بازگشت به اصول و بنیان‌ها در قرون گذشته، حلقه‌های اندیشه و کنش را به هم متصل می‌کند؛ می‌توان سه اصل اساسی را برآمده از متافیزیک بنیادگرایی در حرکتها و جنبش‌های بنیادگرایان تشخیص داد:

- ۱- حاکمیت فرازمینی.
- ۲- دین تنها راه حل اداره‌ی جامعه.
- ۳- اجرای دستورات شریعت در عرصه‌های عمومی و خصوصی.

بی تردید این ایده‌ها برآمده از اعتقادی است که زمان حال را منحط‌تر از گذشته می‌داند و اصالت را در دوران گذشته و زیست سنتی که با سر برآوردن «قرن جاهلیت جدید» (به تعبیر سید قطب) به محاق فراموشی رفته است، تبلیغ می‌کند. به سخن تورن «بی‌هیچ تردیدی بازگشت به مذهب غالباً یک حرکت ضد تجدد است؛ چنین بازگشتی عکس‌العملی علیه عرفی شدن است و می‌کوشد جامعه‌ای را دوباره‌سازی کند که در پی یکی کردن قدرت معنوی و قدرت مادی است؛ اما این هم هست که چنین بازگشتی تلاش برای وارد کردن مجدد یک نیروی غیراجتماعی در حیات اجتماعی است، به تعبیر وبر اخلاق ایمانی را در جهانی وارد می‌کند که مقهور اخلاق مسئولیت است.»<sup>۵۵</sup>

از نظر بنیادگرایان وظیفه‌ی وجودانی هر فردی است که به مقابله با ساختارها و ایده‌های دوران مدرن آمده و افسون زدایی از امر قدسی و به کنار گذاشتن گفتمان سکولاریستی با تمام جان و مال بکوشد.<sup>۵۶</sup>

این سوءاستفاده از امر قدسی را بیش از همه رودلف اتو - که مدون آن بود - در اوایل قرن حاضر تشخیص داد و نسبت به این نحوه برخورد با آن هشدار داد؛ وی در سرآغاز تبیین «غیرعقلانی» یا «فرا عقلانی» خود از «امر قدسی» می‌نویسد: «تبییر «غیرعقلانی» امروزه

<sup>۵۵</sup> نقد مدرنیته، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۱.

<sup>۵۶</sup> معرفت و معنویت، ۱۳۸۰.

موضوع مورد علاقه‌ی کسانی شده است که در اندیشیدن کاهلی می‌وزند یا می‌خواهند از زیر بار این وظیفه‌ی دشوار و پرزمت که توضیح عقاید و تأسیس مبنایی برای توجیه منسجم باورهایشان باشد، شانه خالی می‌کنند.»<sup>۵۷</sup>

با این حال، بنیادگرایان در پی بازتولید انگاره‌های سپری شده‌ی سنت، با تمسمک به بازیابی امر قدسی، اهداف خود را بیان می‌کنند؛ حسین نصر، سنت‌گرایی که در کار تئوریزه کردن اندیشه‌های بنیادین سنت پیشین است، در این رابطه می‌نویسد: «بازیابی امر قدسی مالاً با احیای سنت مرتبط است و پیوندی ناگرسختی با آن دارد، و احیای سنت و نیز امکان زندگی بر طبق اصول آن در جهان غرب در طی این قرن، همان تحقق کامل و نهایی جست‌وجوی انسان معاصر برای بازیابی امر قدسی است.»<sup>۵۸</sup>

در این میان برخی دیگر - نظیر شایگان - نیز از دیدگاه پست‌مدرنی همان دستیابی به سنت را در شکل تلاش برای زنده کردن عرفان باستان و معنویت شرقی وجه همت خودکرده‌اند و ناخواسته با افتادن به وادی «از جا بدر کردن مقولات فرهنگی و فکری» (به تعبیر وايتهد)، بنیان‌های فرهنگی لازم را برای استحکام بنیادگرایی در کشورهای پیرامونی فراهم می‌کنند؛ چراکه عرفان نیروی این را دارد که همان انگیزه‌های شخصی را در اتصال به عالم قدсанی به انگیخته‌های سیاسی تبدیل کند و باورهای

<sup>۵۷</sup> امر قدسی، ۱۳۸۰، ص. ۳۱.

<sup>۵۸</sup> معرفت و معنویت، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۶.

آسمانی را در مقابله با نیروهای اهربینی و دریافت متافیزیکی از آرایش جهان معاصر به ایده‌های آخرالزمانی پیوند زده و در اختیار بنیادگرایان قرار دهد.<sup>۵۹</sup>

اگرچه پژوهی معنویت باوری شایگان - که برآمده از عقلانیت دنیا مدرن و در خدمت آرامش شخصی و معطوف به عوالم خصوصی است - به‌طور مستقیم از بنیادگرایی فاصله دارد، اما این توان را در خود جای داده است که مورد استفاده‌ی بنیادگرایان قرار گرفته و پشتونهای الهام‌بخش را برای آنان در شیطانی دیدن دنیای جدید فرام سازد؛ شایگان در جای دادن آموزه‌های عرفانی در دنیای معاصر بر این باور است که: «خلاً کامل معنا دقیقاً همان مشخصهٔ فلاکت وجودی انسان امروز است. مدرنیته پس از آن که وعده آزادی انسان را داد، پس از آن که او را از بند قیوموت خدایان، از اسارت شوکت قدرت و قداست مذهب (کانت) رها کرد، به ضد خود بدل شد.»(afsون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۵۱)

باین حال بنیادگرایی در پیاده کردن ایده‌های سه‌گانهٔ خود و توابعش در ساختارهای اخلاقی - سیاسی و اقتصادی جامعه در چالش با واقعیاتی قرار دارد که کل این پژوهه را به صورتی معماهی ظاهر می‌کند؛ بنیادگرایان در مقام مدیریت سیاسی، ناخواسته و به ضرورت زیستی و

---

<sup>۵۹</sup> برای روایتی ادبی از تقابل بنیادگرایان و دنیا مدرن، نک: جنگ آخر زمان ۱۳۸۲

فرهنگی بایستی انسانی را با تشخص و هویت زمینی در حاکمیت قرار دهد؛ مفهومی که حتی از متون کلاسیک سنت نیز در اشاره به خلیفه‌اللهی انسان بر می‌آید. از سوی دیگر هر متنی نشات گرفته از زمینه‌های اجتماعی است که آن متن در پاسخگویی به نیازهای زمانی خود، شکل گرفته است و متون کلاسیک موردنظر معنویت‌گرایان و بنیادگرایان هم از این قاعده مستثنა نیست.

بنابراین بدون جابجایی واقعیت با اندیشه، نمی‌توان در رفع نیازهای این زمانه‌ی تغییریافته نسبت به دوران پیشین توفیق حاصل نمود. همین مسئله منطق تمامیت‌خواهی، مطلق‌گرایی و انحصار طلبی را در ایده‌های بنیادگرایی و معنویت‌خواهی نیز با چالش جدی و عینی مواجه می‌کند. این چالش‌ها و پرسمان‌ها در مقابل ایده‌های سنتی قرار دارند و ناظر به تحول و دگردیسی در تمامی عرصه‌های زیست جهان انسانی در عصر مدرنیته است، موج «پسابنیادگرایی» را برای افکار غیر سکولار و حقوق گرا ضرورت بخشیده و جریان آگاهی‌بخش و نوآندیش را در تائید و قبول قواعد امروزین در مسائلی چون: دموکراسی - حقوق بشر و تسامح در دستور کار قرار می‌دهد.

گذار از جریانات بنیادگرایانه بدون درک و دریافت شرایط مدرنیته و بازخوانی سنت در استمرار تاریخی خود از متون اولیه تا ایده‌های بنیادگرایانه که از افق معرفتی زمانی مدرن انجام می‌گیرد، میسر نخواهد بود و به کارگیری زبان متأفیزیکی و گنگ و مواجهی سیاسی و

ایدئولوژیک با بنیادگرایی - به نحوی که در میان برخی از روشنفکران دوره‌ی پس از نهضت عرب‌زبان اکنون رخداده‌ی <sup>۶</sup> باز تولید همان ایده‌های سنتی و بنیادگرایی را به ارungan خواهد آورد.

وضعیت به وجود آمده میان بنیادگرایی و مدرنیته، ایجاب می‌کند تا به شفافسازی ایده‌ها در بازسازی گفتمان‌های مختلف پرداخته و با ابهام‌زدایی و ایدئولوژی زدایی از آموزه‌های روشنگری و معنویت‌زدایی از مدرنیته، که از درون دانش‌های سنتی مطرح می‌شوند، واقعیت جهانی‌شدن مدرنیته و تحول و دگرگونی در عرصه‌های اجتماعی - اخلاقی - سیاسی - اقتصادی را در زمانه‌ی خود لاحظ کنیم و با نگرشی بروون معرفتی در فردای انقلابات علمی و انفورماتیکی و بروز جوامع شبکه‌ای، ایده‌های سنتی و بنیادین را با چشم‌داشت به هویت‌های جدید موردنوجه قرار دهیم.

در این میان هویت و کرامت - که بنیادین ترین مقوله‌ی بنیادگرایی و معنویت باوری را تشکیل می‌دهد - همان‌طور که در فصل‌های پیشین اشاره شد، در دنیای معاصر از دگردیسی اجتماعی و اخلاقی نشات گرفته و از سویی ناظر به تحول انفورماتیکی و هوش مصنوعی است و

---

<sup>۶</sup> نک: میراث فلسفی ما، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰ و اسلام و مدرنیته، ۱۳۸۱، ص ۱۷۴.

از سوی دیگر سر در گرو انقلاب زیست مولکولی و شبیه‌سازی انسانی و توابع انقلاب کوانتمی دارد.<sup>۶۱</sup>

---

<sup>۶۱</sup> چشم‌اندازها - انقلاب‌های علم در قرن بیست و یکم ۱۳۸۱؛ تجدد و تشخّص - جامعه و هویت شخصی در عصر جدید ۱۳۷۸.

## گفتگوی فرهنگ‌ها و داریوش شایگان

گفتوگوی تمدن‌ها و ارتباط میان فرهنگ‌ها یکی از اصلی‌ترین پرسمانهای پژوهشی فکری داریوش شایگان است؛ شایگان که هم در فضای تمدن‌های کهن شرقی زیسته و هم شرایط فرهنگی و اجتماعی تمدن مدرن غرب را دریافته، چه در عرصه هنرهای نظری و چه در زمینه‌های علمی برای ایجاد تفاهem و گفتگو میان تمدن‌ها و فرهنگ‌های بشری اهتمام ورزیده است. شایگان بعد از نزدیک به دو دهه تأملات فکری در اشاره به این دغدغه‌ی خود می‌نویسد: «تا آبجا که به یاد دارم، در فضاهای گسسته از هم زیسته‌ام. در فضاهایی که ممکن نبود شکل و محتوا و پیوندی هماهنگ، پیکری یگانه بسازند.

به عکس، تا چشم کار می‌کرد همه ترکهای پیچش ذهن را جابه‌جا در آن‌ها می‌دیدی. هیچ‌چیز سر جای خود نبود، چیزی هم راه به جایی نمی‌برد. «فضاهای» برخاسته از اعصار گوناگون را که به هم دهن‌کجی می‌کردند، گردآورده و در موزاییک‌های تصادفی بر روی هم و پهلو به پهلو می‌چیدند، به گونه‌ای که همیشه احساس می‌کردم در برهوت زندگی می‌کنم. تنها چشم‌انداز جادویی کوه‌ها و کشش صمیمانه روابط انسانی بود که مرا خواهناخواه در واقعیت ملموس نگاه می‌داشت. نسل من

برخورد فرهنگ‌ها را با گوشت و پوست خود تجربه کرد.»(۱۳۷۲، ص۱۴۱)

داریوش شایگان که در تأملات فکری خود به تفاوت‌های ماهوی و وجودی میان فرهنگ مدرن و فرهنگ‌های سنتی آگاه شده بود، در سال ۱۳۵۵ با تأسیس «مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها» نخستین تلاش‌های خود را برای آشنایی تمدن‌ها با انگاره‌ها و آموزه‌های میان فرهنگی شروع نمود و در تمامی آثار و تأثیفات خویش، دیالوگ تمدن‌ها و تعامل فرهنگ‌ها را به یکی از مؤلفه‌های اندیشه‌گی اش تبدیل نمود؛ شایگان در اشاره به انگیزه‌ی خود در تأسیس این نهاد فرهنگی می‌نویسد: «ما، هنگامی که مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها را تأسیس کردیم، هدفمان، از یکسو، برقراری رابطه با تمدن‌های موسوم به سنتی بود که در مقابل چالش غرب در وضعیت تاریخی واحدی با ما قرار دارند، و، از سوی دیگر، کوشش برای درک روح آخرین دگردیسی‌های اندیشه‌غیری بود که مانیز به‌طور محتوم زیر تأثیرهای آن قرار داریم بی‌آنکه از بنیان‌های متافیزیکی این سلطه که تأثیرش اکنون، چه بخواهیم چه نخواهیم، جهانگیر شده است درک درستی داشته باشیم.» (اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها ۱۳۷۹، ص ۲۲۰)

مرحله‌ی پختگی در طرح ایده‌ی گفت‌وگوی تمدن‌ها از سوی داریوش شایگان مبتنی بر پیش‌فرض اولیه و پیش فهم محوری است که برآمده از ایده‌های فلسفی و آموزه‌های هرمنوتیکی است، پیش انگاره‌هایی که همان

ساحت فهممند وجود انسانی و ظهور ایده‌های هومانیستی در غرب مدرن در پی داشته است؛ این پیش فهم مبتنی بر این امر است که انسان غربی بعد از رنسانس یک تمدن جهانی را پی‌ریزی نموده که از ساحت اندیشه‌گی تا ساختارهای اجتماعی و اقتصادی و نظام تکنولوژیک را در پارادایم مدرنیته شکل داده است؛ شایگان بر پایه‌ی این دریافت است که بازخوانی انتقادی تمدن‌های سنتی و ایجاد شرایط بر ادامه‌ی زیست فرهنگ‌های غیر مدرن، یکی از شاخص‌هایی است که مدرنیته در عصر جهانی شدن مؤلفه‌های آن با چندگانگی فرهنگی به وجود آورده است.

در آگاهی شایگان از تمدن مدرن چندگانگی فرهنگی و از بین رفتن هستشناصی‌های سخت و تکبعده بنيان شکل‌گیری گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و تعامل بین تمدنی را پایه‌ریزی می‌کنند؛ این ایده از فیلسوف معاصر ایتالیایی جیانی واتیمو است که به پیروی از نیچه و هایدگر و با داخل کردن عنصر جدیدی به نام «هستی‌شناسی سست» مطرح کرده است.

شایگان در آخرین کتاب فکری خود که تاکنون منتشر کرده است، به بحث از این ایده هرمنوتیکی واتیمو پرداخته است؛ در این ایده «کار هستی‌شناسی تنها تفسیر وضعیت و یا موقعیت ماست، زیرا هستی در خارج از رخداد خود وجود ندارد، رخدادی که تنها در طی تاریخی شدن مضاعف محقق می‌شود، تاریخی شدن خود آن و تاریخی

شدن ما.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر  
سیار ۱۳۸۰، ص ۲۷۴)

بیش از این که شایگان از شرایط فعلی تمدن مدرن سخن بگوید، در سرآغاز فعالیت‌های بین تمدنی خویش توضیحی گویا از مدرنیته و وضعیتی که برای تمدن‌های غیر غربی به وجود آورده است، به دست می‌دهد؛ در نگرش شایگان «سرنوشت فرهنگ جهانی در میان شکاف‌ها، در این برزخ رقم می‌خورد؛ یعنی در آستانه‌ها، در عرصه بین جهان‌ها، «در شبکه ارتباطی که تمایزهای میان بالا و پایین و سیاه‌وسفید را می‌سازد».

اما این فضای بینابین در عین حال «گذر از لابه‌لای هویت‌های ثابت نیز هست، امری که زمینه را برای اختلاط فرهنگی مهیا می‌کند.» مفاهیم کلیدی این فرهنگ جدید را می‌توان این گونه بیان کرد: برزخ عرصه‌های میان فرهنگ‌ها، جابه‌جایی در شکل تبعید و نفی بلد، اختلاط و دورگه‌گی، گذر به اعتقاد من، امکان تفرد در جهانی پر هرج و مرج که در آن هیچ چیز به جای خود نیست. باید افزود که در قلمرو تفکر، جهان غیر غربی با شتاهای سیری‌ناپذیر آخرین دستاوردهای علوم انسانی غربی را می‌بلعد، درنتیجه این جهان دچار کمبود بارز آفرینش نظری است.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۱۸۴)

شایگان در سال ۱۳۵۵ می‌نویسد: «این امر واقع که تمامی تمدن‌های سنتی در ایام‌ها دچار بحران هویت

واحدی هستند و این بحران نیز با زیورو و شدن‌های بزرگی رابطه دارد که در طول اعصار به برآمدن تمدن فاوسنی انجامیده‌اند، ثابت می‌کند که تمدن موردبخت، در تاریخ بشریت، جایگاهی استثنایی داد منظورم از استثنایی، خود ویژگی خاصی است که آن را نمی‌توان به دیگر تمدن‌ها و صور تمدنی برگرداند و وجود همین خصلت ویژه است که تمدن موردبخت را به تمدنی استثنایی تبدیل کرده است. ما، با مرور سراسر تاریخ این اندیشه، به وجود جنبشی پیوسته از دگردیسی‌ها، تغییرهای کیفی در این تمدن پی‌می‌بریم که به صورت زیرین در حرکت توسعه آن نهفته است، حرکتی که می‌تواند به حسب نوع تلقی ما از آن، یعنی به صورت تلقی یک توسعه خطی در زمان یا به صورت زوال و برافتادن ارزش‌های معنوی و متافیزیک، یا نوعی پیشرفت بی‌انتها باشد یا نوعی نیهیلیسم روزافزون.«(اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن ۱۳۷۹، ص ۲۲۰ - ۲۲۱)

این مدرنیته جهانی شده مبتنی بر شناخت دیگری است و بر تعامل فرهنگ‌ها الزام دارد؛ «از آنچاکه رابطه انسان با دیگران ریزوموار است و هیچ فرهنگی به تنها‌ی قادر نیست نیاز او را به گریز از وضع موجود ارضا کند، انسان ناچار از همزیستی با فرهنگ‌های گوناگون است. «دیگری» در هر صورت و قالبی و با هر اصل و ریشه‌ای، همیشه در افق تفکر انسان حاضر است و حضور او چشم‌انداز محدود ایدئولوژیک انسان را وسعت می‌دهد و مقولات ادراکی مأнос او را تعالی می‌بخشد. انسان که در

عرض اندیشه‌های گوناگون است، خواهانخواه مرقع کار می‌شود. در روزگار ما مرقع کاری شیوه‌ای برای ساخت و ترکیب شخصیت چندگونه و مركب ماست.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱)

شایگان سپس به تشریح تفاوت‌های چهارگانه میان مدرنیته و تمدن‌های سنتی می‌پردازد؛ از نظر وی مدرنیته در چهار حرکت اصلی شناخته می‌شود: ۱ - سقوط از بینش نظاره‌گر به حد اندیشه تکنیکی. ۲ - از صور گوهرین به مفاهیم مکانیکی و ریاضی. ۳ - از جوهرهای معنوی به غرائز و انگیزش‌های ابتدایی. ۴ - از معاداندیشی به تاریخ‌گرایی.«(اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها، ۱۳۷۹) و بعد از ۲۵ سال باز در توضیح همان ایده‌اش می‌گوید: «ببینید ایده این است که مادامی که هیچ ایدئولوژی حاکم نباشد، یک موقع می‌گفتند آنچه غرب می‌گوید درست است، مدرنیته مهم‌ترین چیزی که به ما می‌داد، کهنگی فرهنگ سنتی بود، برای اینکه ایده‌های غالب آن‌ها بودند؛ حالا ما در دنیا زندگی می‌کنیم که هیچ چیز غالبه نیست. همه دنیا در یک سطح هستند. چون همه در یک سطح هستند، پس دنیا شما پالورامیک است.

همه آگاهی‌ها کنار هم قرار گرفته‌اند. آن چیزی که مطرح است چگونگی ارتباط میان آگاهی‌ها است. یعنی ماهای دیگر دارای یک آگاهی و یک هویتی نیستیم؛ همه ما

چند هویتی هستیم طبیعتاً همه ما ایرانی هستیم، مسلمان هستیم، آمریکایی هستیم و... در این حال مسئله بزرگی که مطرح می‌شود این است که ما با این آگاهی‌های متفاوت و متضادی که در همه ما هست، همه هم عرض‌اندام می‌کنند و وارد گود شده‌اند چگونه ارتباط برقرار کنیم؟ به اختراع ذهنی برسیم بدون اینکه این‌ها منجر به اختلال ذهنی بشوند و چگونه ضمن اینکه چند هویتی هستیم، آدم‌های (Fundamentalism) پریشان حال هم نباشیم. این هست. پس این دو حرکت در آن واحد اتفاق می‌افتد در داخل یک تمدن. امروز جهان دیگر مثل زمان مارکوپولو نیست که صحبت می‌شد از هلنیسم یا تمدن‌های دیگر مثل مانی و فرهنگ هندی یا تمدن ایرانی که هر کدام یک دنیای مختص به خود داشتند.

این‌ها دنیاهایی بودند که تاریخ‌های خودشان را داشتند؛ حالا شما چنین چیزی ندارید؛ یک دنیادارید، یک منظومه دارید که بقیه فرهنگ‌ها در داخل آن قرار گرفته‌اند. در حد حال و هوانه در حد یک تمدن که روی پای خود بایستند و اظهار وجود بکنند.«(گفت‌و‌گو با شایگان ۱۳۷۹)

این ایده شایگان اشاره به هشداری است که وی در دهه پنجاه از آن یادکرده بود: «ما هم‌اکنون در سرنوشت خود با دنیای غرب شریک هستیم. شرق غربی می‌شود، چه بخواهد و چه نخواهد. برای درک این معنا باید روش‌بین بود و برای رویارویی با آن، شجاع. خطری که ما را تهدید می‌کند بسیار شدیدتر است. ما نه تفکر علمی - صنعتی را

آفریدهایم و نه نتایج نهایی آن را تصور کردهایم. وقت آن را هم نداشتهایم که خود را با شیوه‌های جدید زندگی و احساس تطبیق دهیم. نتیجتاً نه دقت آن را داشتهایم که پادزهر مخصوص خود را تولید کنیم و نه آنکه خود را علیه این هجوم مجهز و مصون سازیم، هجومی که نه با مأمن گرفتن همسازی دارد و نه با صمیمیت و نه با سکوت. اگر نتوانیم تاریخ و گسترش این سرنوشت را که از آن مانیز شده است بشناسیم، اگر موفق نشویم به باطن روح غرب نفوذ کنیم، خطر دوچندان خواهد شد. تلقی ایرانی عادی در برابر غرب، بین دو قطب افراطی تسلیم بی‌قیدوشرط و طرد بی‌چون و چرا نوسان دارد. این دو تلقی هر دو از یک عدم شناخت سرچشمه می‌گیرند.«(بتهای ذهنی و خاطره ازلی ۱۳۵۵، ص ۹۴)

در چنین شرایطی از نظر شایگان «ایران بحرانی را می‌گذراند، بین دو دنیایی است که یکدیگر را نفی می‌کند. تعادل و «سنترش» و نیز مداومت خدشه‌ناپذیر سنتش موقوف است بر وفاداری به میراث قرون و ادراکش از فرهنگ راستین غرب.«(بتهای ذهنی و خاطره ازلی ۱۳۵۵، ص ۹۷) شایگان در جمع‌بندی نظریات خود راجع به تفاوتی که میان مدرنیته و تمدن‌های سنتی ایجاد شده است، می‌نویسد: «تفکر مدرن با جدا کردن کامل جهان بیرون از جهان درون، هرگونه رابطه همدلی میان عالم صغیر و عالم کبیر را غیرممکن کرده است. این اندیشه با تقلیل سلسله‌مراتب وجود به یک بعد ممتد هندسی، هر

نوع امکان تأویل استعلایی را از میان برده است... به طوری که غنای جهان روح رنگ باخته و قوهٔ فکری تخیل خلاق به عضو مبهمی تبدیل شده که اینک فقط اوهام و افکار آشفته تراویش می‌کند.

تفکر مدرن با بی‌ارزش شمردن کیفیات محسوس و تقلیل شدن آن‌ها به سطح ذهنی ادراک، هرگونه ارتباط پنهان و ناشناخته را که به یمن همانندی میان صداها، رنگ‌ها و اشکال، تثییث معرفت‌شناسی، اسطوره‌شناسی و کیهان‌شناسی را در بینشی فraigیر از هستی جای می‌داد، از میان برده است و با نابود کردن غایت معادشناختی و تبدیل علیت به قوانین حرکت، راه قوس صعودی به مبدأ و قوس نزولی به جهان محسوسات را مسدود ساخته، به دیگر سخن هر ارتباطی میان خدا و جهان را ناممکن کرده است. تبدیل تفکر به قوه‌ای محاسبه کننده که اشیا را بر حسب معیار وضوح و تمایز تشخیص می‌دهد، امکان شناخت اشرافی و عرفانی را کاملاً منتفی کرده است.» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ۱۳۸۰، ص ۲۳۸)

شایگان در توضیح کیفیت ارتباط مدرنیته و سنت‌های شرقی به عناصر تفکر غربی توجه می‌کند «برای نشان دادن همه وسعت ضربه برخورد ما با غرب شاید بهتر باشد چند کلمه‌ای درباره عناصر غالب بر تفکر غربی که اساساً با تفکر ما متفاوت است گفته شود، زیرا تا این اختلاف‌های اساسی را بررسی نکرده باشیم، داوری‌هایمان درباره حالت کنونی تفکر و هنر ایرانی قهرآ سطحی خواهد

بود. آنچه موجب آشفتگی می‌شود، این است که در برابر بینش «شاعرانه - اساطیری» ما، غرب تفکری «تعقلی» یعنی حصولی قرار می‌دهد، که در آن معیار تحقیق حقیقت چیزی است که به طور تجربی قابل آزمایش و بررسی باشد؛ در برابر زمان‌ها و فضاهای کیفی وابسته به حالات درونی ما، زمان‌ها و فضاهایی خالی از هر مضمون «معادی» و مثالی و در برابر مظاهر عالم مثال ما، غیرقابل تحمیل بودن روح و ماده و باطن و ظاهر را قرار می‌دهد. «تعقلی شدن» هر معرفتی همراه با «اسطوره‌زدایی» زمان، مثلاً در غرب منجر به «تاریخ پرستی»، دنیوی شدن روح و از هم پاشیدن ارزش‌های متافیزیکی می‌گردد که صورت قاطع‌ش در این جمله پیامبرانه نیچه خلاصه می‌شود: «خدا مرده است». از دکارت تا مارکس، فکر غربی طبیعت را به تدریج دنیوی و مبدل به شیء گردانده است و انسان را به «حیوان کارگر» و فلسفه را به انسان‌شناسی تقلیل داده است. این حرکت «نیهیلیسم» (نیست‌انگاری) از طریق آشфтگی و پریشانی و هجوم نیروهای تاریک ناخودآگاه، در ادبیات و هنر مشاهده می‌شود. اولیس جیمز جویس، کوه جادوی توomas مان، گرگ بیابان هرمان هسه و خراب‌آباد تی‌اس‌الیوت نمونه‌های بارز این زمینه هستند.«(بت‌های ذهنی و خاطره ازلی ۱۳۵۵، ص ۸۷)

به دنبال این توضیحات شایگان معتقد است «بیم آن می‌رود که در مواجهه با مفاهیم یک ساحتی تفکر غربی، ما کلید رمز خود، یعنی آن علم تأویلی را که

«سوئدنبوبرگ» علم «ملکی» می‌خواند از دست بدھیم اگر تاکنون از دست نداده باشیم. بدون این کلید، ما عالی‌ترین مایمک خود، آنچه را که یکپارچگی فرهنگی مان را در خلال تداوم اعصار حفظ کرده است، یعنی کلید باغی را که ایران در روح خود دارد از دست خواهیم داد. (بتهای ذهنی و خاطره ازلی، ۱۳۵۵، ص ۹۲) بر این اساس شایگان به این نتیجه می‌رسد: «بنابراین ما شرقیان که روح «علمی - صنعتی» را نیافریده‌ایم و مسئول افسوس‌ونزدائی دنیایی نیستیم که از انسان خدائی آفریده و از خدا یک مخلوق فرعی انسان، در چه موضعی قرار داریم؟ آیا در زمان عسرت واقع‌شده‌ایم؟ نه هنوز. آیا در مرحله غیبت کلی خدا قرار گرفته‌ایم که غیبتش موجب یک تجربه تازه معنوی بشود؟ نه هنوز. پس در کجا‌ایم؟ در دوره احتضار خدایانیم. حالت بینابین ما در مرحله گریز و رسیدن الوهیت نیست، بلکه مابین احتضار و مرگ نزدیک آن قرار دارد.

به عبارت دیگر در یک دوره فترت هستیم، در مرحله «نه هنوز» از هر دو سو. به این جهت است که شاعر ما نه حافظ است و نه ریلکه، و نه الیوت. نقاشمان نه بهزاد است نه ماتیس و نه پیکاسو و متکرمان نه ملاصدرا است، نه نیچه و نه هایدگر. ما متکران و هنرمندان دوره فترت هستیم. (بتهای ذهنی و خاطره ازلی، ۱۳۵۵، ص ۹۲)

بنابراین دیدگاه، شایگان نخست به هندشناسی می‌پردازد و با کاوش از زیرساخت‌های اسطوره‌ای هندوئیسم - بودیسم و □ بخش بزرگی از تمدن‌های شرقی،

فرهنگ‌های باستانی را به سوژه مطالعاتی خود تبدیل می‌کند؛ شایگان در این زمینه از یک طرف به کنکاش تطبیقی میان فرهنگ‌های شرقی اقدام می‌کند و از طرف دیگر به تفاوت‌های شرقی و غربی در ساختهای فرهنگی نظر دارد؛ به گفته شایگان: «این مسئله برمی‌گردد به تحصیلات اولیه من. تحصیلات من اول در راستای پژوهشی بود. به همین خاطر علوم تجربی مثل فیزیک و شیمی خواندم. بعد چون علاقه‌مند بودم، علوم سیاسی خواندم. به موازات آن، به درس‌های دیگر علاقه پیدا کردم؛ مثل فلسفه و ادیان. خوب همه این‌ها منجر شد به این‌که سانسکریت بخوانم و به آن علاقه‌مند بشوم. بعد فکر می‌کردم که همه‌چیز در آن است. بعد آمدم ایران باینکه درسم تمام نشده بود، چون فقط لیسانس داشتم. دوباره رفتم فرانسه و امتحان فوق لیسانس دادم. بعد آمدم دکترا رایم را انتخاب کردم. بعد از این دکترا، کتابی هم نوشتیم. این کتاب باعث شد که هند را خوب شناختم، (یعنی) هم درس بود و هم کتاب؛ همان کتاب «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند».

بعد برخورد با کربن و علماء باعث شد که توجه مرا به رابطه ایران و هند جلب کنند؛ به ترجمه متون سانسکریت و عربی و فارسی؛ آن موقع که وارد این موضع شدم دیگر مقایسه است. در مقایسه هم باید چیزهایی را مرور کنی که قابل مقایسه هستند؛ درست است که عرفان اسلامی و هندو خیلی باهم فرق دارند. ولی یکجاهایی

قابل مقایسه بودند؛ چرا قابل مقایسه بودند؟ برای اینکه من فکر می کنم - این را بعدها فهمیدم - این ها در یک موج هستی حرکت می کنند، علی رغم اختلافات خیلی زیادی که باهم دارند؛ در یک اقلیم هستی قابل مقایسه بودند؛ یعنی می شد به قول ماستر موستر گفت که بین این ها تشابهات نسبی می شود برقرار کرد. مثلاً موقعیت عارف به الله مسلمان در مقابل فنا، همان موقعیت ذن آزاد هندی در مقابل برهمن است؛ با اینکه نه آن عارف بالله عین هندو است و نه فنا عین برهمن است؛ این ها مناسباتشان به هم می خواند. مثل تنشیبات ریاضی است. می گوییم A نسبت به B مساوی است با X؛ من موقعی که آن کتاب را می نوشتیم به این نتیجه رسیدم که این ها از لحاظ این تشابهات کاملاً باهم قابل مقایسه هستند. ولی موقعی که وارد فرهنگ اروپایی می شوی و می خواهی بین این ها و آن ها، یعنی بین فرهنگ های شرقی و فرهنگ غرب، این تشابهات را پیدا کنی، نمی شود.

برای اینکه وارد حوزه دیگری شده ای. مثلاً نمی توانی بگویی موقعیت عارف بالله نسبت به فنا، همان موقعیت انسان هگلی است در تاریخ. این ها دو چیز متفاوت از هم هستند و باهم جور درنمی آیند. یعنی داخل یک منظومه فکری نیستند. پس بین این دو دنیا اتفاقی افتاده است؛ غربیان وارد منظومه دیگری شده اند. این فرهنگ های قدیم حالا هند باشد، چین باشد، مسلمان باشد، در یک فضای دیگری سیر می کنند. ولی از یک تاریخ به بعد تفکر

جدید وارد یک حوزه دیگری شده که زمان و تاریخ در آن نقش خیلی مهمی بازی می‌کند.» (گفت‌و‌گو با شایگان ۱۳۷۹)

داریوش شایگان در اوان توجه به گفت‌و‌گوی تمدن‌ها، نخست عوامل همسویی میان تمدن‌های شرقی را یادآور می‌شود و از عنصر ترجمه در باروری فرهنگی تمدن‌های مختلف و گسترش دانایی انسان به عرصه‌های جدید سخن می‌گوید؛

از نظر شایگان «پیدایش مکتب‌های ترجمه در برخورد تمدن‌ها عامل مؤثری در ارتباط معنوی بین تمدن‌ها بوده است...» (آسیا در برابر غرب ۱۳۵۶، ص ۱۷۷) تجربه مشترک معنوی از دیگر شاخص‌هایی است که شایگان در بحث از تمدن‌های آسیایی و غیر مدرن به آن اشاره دارد: «اگر به کنه تجربه معنوی ایران، هند، چین و ژاپن پی ببریم می‌بینیم، علی‌رغم اختلافات دید و برداشت از طبیعت، می‌توان از یک «جوهر مشترک» تجربه معنوی سخن به میان آورد و تعیین‌کننده این جوهر مشترک، غایت ممتازی است که همه این تمدن‌ها به نحوی متوجه آن بوده‌اند و این غایت رهایی و رستگاری است که نحوه تحقق آن، چنان‌که در کلیه موارد دیدیم، توأم با نوعی اشراق و روشنایی و به‌عبارت دیگر، آمیخته با تجربه کافی بوده است: خواه این تجربه «ساتوری» باشد برای ژاپنی، خواه «موکشا» (رهائی) برای هندو، خواه استغراق در تائو باشد برای چینی، خواه فناء فی الله برای مسلمان و ایرانی.

شأن والا و ارج ممتاز اين غايت به تفکر آسيايی  
قدرت همآميزی و ادغام و تلفيق داد؛ قدرتی که در تفکر  
ايراني به فلسفه ملاصدرا انجاميده؛ در تفکر چيني به تلفيق  
آيین کنفوسيوس و بودا و راه تائون، در هند به اقيانوس  
عظيم آيین هندو رسيد؛ و در ژاپن به صورت آيین شينتوی  
دوشاخه درآمد. اقبال به رهایي و رستگاري در تفکر آسيايی  
چنان برد مسحورکنندهای داشت که دوگانگی‌هايی که در  
غرب (جدايی دین و فلسفه، روح و جسم و غيره) منجر به  
تفکيك علوم از يكديگر شد، نتوانست در برابر اين عشق به  
يگانگی عرض‌اندام کند و دوام آورد.» (آسيا در برابر غرب  
۱۳۵۶، ص ۲۲۷)

شايگان سپس به برخورد تمدن‌های آسيايی با  
مدرنيته می‌پردازد؛ در اين موضع ايده شايگان تفاوت در  
ساحت وجودی را بيان می‌کند. «برخورد تمدن‌های آسيايی  
با غرب حديثی دیگر بود. اين برخورد موجب بريديگی شد  
نه احیا، باعث گسيختگی شد نه فوران نiroهای زاينده و  
علت بريديگی اين بود که، برخلاف تمدن‌های آسيايی که  
ماهیتشان در اصل کمابيش يکسان بود، تمدن غربی نسبت  
به فرهنگ‌های آسيايی فرق ماهوي و جوهري داشت و  
چون قدرت و تسلط در کار آن نهفته بود و فقط به پیروزی  
ساده اكتفا نمي‌کرد و ساخت جوامع سنتی را از بن  
دگرگون می‌کرد، اين برخورد باعث فلوج شدن بيشتر  
نiroهای خلاق تمدن‌های آسيايی شد و دو اصلی که در  
برخوردهای بارور موجب فوران نiroهای زاينده می‌گشت،

یعنی برابری نیروهای معنوی و تجانس ساختی معتقدات، دیگر وجود نداشت...»(آسیا در برابر غرب ۱۳۵۶، صص ۱۷۹۱۷۸) و بالاخره شایگان در تکمیل ایده گفت و گوی تمدنی خود، بحران غرب را عامل اصلی بازگشت تمدن‌های غیر غربی به هویت پیشین می‌خواند و همراه با جو غرب‌ستیزی نخبگان پیرامونی دهه‌های پیشین و برخلاف ایدئولوژی مسلکان سیاسی، ایجاد ارتباط بین تمدن‌ی را مقدمه دستیابی به معنویت شرقی دانسته و آن را علاج زنده ماندن شرقیان در برابر هجوم فراینده مدرنیته می‌داند.

این سرمنشأ توجه شایگان به معنویت شرقی و طرح این ایده است که غرب پست‌مدرن و غرب تکنیک زده در پر کردن خلأهای روحی خود و توجه به قاره گمشده روح، بایستی به شرق رو کند؛ اما شایگان توضیح نمی‌دهد با تبدل ساحت‌های اندیشه‌گی در ورای رنسانس و انقلاب صنعتی، چگونه می‌توان از مفاهیم پیشامدern و سنتی استفاده کرد؟ جامعه‌ای که با گذر از گسسته‌ای که با ایده‌های گالیله - داروین و فروید و پس از آن‌ها، دنیای نوینی را برای انسان به ارمغان آورده است، بالطبع خواسته‌های غیرمادی را نیز دچار تحول و دگردیسی نموده و قرائتی نوین از نیازها و عوالم انسانی ایجاد کرده است، چگونه می‌تواند بارو حیه متافیزیکی فرهنگ‌های شرق باستان (هندوئیسم، عرفان...) بهره‌برداری واقع‌بینانه کند؟ درحالی که نشانه شناختی مدرنیته در طرح ساختارهایی چون رژیم‌های غذایی - مانکن‌های پوششی - آداب و رفتار

سکسوالیته و... زیست‌فرهنگی و اخلاقی تازه‌ای را پدیدار ساخته است که خلأهای معنوی انسان را به شکل ملموس و به صورتی عینی‌تر تأمین می‌کنند و بر طبیعت متحول شونده انسانی صحه می‌گذارند. شایگان خود دریکی از آثار اولیه‌اش به تفاوت دو ساحت مدرنیته و سنت اشاره می‌کند. (بت‌های ذهنی و خاطره ازلی ۱۳۵۵، صص ۶۴ و ۶۵)

در این مقام، نخست شایگان ایجاد مفاهمه میان تمدن‌های غیر غربی را پیش می‌کشد؛ به سخن شایگان «شاید موقع آن رسیده باشد که این تمدن‌ها ارتباطی را که از مدت‌ها پیش بریده‌اند از سر گیرند و میراث فرهنگی خود را از نو ارزیابی کنند؛ میراثی که به سبب ارج والایی که به مقام انسانیت و آرمان‌های متعالی می‌بخشید، هنوز هم می‌تواند منشأ اثر شود. ارتباط دوباره این تمدن‌ها می‌تواند به امر خطیر روشن شدن وضع کنونی آن‌ها و همچنین وابستگی تقدیری‌شان در برابر تحولات دنیای جدید کمک کند و وجه اشتراک مسائل‌شان را تا حدی روشن کند.» (آسیا در برابر غرب ۱۳۵۶، ص ۱۸۰)

شایگان برای راه سپاری در مفاهمه بین تمدنی، به تبیین مؤلفه‌های تمدن‌های باستانی پرداخته و با تکیه بر آموخته‌هایش در مطالعات تطبیقی به تمدن هند قدیم می‌پردازد؛ وی در کتاب «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» به تاسی از رادها کریشنان با بخش‌بندی تاریخی فلسفه هندی به چهار دوره بزرگ: (الف) و دائی، (ب) حماسی، (ج)

سوتراهای، د) مدرسی، (ادیان و مکتب‌های فلسفی هند  
(۱۳۴۴، ص ۱/۱۵)

در توضیح مؤلفه‌ها و شاخص‌های این تمدن‌های باستانی شرق، مفاهیم «زایش دوباره»، «گردونه بازپیدایی»، «کارما»، «زندگی اخروی» و «آزادی» را از اصول مشترک مکاتب هند می‌داند (نک: ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ۱۳۴۴، ص ۱/۱۵) شایگان سپس در تحقیقات هندشناسی خود، خصیصه‌های تمدنی هند را در ۱—نظریه ادواری مکتب‌های فکری هند در مقابل فلسفه تاریخ مدرن. ۲—دوری از تجربه باوری و اهتمام به موشکافی از عوالم معنوی. ۳—بی‌اعتنایی به حادثات جهان تقسیم‌بندی می‌کند. (ادیان و مکتب‌های فلسفی هند ۱۳۴۴، ص ۱۴—(۱/۶

شایگان در مرحله دیگری از حیات فرهنگی خویش، تمدن ایرانی در دوره‌ی اسلامی و فرهنگ اشراقی را به تأمل می‌گذارد. وی از دیدگاه مدرنیته به بازخوانی اصول و پایه‌های متافیزیکی حکمت خسروانی - اشراقی می‌پردازد؛ شایگان از آنجاکه در برهه‌ای از تربیت خود تحت تأثیر مدرسان سنتی اشراق قرار داشته، در بازخوانی آن دچار اسکیزوفرنی شده و درنهایت به این نتیجه می‌رسد که اشراق باستانی می‌تواند خلاهای معنوی انسان دوره معاصر را جبران کند. به سخن شایگان «مدرنیته از بسیاری لحاظ بی‌جان است. مدرنیته فاقد روح است، فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش درمی‌آورند. هرچند

ضروری، منفک ناشدنی و اجتنابناپذیر است، خلاهای و حفره‌های بسیار دارد.

مثالاً جای تمثیل‌های عرفانی شاعران و عارفان، جای آن احساس خویشی و یگانگی که عالم صغیر را به عالم کبیر پیوند می‌دهد، جای غایت آخرت‌گرایی 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 جادوی خویش غنا می‌بخشد، در کجای این هیات مدرن می‌توان یافت؟«(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ۱۳۸۰، ص ۳۱)

ازنظر شایگان تمدن ایرانی - اسلامی حامل پیامی است که سهرومدی از آن با تعبیر «خورننه» اسم برده است؛(ر.ک: هانری کربن - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۱) شایگان عناصر حکمت خسروانی - اشرافی را در صفاتی چون: «میانجیگری»، «عالی مثالی» و «بینش شاعرانه - اساطیری» می‌داند؛ در نگره شایگان «جهان ایرانی، که از لحاظ جغرافیایی میان شبکه قاره هند و جهان عرب قرار دارد، کشور زرتشت، سهرومدی، روزبهان و حافظ است. این جهان قلمرو وسطا، که «میانه و میانجی» بود، صحنه تلفیق و آمیزش انواع و اقسام اندیشه‌های شگفت به شمار می‌رود؛ جهانی است که زرتشت پیامبر را با حکمت افلاطون به هم‌آمیخته و هر دو را با مشکوئه انوار نبوت در سنتی دینی ابراهیم پیوند داد است.

در این جهان مذهب زرتشت به حلقه اخوت و جوانمردی معنوی و حماسه پهلوانی قهرمانان کهنه ایران به حماسه عرفانی حمایت‌های اشراقی دوران اسلامی تبدیل شده است. فرشته بینی و تجلی ملکوت فرشتگان در این جهان به ابعادی حیرت‌انگیز رسیده و مثل افلاطونی به امشاسب‌پندان زرتشتی تبدیل شده است. تخیل در این جهان آن‌چنان نیروی جسمی یافته است که واقعیت روزمره در برابر واقعیت جادویی و خلاق رنگی ندارد و بیشتر به وهم و خیال می‌ماند. کیش زیبایی در این جهان در حکم آیین جذبه است و عشق در حکم مذهب معشوق ازلی. این جهان ایرانی دایره نبوت را به دایره ولایت تغییر داده و زمان دنیایی ما را به بزرخ انتظار رستاخیز موعده برگردانده است.

rstگاری آتی موردنظر در آیین زرتشت و سوشیانت در این جهان به معجزه غیبت امام غائب تبدیل شده و بینش دوازده‌امامی اش شکل مجسم معبد جاودانی نبوت یافته. بار امانت فلسفه‌ای که همراه با این رشد می‌رفت تا در شنざرهای بیابان ناپدید شود بر دوش این جهان افتاده و متفسرانش کوشیده‌اند تا با زنده کردن دوباره حکمت کهن اشراق ایرانی عرفان را نجات دهند و با این کار فلسفه را به تجربه‌ای عارفانه و عرفان را به فلسفه‌ایrstگاری بخش تبدیل کنند... باری، جهان ایرانی، از هر جهت جهانی میانجی بود: از لحاظ جغرافیایی، واسطه‌ای میان جهان معنوی هند و جهان عرب؛ از دیدگاه وجود شناختی، بیانگر بزرخ صور متافیزیکی که در آن شناخت

ارزش معنوی خاصی می‌یافتد که حاکی از «بینش تجلی گر جهان» بود؛ از دیدگاه زمانی نیز در بردارنده موقعیتی میانی، چراکه اعتقاد ایرانیان به غیبت امام غایب بیانگر زمان انتظاری بود حد واسط غیبت و ظهور دوباره در آخرالزمان. این ساخت میانجی نما، چه در سطح جغرافیایی، چه در سطح وجود شناختی تصویر و زمان، کالبد یا هیات کلی جهان ایرانی را تشکیل می‌دهد.» (هانری کربن - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی ۱۳۷۰، ص ۸۱)

این همان مفهومی است که چند سال پیش داریوش شایگان تحت تأثیر جو غربستیزی و بازگشت به هویت سنتی، آن را عنصر معنوی تمدن ایرانی خواند؛ وی این عنصر را به درستی این‌گونه توصیف می‌کند: «بینش عارفانه می‌تواند به جای اینکه به صورت منفی این نیز بگذرد جلوه کند، رنگ تحریم آمیز به خود گیرد و چه بسا که صورت قیام مذهبی جلوه کند و این همان روح آخرت‌گرایی و قیام مذهبی است که ریشه‌هایش به مذاهب قبل از اسلام می‌رسد و معرف روح مبارز ایرانیان است. انتظار آخرت کشیدن و خود را قائم به قیامت دانستن و انقلاب زمینی را وجهی از رستاخیز اخروی پنداشتن، از صفات شاخص این دید است که از زرتشت، مزدک و مانی گفته تا اسماعیلیه و باب، پیوستگی رشته بینش آخرت‌گرایی قوم ایرانی را تشکیل می‌دهد.» (آسیا در برابر غرب ۱۳۵۶، ص ۱۶۳)

شایگان با سپری کردن یک فاصله زمانی بیست ساله و گسترش معلوماتش از شرایط تمدنی مدرنیته و زوال فرهنگی تمدن‌های سنتی، به تکمیل آن ایده قبلی اش می‌رسد؛ «تنها رخدادی که می‌تواند بر رشد ناگاهانه و خودجوش تاریکاندیشی دینی مانع ایجاد کند آن است که شرق، اصول بنیادی روشنگری را بپذیرد و غرب، ارج و قرب اقلیم گم شده روح را به آن بازگرداند. زیرا ادیان تاریخی در زمینهٔ مباحث اجتماعی، سیاسی و حقوقی حرف تازه‌ای برای گفتن ندارند... ادیان که قرن‌هast همان مضامین کهنه خدا شناختی را تکرار می‌کنند، خدای خود را بی‌جان کرده‌اند و از او صورتی صرف ساخته‌اند...» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ۱۳۸۰، ص ۳۳)

همین پیش‌انگاشته است که بعد از چندین سال در نظام اندیشه‌گی شایگان سرباز می‌کند و به شکلی تازه و به عنوان راه حلی برای کمبودهای معنوی عصر حاضر مطرح می‌شود؛ «از آنجاکه من به جهانی تعلق دارم که از لحاظ حسی عمدتاً «ماقبل مدرن» باقی‌مانده است، جهانی که بیشتر بر ارزش‌های آنسوی آینه تأکید دارد و آفریده‌های تخیل آن را نهایی نیست، باور دارم که تملک دوباره بخشی از این گنجینه مدفون بتواند انسان سرگشته معاصر را به تعادل رساند. زیرا این انسان چشم خویش را بر اقلیم روح بسته است، یا به قول عرفای ایرانی علم میزان را از یاد برده، یعنی همه سنگینی را به کفه ترازوی وجود داده

است.»(افسون زدگی جدید— هویت چهل تکه و تفکر سیار، ۱۳۸۰، ص ۱۹) با این حال «این جایگاه هبوط، غرب و تجلی گاه مدرنیته است. از همین مکان است که باید چرخش انجام گیرد، چرخشی که لاجرم معنوی خواهد بود. زیرا همچنان که واگنر در پارسفال می‌گوید: «تنها همان سلاح زخم‌آفرین، مرهم است بر زخم.» اکنون زخم و سلاح را تنها غرب است که در ید خویش دارد و هم اوست که باید آن‌ها را به کار گیرد. اگر نوری باشد، جز از غرب خواهد آمد.»(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ۱۳۸۰، ص ۲۲)

بر این اساس شایگان ایده‌های اجتماعی - سیاسی مدرنیته را با معنویت پیوند می‌دهد تا از آن میان جامعه‌ای انسانی‌تر و عاری از خشونتهای کور که دستاورد بنیادگرایی - به سخن پارخ فرزند نامشروع مدرنیته - است، به وجود آید: «اما باید دانست که پذیرش دوباره سرزمین روح تنها با اعاده صریح حقوق خرد ممکن است. برای آنکه فردیت شکوفا شود، اتفاقاً انسان باید در محیطی عرفی زندگی کند که در آن میان دین و سیاست پیوند مستقیم نیست، حاکمیت با قانون است و انسان تحت حمایت نهادهایی عقلایی و دموکراتیک قرار دارد که از او در برابر دو مصیبت زمان محافظت می‌کنند: ارعاب انعطاف‌ناپذیر نظامهای سرکوبگر و جلال بی‌قید و شرط امر قدسی که از دل اعصار دوباره سر برون می‌آورد...»(افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ۱۳۸۰، ص ۲۳)

داریوش شایگان در تکمیل دایره گفت و گویی میان تمدن‌ها، انگاره‌های پیشین خویش مبنی بر اصالت حقیقت معنوی شرق را به پیکره واقعیت غربی ترریق می‌کند و با اتمام سیر و سیاحت فکری خود در فرهنگ جهانی شده مدرنیته، جایگاهی عالی در هرم چندگانگی فرهنگی دوره‌ی معاصر به آموزه‌های معنوی باستانی در نظر می‌گیرد؛ شایگان که در فضاهای معنوی شرقی زیسته است، از چهار فرهنگ باستانی نمایندگانی را برای ایجاد گفت و گو در فرا تاریخ انتخاب می‌کند؛ از نظر شایگان برای فضای استحاله‌های معنوی، آموزه‌های شانکارا چاریا - از فرهنگ هندوئیسم - مایستر اکهارت - از فرهنگ مسیحی - ابن عربی - از فرهنگ اسلامی - و چوانگ تسو - از فرهنگ تائوئیسم - هستند که حفره‌های معنوی انسان عصر مدرن را می‌توانند پر کنند؛ به سخن شایگان: «معنویت می‌تواند برای ما پنجره‌ای به آن سو باز کند، همان چیزی که من در کتاب جدیدم از آن به آن ور آینه تعبیر کرده‌ام و برای پر کردن حفره‌های وجودی انسان‌ها به اندیشه‌ها و یافته‌های محی‌الدین عربی، مایستر اکهارت، شانکارا و چوانگ تسو، استناد کرده‌ام - درواقع آن ور آینه یعنی عوامل روحی - که خیلی هم انسان به آن نیاز دارد و یک دنیای زیبایی هم هست.

معنویت کاری بیش از این نمی‌تواند بکند. چون خود دنیای تجدد هم دنبال این هست. همه به دنبال آن ور آینه می‌گردند. چه به صورت مباحثت جدید، به صورت

تکنیک‌های یوگا و... خوب ما که در فرهنگ سنتی خودمان این‌ها را داریم، این می‌تواند پنجره‌ای به آن سو بشود. فقط در این جهت می‌تواند میراث سنتی به ما راهنمایی دهد.»<sup>(۱)</sup> گفتگو با شایگان (۱۳۷۹) برای این منظور نخست شایگان متذکر می‌شود «برای آن‌ها که گفت و گو در فرا تاریخ محق شود، فضایی برای استحاله‌های معنوی و دگرگونی وجود داشته باشد که در آن صورت‌های همشکل، هر یک در حیطه خود، تطابق‌ها و تقارب‌هایی را... عیان کنند. به عبارت دیگر باید بتوان اقلیم روح را باز پس گرفت و آن را در اطلس شناخت‌های کنونی‌مان از جهان جای داد...» (افسون زدگی جدید - هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ۱۳۸۰، ص ۴۳۳)

شایگان سپس به ایده خود درزمینه سازی گفت و گوی تمدن‌های باستانی در مدرنیته جهانی شده اشاره می‌کند: «بنابراین اکنون واجب است که تعادل را دوباره برقرار کنیم، سهم روح را به آن باز پس دهیم، جایگاه و منزلش را به رسمیت شناسیم و آن را در آفاق قوه‌های شناخت خود جای دهیم. اگرچه این نیروی واپس رانده یاغی، گونه‌ای همزمانی را به بازآورده که در آن همه گفتارها و اعتقادات کهن از خواب‌سنگین خود بیدار شده، از دل تاریخ سر برون آورده و در کنار هم جای گرفته‌اند، اگرچه ویرانی ساختارهای محکم باورها و ایدئولوژی، بینش شهر فرنگوار از جهان پدید آورده، باز هم نمی‌توان منکر شد که این پدیده‌های مقارن، در عین آفرینش جهانی

رنگارنگ و فریبند، ما را ذرهای از قید محسوسات رها نمی‌کنند. ما نامیدانه در سطح امور معلق مانده‌ایم بی‌آنکه قادر باشیم از آستانه چرخش و دگرگونی ارزش‌ها گذر کنیم. نشانه‌های بی‌شماری که از هر سو خود را به ما می‌نمایاند، گواه دوپهلو بودن واقعیت کنونی‌اند.

این نشانه‌ها پیام‌آور وضعیتی رو به پایان‌اند، حتی وجه منفی تخیل (شبح سازی) اکنون بیش از پیش به نسخه اصلی شبیه می‌شود و شکل و ظاهر آن را می‌یابد، منتها قادر نیست به قلب استحاله‌های معنوی ره برد. اکنون جهان به‌سوی آخر زمانی پیش می‌رود که عاری از استحاله‌های معنوی است، آخر زمانی بدون غایت. از همین رو به اعتقاد من، اکشاف وجه دیگر چیزها شاید بتواند به این جهان خالی از معنا روحی بدمند و تعادل از میان رفته را از نو برقرار کند.» (افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار ۱۳۸۰، ص ۴۳۶)

همان‌طور که در فصل‌های قبلی نوشته شد، می‌توان در مقابل این ایده شایگان، آموزه‌های هرمنوتیکی و اختراع معناهای تازه را قرارداد؛ آموزه‌ای که پدیداری معنا را در ساختارشکنی از نقش‌های پیشین فرهنگی می‌جوید و بر هویت نو شونده انسان و تحقق نیازهای جدید پایی می‌فشارد؛ ایده‌ای که شکل‌گیری معنا را برآمده از گشودگی وجودی انسان می‌داند و به زبانمندی و زمانمندی ساحت‌های وجودی تأکید می‌کند؛ ایده‌ای که حقیقت را منتشر در میان اعتقادات - باورها - و... می‌داند و بر دوری

از یقین خشونت زا و قدسیت ضد انسانی اصرار می‌ورزد؛ و بالاخره ایده‌ای که شک خردمندانه را برای گستره ضیافت انسان‌ها در مدرنیته جهانی با آموزه‌های هرمنوتیکال و در عصر رسانه‌های جمعی اهتمام می‌ورزد، تا از آن میان با مرکز زدایی از ایده‌ها و آموزه‌های مختلف، شرایطی بین‌الاذهانی را برای تفاهem و گفت‌و‌گو فراهم سازد.



## کتابشناسی داریوش شایگان

الف) کتاب:

- ۱—آسیا در برابر غرب، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲(چاپ دوم).
- ۲—آیین هندو و عرفان اسلامی، ترجمه: جمشید ارجمند، تهران، انتشارات فرزان روز، ۱۳۸۲.
- ۳—ادیان و مکتب‌های فلسفی هند(۲جلد)، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵(چاپ چهارم).
- ۴—افسون زدگی جدید - هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه: فاطمه ولیانی، تهران، انتشارات فرزان روز، ۱۳۸۰.
- ۵—بتهای ذهنی و خاطره ازلی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱(چاپ دوم).
- ۶—زیر آسمانهای جهان، ترجمه: نازی عظیما، تهران، انتشارات فرزان روز، ۱۳۷۶(چاپ سوم).
- ۷—هانری کرbin - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، انتشارات فرزان روز، ۱۳۷۳(چاپ دوم).

**Cultural Schizophrenia- Islamic societies -۸  
.West, London,1992,1997 Confronting the  
Quest-ce      qu'une      revolution      -۹  
                    religieuse?, Paris, 1991**

ب) مقاله:

- ۱- آمیزه افق‌ها: نامه به نسل‌های آینده، ترجمه: کامران فانی، همشهری، شماره ۲۰۲۱۰۱۹، سهشنبه ۱۴ و پنجشنبه ۱۶ دی ۱۳۷۸.
- ۲- ارزش‌های جهانگیر، نقد و بررسی کتاب فرزان، شماره ۲، اسفند ۱۳۸۱.
- ۳- ایدئولوژیک شدن سنت، الف) زمان نو، شماره ۱۲، شهریور ۱۳۶۵؛ ب) ترجمه: مهرداد مهربان، کیان، شماره ۱۹.
- ۴- بینش اساطیری، الفبا، شماره ۵.
- ۵- تبلور یک نحوه هستی، الف) خرد جاویدان - جشن نامه استاد سید جلال الدین آشتیانی، نشر و پژوهش فرزان روز، ۱۳۷۷ (فرزانگی و وارستگی)؛ ب) کلک، شماره ۱۳۷۷.
- ۶- تصویر یک جهان یا بخشی درباره هنر ایران، کلک، شماره ۱۴۵، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۰.
- ۷- تعطیلات در تاریخ، ترجمه: علیرضا مناف زاده، گفتگو، شماره ۶.
- ۸- چندگانگی فرهنگی، گفتگو، شماره ۲.
- ۹- در جستجوی فضاهای گم‌شده، الف) نامه فرهنگ، شماره ۱، سال ۳؛ ب) نقد و بررسی کتاب فرزان، شماره ۱، آذر ۱۳۸۱.

ج) مصاحبه:

داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی

- ۱— اسطوره، ایدئولوژی، حقیقت، هویت، چندگانگی فرهنگی و...، راه نو، شماره ۱۲، ۲۰ تیرماه ۱۳۷۷.
- ۲— پرتونگاری پستمودرنیته در محقق سنجش، گزارشی از جلسه نقد و بررسی کتاب: افسون زدگی جدید، انتخاب، شماره ۶۸۱، دوشنبه ۵ شهریور ۱۳۸۰.
- ۳— پیرامون نشر و فرهنگ، بخار، شماره
- ۴— تفکر سیارهای و هویت شبکه‌ای، همشهری، شماره ۲۹۰۴۲۹۰۳، سهشنبه ۲۸ - چهارشنبه ۲۹ آبان ۱۳۸۱.
- ۵— جهانی شدن روان گسیخته - آلن تورن و داریوش شایگان در گفت و گویی رودررو، شرق، شماره ۵۲، سهشنبه ۶ آبان ۱۳۸۲.
- ۶— دین و دین پژوهی در روزگار ما، هفت‌آسمان، شماره ۵، بهار ۱۳۷۹.
- ۷— روش‌نفر و اندیشمند چند پرسشی، دنیای سخن، شماره ۷۷، دی و بهمن ۱۳۷۶.
- ۸— فرهنگ جهانی در گفت و گو با داریوش شایگان، جامعه، شماره ۶۹۶۸۶۷، یکشنبه ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ اردیبهشت ۱۳۷۷.
- ۹— فصل فکر؛ چهره به چهره با شایگان، مرور آثار یک نویسنده، کتاب هفته، شماره ۱۱۴، شنبه ۲۴ اسفند ۱۳۸۱.
- ۱۰— گذشته یک توهم، همبستگی، شماره ۲۵۹، دوشنبه ۲۶ شهریور ۱۳۸۰.
- ۱۱— گفتگو با داریوش شایگان، رامین جهانبکلو، پل فیروزه، شماره ۶، زمستان ۱۳۸۱.

۱۲- ما شاهد ظهور آگاهی سیاره‌ای هستیم، ایران، شماره ۱۹۰۲، یکشنبه ۱۸ شهریور ۱۳۸۰.

۱۳- همه تمدن‌های بزرگ دینی هستند - مصاحبه با داریوش شایگان، یاس نو، شماره ۱۷۸ - ۱۸۲، دوشنبه ۲۱ مهر - شنبه ۲۶ مهر ۱۳۸۲.

از آنجاکه در آثار داریوش شایگان یک سیر تحولی پیداست، می‌توان از آخرین اثر منتشرشده‌اش به تأمل در اندیشه‌های اندیشگی که خود شایگان یافته‌های فلکریش را بر پایهٔ آخرین ایده‌های اندیشگی مدرنیتهٔ قرار داده است: آخرین اندیشه‌هایش می‌تواند بهترین و اولین پلهٔ صعود به داخل معان اندیشگی داریوش شایگان از دوران غربی و معنویت بالوری و... برای نوآندگانش فراهم کند.