

## گفتمان غرب‌زدگی شایگان و راه فرو بسته‌ی خاطره‌ ازلی

محمدسالار کسرائی\*  
ریتا اصغرپور\*\*

### چکیده

این مقاله در صدد است در چارچوب نظریه‌ گفتمان لاکلا و موف به بررسی گفتمان اصالت‌ داریوش شایگان در دو کتاب «بت‌ های ذهنی و خاطره‌ ازلی» و «آسیا در برابر غرب» (در دوره اول حیات علمی اش) بپردازد. گفتمان‌ های اصالت، درطیفی از مفصل‌ بندی غرب‌ انتقادی تا غرب‌ ستیزی، در دهه‌ چهل و پنجاه شمسی در ایران با ساختار شکنی در هژمونی تمدن و تجدد غربی، صورت‌ بندی شدند. بنیان‌ گفتمان‌ های اصالت بر تصویری از شکاف‌ ها و گسست‌ های هویت‌ بومی مبتنی است که با نفوذ فرهنگ‌ مدرن غربی، «خود» با حضور «دیگری» و «غیر» به موقعیت‌ متزلزلی از ارزشها و مناسبات رانده شده است و با خصوصیات متناقض و پراکنده و از هم گسیخته، جایگاهی عاری از منزلت و اعتبار تاریخی یافته است. روایت اصالت‌ شایگان با طرد عقل‌ ابزاری مدرنیته، تحت تأثیر هایدگر،

\*دانشیار جامعه‌ شناسی پژوهشکده مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

mohammadsalar.kasraie@gmail.com

\*\*کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی. ritamero@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۲۴

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the **Creative Commons Attribution 4.0 International**, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

و باززایی سنت و با خلق مفاهیم و استعاره های فلسفی، پایه ای تئوریک برای گفتمان اصالت فراهم می کند، و بسترساز اشاعه گفتمان های ایدئولوژیک می شود که در میان نسل روشنفکران دهه پنجاه در مخالفت با غرب، امپریالیسم و استبداد دست نشانده آن، به صورت آرمان «بازگشت به خویشتن» و ریشه های دینی صورت بندی شدند و ایران را برای دوره استقرار حکومت اصالت ها آماده کردند.

**کلیدواژه ها:** توهم مضاعف، خاطره ازلی، آسیا، غرب زدگی، از خود بیگانگی، دوره فترت، تعطیلی تاریخی، موتاسیون.

### ۱. مقدمه

منازعات گفتمانی تاریخ صدوپنجاه ساله اخیر ایران، بیش از هر چیز متأثر از نزاع سنت و مدرنیته است. اولین مواجهه ایران با انگاره های غرب مدرن با شکست ایران در جنگ با روس در دوره قاجار همراه شد. این نقطه آغازین آشنایی با مدرنیته با روایتی از قدرت برتر نظامی و تکنیکی غرب مدرن بود. غرب، دیگری برتری بود که توانایی اش را از تجهیزات و فناوری مدرن پیشرفته اخذ می کرد و در نتیجه «خود» عقب مانده و ناتوان را در جامعه سنتی و مذهبی ایران متجلی می ساخت. بنابراین شروع داستان مدرنیته با «دیگری» برتر، چنان جذاب و غبطه برانگیز بود که بی هیچ تأملی مورد اقتباس قرار گرفت و منجر به یک خانه تکانی نظامی، فنی و آموزشی در ایران شد. امید به سعادت مندی و نیل به پیشرفت به واسطه مدرن شدن و طرد عقب ماندگی، به مرور تنها مسأله و دغدغه نخبگان، سردمداران و اصلاح گرایان شد. در دوره مشروطه و با شکل گیری نهضت ترجمه متون غربی و افزایش آشنایی با نهادهای مدرن غربی از طریق اعزام دانشجویان، این جذابیت روزافزون اروپای مدرن، از فنون و تکنیک و آموزش به تقلید نهادها و سازوکارهای سیاسی و فرهنگی و اجتماعی اروپایی رسید و در مدتی کوتاه گفتمان های غرب گرا با پذیرش غیرانتقادی مدرنیته به مثابه الگویی برای پیشرفت که می تواند جایگزین ارزشها، نهادها و انگاره های سنتی و دینی شود از سوی روشنفکران صورت بندی شد، «این متفکران با پذیرش کامل روایت اروپامدار از مدرنیته و متضاد دانستن ذات شرقی با ذات غربی، با ساده انگاری تمام به فکر اروپایی کردن ایران افتادند» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۵). این گستره گفتمانی غرب گرا و تجددخواه با روی کار آمدن پهلوی اول و سپس بعد از کودتای بیست و هشت مرداد ۱۳۳۲ و قدرت گرفتن پهلوی دوم، صورتی اقتدارگرایانه و دستوری به خود گرفت و با طرد

وقته‌ های سیاسی و لیبرالی و عقل انتقادی مدرن از یک طرف و به حاشیه رانی دین و سنت‌های برآمده از آن از طرف دیگر، به مدرنیزاسیون و عقل ابزاری محدود شد. اما هژمونی گفتمان سکولار و تجدد‌گرای پهلوی به مرور پیامدهایی را پدید آورد؛ مدرنیزاسیون آمرانه همراه با سرکوب و استبداد، خاصه بعد از کودتای بیست و هشت مرداد و نابودی همه جانبه‌ی نهادهای سیاسی دموکراتیکی که تا پیش از آن به شکل متزلزل وجود داشت فضایی را برای شکل‌گیری گفتمان‌های متخاصم علیه این هر دو (تجدد و استبداد) در دهه‌ی چهل و پنجاه رقم زد. روشنفکران برای مقابله با غرب و سلطه‌ی استعماری او و حکومت دست‌نشانده اش، مدرنیته و پیامدهای آن را در روند مدرنیزاسیون نشانه گرفتند و گفتمان‌های اصالت و بازگشت به اصل را پاسخی دانستند به مدرنیزاسیون، غرب‌امپریالیسم و استبداد. گفتمان‌های اصالت، با تردیها و پرسش‌هایی نزد روشنفکران در نسبت با هژمونی گفتمان مدرنیزاسیون غرب‌گرا به عاملیت استبداد دست‌نشانده آن شکل گرفت. مهمترین چالش از بحرانی برآمد که کانون نظریه پردازی گفتمان‌های غرب ستیز و بومی‌گرا در دهه‌ی چهل و پنجاه شمسی شد، بحرانی برآمده از نقطه‌ی مرکزی تخصم گفتمانی سنت-تجدد یعنی هویت. هویت، نقطه‌ی عزیمت فکری روشنفکران این دوره است که در وضعیت سوژگی دوپاره، خود و جامعه را دستخوش اعوجاجات فکری و فرهنگی می‌دیدند. در این وضعیت، در حالیکه از یک سو سیاست‌های حاکمیت، در هر دو دوره‌ی پهلوی، نوسازی و تحول به شیوه‌ی غربی بود، فرهنگی وارد ایران پیشامدرن و غیرصنعتی می‌شود که نسبت کمی با مفاهیم، ارزشها و فرهنگ پیشین آن دارد و با ایجاد تزلزل و شکاف‌های هویتی، موجب جابجا شدگی (Dislocation) در مواضع سوژگی (Subject Positions) می‌شود. بی‌قراری‌های هویتی در گفتمان مدرنیزاسیون و تجدد غربی، نوعی خلأ معنایی ایجاد کرده و شرایط را برای شکل‌گیری گفتمان‌های غیریت‌ساز و طرد و حاشیه رانی عناصر برآمده از غرب مهیا کرد. این بحران مواجهه‌ی دو پارادایم غرب و شرق، دو نحوه‌ی وجود سوژه‌ها را رودروی هم قرار می‌دهد و بستری می‌شود برای طرح شدن سئوال‌هایی که تا به امروز برقرار است. اینکه نسبت هویتی و فرهنگی سنت و تجدد (یا شرق و غرب) چیست و وضعیت «ما» و حد و مرز «ما» در مواجهه با غیر (تجدد) کجاست؟ و اگر مولفه‌های مدرنیته را عقل خودبنیاد نقاد، عقل ابزاری، تکنولوژی، اقتصاد کالایی و سرمایه داری، دنیوی شدن، اومانیسیم، حقوق بشر، دموکراسی، جامعه مدنی و در نتیجه

فروپاشی سنتها و ارزشهای پیشین بدانیم، وضعیت «ما» در مقابل هر یک چگونه است و چه باید بکنیم؟

اندیشه ورزی داریوش شایگان، به عنوان روشنفکر، در همین دوره که پرسش از «خود» و «دیگری» در کانون دادوستد گفتمان های فکری نشسته است آغاز می شود. دوره ای که هویت به عنوان دال شناور دوران گذار یا دوران مواجهه سنت با تجدد، وقته مرکزی در گفتمان های اصالت در دو دهه چهل و پنجاه و در روند شتابان مدرنیزاسیون ایران می شود و در طیفی از مفصل بندی های غیریت ساز از غرب در گفتمان های «غرب ستیز»، «غرب انتقادی» و «مقاومت فرهنگی» مفصل بندی می شود. روشنفکرانی همچون شادمان و فرید و آل احمد و نراقی و دیگران به تدریج این نظریه را رواج می دهند که بیماری اجتماعی آنچنان که روشنفکران صدر مشروطه فرض می کردند دیگر عقب ماندگی نیست، بلکه غربزدگی و حضور دیگری است، «روشنفکران غیرمذهبی ایران در دهه های سی تا پنجاه، موازی با احساس دیگرپودشان در برابر دولت، با گونه دومی از دیگربود در برابر غرب روبرو بودند... یکی از آموزه هایی که در این دوران سربرافراشت و تاثیری به سزا در برداشت اجتماعی ایرانیان از غرب به عنوان یک دیگری باقی نهاد، اندیشه و گفتمان غربزدگی بود... که تجلی بومی گرایی در ایران بود (بروجردی، ۱۳۹۶: ۸۸).

مطالعات و آموزش پذیری شایگان در غرب (فرانسه، انگلیس، سویس) علاوه بر اینکه از او انسانی با معرفت بینابین و در میانه (In-between) ساخته بود، موجب شده بود گسست و شکاف های هویتی را در تجربه همزمان دو وضعیت سوژگی در دو جغرافیای متفاوت تمدنی جدی تر تجربه کند و به پرسشگری پردازد. پرسش هایی که منجر به شناسایی عمیق تر و در نتیجه دل بستگی بیشتر به خاستگاه هویتی - فرهنگی شد و زمینه را برای تبدیل شدن سنت به تسکین دهنده همه آلام، خاها و بحران های هویتی و شکل گیری گفتمان مقاومت فرهنگی او در دو کتاب «بتهای ذهنی و خاطره ازل» و «آسیا در برابر غرب» فراهم کرد: «...بعدها که پس از اقامتی دور و دراز در خارج وارد ایران شدم، چنان برای آن جهان جاودانه دلتنگ بودم که به مدت هفت سال به طرزی تزلزل ناپذیر روند ریشه یابی را بر خود هموار کردم... در ذهنم نوعی بازگرداندن همه ارزشهای رفته دست در کار بود. نه فقط مسلمانی متدین شده بودم و به یک طریقت صوفیه یا همه مجموعه اوراد، نماز و روزه و نذر و دعاهایی که مستلزم آن بود مشرف شدم، بلکه با شدت و پشتکار به آموختن زبان عربی و متون قدیم

فارسی و مطالعه آثار فلاسفه و عرفا روی آوردم و به ویژه با نهایت جدیت به حشر و نشر با محافل سنتی روحانیت پرداختم. یک حفره عمیق در من وجود داشت که بایست به هر قیمت آن را پر می کردم» (جهانبگلو، شایگان، ۱۳۷۴: ۱۰).

او با همین غور و مطالعه و بازگشت به ارزشهای پیشین و از جایگاه سنت گرایانه به مطالعه غرب می پردازد، «اینکه او در پس افکار یونگ، هایدگر یا کربن پناه می گیرد، به خوبی نشان می دهد که آثارش در تلقی گاه معارفی قرار دارد که شاخص تجربه درونی انسان مذهبی هستند» (جهانبگلو، شایگان، ۱۳۷۴: ۱۵). از این رو او از یک سو متفکری ست که با دین و عرفان به عنوان گوهر مشترک تفکر آسیایی (شرقی) احساس پیوند و نزدیکی می کند، در عین حال که به عقب ماندگی آسیا در حرکت تاریخی غرب به سمت پیشرفت و تحول آگاه است؛ و از طرف دیگر، با نگاهی نقادانه به نتایج حرکت تاریخ تفکر غرب که رو به سوی نیهیلیسم و معنویت زدایی دارد، تلاش می کند به سوژه شرقی شیفته تحول غرب هشدار دهد چه عواقبی در انتهای این مسیر در انتظار او ست.

گرچه دوره فکری شایگان را به دو و بعضی سه مرحله تقسیم می کنند، اما آنچه مسلم است این است که شایگان در تمام ادوار حیات فکری اش، اندیشمند هویت است با رویکردی انتقادی نسبت به مدرنیته؛ با این تفاوت که در دوره اول (که بستر تحقیقی این مقاله است)، گفتمان هویت را به هدف مرکز زدایی از فرهنگ و تمدن غرب با قرار دادن تمدن آسیا در مقابل غرب پایه ریزی می کند، اما در دوره های بعدی و پس از انقلاب ۵۷، مدرنیته جایگزین غرب می شود و با نگاهی جهانشمول به دستاوردهای مدرنیته در عین نگاه انتقادی به بحران معنویت برآمده از آن، به همزیستی و تکرر و مدارای فرهنگی - هویتی تغییر نگرش می دهد و با طرد رویارویی با غرب از نظریه دو تمدن می رسد به یک تمدن و چند فرهنگ. هر چند که جسارت او در بازاندیشی در آرا و نظراتش ستودنی است اما آنچه در این مقاله برای ما مورد کنکاش است نسبت نظریه شایگان دوره اول در گشودگی و هم ارزی با گفتمانهای اصالت و غرب‌زدگی است. اینکه روایت او در قوام بخشی و هژمون شدن گفتمان غرب ستیز بازگشت به خویشتن که تحت عنوان غرب‌زدگی در دهه چهل و پنجاه به اصلی ترین گفتمان روشنفکری تبدیل شد، چه تاثیری داشت؟ و نیز چگونه نظریه خاطره ازل و باززایی سنت ها با مفصل بندی ضد غرب، در هم ارزی با گفتمان ایدئولوژیک انقلاب ۵۷ قرار می گیرد و بستر ساز چنین گفتمانی می شود؟

## ۲. نظام معنایی گفتمان اصالت و سنت‌گرای شایگان

سنت‌گرایی در کنار پست‌مدرنیسم، گفتمانی است که در غرب به عنوان یک واکنش انتقادی به پیامدهای مدرنیته شکل گرفته است. این گفتمان انتقادی در قرن بیست با «رنه گنون» آغاز شد که شایگان به اعتراف خود در دوره‌ای از زندگی اش سخت تحت تاثیر آن بود؛ «در زندگی دوره‌های گوناگون داشته‌ام، دوره گنونی، و بعدها دوره کانتی و سپس تمایلم به ایده آلیسم آلمان، هایدگر و مکتب فرانکفورت و بعد شیفتگی ام به تفکر فوکو و دلوز» (شایگان، ۱۳۹۷: ۱۳۴). شایگان به تاثیر گنون و هایدگر و مکتب انتقادی فرانکفورت در دوره اول زندگی اش (پیش از انقلاب) روایتی را در دو کتاب «بتهای ذهنی و خاطره ازلی» و «آسیا در برابر غرب» صورت بندی می‌کند که با تبیین دو پارادایم متفاوت غربی و شرقی، ادراکات حاصل از هر الگو درباره جهان و انسان را تحلیل می‌کند. او با تأکید ویژه از این تاسف که تمدنهای آسیایی تحت تاثیر گستره و هجوم پارادایم غربی قرار گرفته‌اند، هدف خود را معطوف به هشدار می‌کند که سرنوشت و تقدیر غرب می‌تواند برای تقدیر شرق رقم زند. او با شیوه‌ای تبارشناسانه، عناصر و وقته‌های کلیت تمدن شرق را در رابطه‌ای هویتی با سنت ازلی-ابدی مفصل بندی می‌کند و با اعلام اینکه هیچ هویت اجتماعی وجود ندارد که از امر سنتی خارج باشد به طرد همه وقته‌های فرهنگی و معرفتی غرب می‌پردازد که با ورود تجدد به جوامع آسیایی موجب پراکندگی (Dispersion) هویتی و جدایی (Separation) مواضع سوژگی از کلیت سنت شده‌اند. او طرد غرب را با تقدیر تاریخی آن یعنی نیهیلیسم که حاصل چهار حرکت نزولی در تمدن غربی است و با جوهر و غایت تمدن شرق متنافر است، آغاز می‌کند و با نقدی بنیادین تمام تاریخ غرب را نوعی انحراف و حرکتی نزولی در معرفت و معنویت معرفی می‌کند. غرب به واسطه برتری تکنیکی و «تعطیلات تاریخی» و فکری شرق توانسته بر شرق سلطه یابد و سوژه شرقی را از جوهر و معنای اصلی هویت و آگاهی وجدانش تهی سازد. سوژه هویت زدایی شده برآمده از وضعیتی است که شایگان آن را ناشی از دو توهم و نادانی یعنی جهل به تمدن غرب و جهل نسبت به گذشته خود می‌داند و وضعیت «توهم مضاعف» را برای آن به کار می‌برد. او این موقعیت انضمامی را با دو وقته «غربزدگی» و «از خود بیگانگی» تعریف می‌کند، موقعیتی که عاری از هر منزلت و اعتبار تاریخی است و زمانه و دوره فترت را برای آسیا به ارمغان آورده است.

از این رو روایت سنت‌گرای شایگان بیش از دیگر روشنفکران این دوره خصلت معضل تمدنی می‌گیرد تا محلی و بومی، و می‌کوشد نسبت دال‌هویت و سنت شرق را با فرهنگ و تمدن معارض غرب (تجدد) مشخص کند و با برجسته‌سازی نقاط تخاصم و تفاوت وجودی و جوهری دو تمدن شرق و غرب، حضور دیگری را طرد کند و اصل تناقض را بر رابطه فرهنگی - هویتی این دو حاکم کند. او ایجابیت‌ و قته‌های هویت سوژه شرقی را با سلب عناصر فرهنگی غرب و مرزبندی بین دو تمدن و رجعت به سنن گذشته، عینیت می‌بخشد. قته‌های تفکر، زبان، هنر و مناسبات اجتماعی - انسانی تجلی‌گاه‌های هویت شرقی هستند که در مفصل بندی با کلیت واحد و تجزیه‌ناپذیر و غیرقابل تغییر فرهنگ شرقی و از طریق تذکار خاطره ازل، منزلت و اعتبار هویتی می‌یابند؛ اما این عناصر و قته‌های هویتی با هجوم فرهنگ و تمدن معارض و ناسازگار غرب که با انگاره‌های تجدد به حوزه تمدنی شرق ورود کرده است، دچار موتاسیون یعنی غرب‌زدگی و ازخودبیگانگی شده‌اند، «از این رو نکته‌ای که برای شایگان اهمیت می‌یابد، شناخت هویت خودمان و بازشناسی مضامین و مؤلفه‌های خاطره قومی از یک سو و شناخت تفکر غربی و ماهیت آن به عنوان دگره‌هویتی در متن خود آن فرهنگ از دیگر سو است» (سرپرست سادات، ۱۳۸۹: ۳۴)، و بر همین اساس «غرب» و «شرق» را در مقام ابژه شناسایی نظام معنایی گفتمان قرار می‌دهد و خود در موضع یک سوژه شناسا سعی می‌کند به شیوه‌ای تبارشناسانه به لایه‌های تاریخی و فرهنگی هر یک نور بتاباند و تفاوت‌های جوهری دو تمدن را رودروی هم صورت بندی کند. بنابراین از دیدگاه شایگان نیز مانند همه قائلین به شرق‌شناسی وارونه<sup>۱</sup> «یک تفاوت بنیادین هستی‌شناختی میان غرب و شرق از حیث ذات، مردم و فرهنگها وجود دارد و... شرق و غرب همچون موجودیتهای جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی تصویر می‌شوند که ذاتا با یکدیگر ناقزینند... و «ما» ی شرقی در ارتباط با غیر «ما» یعنی انسان غربی ساخته می‌شود» (بروجردی، ۱۳۹۶: ۲۵). از سوی دیگر او متأثر از فلسفه غرب است، «شالوده نظری غرب شناسی شایگان بر آرای هگل استوار است و انگاشت‌های مدرنیته را در چارچوب تئوری هگل بررسی می‌کند و ذهنیت ستون اصلی مدرنیته است، منظور از ذهنیت نیز خصلت ویژه یک سوژه خودمختار دکارتی است» (وحدت، ۱۳۸۲: ۴۲). ابزاراری شدن عقل، تکنیک زدگی، فردگرایی و ساختارهای سیاسی برآمده از عصر روشنگری، همگی انگاره‌هایی از تمدن نزولی غرب هستند که با رویه سلطه بر طبیعت و از دست رفتن هماهنگی جهان سستی به نیهیلیسم و

مرگ خدا می انجامد. چهار حرکت نزولی غرب و نیهیلیسم، به عنوان تقدیر تاریخی آن، با تسری به آسیا موجب «بطلان تدریجی جمله معتقدات ایمانی شرق» می شود (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۶۱)، و آن را از تقدیر غایی خود که رستگاری است منحرف می کند. برای مقاومت در برابر چنین انحرافی، شایگان تلاش می کند با ایجاد هم ارزی در چهار کانون بزرگ تمدن آسیایی و برشمردن مجموعه خصایص مشترک و دال های شناور بین التمدنی، یک خودآگاهی مشترک را شکل دهد و به صیانت از تمدن آسیایی، خاصه ایران فرهنگی در مقابل هستی دیگری (غرب) پردازد. سنت یا به تعبیر شایگان «خاطره ازل»، اسطوره و تصورات اجتماعی است که چهار تمدن آسیایی را در تمایز با غرب در اتحاد و یکپارچگی هم قرار می دهد. برجسته ترین وقته و نشانه مشترک خاطره ازل در این چهار تمدن، دین است. او با برشمردن چهار دین بزرگ آسیایی (اسلام، هندو، تائو و ادیان بودایی) زیربنایی دینی برای تمدن شرق رسم می کند که نقش اساسی و غیرقابل انکاری در ماهیت هویت شرقی دارد. برجسته ترین ویژگی مشترک ادیان آسیایی، غایت محوری آنهاست که در چارچوب قوانین و الزامات غیرقابل تغییر معنوی و اخلاقی، سوژه ها را هدایت کرده و به رهایی و رستگاری می رساند. این غایت معنوی در سنت دینی آسیا لاجرم با حرکت نزولی تمدن غربی که با معنویت زدایی رو به نیهیلیسم دارد، هیچگونه سازگاری ندارد اما به دلیل جهل و شیفتگی سوژه های شرقی، آسیا نیز در مسیر غرب قدم گذاشته است؛ «تفکر غربی سیری را پیموده که جهت بینش آن را از دیانت به امور دنیوی سوق داده است، پس نتیجه می گیریم که تمدنهای آسیایی نیز به سبب اینکه دچار این وسوسه شده اند، به تدریج همین سیر نزولی را خواهند پیمود و یا احتمالاً بپیمایند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۶). بنابراین شاکله نظام معنایی روایت سنت گرا و هویتی شایگان بر شناسایی دو ابژه اساسی غرب و شرق استوار است، یکی با مفصل بندی بیرونی، سلبی و طردگرایانه (نیهیلیسم) به قصد تمرکز زدایی از غرب، و دیگری با مفصل بندی درونی، ایجابی و رجعت گرایانه (خاطره ازل) به قصد احیای شرق.

### ۳. نیهیلیسم، تقدیر تاریخی غرب

الگوی شایگان در غرب شناسی، تحت تاثیر اشپنگلر، هایدگر و نیچه با تقدیر شوم نیهیلیسم و سقوط مغرب زمین مفصل بندی می شود، که در تقابل با پارادایم غایت گرای تقدیر شرق یعنی معنویت و رستگاری است، و سعی می کند «تا با نگاه کربنی-



هایدگری به تحلیل تمایزات و گسست‌های جوامع شرقی و غرب جدید پردازد و نشان دهد که این دو جامعه نه تنها نظام معرفتی، که هستی‌[و تقدیر] متفاوتی دارند» (ساعی، مقدس، ۱۳۹۴: ۱۰۷). شایگان سیر حرکت در تمدن غرب را نزولی می‌داند؛ از زبر به زیر، از عقل به غرایز، از تفکر شهودی به جهان بینی تکنیکی، از غایت‌گرایی و معاد به تاریخ پرستی و از جلوه‌ی مطلق بودن به سوی خود و فزون خواهی در برابر خدا و طبیعت (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۰)، و سوانقی که این حرکت نزولی تاریخ را متعین ساخته‌اند یا تمایلات جنسی لیبیدو است (فروید) یا اراده معطوف به قدرت (شوپنهاور، نیچه و آدلر) یا گرایش‌های تولیدی (مارکس) که همگی به انسان ابزارساز ختم می‌گردند و تفاوت میان انسان و حیوان را فقط یک تفاوت درجه‌ای می‌دانند و نه ذاتی، افسورد، آخرین مرحله‌ی نیهیلیسم است که عاقبت چهار حرکت نزولی تفکر غربی است. این چهار حرکت نزولی به ترتیب عبارتند از: «نزول از پیش شهودی به تفکر تکنیکی، از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، از جوهر روحانی به سوانق نفسانی و از غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ پرستی» (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۷). او این چهار حرکت را وقته‌های گفتمان مدرنیته‌ی غرب و از نیروهای ویرانگر نیهیلیسم غربی می‌خواند. نیهیلیسم نزد شایگان به تأسی از هایدگر، مدلول اجتناب‌ناپذیر تکنیک (عقل ابزاری) است که شبکه‌ای عظیم از مصنوعات پدید می‌آورد و در مسیر خود همه‌ی نظام‌های ارزشی را که آرمانهای مابعدالطبیعه‌ی غرب پیشامدرنیته بر آنها بنا شده بود نفی می‌کند و بنابراین تاریخ در غرب، به گفته‌ی هایدگر، تاریخ «فراموشی وجود» است. او سپس با تکیه بر آرای نیچه، دو نوع نیهیلیسم را از هم تفکیک می‌کند؛ نیهیلیسم منفعل که مرحله از هم‌پاشی تطابق ارزشها و غایات است، و مرحله نیهیلیسم فعال که مرحله‌ی مضمحل‌کننده‌ی تخریب همه‌ی ارزشها از طریق زیروزر کردن نظریه افلاطونی سستی است. وضعیت تاریخی (کنونی) سوژه‌ها به گفته‌ی نیچه نیهیلیسم منفعل است<sup>۱</sup>. آخرین مرحله‌ی فروپاشی ارزشها و نیهیلیسم در غرب، ظهور پوچی و افسورد است که شایگان از آن به عنوان دوره فترت غرب یعنی مرحله‌ی بیمارگونه آگاهی نام می‌برد که آگاهی نه تابع دنیاست و نه آخرت و فقط انکارکننده است. آسیا نیز به طرق مختلف و با ورود عناصر و وقته‌های تکنیک و فرهنگ غرب دچار دوره‌ی برزخی فروپاشی ارزشها و نیهیلیسم شده است، منتهی با این تفاوت بزرگ که در قلمرو آگاهی از غرب عقب است و به هوشیاری وجدان غربی نرسیده است تا به عواقب نیهیلیسمی که دچارش شده آگاه باشد: «از این رو در مرحله نیهیلیسم منفعل هستیم، یعنی نیهیلیسمی که به مرحله

مضمحل کننده تخریب نرسیده است و هنوز در مرحله نابودی تطابق ارزشها و غایات است. اما چون نسبت به آفات آن مایه کوبی نشده ایم، عواقب آن را نه می توان پیش بینی کرد نه مهار (شایگان، ۱۳۷۲: ۳۹). از این رو امکان اینکه آسیا به عواقب وخیم تری دچار شود بیشتر است، چون هم در مسیر نیهیلیسم قرار گرفته و هم نسبت به آن آگاهی ندارد. شایگان یکی از عواقب چنین ناآگاهی نسبت به نیهیلیسم را در وقته های سیاسی آن نمایان می کند که سوژه های آسیایی با اخذ ایدئولوژی ها و مکاتب سیاسی غرب به عنوان دال پیشرفت یا مبارزه علیه امپریالیسم غرب در گفتمان های سیاسی خود مفصلبندی می کنند، در حالیکه هیچگونه پیوند و سنخیت فکری - فرهنگی با شرق ندارند: «سلاحی که ما شرقیان برای مقابله با این خطر (غرب) اختیار می کنیم، در پیش گرفتن مرامهای متنوع از همان صور افراطی نیهیلیسم یعنی ایدئولوژی چپ و راست است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۵۰)، که خود در حوزه عمومی غرب، به دو صورت و در دو مدلول هولناک استالینیسیم و رایش سوم بروز و نمود یافته است، که «یکی عرصه ظهور جنون مابعدالطبیعه قوم روس و دیگری نقطه انفجار اراده فاستی غرب است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۲).

#### ۴. هویت کنونی سوژه شرقی: موتاسیون

موتاسیون از عناصری است که شایگان از گفتمان علوم تجربی وام گرفته است و برای تشریح تغییرات ناگهانی فرهنگی - تفکری سوژه های شرقی به کار برده است که به ناگاه در معرض پدیده هایی که ارتباط علی با سلسله علل قبلی ندارند، قرار گرفته اند؛ «ما چیزی تازه هستیم که پیش از این وجود نداشت... موتاسیون چیزی تازه و هولناک است. هولناک از آن رو که ناشناخته و... خارج از کنترل است. رویدادهای عجیب آسیا، غافلگیری مدام ما ناشی از برد ناشناخته همین موتاسیونهاست... انتقال افراطی ترین صورتهای مسخ شده این آرمان ها<sup>۳</sup> به اقوامی که هیچگاه به این امر توجهی نداشتند و اصولاً این نوع مشغولیت ها را در شأن جهان بینی خود نمی دانستند، جز اینکه این اقوام را از هستی ساقط کند چه نتیجه ای خواهد داشت؟» (شایگان، ۱۳۷۲: ۹۱). موتاسیون خود برآمده از وضعیتی است که شایگان آن را مدلول غربزدگی می داند. او با بررسی زنجیره ای از علل به روابط پیچیده از دال و مدلولها می پردازد که هویت سوژه شرقی را مبتلا به جهش (موتاسیون) کرده و او را در وضعیتی دوپاره، گسیخته،

معلق و ناپایدار قرار داده است. در ذیل به وقته‌هایی که هر یک در شبکه‌ای به هم پیچیده منجر به موتاسیون هویتی شده‌اند می‌پردازیم:

#### ۴-۱. توهم مضاعف (غرب‌زدگی و از خودبیگانگی)

شایگان ابژه نیهیلیسم منفعل را متعلق به دوره‌ای از روند تاریخ می‌داند که به تاثیر از هایدگر با مفهوم عاریه‌ای از او، دوره فترت می‌نامد؛ «اگر نظریه‌ی هایدگر را ملاک قرار دهیم و دوره فترت را دوره‌ی عسرت و برزخی میان غروب خدایانی که گریخته‌اند و خدایی که خواهد آمد بدانیم، ما در مرحله‌ی احتضار خدایانیم... به عبارت دیگر ما در دوره فترت یعنی در مرحله‌ی «نه هنوز» از هر دو سو هستیم» (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۰). سوژه شرقی در عصر فترت از لحاظ فکری و روانی دچار توهم مضاعف است. «توهم مضاعف» از برجسته‌ترین مفاهیم گفتمانی شایگان است که دو وجه معنایی دارد: یک، غرب‌زدگی؛ دو، بیگانگی از خود. به عبارتی، «معنا و مفهومی که شایگان به وقته‌ی غرب‌زدگی می‌دهد در مقایسه با آل احمد با آنچه فرید به لحاظ معنایی در نظر داشت، هماهنگی دارد» (هاشمی، ۱۳۹۳: ۳۱۲). از نظر شایگان «غرب‌زدگی» حاصل تقدیر تاریخی و روح زمانه‌ای است که در شرف گذراندنش هستیم و حاصل ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است؛ «غرب‌زدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مالا غالب‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان بینی موجود بر روی زمین است... جهل به اینکه بیشتر مفاهیم جاری امروز در ایران و در بسیاری از کشورهای آسیایی که از نظام‌های ارزشی و ایدئولوژی‌های غربی گرفته شده است، در تفکر سنتی ما نه مصداقی دارد و نه ما به ازایی...» (شایگان، ۱۳۷۲: ۵۱-۵۴). شایگان در یک انگاره دو وجهی، غرب‌زدگی را در عین حال دال «از دست دادن امانت» یا همان «بیگانگی از خود» هم می‌داند. بیگانگی از خود یا جداماندگی از سنتها، از این جهت با غرب‌زدگی در پیوند است که غرب‌زدگی سبب می‌شود شیفته‌ی ظواهر تمدن غربی و تکنیک‌اش بشویم و به کانونی که موجب شکل‌گیری تحولات و پیشرفت غرب شده راه نیابیم، این شیفتگی در بدو امر، فلج ذهنی پدید می‌آورد، «فلج ذهنی هم نیروهای آفریننده‌ی ما را در هر جهت متوقف می‌سازد و راه تفکر را مسدود می‌کند. این بن بست فکری نمی‌گذارد که تفکر در دو راهی که احتمالاً به رویش باز بود، سیر کند؛ یعنی ارتباط با کانون محرک تفکر غربی و کانون خاطره‌ی قومی» (شایگان، ۱۳۷۲: ۵۷)، و «تذکری را که مستلزم تفکر سنتی ما بوده و ما را، به قول حکمای اسلامی به مشکوه

انوار نبوت راهبر بوده است از میان می برد، از این رو راه ما هم به کانون تفکر غربی بسته است و هم به کانون تجلیات قومی. تقدیر تاریخی ما این است که نه این را داریم و نه آن را» (شایگان، ۱۳۷۲: ۸۷).

#### ۴-۲. تعطیلات تاریخی

آنچه که روایت شایگان را در تفاوت با غربزدگی آل احمد و گفتمان های هم ارز آن قرار می دهد، این است که غربزدگی در روایت شایگان به انگیزش سیاسی و مبارزاتی سوژه علیه امپریالیسم غرب مفصل نمی شود. وقته غربزدگی در روایت شایگان برآمده از ناآگاهی و جهل و توهم است که از ناهوشیاری سوژه حاصل شده است و از این رو با هوشیاری و آگاهی و کسب معرفت می تواند از بین برود. او بر این اساس در صدد است با ایجاد آگاهی و یک مقاومت فرهنگی (نه سیاسی) سوژه ها را از دوره تعلیقی فترت گذرانده و در موقعیت متعالی ثبات قرار دهد: «توهم مضاعف که در اصل غفلت ما از این و آن است موجب می شود که عقب ماندگی ما نسبت به غرب عقب ماندگی تاریخی حتی در قلمرو آگاهی باشد، چرا که نقطه پایان نیهیلیسم عجین با سیر خود تاریخ است و ما نسبت به تحول این تاریخ یک مرحله عقبیم و در نتیجه از هوشیاری که همراه تحول تاریخ می آید محروم...» (شایگان، ۱۳۷۲: ۸۹-۹۰). او سپس از متفکران می خواهد از غفلت و ناآگاهی و تعطیلات تاریخی بیرون بیایند؛ «بیش از چهار قرن است که ما مردمان تمدن های آسیایی و آفریقایی در تعطیلات تاریخی به سر می بریم. ما همین که بنای معابد فکری مان را به سبک گوتیک به پایان رساندیم، دست از کار کشیدیم و به تماشای آنها ایستادیم... ما زمانی از خواب تاریخی خود بیدار شدیم که فاصله تاریخی حدوداً چهارصد ساله ای میان ما و غرب قرار گرفت» (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۲۶۸-۲۶۹)، و خاطره ازل و قومی سنت ما مورد تهاجم بیرحمانه این تفوق جهان بینی مدرن واقع شد. بنابراین ضروری ست که از تعطیلات تاریخی درآمده، به دانش مدرن مسلح شویم تا سنت را با همین ابزار آلات تحلیلی مدرن نجات دهیم. در واقع شایگان «با طرح ایده های نوین، در پی حفظ برخی ایده های کهن است» (هودشتیان، ۱۳۹۷: ۱۶۲). شایگان یکی از عوامل تشدید کننده این عدم هوشیاری یا به اصطلاح خود او «تعطیلات تاریخی» را ترس از عقب ماندگی می داند؛ «از سوی دیگر این غفلت ناشی از نگرانی و اضطرابی است که ما نسبت به عقب ماندگی تکنولوژیک خود داریم. ترس از اینکه از قافله تاریخ عقب بمانیم و طعم قدرتهای بزرگ سیاسی شویم

و به نحوی دیگر مورد استعمار و استثمار قرار گیریم بیمی در ما پدید می‌آورد که آگاهی را که می‌توانست چه بسا ما را از این غفلت برهاند تحت الشعاع قرار می‌دهد» (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۹). او با چنین نگرشی، دال توسعه و ابژه عقب‌ماندگی را از روایت خود طرد می‌کند، چون اساساً برای مفهوم توسعه و پیشرف غربی اعتباری قائل نمی‌شود. البته شایان ذکر است که این بی‌اعتباری یک بی‌اعتباری اخلاقی ست و بر حسب فقدان ابژه معنویت در گفتمان توسعه غرب، نزد شایگان حاصل شده است؛ «عقب‌ماندگی کشورهای آسیایی عقب‌ماندگی نسبت به پیشرفتی خاص نیست، زیرا در بازی گردش عالم نه پیشی هست و نه پستی. ما نسبت به تاریخ عقب‌مانده ایم، یعنی تاریخ غرب... اگر تاریخ را با دید خوشبینانه قرن نوزدهم تعبیر کنیم یا بر اساس معیارهای اقتصادی امروزی که مبتنی بر همان آرمانهاست، ما عقب‌مانده ایم. اگر انجام تاریخ غرب را نیهیلیسم یا فراموشی وجود، یا گریز خدایان تعبیر کنیم، عقب‌ماندگی عبارت است از یک مرحله آلودگی کمتر به عواقب چنین تاریخی» (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۶). این آلودگی کمتر تنها آن وقت می‌توانست جنبه مثبت عقب‌ماندگی را حفظ کند که سوژه شرقی قادر باشد حرکت جبری تاریخ را پس زند، اما چون هم نمی‌تواند و هم نمی‌خواهد به عواقب آلودگی پی ببرد، تهدید آلودگی و عواقب و امراض آن دو چندان خطرناک است؛ «آلودگی که ما را تهدید می‌کند دو چندان خطرناک است. بدین سبب که ما در گردونه تقدیر تاریخی خود در معرض آلودگی به عواقب تاریخ غرب هستیم و بدان آگاه نیستیم. اما غریبان، بعکس در مرحله تازه ای از آگاهی به عواقب نیروهایی هستند که خود برانگیخته اند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۶).

## ۵. هویت آرمانی سوژه شرقی: خروج از وضعیت موتاسیون با مفصل‌بندی هژمونیک سنت

شایگان در جستجوی احیا و مفصل‌بندی نوعی هویت ناب و تاریخی است که پیشاپیش در بافت فرهنگی تمدن شرقی تثبیت شده است. او هرگز از هویت به عنوان تمایزات و خصوصیات ملی در مرزهای مشخص سیاسی نام نمی‌برد. هویت سوژه همچون مکانی دقیق و واحد درون یک کلیت متعالی درک می‌شود و هر امر جدید و از بیرون آمده ای که موجب تکثیر و پراکندگی و گسست این کلیت و در نتیجه هویت می‌شود، باید طرد شود. وحدت و کلیت، خاستگاه و غایت سوژه است و حفظ

پیوستگی و انسجام در همه عناصر هویت ساز، رسالت اوست. یکپارچگی و تعیین هویتی در چهار کانون تمدنی آسیا از نظر شایگان، حقیقت یا همان دین است. وقتۀ دین (اسلام، تائو، هندو، بودا) یگانه کلیت و حقیقتی است که می تواند سوژه را از چهار حرکت نزولی تمدن غربی در امان نگاه دارد و موقعیت او را در مسیر رستگاری حفظ کند. چهار کانون بزرگ فرهنگ و تمدن آسیایی با وقتۀ ها و جوهرهای مشترک (عرفان، انسان فاضل، دین و مناسبات اجتماعی...) با مفصل شدن در یک هویت پیشینی که از تجربه معنوی یکسان برآمده است، می توانند به باززایی و شکوفایی میراث آسیایی خود که غایتش رستگاری است پردازند و از سرایشب در چهار حرکت نزولی تمدن غربی در امان بمانند، «به نظر شایگان خاطرۀ ازلی [مشترک] می تواند به شکوفایی میراث درخشان باستانی آسیا سرعت بخشد» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۳۴).

با تبدیل کردن هویت به امر پیشینی و زیربنایی در یک وحدت یکپارچه آسیایی در برابر غرب، هویت صورت و نمادی از وقتۀ سیاسی به خود می گیرد و شرایط را برای دوختن دو گفتمان فرهنگی و سیاسی مهیا می کند. شایگان تمرکز هویت شناسانه خود در سه همسایۀ تمدنی ایران را با جستجوی دو وقتۀ غربزدگی و بیگانگی از خود آغاز می کند: چین (نشاندن مارکس به جای لائوتسه که با این کار راهی را برگزید که در مسیر تحول فکری غرب نقطه پایان و آخرین وجه نیهیلیسم غربی است)، هند (که پس از شکست گاندی به عنوان آخرین نماینده معنویت آسیا در برابر غرب به بن بست رسید و تسلیم تفکر تکنیکی غرب شد) و ژاپن (که با صنعتی شدن مظهر مهاجم ترین وجه خشونت آمیز تفکر تکنیکی غرب شده است). شایگان با طرد و سلب عناصر فرهنگی - ایدئولوژیکی غرب در هویت شرقی، به مفصل بندی ارزش ها، باورها، آیین و مناسک، جهان بینی، فرهنگ، معماری، اسطوره ها و خاطرات ازلی و هر آنچه موجب می شود سوژه در کلیت تمدن و فرهنگ آسیایی خود را به شکل ایجابی آسیایی بداند، می پردازد؛ تا با صورت بندی «خود» در برابر «غیر»، بحران موتاسیون های هویتی را پیش از آنکه شکل فاجعه بار به خود بگیرند، آشکار سازد، «اما شاید خطرناکترین موتاسیونها ناپایدارترین آنها باشد، و غرض موتاسیونهایی است که در قلمرو ذهنیات و نفسانیات، خلاصه در درون ما می گذرد. این موتاسیونها در فکر، ادبیات، محصولات هنری، روابط اجتماعی اثر می گذارند... و آدمی نو ظاهر شود که درست عکس آن انسان آرمانی است که همواره ستایشش کردیم» (شایگان، ۱۳۷۲: ۹۴).

## ۶. طردِ وقته‌های سیاسی غرب

ناسیونالیسم، دموکراسی، بلشویسم و ... وقته‌های سیاسی هستند که شایگان همه را در کشورهای جهان سوم از موتاسیون‌هایی برمی‌شمارد که حاصل غرب‌زدگی است و باید از گفتمان آسیا طرد شوند، «یکی از عواملی که به غرب‌زدگی در آسیا دامن زد، ظهور پدیده‌ای بود که هیچ ارتباطی با موازین فرهنگی و جهان‌بینی پیشین این تمدنها نداشت، ولی از آنجا که سلاحی بود بر ضد تسلط جهان متجاوز غرب، بزودی دامنه‌ی گرفت و مقبول‌طبع کشورهای استعمارزده آسیا شد و مبنای جدید سیاست قدرت گردید. این پدیده ناسیونالیسم است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۶۷). پاسخ به بحران و مهمترین بحران در تقابل با غرب که مسأله‌ی هویت باشد را شایگان تماماً در ناسیونالیسم به‌عنوان یکی از وجوه شبه‌مدرن گفتمان‌های هویتی رد می‌کند، چرا که اساساً برای هویت خاستگاه خاک و جغرافیا و نژاد قائل نمی‌شود، بلکه زنجیره‌ای از عناصر فکری، اخلاقی و آیینی متصل به میراث معنوی است که هویت را می‌سازد. از این رو نفی دین، رجعت به سنن قبل از اسلام، تمدن ایران باستان و باستان‌ستایی و نفی و طرد سنن و ظواهر دینی که در اندیشه و عملکرد روشنفکران و سردمداران ناسیونالیست دوره پهلوی اول و دوم نمود داشت، از جمله نقاط‌تخاصم گفتمان هویتی شایگان با حاکمیت است. دال ناسیونالیسم در مفصل‌بندی با «ملیت» و طرد «قومیت» و جایگزینی فردیت به جای کلیت و جابجایی<sup>۱</sup> مدینه الهی با مدینه زمینی، از وقته‌هایی است که شایگان آن را یکی از وجوه سیاسی حرکت نزولی تمدن غرب یعنی سکولاریسم و ظهور راسیونالیسم و فردگرایی عصر روشنگری می‌داند که نظام مسیحیت را از هم پاشید، «ملت» را جانشین «امت مسیحی» و فرمانروایی عقل را جایگزین ایمان کرد؛ «مفهوم ملیت و ناسیونالیسم در دنیای متجانس و یکدست قرون وسطا مصداقی نداشت... و یکی از وجوه سیاسی جریان دیرپای دنیوی شدن است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۶۷). غلبه نظام بورژوازی بر فئودالیت در حالیکه آرمانهای اشراف فئودال مشوق ارزشهای فراسوی خصائص ملی و مقاصد اقتصادی بودند، از نظر شایگان مراحل سیاسی - اقتصادی تنزل تاریخی غرب اند که «خرد حسابگر، جانشین ایمان شد؛ مبارزه طبقاتی جانشین وحدت کاستی؛ سودجویی جانشین وفاداری و فزون خواهی نفس جانشین فروتنی و تسلیم» شد و؛ «تقلیل جوهر انسان به موجودی انتزاعی که آزادی صفت شاخص اوست، سلطه خردی که محاسبه و سودجویی وجه ممیزه آن است، و حاکمیتی که حق مسلم هر فرد، سه وجه جریان‌ی یکجا و همزمان است که نظام

مسیحیت را از درون پاشید» (شایگان، ۱۳۷۲: ۷۰)، که اینها هیچ یک با «طبع تمدنهای آسیایی» سازگاری ندارد.

شایگان در ادامه با تاکید بر طرد ناسیونالیسم، آن را دال مخرب قومیت در کشورهای آسیایی می داند و منظور او از قومیت «تعلق به میراث مشترک است» که در کشورهای اسلامی میراثی است که از طریق اسلام به اقوام گوناگون رسیده است. از این رو ناسیونالیسم در جهان اسلام، وقتۀ تفرقه برانگیزی است که بین میراث داران از یک خاطره و سنت مشترک، جدایی و تخاصم ایجاد می کند و تمدن عظیم و یکپارچه اسلامی را تهدید می کند؛ «اسلام دایره بزرگی بود که همه را در برمی گرفت، هویت ایرانی، عرب و ترک حکم دایره های کوچکتری را داشتند که در دایره بزرگ با هم یکی می شدند. اختلافی که امروز بین کشورهای اسلامی درباره هویت ملی فلان متفکر یا فلان هنرمند وجود دارد، ناشی از ناسیونالیسم غربی است... زیرا ارزش جهانی اسلام را به معیارهای نژادی فرومی کاهد. اسلام از آن رو شکفت که اقوام گوناگون از جمله ایرانی ها در پرداخت و پروراندنش از هیچ کوششی فروگذار نکردند... ناسیونالیسم عرب بزرگترین ضربه به اسلام است... این عنصر بیگانه علت وجودی اسلام را که بر مبنای امانت و خاطره مشترک پیروان آن بنا شده است، تهدید می کند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۷۴).

او سپس وقتۀ دموکراسی را در ادامه همین مسیر تقلیلی از معنویت و الوهیت که منجر به نیهیلیسم و مظهر سیاسی آن یعنی هیتلر می شود، طرد می کند؛ «دموکراسی های غربی به این اصول که اندک اندک نضج گرفته و همه جاگیر شده بود، نظام بخشیدند و آرمانهای بورژوازی، یعنی آزادی فردی، استقلال و حاکمیت ملی و منافع شخصی را به مرتبه اساطیر جدید بالا بردند... اگر دموکراسی مظهر حاکمیت مطلق خرد بود، در مراحل بعدی سیر تقلیلی غرب، این مظهریت به امپریالیسم نژاد (نازیسم)، ملت (ناسیونالیسم)، طبقه خاص (مارکسیسم) تنزل یافت... هیتلر روح نیهیلیسم بود، و عملی که به فرمان غرایز لجام گسیخته باشد، کارش به اردوگاه های مرگ می کشد» (شایگان، ۱۳۷۲: ۷۲-۷۱). او وفاداری خود به آرمانهای انسان والا و اریستوکراسی فکری را با طرد کمیت انگاری دموکراسی و توده پروری آن نمایان می کند و در جهت معکوس منطق اومانیزم که با عصر روشنگری آغاز شد و در انقلاب فرانسه با سه خواسته آزادی، برابری، برادری و پایان جامعه سلسله مراتبی که تحت حاکمیت پارادایم سیاسی - الهی و نظم اجتماعی مبتنی بر اراده الهی بود، تمایل خود را



به بازگشت چنین نظم الهی و مناسبات سلسله مراتبی عیان می‌کند و متأثر از ارتگا ای گاست خصایص حقیر چنین توده میانمایه ایی در مناسبات دموکراسی را در تقابل با الیت برمی‌شمارد؛ «زوال تدریجی ارزشها و سلسله مراتب و اصول، از بین رفتن اشرافیت فکری و سرآمدن متفکر موجب می‌شود که انسانهایی پدید آیند که نه تاریخی دارند و نه ریشه ای. این انسانها به علت نداشتن هیچ پیوند با هیچ آرمان متعالی و تهی بودن، می‌توانند به آسانی بازیچه هر تجربه نو و در نتیجه طعمه بتهای بازار گردند... این افراد فاقد هر گونه اشرافیت فطری اند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۸۰). شایگان انسان توده ای را با توریستی مقایسه می‌کند که همه ارزشها را به وجه نمایشی، سرگرم کنندگی و مصرفی تقلیل می‌دهد و معیار سودجویی را بر هر چیزی مقدم می‌داند؛ «انسان توده ای یا توریست، در واقع کسی است که معیارهای اقتصادی و سودجویی را بر هر چیز مقدم می‌داند... انگیزه اصلی توریسم امروزی در آغاز همان کنجکاوای سیری ناپذیر تمدن فاوستی است که موجب گشایش راه‌های دریایی گردید و کریستف کلمب و ماژلان را پدید آورد و بعد به صورت مسیونهای مسیحی، دین مسیح را همچون متاعی اخروی به جهانیان تحمیل کرد و راه استعمار و استثمار قدرتهای توسعه طلب را هموار کرد...» (شایگان، ۱۳۷۲: ۸۵). او با چنین طرد همه جانبه از طریق ترس مدامی که از نیهیلیسم تکرار می‌کند، تا بدانجا پیش می‌رود که به طرد همه دستاوردهای عقل انتقادی مدرنیته و ارزشهای عام و جهانشمول حقوقی-سیاسی، خاصه دموکراسی، می‌پردازد و در نتیجه فضا را برای صورت بندی گفتمان‌های ایدئولوژیک و تمامیت‌گرا فراهم می‌کند.

## ۷. طردِ وقته‌های فرهنگی - معرفتی غرب

شایگان موتاسیون را در چهار وقته‌ هویت ساز (انسان‌شناسی، تفکر، هنر و رفتارهای اجتماعی) بررسی می‌کند:

انسان‌شناسی؛ حکیم فرزانه در برابر فاعل شناسا و انسان ابزارساز: مبدأ یا حق از مهمترین دال‌های تفکر در تمدن شرق است. شایگان معتقد است در تمدن شرقی اصل نفی ماسوای حق است. انسان به مقام سوژگی و فاعل شناسای دکارتی دست نمی‌یابد چرا که خود و دنیا را نفی می‌کند تا حق را دریابد. در مسیر تفکر غربی اما «وجود به فاعلیت صرف و به یک مسیر و فراشد تقلیل می‌یابد» و با استقرار در وضعیت فاعل شناسا، خرد را به جای وحی می‌نشاند و حق را برای دریافت دنیا نفی می‌کند و در

این مسیر به نفی دنیا و همه ارزشهای متافیزیکی می رسد که سرانجام به نزولی ترین موقعیت یعنی نیهیلیسم و افسورد منتهی می شود. همه تفاوت های دو شیوه تفکر از جایگاه انسان حاصل می شود که در سنت شرقی انسان «انسانیت خود را نه بر مبنای وجود خود، بلکه از ارتباط با وجود برتر دارد» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۵۱). از این رو شیوه تفکر نزد انسان شرقی تذکارتی است از ذخیره و انباشت دانسته ها و بعکس، سوژه غربی انقطاع از حق و حرکت و تحول و دگرگونی را قاعده من شناسا و تفکر می داند که به تاسیس دانش و علوم جدید منجر می شود. شایگان با الهام از اندیشه های هایدگر، تاریخ غرب را تاریخ فراموشی وجود و آگاه شدن سوژه به خود می داند که با دکارت آشکار می شود و سوژکتیو به خودیابی فزون خواه نفس بیش از حد متورمی منجر می شود که در برابر خدا و طبیعت قد علم می کند و به تدریج همه چیز را به شی مبدل می کند. بنابراین وقته انسان در گفتمان سنت گرای شایگان تفاوت ماهوی با گفتمان غرب دارد. انسان شرقی، حکیم فرزانه ای است که با همه مراتب وجود ارتباط باطنی دارد و شناسایی او با کشف و شهود صورت می گیرد و فراسوی تضادها قرار دارد؛ «کسی است که بین میتوس و لوگوس یعنی اسطوره و عقل، یک نوع همبستگی می بیند و این دو را دو وجه یک حقیقت می داند» (شایگان، ۱۳۷۵: ۷۸). در تمدن غرب، حکیم فرزانه به انسان ابزارساز تقلیل می یابد که خود ناشی از تقلیل جایگاه او در سلسله مراتب هستی است که منطبق با تفکر نزولی غرب، موجب زوال ارزشها و اصول و اشرافیت فکری می شود. زوال و نزولی که با قطع هرگونه پیوند با آرمان های متعالی و تذکار استعلایی، سوژه ها را به راحتی بازیچه تجارب نو و در نهایت طعمه بتهای بازاری می کند، «اما فرزندانگان که شأن آنها ناشی از کمالات معنوی و اخلاقی آنهاست، دارای وجه اشتراک آزادگی، وارستگی و بی نیازی اند. در تمدن شرقی سلسله مراتبی به لحاظ شئون انسان وجود دارد که انسان آرمانی یا همان حکیم فرزانه می تواند نور و پیام متجلی در آن را دریابد و بدین وسیله خود واسطه و الگویی برای سایر انسانها در رسیدن به مبدا شود. این سلسله مراتب انسانی نظام اجتماعی - سیاسی مخروطی ایجاد می کرد که در آن هر شخصی مکانی داشت، هر صنف آرمانی و هر قومی نظامی، که اساس این نظام مبتنی بر مرجعیت و اطاعت است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۴۲).

تفکر: تفکر آسیایی اساسا عرفانی است و این از مهمترین ابژه های افتراقی دو تمدن غرب و آسیا است؛ «آنچه تفکر غربی را از تمدنهای آسیایی جدا می کند از میان رفتن

تجربه مبدأ است» (شایگان، ۱۳۹۶: ۶۵). در تفکر آسیایی بدیهی‌ترین اصل غایی، رهایی است و فلسفه به معنای غرب وجود ندارد، بلکه فلسفه‌های آنها در اصل آیین رهایی، اشراق و راه فرزاندگی و پاکبازی است و شیوه نفی ماسوای حق را اساس تفکر خود قرار می‌دهد. اگر فلسفه غربی سؤالی است در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرسش‌های چرا پاسخ می‌دهد، در تصوف اسلامی پرسش‌کننده خداست و انسان جواب می‌دهد. تفکر غربی آزاد است یعنی سوژه از «نظر بازی عاجز است و از تماشا و مشاهده صرف بیزار»، بی‌قید و رهاست نسبت به سنت و خاطره قومی. از این رو خواستار جهش است و «از سقوط بیم ندارد». تفکر شرقی اما «تذکر» و یادآوری ذخیره دانسته‌ها و احیای مضامین موجود در خاطره قومی است، «سوژه خود را منع می‌کند از این که چیزی نو بیافریند، بلکه از ذخیره دانسته‌ها بهره می‌جوید» (شایگان، ۱۳۷۲: ۹۹-۱۰۰). شاخص‌ترین ذخیره دانسته‌ها در ایران، شعر است. شایگان این ویژگی ایرانیان را «شاعرانگی» می‌نامد که یکی از عناصر برجسته هویتی ایرانیان است.

زبان: شایگان با مروری بر ساحت زبان و ساختار آن در چهار کانون تمدنی شرق و تفاوت «وجودی» آنها با منطق علوم غربی، به ناتوانی این زبانها در برگردان علوم جدید غربی و مفاهیم مدرن اشاره می‌کند و اضافه می‌کند که برآمده از تفاوت وجودی و ساختاری در متافیزیک دو تمدن است که غیر قابل ترجمه است از هر دو سو؛ «... و دلیل این امر کاملاً واضح است، زیرا که قریحه زبان فارسی خود را در ساحتی بیان می‌کند که الزاماً همان ساحتی نیست که بر منطق علوم غربی حاکم است و در نتیجه مقاومتش بیشتر دلیل یک ناسازگاری وجودی است تا نارسایی مادی»، او با اشاره به ژاک مارتین چنین می‌گوید: «به علل بسیار بدیهی، در زبانها غیرقابل ترجمه‌ترین لغات آنهایی هستند که از همه بیشتر اهمیت دارند. این لغات مادر یک شیوه تفکر و احساس اند که در چارچوب خانواده بزرگ انسانی، به هر قومی تشخیص متافیزیکی اش را می‌دهند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۱۵). در دوره فترت و بی‌هویتی اما زبان از بستر متافیزیکی خود خارج شده و تبدیل به ابزار ترجمه می‌شود. گفتگو که معطوف به تبلور صور و نظام‌های ارزشی بود، بی‌مضمون و پریشان‌گویی شده است. زبان فارسی زبان اجمال و اشاره بود، نه زبان تفصیل و تجزیه و رسالت آن این بوده است که «آیین حماسی پهلوانی، وعده دیدار معبود ازل و حالات وجد و سماع را از زبان فردوسی و حافظ و مولوی به ما برساند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۰۸)، و اگر نمی‌تواند محتوای پریشان‌علوم جدید غرب را بازگو کند علتش این است که انسان و طبیعت در سنت شرقی هرگز

چون دو قطب متضاد رودروی هم قرار نگرفته اند و بین معقولات و عواطف جدایی رخ نداده است، اما در دوره فترت، زبان هم مانند تفکر دچار همان سرنوشت و موتاسیونی شده است که خود ما هستیم. بیگانه با مضامین انتزاعی فرهنگی - اساطیری خود و پر از ترجمه مفاهیم تجربی و عینی.

هنر: فرو افتادن جایگاه هنر اروپایی از عالم مجردات به دنیای ناخودآگاه و تنزل حقیقت به عینیت اشیا، حاصل همان روش تقلیلی غرب است که به واسطه سلطه تکنیک بر سراسر جهان، هنر آسیایی را هم از جایگاه اصیل اش که هم شأن تجربه معنوی اش بوده به زیر کشیده است. جایگاه اصیل هنر در ایران «نه عالم مجردات و نه عالم محسوسات و نه بازتاب دنیای ناآگاه است و نه خواست قدرت و نه نیروی مضمحل کننده تجزیه و تحلیل، بلکه شکفتگی، از خودبرآمدگی و تجلی است. به علاوه فرهنگ ایرانی دیدی اساطیری از حقیقت دارد» (شایگان، ۱۳۷۹: ۱۱۵). اما هنر شرقی نیز مانند تفکر بعد از مواجهه با غرب و تجدد تحت تاثیر قرار گرفت و «بی جایگاه» شد. بی جایگاهی همان مکان موهوم برآمده از دوره فترت و «نه آن» و «نه اینی» است. «جایگاه، جلوه گاه یا عرصه ای است که حقیقت از آن به دید هنرمند می آید و این امر مرتبط با سایر پدیده های آن، کلیتی است که دستگاه یک فرهنگ را می سازد» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۰۵). جایگاه حقیقت یابی سوژه که نفوذ تفکر غربی ویرانش کرد، موجب طرد و گسست از منبع الهام بخش هنر و فرهنگ یعنی تجربه معنوی و خاطرات ازلی شد و هنر آرمانگرا را به ملغمه ای بی هویت و از هم پاشیده تقلیل داد؛ «این نوع خانه سازی و معماری، بدترین نمونه موتاسیون های جدید است که هیچ آرمان یا نظام فرهنگی بر آن فرمانروا نیست و جایگاهی ندارد... ناهنجاری و زشتی های شهرهای ما، علامت پاشیدگی و خیمی است که ریشه اش در فضای ویران، درون ماست» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۱۰).

رفتار اجتماعی: برخورد دو حوزه فرهنگی مختلف و دو جریان آگاهی متفاوت که هر کدام انتظامات خودش را دارد، یکی طالب فضای انس است و قومی فکر می کند و دیگری راغب نظام انتزاعی و کارکردی است و امور را در شبکه نظام مدنی می بیند، موجب می شود مدنیت و قومیت مدام با هم در تخصص باشند و به عبارت دیگر ادغام دو ابژه نامتجانس انسان اقتصادی و انسان عاطفی در یک پیکره واحد موجب می شود رفتارها و مناسبات اجتماعی به سمت افسورد میل کند؛ «افسورد در جوامع آسیایی و

افریقایی حالت ناهنجاری است که از برخورد قشرهای گوناگون فرهنگی و تاریخی پدید می‌آید» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۳۳)

## ۸. اسطوره‌ی خاطره‌ ازلی

از نظر شایگان راه حل مسأله‌ی موتاسیون و بحران هویت، «معنویت فرهنگی» است که از طریق احیای «خاطره‌ ازلی» ممکن است. شایگان با تلقی شرق به عنوان تنها مخزن باقیمانده‌ی انسانیت، اصالت و معنویت، به روشنفکران آسیایی هشدار می‌داد که از هویت فرهنگی خود با بهره‌گیری از خاطره‌ ازلی حفاظت کنند و به مقابله با تفکر غربی پردازند؛ «با خاطره‌ ازلی خود خلوت کنند و با بازیابی پیغام مستور در آن خاطره، به مقابله با تفکر غربی برخیزند» (شایگان، ۱۳۵۵: ۷۱). او با تأثیر پذیرفتن از فرضیه «بت‌های ذهنی» فرانسیس بیکن، سنت را مجموعه‌ی معتقداتی می‌داند که ما به ازای آن در تمدنهای آسیایی معنای «خاطره‌ ازلی» را تداعی می‌کند و در جهت معکوس بیکن که به طرد آن پرداخت، در صدد است با استعاره‌سازی از آن در جایگاه نظریه‌ی هویت گفتمان شرق در چهار کانون تمدنی آسیا مفصل بندی کند؛ «طبیعتاً آنچه را که بیکن بت‌های ذهنی می‌خواند و خوارش می‌پندارد، در تفکر شرقی به صورت امانت و خاطره‌ی قومی محفوظ می‌ماند و متفکران بزرگ مشرق زمین می‌کوشند اساس تفکر را در ارتباط با آن و در تذکر پیام موجود در آن جستجو کنند، زیرا گسستگی از مبدأ خاطره‌ی قومی، در حکم بی‌ریشگی و در نتیجه بیگانگی و تعلیق روی ورطه‌ی نیستی است و این تجربه‌ی ای است که تفکر غرب به حد کمالش می‌رساند» (شایگان، ۱۳۷۹: ۳۸).

شایگان با بررسی وقته‌های سنت و دین در چهار کانون مرکزی تمدن آسیایی (ایران، چین، هند و ژاپن با چهار دین اسلام، تائو، هندو، بودا) پس از طرد گوناگونی‌های ظاهری، به وجه اشتراک و هماهنگی شان معطوف می‌شود که محتوای برساننده‌ی نظریه‌ی خاطره‌ ازلی است. این جوهر مشترک و خاطره‌ ازلی در دو ابژه‌ی مشترک دینی نمودار می‌شود؛ یک، غایت ممتازی که همه‌ی این ادیان آسیایی به نحوی متوجه آن بوده‌اند، این غایت، رهایی و رستگاری است که توأم با نوعی اشراق و روشنائی و آمیخته با تجربه‌ی عرفانی حاصل می‌شود؛ «خواه این تجربه «ساتوری» باشد برای ژاپنی، خواه «موکشا» برای هندو، خواه استغراق در تائو باشد برای چینی، خواه فنا فی الله برای مسلمان و ایرانی» (شایگان، ۱۳۷۲: ۲۲۸). آنچه این وقته‌ی عرفانی و تجربه‌ی معنوی شرق را در مقابل وقته‌ی فلسفه‌ی غرب قرار می‌دهد، نیروی ادغام بخش و کل نگرانه‌ی آن در برابر دوگانه

انگاری غرب (جدایی دین و فلسفه، روح و جسم و ...) است که منجر به تفکیک علوم از یکدیگر می‌شود و نمی‌تواند در مقابل عشق به یگانگی شرق عرض اندام کند. دوم؛ ابژه مشترک دیگری که در تجربه معنوی ادیان آسیایی، با استعاره خاطره‌آزلی مفصل می‌شود و از آن اعتباری در حد اسطوره می‌سازد، «مبدأ» است. شیوه‌تزیه‌ی و نفی ماسوای حق که غایت تفکر شرقی است از برداشت سوژه از مبدأ نتیجه می‌شود. سوژه هرگز پیوند خود را با مبدأ نمی‌گسلد و همه امور اعم از هنر، تفکر و مناسبات اجتماعی در پیوند و اتصال با عالم غیب و مبدأ از آن فیض می‌برند و مستحیل در آند؛ «از آنجا که این تجربه مقدم بر همه چیز بود و تکلیف همه امور در پرتو آن روشن می‌شد، معرفت و هنر، همانقدر از آن تاثیر می‌گرفت که روابط میان انسانها و نظام اجتماعی» (شایگان، ۱۳۷۲: ۲۲۹). شایگان همشکلی این دو ابژه بنیانی مبدأ و غایت که زیربنای تمدن آسیایی است را، وجوه کلیتی می‌داند که موجب ارج و برتری موقعیت سوژه شرقی در برابر سوژه غربی است. نحوه تحقق این موقعیت معنوی، اشراق است، یعنی علم حضوری به راز مبدأ و معاد. مقام سوژه‌ای که به این راز پی برده است، فرزاندگی است، و فرزانه مرد عارف یا «زنده‌آزاد» کسی است که رسالت حفظ میراث معنوی را دارد. از این رو شکاف عظیمی بین عرفان شرق و فلسفه غرب و جایگاه سوژه در این دو وجود دارد. خواست و اراده معطوف به قدرت نقطه جهش تفکر فلسفی غرب، و تسلیم و رضا نقطه عزیمت عرفان شرق است. شایگان با بهره‌گیری از نظریه آگاهی جمعی یا روان مشترک بشری یونگ، از خصایص قومی، نژادی و تمدنی آغازین که نقش مهمی در شکل‌گیری ناخودآگاه جمعی دارند، اینگونه نتیجه می‌گیرد که در غرب، متفکران و تاریخ‌سازان بی‌اینکه بخواهند مسیحی اند، حتی اگر ضد مسیح باشند (مانند نیچه) و در تحولات فکری و فرهنگی غرب، شیخ مسیح همواره متجلی است که رسالت انسان در آن عین خدا شدن و خلاقیت مطلق او را به خود منسوب کردن است. بنابراین حرکت، تحول و دگرگونی، قاعده حیات در غرب است، و نحوه ارتباط سوژه با موجود (ابژه) است که حقیقت را تعیین می‌کند و آن را تحت سیطره ایده قرار می‌دهد. رابطه قدرت بین انسان و طبیعت، آغاز سوژکتیویته است که انسان را قادر می‌سازد عالم را موضوع شناسایی خود قرار دهد. در تفکر آسیایی این سیر تحول و رابطه قدرت هرگز صورت نگرفت و سوژه شرقی یا همان انسان فرزانه در پیوند نازدودنی با تجربه مبدأ، فروتنانه معطوف به هدف یگانه اش یعنی رستگاری باقی ماند. شایگان تفاوت دو انسان غربی و شرقی را با دو گانه فاوست - بودا صورت

بندی می‌کند. فاوست که به سبب انحراف از غایت اصلی حیات که رهایی است، نیروی مرتاضانه «نه» گفتن را در جهت معکوس بودا به کار می‌بندد و از این رهگذر با حمایت عقل اقلیدسی و حسابگر و برنامه‌ریز به ایده‌هایی تن در می‌دهد که به مراتب خطرناکتر و نابودکننده‌تر از غرایز نفسانی هستند، و در نتیجه مفهوم انسان در هجوم ایدئولوژی‌های متضاد و گوناگون به واقعیتی نامعلوم تنزل می‌یابد که تحت عناوین مختلف انسان ابزار ساز، انسان تاریخی، حیوان کارگر، حیوان اقتصادی در دستگاه آفرینش به موجودی بی‌پناه و بی‌جایگاه تقلیل می‌یابد. در مقابل، انسان شرقی در وفاداری به خاطره قومی یعنی خاطره‌ای که «ساختهای ذهنی و کلیت سازنده نظام فرهنگی» را همواره حفظ می‌کند، به جای شناسایی قوانین طبیعت و تصرف و سلطه بر آن، از هرگونه ابداع فردی و خودنمایی روی برتافت و با استغراق در آرمانی و رای اغراض شخصی، تفکر و هنر و زیست جمعی‌اش را عرصه شکوفایی خاطره‌ای قومی می‌داند که همه گنجینه‌های قومی و تجربه مبدأ را به حال پیوند می‌دهد، و حال را به آینده می‌سپارد. از این رو، «همانطوری که به نظر هایدگر تفکر واقعی آن است که به سوی آنچه که در حین ظهور مستور است، معطوف باشد، یا به عبارت دیگر در حالیکه در نظر هایدگر رفع و برطرف کردن این شکاف نوعی جهش است که تفکر را بدون پل و بدون مدارج ارتقا به ساحتی دیگر و به نحوه دیگر از گویایی راهبر است، همانطور نیز آیین که خود تکرار و بازآفرینی بن بخشی اساطیری است، انسان را از نشأت این دنیا به ساحت حضور اساطیری رهنمون است و بازگشت به مبدأ آغاز خود نوعی جهش و رجوع به اصل است یا به عبارت دیگر جهش به مبدأ است» (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۱۹).

جهش به مبدأ یعنی راه یافتن به بطن اول اساطیر، که میتوس و لوگوس یکی هستند. شایگان به نقل از هایدگر می‌گوید: «اگر این دو [در تاریخ غرب] از هم جدا شده‌اند، علتش آن است که هیچ یک نتوانسته «جوهر ازل» خود را محفوظ بدارد و این جدایی به دلیل پیشداوری ناشی از راسیونالیسم جدید است که لوگوس، میتوس را نابود می‌کند» (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۲۵). سوژه از طریق جهش به ذات وجود و رجوع به اصل علت و مبدأ، یعنی به شیوه‌ای اساطیری<sup>۵</sup> می‌تواند به گنجینه‌های سرشار تجربه معنوی ازل دست یابد. «جهش» در این صورت بندی، معنایی دقیقاً مخالف موتاسیون دارد و شایگان این مفهوم را از هایدگر وام گرفته است. جهش یک جور طریق است که تفکر در آن «محلی که از آن دور می‌شود در پشت سر نمی‌گذارد، بلکه آن را به نحوی ازل‌تر،

از آن خود می گردانند» (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۲۳). از آن خود گردانیدن، احیای همان خاطره ازلی است که از نو زنده و بازتابانده می شود و نقطه آغاز را به انتها می پیوندد و «بودها» [وجودی متعالی در گذشته] را به روشنایی ابدیت می رساند. حال سوژه های عادی چگونه می توانند خاطره ازلی را احیا کنند؟ شایگان پاسخ را در آیین می بیند، «زیرا آیین انعکاس «میت» است یا به عبارت دیگر آیین جنبه عملی و زنده محتوای اساطیری است،» در آیین است که انسان دگرگون می شود و در قبال تجلی اساطیری، روی معنوی خویش را می نمایاند و به زبان کلام الهی لب می گشاید و آیین پاسخ انسان به ندای موجود در میتوس و لوگوس است» (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۳۱). منظور از میت، کلام اساطیری است، یعنی واقعیت مطلق که میان صورت و معنا، میان شیء و اسم، وحدتی تجزیه ناپذیر وجود دارد و رابطه هم جوهری صرف برقرار است و هر چیز در مرتبه هستی نمونه و مثالی دارد که همه در نطفه ازلی کلام آفریننده و اساطیری خفته اند. بنابراین کلام اساطیری بینش خاصی دارد که با منطق متعارف شیوه استدلالی عقلانی فرق دارد و در ساحت علم بی واسطه حضوری و اشراقی قرار دارد.

## ۹. هژمونی

طبق نظر لاکلا و موف، «در هژمونی نوعی منطق اجتماعی ضمنی وجود دارد که تکیه گاهی در اختیار ما می گذارد که بر اساس آن، مبارزات اجتماعی، در عین منحصر به فرد بودنشان، موضوع اندیشه می شوند» (لاکلا و موف، ۱۳۹۶: ۲۵). در شکل گیری روایت سنت گرای شایگان، گرچه تخصص اولیه از تزلزل و موتاسیون های هویتی برمی آید، اما قوام بخشی بعدی آن دیگری ستیزی و مدرنیته ستیزی است. در چارچوب چنین گفتمانی که شالوده اش بر دال مرکزی و زیربنایی هویت بنا شده است و بر این نظر است که هویت اصیل همه چیز را تعیین می کند و انتظام می دهد و هر «دیگری» که موجب تزلزل آن شود باید طرد شود، مفصل بندی هژمونیک گفتمان از طریق خصومتی صورت می گیرد که همه ملزومات و وقته های برآمده از گفتمان دیگری طرد شود. این طرد و حاشیه رانی تا بدانجا پیش می رود که علاوه بر طرد همه ملزومات عقل ابزاری و آرمانهای عصر روشنگری غرب به واسطه تقدیر نافرجامش (نیهیلیسم)، حتی وقته عقب ماندگی و ضرورت رفع آن و دال توسعه و پیشرفت نیز در تمامیت گرای هویتی انکار می شود.



بنابراین خاطره‌ ازل و باززایی سنت با مفصل‌بندی پردگرایانه‌ غرب، توانست به منزله‌ی عاملی هژمونیک، با شماری از مطالبات گفتمان‌های هویت و بومی‌گرا که مبتنی برخواست و اراده‌ی مستتر در جامعه‌ی دهه‌ی چهل و پنجاه ایران بودند، مفصل‌شود. هر چند که بازگشت به خویشتن و احیای سنت، در روایت شایگان قائم به کنش و فعالیت سیاسی نیست، اما تصویر رو به انحطاطی که شایگان از غرب و فرآیند مدرنیته و مدرنیزاسیون ارائه می‌دهد، لازمه‌ی اش‌رویگردانی و طرد همه‌جانبه‌ی تجدد‌غربی است. تجددی که یکی از طرق سلطه‌اش، خصوصیت‌استعماری و امپریالیسمی غرب است و خواه ناخواه سوژه برای رویگردانی و مقابله با هژمونی فرهنگی غرب، در موقعیت مبارزه با عاملین آن نیز قرار می‌گیرد و با تغییر عناصر هویتی (با رجعت به خاطره‌ ازل)، کردار سوژه نیز تغییر می‌کند. اسطوره‌ی خاطره‌ ازل، نظریه‌ای گشوده به گفتمان غرب‌زدگی آل احمد و بازگشت به خویشتن شریعتی است که هر چند ابعاد و حدود آن با زبانی غامض و فلسفی و در حوزه معرفتی تعیین می‌یابد، اما سوژه در هر سه، حامل یک هویت است که در تقابل با یک «دیگری» واحد که مانع از حضور کامل «خود» می‌شود، تعیین می‌یابد. شایگان، تخصص را از طریق «زبان» و «شناخت» و «علمانیت» روحانیت به حوزه عمومی می‌کشاند، اما آل احمد و شریعتی از طریق «انگیزش سیاسی» و «مبارزه اجتماعی» و «فتاوی سیاسی» روحانیت؛ دو طریقی که در گفتمان انقلاب اسلامی به وحدت می‌رسد. اسطوره‌ی «خاطره ازل» و «بازگشت به اصل» هم با مفصل‌بندی غرب‌شناسی در گفتمان مقاومت فرهنگی شایگان و هم با مفصل‌بندی غرب‌ستیزانه در گفتمان‌های بازگشت به خویشتن، استعاره‌ای غیرتاریخی - درونی در تقابل با دیگری بیرونی محسوب می‌شود.

#### ۱۰. نتیجه‌گیری

شایگان را می‌توان از معدود روشنفکرانی دانست که با مفاهیم نظری و شالوده‌های هستی‌شناختی و فلسفی و پیامدهای انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی مدرنیته، مستقیم و بدون واسطه، با تسلط بر چند زبان و زیست در اروپا آشنا بود و سهم زیادی در شکل‌گیری گفتمان فکری و دانشگاهی غرب‌ستیزی دهه‌ی چهل و پنجاه داشت. او در شاکله‌ی معنایی گفتمان اصالت و سنت‌گرایی که در دو کتاب «بتهای ذهنی و خاطره‌ ازل» و «آسیا در برابر غرب» رقم زده است، تلاش می‌کند مسائل و بحران‌های هویتی دوران گذار را با راه حل بازگشت به سنت و طرد تجدد حل کند. اما همان‌گونه که

طباطبایی اشاره می‌کند؛ «نویسنده آسیا در برابر غرب یکسره به تحلیل بیرونی روی کرده و به طرح دیدگاهی پرداخته که او را از دیدگاه طرح مشکل دوره گذار و امتناع تاسیس اندیشه تجدد دور، و به جریان تجدد ستیزی نزدیک کرده است» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۴۴). بازگشت به سنت و معنویت اصیل، رویه صورت بندی روایت مقاومت فرهنگی شایگان است در برابر هجوم فرهنگ غرب و نیهیلیسم برآمده از آن، که در صدد است با بیانی دقیق از هویت اصیل در سازمانندی طبیعی در کلیت سنت، ثابت کند موقعیت سوژه‌ها در جدایی از چنین کلیت نظام بخشی، نامتعیّن و مخدوش است و در فضایی از آشفتگی و ابهام به انواع توهمات و موتاسیونها دچار می‌شود: «در این وضعیت پاسداری از هویت و خاطره ازلی و میراث در برابر هجوم تفکر غربی، حفظ جوهره هویت و بار امانت و وفاداری کامل به آن و به عبارتی حفظ آسیا در برابر غرب است» (خرمشاد، ۱۳۸۹: ۲۰).

شایگان در دنباله مکتب فردیدیسیم و تحت تاثیر هایدگر، انتقاد به غرب را با نیهیلیسم برآمده از تکنیکی شدن تفکر غربی آغاز می‌کند. «هایدگر به شکل گیری دیدگاهی بدیل برای مدرنیته [در ایران] یاری رساند که در تقابل با ارزش های روشنگری و انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه قرار داشت و به معنای دقیق کلمه، مغایر با دموکراسی این جهانی بود» (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۲۶). شایگان نیز با مطالعه هندوئیسم و تصوف، زیر نظر هانری کربن، در فلسفه هایدگر جذب شد و حاصل آن دیدگاهی در زنجیره گفتمان غرب ستیز دهه چهل و پنجاه بود که درباره مناسبات و تقابل شرق و غرب و اثرات تمدن غرب بر شرق و هویت آسیایی تمرکز داشت. او همراه با فردید و دیگر روشنفکران متأثر از هایدگر (به واسطه فردید) در دوره مذکور با صورت بندی گفتمان اصالت و بازگشت به سنت، نوعی الگوی فکری سامان دادند که به فرآیند انقلاب اسلامی کمک شایانی کرد. شالوده فکری این روشنفکران، بازسازی تقابل دوگانه ای بود که «حول تاریخ گرایی هایدگری و خیال پردازی متافیزیکی دو قطب مخالف و آشتی ناپذیر، یعنی شرق و غرب دور می زد» (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۲۲).

روایت شایگان که در مجموعه گفتمان سنت گرایی که صورت بندی شده است، هویت را «امر در گذشته تمام شده ای می‌داند که زمانی مردم از آن جدا افتاده اند و حال باید تلاش کنند دوباره به آن برگردند. این یعنی تبدیل هویت به نمادی غیرتاریخی یا به عبارتی اسطوره پردازی هویت» (ساعی، مقدس، ۱۳۹۴: ۱۱۳). وحدت و کلیت هویتی به عنوان امر پیشینی فقط از طریق باززایی و حفظ انسجام همه عناصر آن (زبان، تفکر،

هنر، مناسبات اجتماعی) در قلمرو از دست رفته سنت امکان پذیر است همراه با انکار و طرد آنچه پیش رو است. او این احیای هویتی را در رجعت و باززایی «خاطره‌ ازل» که بر سازنده منطق سنت است می جوید و در این تقدس دهی به اسطوره هویت تا آنجا پیش می رود که می گوید: «آنچه را در مشرق زمین فقدان تحرک تاریخی، رکود فرهنگی و گذشته پرستی می نامند در اصل وفاداری کامل به خاطره ازل بوده است» (شایگان، ۱۳۷۹: ۵۴)، و از منطق تجدد و دستاوردهای مدرنیته باید به خاطر نیهیلیسمی که گریزناپذیر است دوری جست. از این رو مانند همه کارکردهای گفتمان اصالت موقعیت آرمانی عجیبی برای سوژه طراحی می کند که فقط در یک فضای بسته و دوخته شده به تاریخ پیشامدرن قابلیت عینی دارد. عینیت پذیری چنین موقعیتی به واسطه روحانیت برای سوژه فراهم می شود؛ و به دنبال روشنفکرانی چون فرید، آل احمد، شریعتی و نراقی اسلام را خاطره ازل مشترک ایرانیان می خواند و تشیع را به طور خاص منبع اصلی هویت آنان و روحانیون را حافظان آن عنوان می کند. با قائل شدن رابطه هژمونیک پراگماتیستی و مداخله گر و غایی، بین روحانیت و سوژه ها، نقش ممتازی به این طبقه اهدا می شود که شامل مأموریت از پیش تثبیت شده ای است در هدایت حرکت سوژه برحسب پارادایم رستگاری. شایگان در جای جای کتاب آسیا در برابر غرب از رابطه مراد و مریدی در نظام آموزشی کهن شرق تمجید می کند و با طرد دموکراسی به عنوان سازوکار توده پروری و میانمایی، نوعی مفصل بندی غیردموکراتیک را در حوزه معرفت شکل می دهد که به شکلی نامتعیین روایت فرهنگی شایگان را به گفتمان سیاسی پیوند می دهد. طبق نظر لاکلا و موف «در حالی که رهبری سیاسی می تواند بر بنیان انطباق تاریخی منافع شکل بگیرد که در آن بخش های مشارکت کننده هویت های مجزای خود را حفظ می کنند، رهبری اخلاقی و فکری ایجاب می کند مجموعه ای از ایده ها و ارزشها در میان شماری از بخش ها به اشتراک گذاشته شود... و شماری از بخش های طبقاتی، مواضع سوژگی معینی را تجربه کنند» (لاکلا و موف، ۱۳۹۷: ۱۱۹). بنابراین پیشبینی این فرض ناممکن نیست که سلسله مراتب هژمونیک معرفتی در روایت شایگان، گشایشی شود به هم ارزی با سلسله مراتب و اقتدارگرایی سیاسی، و روحانیت به عنوان عامل معرفتی و باززایی سنن، جایگزین عامل اجتماعی و سیاسی نیز بشود.

اگرچه بحران های هویتی دوره گذار است که پاسخی هژمون از گفتمان اصالت را شکل می دهد، اما گفتمان اصالت، همواره روایت هایی متناقض اند چون هم تمایل به

حذف و طرد دیگری (غرب) و ملزومات آن دارند و هم تمایل به همان میزان از پیشرفت و توسعه و حذف عقب ماندگی. به عنوان مثال آل احمد به نوعی مدرنیزاسیون و تکنیک بومی معتقد بود و اخذ عقل ابزاری را برای حفظ استقلال اقتصادی و سیاسی و مبارزه با استعمار ضروری می دانست. اما شایگان با طرد همه وقت‌های مدرن غربی، شالوده‌گفتمان اصالت را بر تفکیک دو تمدن و دو فرهنگ، با مرزبندی‌های معرفتی و جهان بینی کاملاً ویژه که سرنوشت و تقدیری متفاوت دارند پایه ریزی می کند و تاکید می کند آسیا باید مسیر تقدیر خود که رستگاری است را با معنویت گرایي و مقاومت در برابر تجددگرایی، جداگانه طی کند. از این رو از مهمترین دال‌های خالی روایت شایگان، روابط نهادهای سیاسی - اقتصادی ذیل این هویت سنتی در دنیای جدید است. با برداشت او از جامعه به عنوان کلیتی که فرد در آن تنها با پیوستن به قوانین ضروری یکپارچگی هویتی معنا می یابد، هر گونه خصلت دموکراسی را از جامعه، و تبدیل شدن اش به جامعه مدنی در برابر جامعه مذهبی، طرد می کند؛ و با مفروض گرفتن مذهب و دین به عنوان وقت‌همبستگی اجتماعی، ساختار اجتماع و نظام اجتماعی از هرگونه وقت‌اومانیستی و عقلگرایانه حتی در لوای منافع جمعی حذف می شود. بنابراین هدف او مسأله بحران گذار از سنت به مدرنیته نیست، حتی ستیز علیه خصلت استعماری و سلطه سرمایه داری غرب هم نیست، هدف او اساساً اثبات تمایز و تفکیک دو تمدن شرق و غرب است که مبدأ و غایت متفاوتی دارند و در وضعیت کنونی به خاطر درهم آمیختگی عناصر و فرهنگ غرب در شرق، سوژه‌ها دستخوش موتاسیون‌هایی شده‌اند که با مرزبندی‌های جدی تر و طرد همه جانبه غرب و باززایی و احیای سنت می توان بحران موتاسیون را رفع کرد و سوژه‌علاج یافته را مجدداً در مسیر غایت و رستگاری مستقر ساخت. او در عین حال که در صدد است شکاف‌های هویتی و درونی را در آسیا پر کند، اما از شکاف رو به گسترش بیرونی در وقت‌توسعه در مناسبات جهانی غافل می شود و با بی اعتباری که برای توسعه و پیشرفت قائل می شود اساساً عقب ماندگی را امری مقایسه ای می داند و با طرد این مقایسه به خاطر سرشت از پایه متضاد غرب و شرق، صورت مسأله را پاک می کند و هیچ معلوم نیست سوژه با ماهیت سنتی خود چگونه باید با پیچیدگی‌های صنعتی شدن و سرمایه داری که مناسباتش را در همه جهان گسترده است، ارتباط برقرار کند.

روایت سنت گرای او با انتقاد از جریان مدرنیته و با صورت بندی فلسفی و هستی شناسانه تمدنی، با زبانی غامض و دشوار، هر چند به محافل عمدتاً دانشگاهی و نخبه

محدود ماند، اما در زنجیره‌ی گفتمان غرب‌زدگی به فربه شدن آن از لحاظ بار تئوریک، خاصه با خلق مفاهیمی چون دوره‌ی «فترت، موتاسیون، تقدیر تاریخی و خاطره‌ ازل» کمک شایان توجهی کرد. او مانند تمام قائلین به گفتمان اصالت، مرتکب اشتباهی یکسان می‌شود، و آن الهام گرفتن از گفتمان‌های سنت‌گرای برآمده از متفکرین غربی است که در بستر مناسبات جامعه‌ی مدرن به انتقاد از مدرنیته پرداخته بودند. گفتمان بازگشت به اصل با مفصل‌بندی ضد مدرنیته در بستر جامعه‌ی پیشامدرن و ماقبل صنعتی و با طرد مدرنیته و تقدس بخشیدن به سنت، جز اینکه نقاط تخاصم را برجسته کند و راه گفتگو و تعامل و گذار عقل‌گرایانه از بحران مواجهه سنت و تجدد را ببندد، کارآیی دیگری نداشت. شایگان خود بعدها در نقد گفتمان غرب ستیزانه دهه چهل و پنجاه که تحت تاثیر آرای منتقدین غربی به مدرنیته صورت‌بندی شدند و خود در قوام بخشی آن نقش مهمی داشت، می‌گوید: «آری دقیقا چنین است. مثال زنده‌ای را از میان بسیاری مثالهای دیگر برایتان می‌آورم، و آن تعبیر ساده‌ساز و فروکاهنده ما از تفکر هایدگر است. درونمایه‌های نوستالژیکی چون ویرانی وجودشناختی، جوهر تکنیک، استتار وجود و غیره، و خلاصه همه این درونمایه‌ها که از بار عرفانی‌گرایی بهره‌مندند، الهام بخش بعضی فیلسوفان ما بوده‌اند و بعضی از آنان می‌کوشند در چارچوب معرفت‌اسلامی به تعبیر این عقاید بپردازند...» [و] معجونی از عقاید ناساز و پرکشش به وجود آوردند که همه را به راستی شیفته خود کرد و به ویژه نوعی حس امنیت و جمعیت خاطر به وجود آورد که گویا ما در گذشته همه چیز داشتیم و اکنون آنچه خود داریم از بیگانه‌تما می‌کنیم. امر انحرافی دیگری که در این زمینه باید خاطر نشان سازم، به کار بستن نقد در جای نامناسب بود. یعنی که برای جامعه پیش‌صنعتی، نقد پیشرفته و دقیقی را که برای طرح و آشکار کردن تضادهای فرهنگی جامعه پس از صنعتی است به کار گرفتند...» [و] نیز درست است که من هم، چون بعضی روشنفکران، در این نهضت بازگشت شرکت داشته‌ام» (جهانگل، شایگان، ۱۳۷۴: ۱۰۱-۱۰۲).

شایگان نیز در همین مسیر، با تقلیل‌وقته‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی با تعیین هویت پیشینی و قوانین ازل-ابدی سنت، راه را بر هر گونه تحول و دگردیسی و کثرت‌گرایی می‌بندد و شرایط تزلزل‌گفتمانی‌اش را با ایدئولوژیک شدن فراهم می‌کند. هر چند که پس از انقلاب مواضعی اتخاذ می‌کند که تقریبا نقطه‌مقابل مواضع پیشین‌اش است و حتی ادعا می‌کند با مفهوم تاریک اندیشی جدید در انتهای کتاب آسیا در برابر غرب، این ایدئولوژی شدگی را پیشاپیش هشدار داده بوده است، اما نمی‌

توان انکار کرد که در بازه زمانی مورد نظر، با انتقاد از مدرنیته به عنوان حرکتی ویرانگر، ستیزه جو، نزولی و نیهیلیستی، موجب افزایش حساسیت دینی و بومی سوژه ها شد و در هم ارزی با روایت های بازگشت به خویشتن، راه را برای جذابیت بیش از پیش مذهب به عنوان ریشه و خاستگاه هویت فراهم کرد که در شکل پیش بینی ناپذیر ایدئولوژیک در گفتمان انقلاب ۱۳۵۷ گسترش یافت و هژمون شد و همانگونه که خودش گفته است: «تکنوکراتها آن را- به ویژه بخش اول یا بخش انتقادی آن را- بسیار مناسب و وارد تشخیص دادند و بخش دوم نیز به مذاق سنت گرایان گوارا بود» (جهانبگلو، شایگان، ۱۳۷۴: ۱۴۹).

### پی‌نوشت

۱. شرق شناسی وارونه، گفتمانی است که روشنفکران و سردمداران سیاسی شرق برای پردازش هویتی «حقیقی» و «بدیل» به کار می برند. این شیوه هویت سازی به عنوان دانش خستی کننده روایت غربی ها از شرق وانمایانده می شود. (بروجردی، ۱۳۹۶: ۲۵)
۲. ظهور نیهیلیسم فعال را نیچه در دوست سال آینده پیشگویی می کند و آن انفجار خشم انگیز نیروی نابودی است (شایگان، ۱۳۷۲: ۲۲).
۳. منظور شایگان از آرمان در اینجا حکومت قانون، اصل مسوولیت مدنی، اصل آزادی و حقوق فردی است که به شکل مسخ شده آن و تحت لوای ایدئولوژی های افراطی مثل ناسیونالیسم و مارکسیسم به جهان سوم هجوم می آورند و مقدمات بروز موتاسیونهای تازه و غولهای فرانکشتاین می شوند.
4. Displacement
۵. در بینش اساطیری انسان آنگاه انسان اساطیری می شود که مرکز وجودش به علت رجعت به مبدأ، نقطه خلاق هر آیین، منشأ آفریننده هر بنا، و چشمه الهام هر کردار باشد. (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۲۰)

### کتاب‌نامه

- آشوری، داریوش (۱۳۵۳)، «شرق و غرب»، مجله فرهنگ و زندگی، تابستان، ص ۲۷
- آشوری، داریوش (۱۳۹۲)، ما و مدرنیته، تهران: موسسه فرهنگی صراط
- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۷)، روشنفکران ایرانی و غرب، سرگذشت نافرجام بومی گرایسی، ترجمه جمشیدشیرازی، تهران: فرزانه روز
- بهنام، جمشید (۱۳۷۵)، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران: فرزانه روز

گفتمان غرب‌زدگی شایگان و راه فرو بسته‌ی خاطره‌ ازل ۱۴۵

پهلوان، چنگیز (۲۵۳۵)، «درباره توسعه فرهنگی»، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۲۴، زمستان، صص ۴-۵  
پیوندی، سعید (۱۳۹۱)، «شایگان و زیستن در محل تلاقی فرهنگها و زمانها»، بخارا، شماره ۸۸-۸۷،  
صص ۶۴۳-۶۵۱

تباشیر، محمد، شکوری، ابوالفضل (۱۳۹۷)، «خوانش آثار داریوش شایگان بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش»،  
فصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۴، صص ۲۱۴-۲۰۰

توان، حسن، (۱۳۸۸)، «اندیشه های شرقی در ضیافت تجدد غربی، بررسی آرای داریوش شایگان و محمد  
ارکون»، مجله چشم انداز ایران، زمستان، صص ۱۱۲-۱۱۶

جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴)، ایران در جستجوی مدرنیته، تهران: مرکز

جهانبگلو، رامین، شایگان، داریوش (۱۳۷۴)، زیر آسمانهای جهان، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: فرزانه روز

جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱)، موج چهارم، ترجمه منصور گودرزی، تهران: نی

خدابنده لو، فرهاد (۱۳۶۹)، گنگاهی به دو سوی آینه، بازبینی دیدگاه های یک نویسنده ایرانی درباره مشکل  
جهان سوم، ایران نامه، شماره ۳۲، صص ۶۰۹-۵۸۹

خرمشاد، محمدباقر، سرپرست سادات، ابراهیم (۱۳۸۹)، «روشنفکران ایرانی و مساله هویت در آینه بحران»،  
فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره سوم، شماره ۲، صص ۳۰-۴۲

دباغ، سروش (۱۳۹۰)، ترنم موزون حزن، تهران: کویر

دریغوس، هیوبرت، رابینو، پل (۱۳۷۹)، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه،  
تهران: نی

دلآوری، محمد (۱۳۹۱)، بررسی تطبیقی مفهوم سنت در اندیشه سیاسی نصر و شایگان، پایان نامه

ساداتی نژاد، مهدی، قهرمان، ناهید (۱۳۹۶)، «واکاوی مفهوم سنت از دید متفکران ایرانی: بررسی اندیشه های  
شایگان و نصر»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۷، شماره ۲، صص ۴۰۴-۳۹۵

سرپرست سادات، ابراهیم (۱۳۹۳)، «تصورات فهم روشنفکران ایرانی از نسبت بحران، سنت و خودآگاهی  
روشنفکری»، فصلنامه پژوهش های راهبردی سیاست، سال سوم، شماره ۱۱

السید، رضوان (۱۳۹۷)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی رودپشتی،  
قم: دانشگاه مفید

شایگان، داریوش (۱۳۵۵)، «بینش اساطیری»، الفبا، ص ۷۱

شایگان، داریوش (۱۳۷۲)، آسیا در برابر غرب، تهران: امیرکبیر

شایگان، داریوش (۱۳۷۵)، «اسطوره، ایدئولوژی، حقیقت»، مجله راه نو، شماره ۱۲

شایگان، داریوش (۱۳۷۹)، بتهای ذهنی و خاطره ازل، تهران: امیرکبیر

شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، افسون زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، ولیانی، فاطمه، تهران: فرزانه  
روز

- شایگان، داریوش (۱۳۹۱)، «زائر شرقی در غربت غربی»، اندیشه پویا، سال اول، شماره ۹، صص ۱۵۲-۱۴۴
- شایگان، داریوش (۱۳۹۷)، «قصه یک گسست»، بخارا، شماره ۱۲۴، صص ۱۳۵-۱۳۴
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹)، «روشنفکری نبود، تقدس جهل بود»، مهرنامه، سال اول، شماره ۹، صص ۱۴۷
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۶۹) مونیسم یا پلورالیسم (واکاوی هستی‌شناسی یک نظریه اجتماعی)، تهران: نقد فرهنگ
- فرخی، سونیا، نیکوفر، جاسب (۱۳۹۶)، «پروبلماتیک هویت ایرانی در اندیشه داریوش شایگان»، مجله جامعه پژوهی فرهنگی، سال هشتم، شماره ۴، صص ۱۲۸-۱۰۴
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۸)، هویت، مطالبه کرامت و سیاست ناخشنودی، ترجمه مهدی موسوی و هانیه رجبی، تهران: پارسه
- قرلسفلی، محمدتقی، معاش ثانی، سکینه (۱۳۸۹)، «ایران فرهنگی در اندیشه های داریوش شایگان»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۲۰، صص ۱۶۴-۱۳۸
- قیصری، علی (۱۳۹۳)، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران: هرمس
- کاجی، حسین (۱۳۷۸)، کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی، تهران: روزنه
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷)، تجدد ناتمام روشنفکران ایران، تهران: اختران
- لاکلا و موف (۱۳۹۷)، هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، محمدرضایی، تهران: ثالث
- مارتین، ونسا (۱۳۹۸)، ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم، محمدابراهیم فتاحی، تهران: نی
- مقدس، محمود، ساعی، احمد (۱۳۹۴)، «نسبت تفکر اسطوره ای و جستجوی هویت اصیل در اندیشه شایگان مقدم»، مجله رهیافتهای سیاسی و بین‌المللی، شماره ۴۱، صص ۹۸-۱۱۳
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۷)، روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران: توسعه
- نبوی، نگین (۱۳۹۷)، روشنفکران و دولت در ایران، ترجمه حسن فشارکی، تهران: شیرازه
- نظری، میثم، فاضلی، حبیب‌الله (۱۳۹۷)، «مدرنیته و بحران هویت معاصر بر مبنای آرای داریوش شایگان»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۱۳، شماره ۳، صص ۱۷۶-۱۵۹
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۹)، آمیزش افقها، تهران: فرزانه روز
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۹۳)، هویت اندیشان و میراث فکری فردید، تهران: کویر
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۹۷)، «داریوش شایگان و جهان ایرانی»، بخارا، شماره ۱۲۵، صص ۱۷۷
- هودشتیان، عطا (۱۳۹۷)، «ابهامات فلسفی در افکار داریوش شایگان»، ایران‌نامگ، سال ۳، شماره ۲، صص ۱۶۶-۱۶۲.