

ریشه‌یابی تحول نگرش داریوش شایگان به مدرنیته

روژان حسام‌قازی^{۱*}، محمد نژادایران^۲

^۱ استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، رباط کریم، ایران

^۲ دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران

چکیده

داریوش شایگان، از روشنفکران برجسته ایرانی و آشنا با میراث سنتی و فرهنگ جامعه ایرانی است و شناخت کمابیش کاملی نیز از مدرنیته و مبانی فلسفی آن دارد؛ ولی آنچه اندیشه‌های وی را ارزشمند کرده، دگرگونی‌هایی است که در نگرش او نسبت به مدرنیته روی داده است. شایگان در دوره نخست ارائه اندیشه‌های خود به شدت مدرنیته‌ستیز بود و آن را پدیده‌ای اروپامحور تلقی می‌کرد که در مرحله نیست‌انگاری و پوچی قرار گرفته است. وی نگران سیطره مدرنیته بر فرهنگ و معنویت شرقی بود، ولی پس از گذشت چند سال آن را به‌عنوان فراروایتی برتر به رسمیت شناخت و بر این باور بود که چیرگی مدرنیته بر سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها اجتناب‌ناپذیر است. در این پژوهش تلاش می‌شود تا به پرسش مهمی در اندیشه داریوش شایگان درباره تأثیر تغییر رویکرد نیچه‌ای-هایدگری شایگان به رویکرد کانتی در رویارویی با مدرنیته پاسخ داده شود. در فرضیه اصلی بیان می‌شود که تغییر بنیادین رویکرد شایگان به مدرنیته ریشه در تحولات در مبانی فکری وی دارد که در آن مدرنیته به‌صورت یک فراروایت جهانی پذیرفته می‌شود. با رویکردی تحلیلی-توصیفی، از روش تحلیل مفهومی مهم‌ترین نوشته‌های شایگان برای بررسی تأثیر تحولات سیاسی و اجتماعی بر دگرگونی نگرش این اندیشمند به مدرنیته استفاده شد. دلیل انتخاب موضوع اهمیت و تأثیر آثار شایگان در دوره‌های مختلف فکری وی در میان روشنفکران ایرانی است. شایگان به این باور رسید که نوشکوفایی میراث سنتی شرق در عصر مدرن، نه تنها آن را جایگزین مدرنیته نمی‌کند، بلکه به چیرگی دوچندان مدرنیته بر سنت‌های شرقی منجر خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: جهانی شدن، داریوش شایگان، رویکرد کانتی، رویکرد هایدگری، مدرنیته

* نویسنده مسئول، رایانامه: r.hesamghazi@rkiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۲۵ بهمن ۱۳۹۹، تاریخ تصویب: ۲۳ آبان ۱۴۰۱

۱. مقدمه

دگرگونی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران معاصر را نمی‌توان بی‌توجه به رویارویی جامعه ایرانی با فرهنگ و تمدن مدرن اروپایی بررسی کرد. بی‌شک آشنایی ایرانیان با این تمدن بزرگ و باشکوه، تمام مناسبات حاکم بر جامعه ایرانی و جوامع غیراروپایی را دگرگون کرده است. مدرنیته (نوگرایی)^۱ به‌عنوان پدیده‌ای منحصربه‌فرد از یک سو با دستاوردهای علمی، فناورانه، فرهنگی و تمدنی خود توجه جوامع گوناگون بشری را در نقاط مختلف دنیا به خود جلب کرده و زمینه‌ساز دگرگونی‌های گسترده‌ای در این جوامع شده است و از سوی دیگر، برخی پیامدهای پیش‌بینی‌ناپذیری هم برای میراث فرهنگی و تمدن سنتی آنها به‌همراه داشته که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. نحوه رویارویی با مدرنیته و دستاوردهای آن از مهم‌ترین پرسش‌هایی است که ذهن بسیاری از اندیشمندان را در جوامع اروپایی و غیراروپایی به خود مشغول کرده است. اندیشمندان ایرانی هم از این قاعده مستثنا نبوده‌اند. از دوران قاجار که جامعه ایرانی به‌طور جدی با مدرنیته و پیامدهای آن روبه‌رو شد تا به امروز، دغدغه بسیاری از اندیشمندان و روشنفکران ایرانی، مدرنیته و دستاوردهای آن و نسبت جامعه ایران با آن بوده است. دوگانگی نوگرایی و سنت‌گرایی از همان آغاز جنبش مشروطه تا به امروز در میان روشنفکران ایرانی به‌منزله چالش اساسی و مهمی به چشم می‌خورد (Shamsaei & Hazim, 2017: 880). داریوش شایگان هم به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان ایران معاصر دیدگاه‌های شایان توجهی در دوران حیات فکری خود درباره مدرنیته و نسبت جوامع غیرمدرن با آن مطرح کرده است. آنچه اندیشه شایگان را در این خصوص درخور نقد و بررسی می‌کند، فقط اهمیت یا میزان تأثیرگذاری آن نیست، بلکه وی جزء معدود اندیشمندانی است که در طول حیات فکری خود دگرگونی‌های بنیادینی در دیدگاه‌های خود در زمینه مدرنیته و نسبت تمدن‌های غیرمدرن به‌ویژه آسیایی با مدرنیته داشته است.

سیر تحول اندیشه شایگان نشان‌دهنده دگرگونی‌های اساسی در رویکرد وی نسبت به مدرنیته است. شایگان در طول حیات فکری خود از اندیشمندان زیادی تأثیر پذیرفته است. خود به‌روشنی می‌گوید: «در زندگی دوره‌های گوناگون داشته‌ام، دوره کنونی، و بعد دوره کانتی و سپس تمایلم به ایده‌آلیسم آلمان، هایدگر و مکتب فرانکفورت و بعد شیفتگی‌ام به تفکر فوکو و دلوز» (شایگان، ۱۳۹۷: ۱۳۴). تفکر پویا و روح جست‌وجوگر شایگان او را به متفکری منحصربه‌فرد در تاریخ تفکر معاصر ایران تبدیل کرده است. چرخش‌های فکری وی که تقسیم‌بندی‌های مختلفی از آن ارائه شده، نشانگر آن است که شایگان هرگز دست از پرسش و تفکر بر نداشته و این پرسشگری هم تنها منحصر به اندیشه غربی یا فرهنگ بومی نبوده است،

بلکه او همواره از نسبت‌های مختلف تفکر در هر دو حوزه پرسیده و تلاش کرده است تا به این پرسش‌ها پاسخی درخور بدهد.

دیدگاه‌های وی درباره مدرنیته را می‌توان به دو دوره نخستین (پیش از انقلاب اسلامی) در کتاب‌های *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی* و «آسیا در برابر غرب و دوره متاخر (دهه‌های دوم و سوم پس از انقلاب اسلامی)» در کتاب *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار* مشاهده کرد. البته در دهه نخستین پس از انقلاب شایگان به‌شدت متأثر از دگرگونی‌های ناشی از وقوع انقلاب اسلامی است و تلاش می‌کند تا مبانی هستی‌شناختی وقوع این رخداد مهم تاریخی را در تاریخ معاصر ایران تحلیل کند. سال‌های پایانی زندگی وی نیز با تمرکز بر میراث ادبی و فرهنگی شرق و غرب معطوف است که نتیجه آن دو کتاب *در جست‌وجوی فضاهای گمشده* و *پنج اقلیم حضور: بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان* است.

نقد شایگان به مبانی نیست‌انگاران تمدن غربی به معنای نفی قابلیت‌های این تمدن نیست و او فرهنگ غرب را پرتحرک‌ترین، نوآورترین و تراژیک‌ترین فرهنگ کره زمین می‌داند (شایگان، ۱۳۷۴: ۳۷). تجربه انقلاب اسلامی و حوادث ناشی از آن شایگان را از پروژه احیای سنت برای مقابله با مدرنیته ناامید کرد و او را به‌سوی چرخش اساسی در دیدگاه‌هایش نسبت به غرب سوق داد. شایگان برخلاف برخی اندیشمندان همچون فردید مدرنیته را به نفع اسلام‌گرایی سیاسی نقد نکرد، بلکه به‌خوبی به این نکته وافق بود که نگرش‌های انتقادی در مورد مدرنیته سکولار یا استعمار نباید به باورهای عجیب جنبش‌های مطلقه مانند اسلام‌گرایی اعتبار بخشد (Aslan, 2109: 3). البته شایگان هم مثل سایر کسانی که فردید را نقد و نکوهش می‌کنند، به‌شدت در دوره نخست فکری خود تحت تأثیر وی قرار دارد (Mirsepassi, 2017: 321).

شایگان در این دوران دو کتاب *انقلاب مذهب چیست؟* و *نگاه شکسته* را می‌نویسد و در آنها به تبیین وضعیت ایدئولوژیک شدن سنت و بحث اسکیزوفرنی فرهنگی می‌پردازد. در همین دوران به بحث درباره مفهوم «تعطیلات تاریخ» می‌پردازد و باور دارد در دوره‌ای که تمدن مدرن اروپایی در حال شکل‌گیری و رشد است، تمدن‌های آسیایی مانند تمدن ما در وضعیت افول قرار می‌گیرند (Shayegan, 1992: 15). شایگان در دوره پایانی زندگی فکری خود رویکرد جدیدی درباره مدرنیته اتخاذ می‌کند و غربی شدن را لازمه هرگونه پیشرفتی می‌داند و اعلام می‌کند که هر مدرنیزاسیون موفق مستلزم میزان بالایی از غربی شدن است؛ منظور وی از غربی شدن تغییر در برداشت و نگاه است (شایگان، ۱۳۸۰: ۷۳).

پرسش پژوهشی اصلی این است که پیامد اصلی تغییر رویکرد نیچه‌ای-هایدگری شایگان به رویکرد کانتی وی در رویارویی با مدرنیته و میراث فرهنگی جوامع شرقی در نسبت با آن

چه بود؟ در فرضیه این پژوهش بیان می‌شود که تغییر بنیادین رویکرد شایگان به مدرنیته ریشه در تحولات در مبانی فکری وی دارد که در آن مدرنیته از وضعیت نیست‌انگارانه به صورت یک فراروایت جهانی پذیرفته می‌شود. با رویکردی تحلیلی-توصیفی، از روش تحلیل مفهومی مهم‌ترین نوشته‌های شایگان برای بررسی تأثیر رویدادهای سیاسی و اجتماعی بر دگرگونی نگرش این اندیشمند به مدرنیته استفاده شد. انتخاب آثار شایگان در این پژوهش بر مبنای اهمیت آن اثر در دوره زمانی زندگی فکری وی انجام گرفته است؛ البته تلاش شد تا بیشتر آثار وی در تحلیل‌های ما مورد توجه قرار گیرد. دلیل انتخاب موضوع اهمیت و تأثیر آثار شایگان در دوره‌های مختلف فکری وی در میان روشنفکران ایرانی است. نوآوری این پژوهش در توجه همزمان آن به ریشه‌های فلسفی و زمینه‌های سیاسی تحول نگرش وی به مدرنیته است. برخلاف برخی پژوهش‌های پیشین مانند «بررسی و نقد آرای شایگان در باب ایدئولوژی‌زاسیون سنت» که در آن به دیدگاه شایگان توجه است، در اینجا تمرکز ما به تحول دیدگاه‌های شایگان به مدرنیته معطوف شده است. مشاهده سنت ایدئولوژیک به شایگان نشان داد که نوشکوفایی میراث سنتی شرق در عصر مدرن، نه تنها آن را جایگزین مدرنیته نمی‌کند، بلکه به چیرگی دوچندان مدرنیته بر سنت‌های شرقی منجر خواهد شد.

۲. مبانی نظری تحول رویکرد شایگان به مدرنیته

رویکرد شایگان به مدرنیته در دوره‌های مختلف حیات فکری وی ریشه در دیدگاه‌های مختلفی دارد که در سده بیستم در اروپا درباره نقد مدرنیته و ترسیم چشم‌انداز آینده آن مطرح شد. مدرنیته تجربه‌ای منحصربه‌فرد در تاریخ زندگی بشری تلقی می‌شود که زندگی انسان این عصر را به کلی دگرگون ساخته است. علم، فناوری و نهادهای تمدنی و سیاسی جدید برآمده از اراده عمومی و خرد جمعی در کنار سرمایه‌داری و دگرگونی‌های ذهنی و عینی ناشی از آن، دستاوردهای بی‌مانندی هستند که مدرنیته به انسان معاصر هدیه داده است. اگرچه پیامدهای ناخواسته زیادی هم با خود به همراه داشته که زندگی انسان را دستخوش بحران کرده و وضعیت انسان مدرن را با تعارضات زیادی درگیر ساخته است؛ تعارضاتی که به انسان مدرن وضعیت خاصی بخشیده است. مارشال برمن بر این باور است که «انسان مدرن، خود را در غیبت و خلأ بزرگ ارزش‌ها، و در همان حال در متن فراوانی شگفت‌آور امکانات بازیافت» (برمن، ۱۹۷۹: ۲۳). نقد مدرنیته و انسان‌گرایی مدرن به‌عنوان محور و بنیان آن، از اواخر سده نوزدهم به‌طور جدی مطرح شد و در سده بیستم به اوج خود رسید. بی‌شک «فردریش نیچه» را می‌توان جدی‌ترین منتقد رادیکال مدرنیته دانست که تأثیر شگرفی بر منتقدان بعدی مدرنیته به‌خصوص «مارتین هایدگر» داشت. اغلب روشنفکران غیراروپایی که کلیت مدرنیته را نقد

کرده‌اند، در نقدهای خود به مبانی مدرنیته تأثیر زیادی از نیچه و هایدگر پذیرفته‌ند و جریان هایدگری‌های ایران و به‌خصوص داریوش شایگان هم با همین میراث فکری و فلسفی به نقد و رد مدرنیته و تمدن مدرن اروپایی پرداخته است.

شایگان در دوره نخست حیات فکری خود به‌شدت متأثر از دیدگاه نیچه‌ای-هایدگری به مدرنیته است. هایدگر و نیچه هر دو جهان مدرن را دستخوش بحران معنا و نیست‌انگاری (نیهیلیسم)^۱ تلقی می‌کنند و آن را پیامد سیر تحول تفکر و تاریخ در اروپا می‌دانند. البته تعریف نیست‌انگاری در اندیشه آنها متفاوت است. نیچه بر این باور است که نیست‌انگاری به معنای بی‌ارزش شدن والاترین ارزش‌هاست که هیچ هدفی در آن وجود ندارد و همه چیز بی‌معنا شده است. نیست‌انگاری در نگاه نیچه نوعی معناداری از اخلاق است که ریشه در فروپاشی اخلاق مسیحی دارد. به‌طور کلی، آثار نیچه به جهت‌گیری در تقسیم‌بندی اخلاقی تمایل دارد (Kalish, 2004: 7). نیچه به‌روشنی اعلام می‌دارد «مسئله خاستگاه ارزش‌های اخلاقی مسئله‌ای است که برای من در رده نخست اهمیت قرار دارد؛ زیرا آینده بشریت به این مسئله بستگی دارد» (نیچه، ۱۳۸۷: ۱۸۸). از نگاه نیچه بحران اخلاق و بی‌معنایی ارزش‌ها نشانه بحران انحطاط عصر مدرن و «ملغمه‌ای از نوستالژی سردرگمی و دورنمایی سرسام‌آور است» (Nisbet, 1980: 329).

نقد نیچه به مدرنیته نشان‌دهنده این است که نیچه با نگرستن در فرد به‌عنوان شهریار مطلق، مفهوم روشنگری ذهن‌بنیادی انسانی را در افراطی‌ترین حد آن نقد می‌کند (Vahdat, 2002: 230) به اعتقاد وی «همگانی‌ترین نشانه این عصر از زمان مدرن: آدم در نظر خویش قدر خود را به وضعی باورنکردنی از دست داده است. از زمانی دراز دیگر قهرمان عالم وجود نیست» (نیچه، ۱۳۷۶: ۷۰). در برابر جهانی که ذاتش خواست قدرت است، «همه اخلاقیات امروز چیزی نیستند جز دستورهایی ضد شورها و گرایش‌های خوب و بد او، تا آنجا که در آن گرایش‌ها خواست قدرت و میل سروری وجود دارد» (نیچه، ۱۳۷۵: ۱۴۹). نیچه به‌خوبی می‌داند که خواست قدرت همه وجود انسان مدرن را فرا گرفته و وی را از سایر ابعاد وجودی و زیستی‌اش دور کرده است. انسان مدرن پیوسته تلاش می‌کند تا همه زندگی خود و جهان پیرامونش را در کنترل عقل خودبنیاد مدرن قرار دهد و خود را با محوریت آن تعریف کند تا بتواند به کمک آن بر همه چیز چیره شود.

نیچه ریشه این نیست‌انگاری را در خواست قدرت می‌داند که بر زندگی انسان مدرن اروپایی حاکم شده و جایگزین هر معنا و آرمانی شده است. او بر این باور است که همه ارزش‌ها انعکاسی از خواست قدرت است که بر زندگی انسان این عصر سایه افکنده است و به‌روشنی اعلام می‌دارد که «این است خواست شما سراسر، خواست شما فرزانه‌ترینان، که

همانا خواست قدرت است» (نیچه، ۱۳۵۲: ۱۲۷). وی این خواست را مبنای ارزش‌های انسانی می‌داند و بر این باور است که «آنچه مردم به نام «نیک و بد» بدان باور دارند خواست قدرتی کهن را بر من آشکار می‌کند (نیچه، ۱۳۵۲: ۱۲۷). از نگاه نیچه، زندگی با تفوق تعریف می‌شود، بنابراین اراده معطوف به قدرت همان زندگی است و زندگی همان تفوق است (Jenkins, 2013:5). به باور وی تنها راه رهایی ما فقط کم‌کردن خواست قدرت است که جز با انکار نفس میسر نیست (استراتون، ۱۳۷۸: ۱۸).

نقد هایدگر به نیست‌انگاری فرهنگ مدرن با آنکه با الهام از انگاره‌های نیچه‌ای شکل گرفته است، ولی به دلیل آنکه بر هستی‌شناسی تمدن مدرن استوار است و از رویکردهای روان‌شناختی و تاریخ طبیعی فراتر می‌رود، به مراتب بنیادی‌تر و عمیق‌تر است. به باور هایدگر انسان مدرن از دامن یک بحران، به سوی بحران دیگری حرکت کرده که به پوشیدگی و نفی هستی منجر شده است و به همین دلیل هم عصر مدرن را عصر فراموشی هستی می‌داند (Heidegger, 1962: 2-30). او ویژگی‌های اصلی و بنیادین عصر مدرن را شامل علم به‌عنوان یکی از پدیده‌های ذاتی عصر مدرن (هایدگر، ۱۳۷۵: ۱)، فناوری ابزاری، زیبایی‌شناسی متافیزیکی، سیاست فرهنگی و خدازدایی از زندگی بشر می‌داند که در بستر انسان‌گرایی سوپژکتیو مدرن تبلور یافته است.

هایدگر پوشیدگی و حجاب هستی در مدرنیته را بر اساس نسبت آن با انسان‌گرایی مدرن و سیطره آن بر کل مبانی ذهنی و هستی‌شناختی حاکم بر جهان معاصر بازتعریف می‌کند. به تعبیر هایدگر انسان‌گرایی برخاسته از این انگاره متافیزیکی مدرنیته است که امکان شناخت و معنا کردن همه موجودات برای انسان مهیاست و انسان قادر است همه موجودات را به شیوه موردنظر خود شناسایی و تفسیر کند و چیرگی خود را بر آنها اعمال و در آنها دخل و تصرف کند (Heidegger, 1993: 224). او متافیزیک انسان محور مدرن را عامل مهمی در ایجاد حجاب هستی تلقی می‌کند و باور دارد که این وضعیت غفلت آدمی از خود است و به گمان وی این غفلت تا آنجا پیش می‌رود که انسان از ذات خود دور و مهجور می‌شود و در عین حال، این مهجوری، خود نیز در حجاب نهان می‌ماند. پرسش بنیادین وی این است که «چگونه اینک دیرزمانی است که چنین است؟» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۴۰).

هایدگر بر این باور است یکی دیگر از دستاوردهای مدرنیته که در حذف هستی و غفلت‌آفرینی نسبت به آن نقش منحصربه‌فردی دارد، سیطره ابزارگرایی تکنولوژیک است. او به‌سادگی مسئله فناوری را به اشیا محدود نمی‌کند، بلکه نشان می‌دهد مسئله فناوری پیوند نزدیکی با انسان دارد (Campbell, 2011: 13). به باور او ماهیت فناوری جدید، آدمیان را راهی انکشاف می‌کند تا از این راه، امر واقع در همه جا به‌گونه‌ای کم و بیش روشن، به منبع

ثابت تبدیل شود (هایدگر، ۱۳۷۳: ۱۸). نقدهای هایدگر به متافیزیک فناوری و سیطره ابزارگرایی به‌عنوان روح حاکم بر تمدن مدرن به‌عنوان نماد نیست‌انگاری و پوشیدگی هستی تأثیر زیادی بر نقدهای روشنفکران غرب‌ستیز هایدگری (منتقدان مدرنیته) در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ایران داشت. شایگان نیز در آثار نخستین خود با الهام از رویکرد هستی‌شناسانه هایدگر در نقد مدرنیته تفکر تکنیکی را جلوه نیست‌انگاری مدرن و پوشیدگی هستی می‌داند و آن را به پیروی از هایدگر اراده معطوف به اراده خطاب می‌کند. او به‌روشنی اذعان می‌دارد: «از نظر هایدگر، تاریخ تفکر غرب، استتار حقیقت وجود و فراموشی آن است. از این‌رو جنبه جایگزینی نیهیلیسم در اینجا مبدل به استتار تدریجی حقیقت وجود می‌شود که امروزه به‌صورت اراده معطوف به اراده رخ نموده که همان تفکر تکنیکی می‌باشد» (شایگان، ۱۳۵۶: ۲۸-۲۷).

رویکرد دوم شایگان به مدرنیته با گذر از انگاره‌های نیچه‌ای- هایدگری میسر می‌شود. نوعی تغییر اساسی در دوره‌های بعدی حیات فکری شایگان در نگرش به مدرنیته رخ می‌دهد که به معنای نادیده‌انگاشتن نیچه و هایدگر نیست؛ بلکه تفسیر جدیدی از آنها ارائه می‌دهد که بی‌شک باید آن را برآمده از رویکرد «جیانی و اتیمو»، اندیشمند ایتالیایی به مفهوم نیست‌انگاری نیچه و هایدگر تلقی کرد. واتیمو تفسیر دیلتای از پایان متافیزیک نیچه را جایگزین دقیق‌تری برای تفسیر هایدگری از این مقوله می‌داند و بر این باور است که این پایان هم شامل محتوا و هم شامل اسلوب و سبک تفکر می‌شود. به باور وی با نیچه، فلسفه زندگی به‌عنوان نوعی ادبیات جایگزین سنت متافیزیک اروپایی (از افلاطون تا دکارت) می‌شود که به‌طور اساسی با آن متفاوت است (Vattimo, 1998: 343-344).

واتیمو با به‌کارگیری مفهوم «تفکر سست» اندیشه خود را از سنت متافیزیکی متمایز می‌کند. معنای اولیه این مفهوم اندیشه‌ای نیست که از محدودیت‌های خودآگاه تلقی شود و دعاوی متافیزیکی و جهانی را کنار نهد، بلکه بیشتر نمایانگر ویژگی اصلی هستی در عصر پایان متافیزیک اروپایی است (Vattimo, 1996: 34). او در کتاب *پایان مدرنیته* تفسیری از نیهیلیسم نیچه‌ای ارائه می‌دهد که از دل آن پست‌مدرنیسم آشکار می‌شود. وی آغاز پست‌مدرنیسم (پسانوین‌گرایی)^۱ را در کار نیچه می‌داند و باور دارد که ما با توجه به خطابینی صرف متافیزیک و نفی آن و توجه به نیهیلیسم شبیه وضعیت‌رهایی در دیگر فراروایت‌های مدرنیستی، به فراتر از آن پیش می‌رویم و خود را در مرحله جدیدی از تاریخ می‌یابیم. واتیمو آغاز پست‌مدرنیسم را در کار نیچه برای نقد ایده پیشرفت به‌عنوان نماد نیست‌انگاری مدرنیته می‌داند (Vattimo, 1991: 165).

در «جامعه شفاف»، وی بیان می‌کند که جامعه معاصر دستخوش پیچیدگی‌های زیادی شده و در محاصره «تفسیر» و «ارتباطات» قرار گرفته است و تنها دانشی که ما امروزه با آن سروکار داریم، جز «هرمنوتیک» که مهم‌ترین ویژگی آن پیچیدگی است، چیز دیگری نیست. از نظر وی تنها هنگامی که هرمنوتیک سرنوشت نیست‌انگارانه خود را می‌پذیرد می‌تواند از راه «نفی»، وجود خود را اثبات کند و گرایش خود را برای اخلاق تحقق بخشد، درحالی‌که نه متافیزیک را بازیابی می‌کند و نه تسلیم بی‌فایده بودن یک فلسفه نسبی‌گرایی فرهنگ می‌شود (Vattimo, 1992: 119). شایگان به‌روشنی دیدگاه واتیمو در کتاب *پایان مدرنیته* را چنین بازگو می‌کند که هرچند فرایند ازهم‌پاشی که نیچه و هایدگر در نیهیلیسم ارزش‌ها و پایان متافیزیک آن را اعلام می‌کنند منفی و تراژیک است، لکن نتیجه آن پایان مدرنیته نیست، بلکه سر بر آوردن معنویت جدید است؛ معنویتی که با احوال دنیای کنونی ما، یعنی دنیای هستی‌شناسی درهم شکسته انطباق داشته باشد (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۷۳). این رویکرد به‌خوبی مبانی نظری دیدگاه‌های شایگان در دوره متأخر حیات فکریش را نمایان می‌کند.

آنچه به لحاظ فلسفی به شایگان امکان می‌دهد تا از تفسیر هایدگری پیشین خود از مدرنیته فاصله بگیرد، توجه وی به رویکرد کانت در نقد عقل محض بود. کانت با نقد متافیزیک امکان جدیدی را برای طرحی کثرت‌گرایانه از تفکر مدرن پدید آورده بود؛ امکانی که می‌توانست فرصتی برای خروج از بن‌بست نیهیلیسم مدرن به‌نوعی آزادی معرفتی رادیکال در بستر مدرنیته باشد. شایگان این فرایند را به‌خوبی فهم می‌کند و در توصیف آن می‌گوید: «در اواخر قرن هجدهم کانت در کتاب نقد عقل ناب، به این نتیجه می‌رسد که انسان به شناخت ذوات راه ندارد و آن چه از دنیا می‌شناسیم به مظاهر محدود می‌شود. بدین ترتیب فلسفه که دیگر در بارور ساختن قلمرو شناخت ذوات توانایی برایش باقی نمانده بود، کنار کشید و شاعران رمانتیک هنر را به‌جای آن نشانند تا از این طریق راهشان را به‌سوی حقیقت بگشایند» (شایگان، ۱۳۹۶: ۳۸۵).

توجه شایگان به انگاره‌های پست‌مدرن به‌جای میراث سنتی شرق به‌عنوان مبنای جدید فلسفی برای گذر از رویکرد نیچه‌ای - هایدگری پیشین وی هم به کمک همین بازخوانی دوباره عقلانیتی انتقادی کانتی میسر شده است و شاید هم توجه وی به دیدگاه‌های واتیمو به‌دلیل ماهیت کانتی آن در برون‌رفت از متافیزیک اروپامحور است، بدون آنکه به نیهیلیسم منجر شود. خوش‌بینی واتیمو به پایان مدرنیته در بستر جامعه پست‌مدرن به ایده‌آل‌های فرهنگی شایگان برای مشارکت همه فرهنگ‌ها در فرهنگ جهانی بسیار نزدیک است، به‌گونه‌ای که دیگر هیچ فرهنگی به‌تنهایی یارای آن را ندارد که پاسخگوی گستره آگاهی گسترده‌شده انسان باشد (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۵).

واتیمو پست‌مدرنیسم را محصول ارتباطات همگان می‌داند و باور دارد پیدایش جامعه ارتباطی عامل تعیین‌کننده در فروپاشی اندیشه تاریخ و پایان مدرنیته بوده است. به گمان وی رسانه‌های جمعی با پیچیده‌تر کردن جامعه زمینه بروز آشوب‌های نسبی را در آگاهی عمومی فراهم کرده‌اند؛ و همین آشوب نسبی نقطه امید برای رهایی تلقی می‌شود. به باور وی، رسانه‌ها با بازنمایی خرده‌فرهنگ‌ها و اقلیت‌ها، آنها را در کانون توجه افکار عمومی قرار داده‌اند. او فروپاشی اندیشه خردمندانه مرکز‌بنیاد مدرنیته را عاملی در توسعه آزادی و رهایی در جامعه پست‌مدرن می‌داند (واتیمو، ۱۳۷۴: ۵۲-۵۹).

شایگان با الهام از نظریه واتیمو درباره پایان متافیزیک بر این باور است که ما در جهانی با هستی‌شناسی درهم‌شکسته زندگی می‌کنیم که همه بناهای متافیزیکی در آن فرو ریخته‌اند و چاره‌ای نداریم جز تسلیم به این وضعیت، سپردن خود به دست آن و تلاش در یادآوری ردپاها و بازمانده‌های هستی‌ای که رد آن از تاریخ تفکر محو می‌شود (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۰۰). شایگان با وام‌گیری آرای اندیشمندان رادیکال و ساختن‌شکن پست‌مدرن مانند پل ریکور، ژیل دلوز و واتیمو در پی آن است که نشان دهد که حقایق متافیزیکی بی‌معنا و هستی‌شناسی‌های پیشین بی‌اعتبار شده است و اکنون ما با هستی‌شناسی کثرت‌یافته‌ای مواجهیم.

۳. رویکرد نخست شایگان به مدرنیته به‌مانند روایتی اروپامحور

شایگان در نگرش نخست به مدرنیته آن را مرحله نیست‌انگاری و فترت غرب قلمداد کرده و مرحله بیمارگونه آگاهی‌ای تلقی می‌کند که نه دیگر تابع دنیاست، نه آخرت و در نتیجه، همه چیز را انکار می‌کند (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۶۵). او این وضعیت را مرحله پوچی و نقطه پایانی تمدن مدرن اروپایی می‌داند. ویژگی این دوره به باور وی نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، از جوهر روحانی به سوانق نفسانی و از غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ‌پرستی است (شایگان، ۱۳۵۶: ۴۴-۴۵). به گفته شایگان، غرب‌زدگی بنیان تمدن‌های آسیایی را دگرگون می‌کند و حافظه قومی را از بین می‌برد. او برای تحلیل این موضوع از مفهوم توهم مضاعف استفاده می‌کند (Nezafat, 2020: 20-21). شایگان در این دوران تلاش دارد تا تمدن‌های آسیایی را از سیطره نیست‌انگاری مدرن برهاند و آنها را به‌سوی میراث فرهنگی و معنوی‌شان بازگرداند. او بر این باور بود که خاطره ازلی مشترک میان آنها می‌تواند به شکوفایی میراث باستانی تمدن‌های آسیایی سرعت بخشد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۳۴). به گمان وی، آنچه شاید وضع ما را از اروپای‌ها آسیب‌پذیرتر می‌کند، این است که در برابر تحرک تمدن غربی منفعلیم، یعنی از الگوهای غربی تقلید می‌کنیم و می‌کوشیم از قافله تاریخ عقب نمانیم (شایگان، ۱۳۵۵: ۵۹). او تلاش دارد تا با احیای جوهر معنوی تمدن‌های شرقی با عنوان

خاطره ازلی آنها را از این وضعیت خارج کند. البته بسیاری بر این باورند که شایگان با مطرح کردن ایده‌های نوین، در پی حفظ و پاسداشت برخی ایده‌های کهن است (هودشیان، ۱۳۹۷: ۱۶۲). شایگان در این دوره رویکردی نیچه-هایدگری در نقد مدرنیته دارد. او با تأثیرپذیری از هایدگر مدرنیته را پدیده‌ای از هر نظر غربی و آمیخته با بحران نیست‌انگاری و برآمده از چیرگی تکنیک بر تفکر بشر اروپایی می‌داند که پیامد اصلی آن دنیوی کردن عالم، طبیعی کردن انسان و اسطوره‌زدایی از هستی است (شایگان، ۱۳۵۶: ۴۷-۴۸). به باور وی، مدرنیته و دگرگونی‌های فکری و فرهنگی ناشی از آن نه تنها پیشرفت ستایش‌پذیر در زندگی بشری به‌شمار نمی‌آید، بلکه باید آن را نوعی فرو افتادن و سقوط قلمداد کرد. او به روشنی در توصیف وضعیت فکری و تمدنی اروپای دوران جدید باور دارد که: «در تحول فکری مغرب‌زمین حرکتی از زیر به زیر، از عقل به غریزه، از غایت‌بینی و معاد به تاریخ‌پرستی، از روحانیت به تعقل، از استغراق مدهوشانه انسانی که محو در مطلق است به سوی خودیابی فزون‌خواه نفس بیش‌ازحد متورمی که در برابر خدا و طبیعت قد علم می‌کند، صورت گرفته است» (شایگان، ۱۳۵۵: ۲۰).

شایگان در این زمان با الهام از انگاره‌های «هانری کربن» توجه خود را معطوف به میراث معنوی شرق به‌عنوان تنها جایگزین احتمالی به‌دورمانده از سیطره نیست‌انگاری مدرن معطوف کرد و به سوی فرهنگ و معنویت شرق جذب شد. توجه وی نخست معطوف به فرهنگ معنوی و مذاهب هند جلب می‌شود. هند به گمان وی سرزمین عجایب است و تمام مراتب و سطح‌های مختلف فرهنگ بشریت از باورهای آغازین پرستش درخت و آب گرفته تا غور و بررسی در کیفیت یگانگی وجود در آن سرزمین به موازات یکدیگر وجود دارند و همزیستی می‌کنند؛ در عصری که هنوز برخی دهقانان هندو مشغول پرستش مار و درخت‌اند و آن را بی‌شک از نیاکان بومی و غیرآریایی خود به ارث برده‌اند (شایگان، ۱۳۴۵: ۵).

شایگان با الهام از مفهوم کهن‌الگوی فرهنگی «کارل گوستاو یونگ» و با اتکا به بحث «ناخودآگاه جمعی» وی و بازتعریف وارونه مفهوم «بت‌های ذهنی» فرانسویس بیکن تلاش می‌کند تا سنت‌های معنوی آسیایی را به شکل یک خاطره ازلی و ناخودآگاهی جمعی در برابر آگاهی محوریت‌یافته در تمدن مدرن قرار دهد. به باور وی، بیکن به‌عنوان نماینده نگرش مدرن خواستار این است که خاطره آدمی را ریشه‌کن کند و منظور از این خاطره همان مخزن صور اساطیری است که حکمت فیاض و جاودانه آدمی را تشکیل می‌دهد. شایگان شیوه بیکن را خاطره‌زدایی نامید، یعنی روشی که همراه با دو حرکت موازی و متقارن دیگر، یعنی دنیوی کردن تفکر اساطیری و افسون‌زدایی از عالم، ناگزیر طی یک تحول نزولی، به تفکر تکنیکی و تسلط بی‌چون‌وچرای آن منجر می‌شود (شایگان، ۱۳۵۵: ۴۲). او باور داشت که تمدن‌های آسیایی

نه تنها هیچ‌گونه سنخیتی با آخرین وجه نیهیلیسم غربی ندارند، بلکه درست در جبهه مخالف و مقابل آن جا گرفته‌اند. برای نمونه نگرشی که ما ایرانی‌ها از مبدأ، طبیعت و انسان داشته‌ایم، از پایه به مراتب نزدیک‌تر به نگرش یک هندو، یک پیرو آیین تائو و یک بودایی است، تا یک مارکسیست، یک پوزیتیویسم یا هر پیرو مکتب و ایدئولوژی‌های جدید غربی (شایگان، ۱۳۵۶: ۹). او به روشنی در توصیف این نسبت می‌گوید:

«اگر در تفکر غربی دنیا فلسفی می‌شود و فلسفه دنیوی و سرانجام همه چیز در تفکر مارکس به اقتصاد سیاسی تقلیل می‌یابد، در این صورت، این شیوه تفکر چه سنخیتی با جهان‌بینی، تفکر و معتقدات ما دارد؟ اگر این چنین گرفتار این مفاهیم هستیم، علتش این است که غافگیر 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 فرو می‌ریزد و بی‌آنکه بدانیم غرض چیست و هدف کدام است، طوطی‌وار و ناآگاهانه به تکرار مفاهیمی می‌پردازیم که هیچ ارتباط ذاتی با موازین فرهنگیمان ندارد» (شایگان، ۱۳۵۶: ۴۳).

مدرنیته در نگاه وی تجربه‌ای غربی یا بهتر بگوییم اروپامحور است که شرق با آنکه از آن تأثیر پذیرفته و به نوعی درگیر پدیده‌ای شده که وی آن را غرب‌زدگی می‌نامد، ولی در کلیت وجودی خود همچنان ماهیت متفاوتش را حفظ کرده است. شایگان در این دوره از حیات فکری خود غرب و مدرنیته را کلیت واحد و تجزیه‌ناپذیری می‌داند که اجزای آن تفکیک‌شدنی از هم نیست. برای نمونه نمی‌توان بخشی را با عنوان تکنیک برگزید و بخشی را به منزله وجه منفی و ناسازگار با موازین مطلوب فرهنگ بومی نادیده گرفت (فرخی و نیکفر، ۱۳۹۶: ۱۱۰). برای وی آگاهی از تقدیر تاریخی و ماهیت تمدن مدرن لازمه آگاهی از تقدیر تاریخی جوامع غیراروپایی و شرقی است (نظری و فاضلی، ۱۳۹۷: ۱۶۴).

تقلید طوطی‌وار و ناآگاهانه تمدن‌های آسیایی از تمدن مدرن اروپایی هم بیشتر از آنکه به تحول فرهنگ و تمدن شرقی منجر شود، آن را در وضعیت برزخی قرار داده است، ولی همچنان می‌توان به ظرفیت‌های معنوی و اساطیری فرهنگ شرق امیدوار بود، چراکه خدایان شرقی برخلاف آنچه در تجربه اروپای مدرن روی داده است — که نیچه از آن به «مرگ خدا» یا بی‌ارزشی همه ارزش‌ها تعبیر می‌کند — همچنان زنده و تأثیرگذارند. نیچه بزرگ‌ترین رویداد اخیر را مرگ خدا یا به عبارت دیگر اینکه ایمان به خدای مسیحیت توجیه خود را از دست داده است، می‌داند که سایه‌های خود را بر سر اروپا می‌گستراند (نیچه، ۱۳۷۷: ۳۰۹). مرگ خدا در حقیقت نشان‌دهنده دوره‌ای انتقالی است که نیچه آن را نیست‌انگاری می‌نامد (Hasse, 2008: 95)، ولی شایگان باور دارد که وضعیت تمدن‌های آسیایی از این حیث با جهان مدرن متفاوت است. به باور وی:

«اگر نظریه هایدگر 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 بازنیافتن 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» (شایگان، ۱۳۵۶: ۴۰).

تلاش شایگان در آثار دوره نخستین حیات فکری وی ترسیم سیمایی از شرق به عنوان جایگزینی برای مدرنیته به مثابه عصر سیاهی است که سرنوشت محتومش سیطره گریزناپذیر نیست‌انگاری است. شایگان امیدوارانه به تمدن‌هایی شرقی و آسیایی می‌نگرد و تلاش‌هایی مانند تأسیس «مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها» را در همین زمینه می‌داند که هدفش، از یک سو، 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 اندیشه غربی بود که ما نیز به‌طور محتوم تحت تأثیر آن قرار داریم، بی‌آنکه از بنیان‌های متافیزیکی این سلطه که تأثیرش اکنون، چه بخواهیم چه نخواهیم، جهانگیر شده است، درک درستی داشته باشیم (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

۴. رویکرد دوم شایگان به مدرنیته به‌مانند یک فراروایت جهانی

شایگان در این دوره از حیات فکری خود، رویکرد نیچه‌ای-هایدگری در رویارویی با مدرنیته را کنار می‌گذارد و رویکرد کانتی در خوانش مدرنیته را برای جامعه ایرانی مناسب‌تر تشخیص می‌دهد. او به‌روشنی می‌گوید: «به نظر من فلسفه کانت برای ما از نظر ذهنی و روانی بسیار بهداشتی‌تر و سالم‌تر از فلسفه دیگر اندیشمندان متافیزیکی غرب است... تفکر کانتی خطوط مرزی و مناطقی را نشان می‌دهد که بدون داشتن قطب‌نما یا نقشه نباید خطر ورود به آنها را بر خود هموار کرد، وگرنه خطر فرو رفتن در شنزارهای بیابان اوهم در کمین است» (شایگان، ۱۳۷۴: ۱۴۵).

شایگان در آسیا در برابر غرب نگرانی غرب‌زدگی تمدن‌های آسیایی را داشت و بر این باور بود که انتقال افراطی‌ترین صورت‌های مسخ‌شده آرمان‌های مدرن به اقوامی که هیچ‌گاه به این امور توجه نداشتند و در اصل این نوع مشغولیت‌ها را در شأن جهان‌بینی خود نمی‌دانستند، جز اینکه این اقوام را از هستی ساقط کند، چه نتیجه‌ای خواهد داشت؟ (شایگان، ۱۳۵۶: ۹۱). ناگهان در آثار متأخر خود دستخوش چرخشی اساسی می‌شود و به تمدن‌های آسیایی توصیه می‌کند که هر جا لازم باشد، از هویت خویش دست بشویند و تلاش کنید خود را غربی کنید و از علم و دستاوردهای آن بهره‌گیرید (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۰۹). او در تغییر نگرش بنیادی نسبت به رویکرد نیچه‌ای-هایدگری خود در سال‌های پایانی زندگی اذعان می‌کند:

«تفکر هایدگری انسان را اسطوره‌ای می‌کند. تفکر هایدگر کشش به اسطوره‌سازی دارد. برای ما ایرانیانی که به قولی خودمان نزده می‌رقصیم و اصلاً اسطوره‌ای فکر می‌کنیم، این نوع تفکر آفت است. ولی کانت اندیشمندی است که به ما می‌گوید چه چیزی را نمی‌توان فهمید، یعنی خطی ترسیم می‌کند و می‌گوید شما در آن سوی این خط دیگر نه با مظاهر بلکه با ذوات سروکار دارید. از این لحاظ برای ما که ذهنی انتقادی نداریم، می‌توان گفت کانت تبلور روشنگری از لحاظ فلسفی است. برای ما که ذهن پرسش‌گری نداریم، کانت بیش از هایدگر به درد می‌خورد و ما را به اندیشیدن وامی‌دارد» (شایگان، ۱۳۹۵: ۹).

شایگان در دوره دوم حیات فکری خود دیگر به انحطاط غرب باور ندارد و پیش‌فرض پیشین خود درباره فرهنگ و تمدن غربی را کنار می‌گذارد و ارزش‌های مدرن غربی را جهانی قلمداد می‌کند (ساداتی‌نژاد و قمریان، ۱۳۹۶: ۳۹۹). بی‌شک دگرگونی‌های جهانی پس از فروپاشی بلوک شرق که پیدایش نوعی آگاهی سیاسی در کشورهای موسوم به جهان سوم آنها را به سوی نوعی الگوی توسعه متفاوت از تجربه دو جهان سرمایه‌داری و سوسیالیسم سوق داد (Dirlik, 2004: 136)، در دگرگونی‌های فکری وی بی‌تأثیر نبود. رویکرد شایگان به مدرنیته در این دوره مبتنی بر نوعی کثرت‌گرایی هستی‌شناختی شکل می‌گیرد، و در این مرحله از سیر تفکرش به کثرت‌گرایی و حقیقت‌های چندگانه و نوعی فلسفه بینا (درمیان‌بودگی) رسیده است. به گمان وی، انسان راهی جز زیستن با هم در جهان‌های متکثر ندارد (فراستخواه، ۱۳۹۸: ۱۸۵). بی‌شک دگرگونی‌های این دوره شایگان و برخی دیگر از روشنفکران شرقی به مقوله جهانی شدن مدرنیته و نسبت فرهنگ و تمدن‌های شرقی با آن در بستر کثرت‌گرایی فرهنگی بی‌تأثیر از سیر تحولات دو دهه نخست سده بیست‌ویکم و به‌ویژه رویدادهای ۱۱ سپتامبر نیست (Kersten, 2020: 11-12).

شایگان در این کثرت‌گرایی برای تجربه مدرنیته و انگاره‌های پسامدرن اروپایی به‌عنوان فراروایت برتر در مقایسه با میراث فرهنگی سایر جوامع اعتبار ویژه‌ای در نظر می‌گیرد. ناامیدی شایگان از امکان احیا و بازتولید فرهنگ‌ها و تمدن‌های معنوی آسیایی او را دستخوش تحول نگرشی اساسی نسبت به مدرنیته می‌کند. او بر این باور است که از زمان پیدایش مدرنیته این تمدن دیگر به حیطه غرب محدود نیست، تمدن غربی به برکت نهادهای اجتماعی سیاسی خود، میراث کل بشریت شده است. همه ما با وجود خاستگاه و هویت فرهنگی‌مان غربی هستیم، زیرا تجسم حقوق بنیادین بشر هستیم که از دستاوردهای روشنگری است. به باور وی ما و همه انسان‌های این عصر به هویت خود که متعدد است، باید هویت دیگری را نیز بیفزاییم، هویتی که ما را مستقل از نژاد، دین و تعلقات فرهنگی‌مان به دیگر انسان‌ها پیوند می‌دهد. او موفق‌ترین کشورهای آسیایی را آنهایی می‌داند که که درباره هویت خود زیاد دچار توهم نیستند و به‌درستی بر این امر آگاهی یافته‌اند که تنها یک جهان وجود دارد و این جهان

یعنی جهان مدرنیته، کلیتی جدایی‌ناپذیر است و آن را غرب ابداع کرده است (شایگان، ۱۳۸۰: ۷۳-۷۴).

بررسی دیدگاه‌های شایگان در دوره نخست حیات فکریش هم‌گویای این امر است که او سیطره مدرنیته بر تمدن‌های آسیایی را می‌بیند و آن را به‌طور آشکار اعلام می‌کند. به گمان وی این تمدن‌ها خواه‌ناخواه راه پذیرش کلیت غرب را برگزیده‌اند (شایگان، ۱۳۵۶: ۴۷)، ولی مسئله اساسی این است که شایگان در آن دوره این وضعیت را به‌عنوان یک تهدید تلقی می‌کرد و از آن با عنوان غرب‌زدگی نام می‌برد. غرب‌زدگی به باور وی خوره‌ای است که از درون، تمدن‌های آسیایی را تهدید می‌کند (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۱). درحالی‌که در دوران متأخر برتری ذاتی مدرنیته را بر تمدن‌های سنتی و آسیایی به رسمیت می‌شناسد. شایگان هویت مدرن را به‌عنوان هویت برتر در عصر جهانی شدن می‌پذیرد و به باور وی به استثنای گفتار جهانی مدرنیته که دستاوردهای آن اجتناب‌ناپذیر و خواه‌ناخواه ملک و میراث همه بشریت شده است، هیچ هویتی بر دیگر هویت‌ها برتری مطلق ندارد (شایگان، ۱۳۸۰: ۴۲). شایگان هویت ایرانی، اسلامی و مدرنیته را اموری درهم‌تنیده و دارای ارتباط تنگاتنگ پیچیده در فرهنگ و هنر معاصر ایرانی می‌داند که در بسیاری از جنبه‌ها تفکیک‌نشده است (روح‌الامین و افشاری، ۱۴۰۰: ۸۴). او باور دارد که 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 در دنیای مدرن وجود ندارد که بتوان آن را جایگزین مدرنیته کرد (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۰-۳۱).

۵. دلیل تحول رویکرد شایگان به مدرنیته

امیدواری شایگان به جایگزینی میراث معنوی شرق با مدرنیته و نیست‌انگاری غربی با مشاهده انقلاب اسلامی در ایران و تحولات ناشی از آن به‌شدت دستخوش دگرگونی می‌شود. انقلاب اسلامی با تبدیل دین به ایدئولوژی سیاسی و بسیج توده‌ها در راستای احیای سنت و مذهب در عصر جدید پدیده‌ای منحصر‌به‌فرد بود که شایگان را به ناکارآمدی رویکرد نیچه‌ای-هایدگری به مدرنیته و میراث شرق به‌عنوان جایگزین آن آگاه کرد. این انقلاب و رویدادهای پس از آن به‌خوبی پیامدهای تبدیل دین به ایدئولوژی سیاسی در عصر جدید را به شایگان نشان داد.

شایگان خود اعتراف می‌کند که تکان‌های شدیدی که انقلاب ایران چه در اندیشه و ارزش‌هایی که برای ما گرامی بودند و چه در عادت‌های روزانه‌مان ایجاد کرد، باید موجب آن شود تا مناسبات میان تمدن‌ها را مورد بازاندیشی قرار دهیم، و خود نیز در عمل این کار را انجام داد؛ البته نه به آن معنا که در این تمدن‌ها چنان بنگرد که گویی در جهت‌های گوناگون‌اند که به لحاظ جغرافیایی در برابر هم قرار گرفته‌اند و از جنبه فرهنگی نیز قطب‌های مخالف

یکدیگرند. از این رو، وی باور داشت که باید آنها را دو کهکشان بدانیم که ستارگانشان همواره در هم فرو می‌روند، یکی وارد دیگری می‌شود و به این ترتیب مفهوم‌های ترکیبی و نامعین پدید می‌آورند که در نگاه پژوهشگر تیزبین نشان‌دهنده ناسازگاری ایده‌هایی هستند که در بنیان هر کدام از آنها وجود دارند. شایگان تعامل فرهنگی را جایگزین تقابل می‌کند. برای وی، تشبیه‌ناپذیری این دو جهان هنگامی باز هم بیشتر نمایان می‌شود که آنها را در شکل ناب آنها مورد توجه قرار می‌دهد؛ یعنی بر این باور است که باید هاله شباهت‌های دروغی را که مفهوم‌های بنیادینشان را پوشانده است، کنار بزنیم. اگرچه این شکل ناب را تنها در گذشته تاریخی می‌توان مشاهده کرد، و نه در وضع کنونی این تمدن‌ها، زیرا در اینجا فراوانی برخوردها چنان آب را گل‌آلوده کرده که برای آنکه بتوانیم نص صریح و راستین ایده‌هایی را که همه با هم یکی شده‌اند، بیرون بکشیم و ناسازگاری آنها را با یکدیگر نشان دهیم، به باور وی باید همه چیز را زیر و زبر کنیم، و از بسیاری رمزها و رازها پرده برداریم (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۶).

شایگان باور دارد که تمدن‌های جهان سوم تنها از راه ایدئولوژیک شدن می‌توانند عرفی شوند، چراکه عصر علم و تکنیک دوران روشنگری و سیر پرماجرایی دیالکتیک ذهن را طی نکرده‌اند، بنابراین اندیشه انتقادی که گاه در غرب می‌تواند از زیاده‌روی در دگم‌اندیشی جلوگیری کند و در واقع پادزهری است در برابر ایدئولوژیک شدن، در آنها اثر ندارد (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۶). البته این تجربه برزخی و بحران هویت ناشی از آن برای آنها نوعی اسکیزوفرنی فرهنگی را در پی خواهد داشت. شایگان بر این باور است:

«سه هویت ملی، دینی و مدرن هر یک در دل دیگری جای گرفته‌اند و بدین ترتیب مناطق تداخلی ایجاد کرده‌اند که هر دم پیچیده‌تر می‌شوند و قلمروهایی که هریک در آنها دخل و تصرف می‌کنند و در غالب موارد با یکدیگر ناسازگارند. این موقعیت سرشار از تضاد، حالتی شبیه به اسکیزوفرنی را موجب شده است. به‌خصوص که پس از انقلاب ایران، ما شاهد پدیده‌ای تازه‌ایم. این تغییر آنچنان اساسی است که گاه ما را وا می‌دارد دو اصطلاح را، به رغم تضادشان، یکی فرض کنیم. اما به‌گمان من می‌باید میان مسلمانان مؤمن که در مجموع سستی‌اند و مسلمانان تندرو که بنیادگرا نامیده می‌شوند، تمایز قایل شد» (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۶۳).

وی پس از رویارویی با دگرگونی‌های ایران دیدگاه‌های خود درباره میراث معنوی شرق و نقش آن در رویارویی با مدرنیته را تغییر داد. او احیای سنت و دین در چارچوب ایدئولوژی را به معنای سیطره سنت بر مدرنیته یا میراث شرقی بر نیست‌انگاری غربی نمی‌داند؛ بلکه بر این باور است که ایدئولوژی هنگامی وارد میدان می‌شود که این دو جهان (دین و فلسفه) به بن‌بست رسیده باشند؛ یعنی هنگامی که نفی، منتفی شود و فلسفه برخلاف جوامع مدرن 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 در چنین شرایطی است؛ نیاز به

اعتقاد داشتن و نیاز به توضیح و توجیه این اعتقاد (شایگان، ۱۳۷۳: ۱۰). تجربه انقلاب اسلامی به وی نشان داد که با ایدئولوژی شدن سنت مذهبی، خطر هولناک فوران توده‌ها نیز اتفاق می‌افتد (شایگان، ۱۳۸۹: ۲۴۸-۲۴۹). شایگان به‌خوبی می‌داند که مدرنیته امکانی برای بازگشت باقی نگذاشته و هرگونه بازگشت به سنت بر اساس بازتعریف سنت از دریچه مدرنیته امکان‌پذیر است و این بازتعریف به معنای فهم سنت با روش ضدسنتی است (نژادایران، ۱۳۹۸: ۲۷۶). ناامیدی شایگان از ترسیم روایت‌های جایگزین برای مدرنیته به تحول اساسی در رویکرد نظری وی به مدرنیته هم منجر می‌شود.

توصیه شایگان به پذیرش سیطره عقل و علم مدرن توسط تمدن‌های غیراروپایی در این دوره از حیات فکری وی به معنای نادیده انگاشتن وجوه دیگر زندگی بشر نیست. توجه وی به هنر و ادبیات نمایانگر همین موضوع است. او به‌خوبی می‌داند که عوالمی از انسان در مدرنیته و در زبان علمی پس رانده شده است و دیگر حماسه‌ای نیست؛ در نتیجه این عوالم پس‌رانده‌شده این بار در رمان‌ها و در هنر دوباره سر برمی‌آورند؛ آنچنان‌که مارسل پروست در رمان بلند در جست‌وجوی زمان /زدست رفته شرح آوارگی‌ها را می‌آورد و شایگان در فانوس جادویی زمان به سراغش رفته است (فراستخواه، ۱۳۹۸: ۱۸۸). شایگان نمایان شدن ابدیت در رستاخیز خاطره‌ها را که با پیدایش آنی‌شان وجهی از زمان گم پروست است، با لمعات حضور حق در عرفان اسلامی مقایسه می‌کند و می‌گوید: «تفاوت عمده در این است که غایت سیر و سلوک عرفانی خداست، ولی غایت سیر و سلوک پروستی هنر است، و الا طریق و مسلک یکی است» (شایگان، ۱۳۹۶: ۳۸۰). توجه شایگان به هنر نشان می‌دهد که او حتی در سال‌های پایانی حیاتش هم یک‌سره از سنت هایدگری نگسسته است و همچنان به پیروی از هایدگر که هنر را سرآغاز حقیقت تلقی می‌کند و باور دارد که «هنر در ذات خود سرآغازی است و یک طرز ممتاز و برجسته است از موجود شدن، یعنی تاریخی شدن حقیقت» (هایدگر، ۱۳۹۴: ۵۷). به کارکردهای بنیادین هنر توجه دارد. البته توجه وی به هنر به‌عنوان جایگزین مدرنیته نیست، بلکه به‌منزله عنصری رهایی‌بخش خارج از سیطره مدرنیته است. شایگان باور دارد که مدرنیته از بسیاری لحاظ بی‌جان است، مدرنیته بی‌روح است، بدون عواطف قوی است که قلب را به لرزش در می‌آورند. هرچند ضروری، منفک‌نشدن و اجتناب‌ناپذیر است (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۱). او با الهام از انگاره‌های هایدگری درباره جایگاه هنر آن را جایگزینی برای مذهب و معنویت در عصر مدرن می‌داند و باور دارد که «گزینش هنر به‌عنوان گریزگاهی رهایی‌بخش که می‌تواند از حقایق ناشناختنی پرده بردارد، مستلزم «قداست بخشیدن» به هنر و ارتقای آن به مرتبه کیش و دین بود. مطابق این دیدگاه، هنرمند به برکت ریاضتی که می‌کشد به معانی جدید و استحاله‌یافته دست می‌یابد» (شایگان، ۱۳۹۴: ۳۸۵).

شایگاه البته به‌خوبی به این مسئله واقف است که پس‌راندن برخی عوامل در عصر مدرن ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای رسیدن مدرنیته به جایگاه کنونی خود بوده است؛ بی‌شک اندیشه نقاد مدرن را باید دستاورد رهایی مدرنیته از سیطره اساطیر کهن و فراموشی خاطره قومی خود دانست. تمدن مدرن اروپایی با رهایی از این خاطره به تفکر آزاد دست یافته است. «تفکر آزاد، یعنی تفکری که دل به دریا زند، طرح مسئله کند و به پاسخ‌های پیش‌داده بسنده نکند» (شایگان، ۱۳۹۳: ۴) شایگان در مقایسه روح شعرزده شرقی با تفکر آزاد اروپایی، به این نکته توجه دارد که ترک سنت شرط لازم مدرن شدن است. او به‌روشنی مراد از سنت را سرسختی‌های قومی و ترمزها و قیدوبندهای فرهنگی، محافظه‌کاری‌های مکنون در تمام فرهنگ‌های آسیایی می‌داند که دغدغه مردمش آن است که مبادا در درون این کل همبسته و صلب، رخنه‌ای احتمالی ایجاد شود (شایگان، ۱۳۹۲: ۴۲) و مدرنیته توانست با گذر از سنت از همه موانع تفکر آزاد رهایی یابد.

۶. نتیجه

شایگان در دوره نخستین حیات فکری خود به‌شدت متأثر از رویکرد نیچه‌ای- هایدگری به مدرنیته است و مدرنیته را در وضعیت نیست‌انگاری و بحران هستی‌شناختی می‌داند. در این دوره، شایگان با اروپامحور تلقی کردن مدرنیته، برای تمدن‌های آسیایی به‌عنوان آخرین میراث معنوی بشر که توانسته‌اند ماهیت دینی و معنوی خود را حفظ کنند، همچنان جایگاه ویژه‌ای لحاظ کرده و تلاش می‌کند تا با بازجان بخشیدن به میراث معنوی آنها، امکانی برای قرارداد آن در برابر مدرنیته فراهم کند. مشاهده سنت ایدئولوژیک به شایگان نشان داد که نوشکوفایی میراث سنتی شرق در عصر مدرن، نه‌تنها آن را جایگزین مدرنیته نمی‌کند، بلکه به چیرگی دوچندان مدرنیته بر سنت‌های شرقی منجر خواهد شد. شایگان با ناامید شدن از امکان جایگزینی مدرنیته با سنت‌ها و میراث معنوی شرقی به بررسی دیدگاه‌های تازه‌تری در دوره جدید پرداخت و به کمک برخی تحلیل‌های کانتی از پایان متافیزیک و پیدایش دوره پست‌مدرن دست به بازتعریف مبانی نظری خود نسبت به مدرنیته زد. پیشتر بیان شد که رویارویی شایگان با میراث بازتولیدشده سنتی و مذهبی جامعه ایران در پوشش رادیکالیسم سیاسی و غرب‌ستیزانه سبب شد که وی به این باور برسد که روایت‌های جایگزین مدرنیته در تمدن و فرهنگ‌های شرقی هیچ امکانی برای بازتولید شدن در عصر مدرن جز پوشیدن لباس ایدئولوژی ندارد؛ و همین مسئله وی را به‌سوی بازنگری در مبانی مدرنیته سوق داد.

بررسی آثار شایگان در این پژوهش نشان می‌دهد که تغییر نگرش وی به مدرنیته ناشی از تغییر مبانی فکری است که به‌دلیل رویارویی با سنت ایدئولوژیک و تفکر نو درباره نسبت مدرنیته با سایر فرهنگ شکل گرفته است. بی‌شک نتایج پروژه فکری آغازین شایگان با آنچه

او تصور می‌کرد، به‌طور کامل متفاوت بود. شایگان که در دوران اولیه با پررنگ کردن ابعاد معنوی و اخلاقی سنت در یک بستر فانتزی از جنبه‌های بنیادگرایانه آن به‌شدت غافل شده بود، پس رویارویی با نوشکوفایی ایدئولوژیک سنت و پیامدهای آن ضرورت تحول در مبانی فکری خود را درک کرد و با تحول از مبانی نیچه‌ای - هایدگری به مبانی فکری کانتی شاهد تغییر اساسی در رویکرد شایگان به مدرنیته هستیم.

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را شامل پرهیز از دزدی ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. استراترن، پل. (۱۳۷۸) *آشنایی با نیچه*، ترجمه مهرداد جامعی ندوشن. تهران: نشر مرکز.
۲. برمن، مارشال. (۱۳۷۹) *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور. تهران: طرح‌نو.
۳. بروجردی، مهرداد. (۱۳۷۷) *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی. تهران: فرزانه روز.
۴. روح‌الامین، سید احسان؛ مرتضی افشاری. (۱۴۰۰، تیر) «مقایسه آرای جلال آل‌احمد و داریوش شایگان پیرامون هنر معاصر ایران با تاکید بر مسئله هویت»، *فصلنامه نگره*، ۱۶، ۵۸: ۷۱-۸۷. <DOI:10.22070/negareh.2020.5252.2435>
۵. ساداتی‌نژاد، سیدمهدی؛ ناهید قمریان نصرآباد. (۱۳۹۶) «واکاوی مفهوم سنت از دید متفکران ایرانی: بررسی اندیشه‌های داریوش شایگان و سیدحسین نصر»، *فصلنامه سیاست*، ۴۷، ۲: ۴۱۰-۳۹۳. <DOI:10.22059/jpq.2017.61762>
۶. شایگان، داریوش. (۱۳۴۵) *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. تهران: دانشگاه تهران، ۲ ج.
۷. ———. (۱۳۵۵) *بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی*. تهران: امیرکبیر.
۸. ———. (۱۳۵۶) *آسیا در برابر غرب*. تهران: امیرکبیر.
۹. ———. (۱۳۷۳، خرداد) «ایدئولوژی شدن سنت»، ترجمه مهرداد مهربان، *ماهنامه کیان*، ۴، ۱۹: ۱۹-۱۰. در: <http://ensani.ir/fa/article/283706>
۱۰. ———. (۱۳۷۴) *زیر آسمان‌های جهان: گفتگوی داریوش شایگان با رامین جهانگللو*، ترجمه نازی عظیمیا. تهران: فرزانه روز.
۱۱. ———. (۱۳۷۹) «پدیده‌های دیدار در گفتگوی تمدن‌ها»، *اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها*. تهران: فرزانه روز.
۱۲. ———. (۱۳۸۰) *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: فرزانه روز.
۱۳. ———. (۱۳۸۹) *آمیزش اقیانوس؛ منتخباتی از آثار*، با گزینش و تدوین محمدمنصور هاشمی. تهران: فرزانه روز.

۱۴. ———. (۱۳۹۲) در جست‌وجوی فضاهای گمشده. تهران: فرزانه روز.
۱۵. ———. (۱۳۹۳) پنج اقلیم حضور: بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان. تهران: فرهنگ معاصر.
۱۶. ———. (۱۳۹۵) «هویت چهل تکه ایرانی در گفت‌وگو با داریوش شایگان»، *روزنامه اعتماد*، ۳۷۰۴: ۸-۹. در: <https://raahak.com/?p=11360> (۱۸ مهر ۱۴۰۰).
۱۷. ———. (۱۳۹۶) فانوس جادویی زمان. تهران: فرهنگ معاصر.
۱۸. ———. (۱۳۹۷) «قصه یک گسست» *مجله بخارا*، ۲، ۱۲۴: ۸۹-۱۶۶. در: <https://www.noormags.ir/view/fa/search?q> (۱۸ مهر ۱۴۰۰).
۱۹. فراستخواه، مقصود. (۱۳۹۸) «پنج نسخه داریوش شایگان در پنج دهه»، *حکمت معاصر*، ۱۰، ۱: ۱۷۳-۱۹۲. <DOI:10.30465/cw.2019.4213>
۲۰. فرخی، سوفیا؛ جاسب نیکفر. (۱۳۹۶) «پروپلمتیک هویت ایرانی در اندیشه داریوش شایگان»، *جامعه‌پژوهی فرهنگی*، ۸، ۴: ۸۴-۱۰۵. در: https://socialstudy.ihs.ac.ir/article_3052.html (۱۸ مهر ۱۴۰۰).
۲۱. نظری، میثم؛ حبیب‌اله فاضلی. (۱۳۹۷) «مدرنیته و بحران هویت معاصر؛ بر مبنای آرای داریوش شایگان»، *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۱۳، ۳: ۱۵۷-۱۸۳. در: http://www.ipsajournal.ir/article_355.html (۱۸ مهر ۱۴۰۰).
۲۲. نژادایران، محمد. (۱۳۹۸) «بررسی و نقد آراء شایگان در باب ایدئولوژی‌زاسیون سنت»، *فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۹، ۲: ۲۷۹-۲۴۹. <DOI:10.22059/jstmt.2020.265691.1222>
۲۳. نیچه، فریدریش. (۱۳۵۲) *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری. تهران: نشر آگه.
۲۴. ———. (۱۳۷۵) *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری. تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۵. ———. (۱۳۷۶) *اراده معطوف به قدرت*، ترجمه محمد باقر هوشیار. تهران: فرزانه روز.
۲۶. ———. (۱۳۷۷) *حکمت نژادان*، ترجمه جمال آل‌احمد، سعید کامران و حامد فولادوند. تهران: جامی.
۲۷. ———. (۱۳۸۷) *اینک آن انسان*، ترجمه بهروز صفدری. تهران: بازتاب نگار.
۲۸. واتیمو، جیانی. (۱۳۷۴) «پسامدرن، جامعه شفاف؟» ترجمه مهران مهاجر، سرگشتگی‌نشانه‌ها: نمونه‌هایی از *نقد پست مدرن*. تهران: مرکز.
۲۹. هایدگر، مارتین. (۱۳۷۳) «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، *فصلنامه ارغنون*، ۱، ۱: ۱-۳۰. در: <http://ensani.ir/fa/article/26584> (۱۸ مهر ۱۴۰۰).
۳۰. ———. (۱۳۷۵) «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف علی اباذری، *فصلنامه ارغنون*، ۳، ۱۲ و ۱۱: ۱-۲۰. در: <http://ensani.ir/fa/article/64361> (۱۸ مهر ۱۴۰۰).
۳۱. ———. (۱۳۸۳) *متافیزیک چیست؟* ترجمه سناوش جمادی. تهران: ققنوس.
۳۲. ———. (۱۳۹۴) *سرآغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی. تهران: هرمس.
۳۳. هودشتیان، عطا. (۱۳۹۷، تابستان) «ابهامات فلسفی در افکار داریوش شایگان»، *ایران‌نامگ*، ۳، ۲: ۱۷۱-۱۶۱. در: <https://www.irannamag.com> (۱۸ مهر ۱۴۰۰).

ب) انگلیسی

34. Aslan, Mustafa. (2019, April) "Book Review-An Intellectual Journey to Many Worlds: Ahmad Fardid and Modern Iran in the Age of Social

- Transformation," *KULT Online: Review Journal for the Study of Culture* 58, <DOI:10.22029/ko.2019.271>.
35. Campbell, Timothy. (2011) *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. London: University of Minnesota Press.
 36. Dirlik, Arif. (2004) "Spectres of the Third World: Global Modernity and the End of the Three Worlds," *Third World Quarterly* 25, 1: 131-48. Available at: <http://www.jstor.org/stable/3993781> (Accessed 9 October 2021).
 37. Hasse, Ullrich. (2008) *Starting with Nietzsche*. Bodmin, Cornwall: MPG Book.
 38. Heidegger, Martin. (1962) *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson. London: SCM Press.
 39. ———. (1993) "Letter on Humanism, in Farrell Krell, ed. *The Basic Writings*. London: Routledge.
 40. Jenkins, Martin. (2013) "Aristocratic Radicalism or Anarchy? An Examination of Nietzsche's Doctrine of Will to Power," *Pathways of Philosophy* Available at: <http://www.philosophypathways.com/fellows/jenkins.pdf> (Accessed 23 May 2019).
 41. Kalish, Michael. (2004, June) "Friedrich Nietzsche's Influence on Hitler's Mein Kampf," (*ucsb.edu*) University of California, Santa Barbara (UCSB) History. Available at: <https://marcuse.faculty.history.ucsb.edu/classes/133p/133p04papers/MKalishNietzNazi046.htm> (Accessed 23 May 2019).
 42. Kersten, Carol. (2020, December) "Religion and Literature, Identity and Individual: Resetting the Muslim-Christian Encounter," *Poligrafi* 25, 99/100: 5-26, <DOI:10.35469/poligrafi.2020.227>.
 43. Mirsepassi, Ali. (2017) *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
 44. Nezafat, Jalal. (2020) "An Explaining of the Components of Occidentosis: A Plague by the West and Returning to Self-identity in Jalal Al-e-Ahmad's Thoughts," *International Journal of Social Science Research and Review* 2, 3: 18-35, <DOI:10.47814/ijssrr.v2i3.24>.
 45. Nisbet, Robert. (1980) *A History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.
 46. Shamsaei, Maryam; and Mohd Hazim Shah. (2017) "Philosophical Study on Two Contemporary Iranian Muslim Intellectual Responses to Modern Science and Technology," *International Journal of Environmental and Science Education* 12, 4: 879-891. Available at: <https://eric.ed.gov/?id=EJ1144821> (Accessed 9 October 2021).
 47. Shayegan, Dariush. (1992) *Cultural Schizophrenia; Islamic Societies Confronting the West*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
 48. Vahdat, Farzin. (2002) *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
 49. Vattimo, Gianni. (1996). *Belief*. Stanford, CA: Stanford University Press.
 50. ———. (1998) "Nietzsche and Heidegger," in *Critical Assessments*. New York, NY: Routledge, Vol. 3.
 51. ———. (1991) *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. John R. Snyder. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.
 53. ———. (1992) *The Transparent Society*, trans. David Webb. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.



Research Paper

The Foundation of the Evolution of Dariush Shaygan's Attitude towards Modernity

Rozhan Hesam Ghazi^{*1}, Mohammad Nezhad Iran²

1 Assistant Professor, Department of Political Science, Rabat Karim Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

2 PhD in Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Received: 13 February 2021, Accepted: 14 November 2022

© University of Tehran

Abstract

Dariush Shaygan is an outstanding intellectual figure who is familiar with the traditional heritage and culture of Iranian society, and has a relatively complete knowledge of modernity and its philosophical foundations. However, what have made his thoughts remarkable are the gradual changes that have taken place in his attitude towards modernity during his intellectual life. In the first period of his intellectual life, Shaygan was strongly anti-modernist and considered it a European-centered phenomenon which was in the stage of nihilism and absurdity; and he was concerned with its dominance over Eastern culture and spirituality. Years later, he changed his views in an obvious way and recognized modernity as a superior meta-narrative, and believed that its dominance over other cultures and civilizations were inevitable. The main objective of this research is to find the underlying reasons for the transformation of Shaygan's attitude towards modernity, and his confrontation with political and social developments of his time. The perceptible transformation of his views on modernity can be seen in his books published during two time periods: a) Those written before the Islamic Revolution of Iran (e.g., *"Mental Idols and Eternal Memory;"* and *"Asia vs. the West"*; and b) books published one and two decades after the Revolution (namely, *"New Enchantment,"* and *"Forty-piece Identity and Mobile Thinking,"* In the first post-revolution decade, Shaygan was strongly influenced by the developments caused by this particularly momentous event in Iranian contemporary history; and consequently, he tried to analyze the ontological foundations of the occurrence of this astonishing revolution. During the last years of his life, the focus of his work was on the literary and cultural heritage of the East and the West, as seen in his two books entitled *"In Search of Lost Spaces,"* and *"Five Climates of Presence: A*

* Corresponding Author Email: r.hesamghazi@rkiau.ac.ir

Discussion on Iranian Poetry.” In this research, we evaluate these books by using the method of qualitative conceptual analysis.

It is argued that Shaygan’s attention to Kant’s approach to the critique of pure reason led him to distance himself from his previous Heideggerian interpretation of modernity. By criticizing metaphysics, Kant created a new possibility for a pluralistic design of modern thought. A possibility that could be an opportunity to break out of the impasse of modern nihilism and move to a kind of radical cognitive freedom in the context of modernity. Shaygan’s attention to postmodern ideas —instead of the traditional Eastern heritage — as a new philosophical basis for overcoming Heidegger’s previous Nietzschean approach, has been made possible by this re-reading of Kant’s critical rationality, and perhaps by his attention to Watimo’s views. The authors try to answer the following main research question: What are the reasons for the change in Shaygan’s attitude towards the relationship between modernity and cultural heritage of Eastern societies, from the perspective of Heidegger-Nietzsche’s view of Kant? In the hypothesis, it is postulated that the prevalence of anti-Western political radicalism in Iran showed Shaygan that Nietzsche-Heidegger’s reading of Eastern heritage and the denial of modernity had no effect other than its ideological reproduction. Shaygan reconsidered the foundations of modernity in the context of a Kantian and post-Kantian pluralism. Realizing the danger of the negation of modernity, Shaygan concluded that the interaction between the Eastern traditions and modernity is inevitable. This interaction was not seen possible with the earlier approach based on the negation and reduction of modernity to nihilism. Reconsideration of Shaygan’s approach was inspired by Watimo’s Kantian reading of Nietzsche; and thus, he sought to adopt a Kantian and post-Kantian approach to Eastern modernity and tradition. While modernity is universally interpreted, Eastern traditions are not considered as alternatives to modernity, but as spiritual complement to give meaning to human life in the modern age.

Keywords: Dariush Shaygan, Globalization, Heidegger’s Approach, Kantian Approach, Modernity

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

ORCID iDs: <https://orcid.org/0000-0002-9192-4816X>

References

- Aslan, Mustafa. (2019, April) "Book Review-An Intellectual Journey to Many Worlds: Ahmad Fardid and Modern Iran in the Age of Social Transformation," *KULT Online: Review Journal for the Study of Culture* 58, <DOI:10.22029/ko.2019.271>.
- Berman, Marshall. (2000) *Tajrobe-ye moderniteh (The Experience of Modernity)*, trans, Murad Farhadpour. Tehran: Tarhe no. [in Persian]
- Boroujerdi, Mehrzad. (1998) *Roshan'fekrān-e Irāni va gharb (Iranian and Western Intellectuals)*, trans, Jamshid Shirazi. Tehran: Farzan Rooz. [in Persian]
- Campbell, Timothy. (2011) *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. London: University of Minnesota Press.
- Dirlik, Arif. (2004) "Spectres of the Third World: Global Modernity and the End of the Three Worlds," *Third World Quarterly* 25, 1: 131-48. Available at: <http://www.jstor.org/stable/3993781> (Accessed 9 October 2021).
- Farasatkah, Maqsood. (2018) "Panj noskkeh-ye Dariush Shayegan dar panj daheh (Five Editions of Dariush Shaygan in Five Decades)," *Hikmat mo'āser* 10, 1: 192-173, <DOI:10.30465/cw.2019.4213>. [in Persian]
- Farrokhi, Sofia; and Jaseb Nikfar. (2016) "Problemātiq-e hoviya-t-e Irāni dar andisheh-ye Dariush Shayegan (Problematics of Iranian Identity in the Thought of Dariush Shaygan)," *Jāme'eh-ye pazho-hi (Cultural Social Reseach)* 8, 4: 105-84. Available at: https://socialstudy.iics.ac.ir/article_3052.html (Accessed 10 October 2021). [in Persian]
- Hasse, Ullrich. (2008) *Starting with Nietzsche*. Bodmin, Cornwall: MPG Book.
- Heidegger, Martin. (1962) *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson. London: SCM Press.
- . (1993) "Letter on Humanism, in Farrell Krell, ed. *The Basic Writings*. London: Routledge.
- . (1994) "Porsesh az teknoloji (Question of Technology)," trans, Shapour Etemad, *Arghnoun Quarterly* 1, 1: 1-30. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/26584> (Accessed 10 October 2021). [in Persian]
- . (1996) "Asr-e tasvir-e jahān (Age of the Image of the World)," trans, Yusuf Ali Abazari, *Arghnoun Quarterly* 3, 11 and 12: 1-20. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/64361> (Accessed 10 October 2021). [in Persian]
- . (2008) *Metā'phiziq chist (What is Metaphysics?)* trans, Siavash Jamadi. Tehran: Ghoghnos.
- . (2014) *Sar'āghāz-e kār-e honari (The Beginning of Artistic Work)*, trans, Parviz Zia Shahabi. Tehran: Hermes. [in Persian]
- Hodashtian, Atta. (2017, Summer) "Ebhāmāt-e falsafi dar afkār-e Dariush Shayegan (Philosophical Ambiguities in the Thoughts of Dariush Shaygan)," *Irān Nāmag* 3, 2: 161-171. Available at: <https://www.irannamag.com> (Accessed 10 October 2021). [in Persian]
- Jenkins, Martin. (2013) "Aristocratic Radicalism or Anarchy? An Examination of Nietzsche's Doctrine of Will to Power," *Pathways of*

- Philosophy* Available at: <http://www.philosophypathways.com/fellows/jenkins.pdf> (Accessed 23 May 2019).
- Kalish, Michael. (2004, June) "Friedrich Nietzsche's Influence on Hitler's Mein Kampf," (*ucsb.edu*) University of California, Santa Barbara (UCSB) History. Available at: <https://marcuse.faculty.history.ucsb.edu/classes/133p/133p04papers/MKalishNietzNazi046.htm> (Accessed 23 May 2019).
- Kersten, Carol. (2020, December) "Religion and Literature, Identity and Individual: Resetting the Muslim-Christian Encounter," *Poligrafi* 25, 99/100: 5-26, <DOI:10.35469/poligrafi.2020.227>.
- Mirsepassi, Ali. (2017) *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nazari, Maisam; and Habibalalah Fazli. (2017) "Modeniteh va bohrān-e hoviyaat-e mo'āser (Modernity and Contemporary Identity Crisis; According to Dariush Shaygan)," *Pajohesh' nāmeḥ-ye oloom-e siyāsī (Journal of Political Science)* 13, 3: 157-183. Available at: http://www.ipsajournal.ir/article_355.html (Accessed 10 October 2021). [in Persian]
- Nejadiran, Mohammad. (2019) "(Baressi va naghd-e ārāy Shayegan dar bāb-e ideologization (Examination and Criticism of Shaygan's Opinions about the Ideology of Tradition)," *Fasl' nāmeḥ-ye nazariye' hā-ye ejtemāi-ye motefakerān-e mosalmān (Journal of Social Theories of Muslim Thinkers)* 9, 2: 279-249, <DOI:10.22059/jstmt.2020.265691.1222>. [in Persian]
- Nezafat, Jalal. (2020) "An Explaining of the Components of Occidentosis: A Plague by the West and Returning to Self-identity in Jalal Al-e-Ahmad's Thoughts," *International Journal of Social Science Research and Review* 2, 3: 18-35, <DOI:10.47814/ijssrr.v2i3.24>.
- Nietzsche, Friedrich (1973) *Chenin ghofit zartosht (Thus Said Zoroaster)*, trans, Darius Ashouri. Tehran: Nash agah. [in Persian]
- . (1996) *Farā'so-ye nik va bad (Beyond Good and Bad)*, trans, Dariush Ashuri. Tehran: Kharazmi.
- . (1997) *Erādeh-ye matof be ghodrat (Will Inclined to Power)*, trans, Mohammad Baqer Hoshiar. Tehran: Farzan Rooz. [in Persian]
- . (1998) (*Hekmat-e Shadān*), trans, Jamal Al-Ahmad, et al. Tehran: Jāmi. [in Persian]
- . (2008) *Inak ān ensān (Now that Humanbeing)*, trans, Behrouz Safdari. Tehran: Baz'tab-negar. [in Persian]
- Nisbet, Robert. (1980) *A History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.
- Rooh ol-Amin, Seyed Ehsan; and Morteza Afshari. (2021, July) "Moghāyeseh-ye ārā-ye jalal Al-Ahmad va Dariush Shayegan pirāmon-e honar-e mo'āser-e Irān (Comparison of Jalal Al-Ahmad and Dariush Shaygan's Views on Contemporary Iranian Art with an Emphasis on Identity)," *Negāreh Quarterly* 16, 58: 71-87, <DOI:10.22070/negareh.2020.5252.2435>. [in Persian]

- Sadatinejad, Seyed Mehdi; and Nahid Qamrian Nasrabad. (2016) "Vākāvi-ye maffhom-e sonat az did-e motefakerān-e Irāni (Analysis of the Concept of Tradition from the Perspective of Iranian Thinkers: Examining the Thoughts of Dariush Shaygan and Seyed Hossein Nasr)," *Faslnāmeḥ-ye siyāsāt (Political Quarterly)* 47, 2: 410-393, <DOI:10.22059/jpq.2017.61762>. [in Persian]
- Shamsaei, Marvam; and Mohd Hazim Shah. (2017) "Philosophical Study on Two Contemporary Iranian Muslim Intellectual Responses to Modern Science and Technology," *International Journal of Environmental and Science Education* 12, 4: 879-891. Available at: <https://eric.ed.gov/?id=EJ1144821> (Accessed 9 October 2021).
- Shaygan, Dariush. (1966) *Adyān va maktab'hā-ye falsafī-ye hend (Indian Religions and Philosophical Schools)*. Tehran: University of Tehran, 2 Vol. [in Persian]
- . (1976) *Bot'hā-ye zehni va khātereh'hā-ye azali (Mental Idols and Eternal Memories)*. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- . (1977) *Asiā dar barābar-e gharb (Asia against the West)*. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]
- . (1992) *Cultural Schizophrenia; Islamic Societies Confronting the West*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- . (1994, June) "Ediology'shodan-e sonat (The Ideology of Tradition)," trans, Mehrdad Mehraban, *Kian Monthly* 4, 19: 10-19. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/283706> (Accessed 10 October 2021). [in Persian]
- . (1995) *Zir-e āsemān'hā-ye jahān: Ghoftego-ye Dariush Shayegan bā Ramin jahanbeglo (Under the Skies of the World: Dariush Shaygan's Conversation with Ramin Jahanbaglou)*, trans, Nazi Azima. Tehran: Farzan Rooz. [in Persian]
- . (2000) *Padide'hā-ye didār dar ghoftego-ye tamadon'hā, andishe-ye gharbi va goftego-ye tamadon'hā (Phenomena of Meeting in the Dialogue of Civilizations, Western Thought and the Dialogue of Civilizations)*. Tehran: Farzan Rooz. [in Persian]
- . (2001) *Afson'zadegi-ye jaded: hoviyaṭ-e chehel'tekḥ va tafakor-e sayār (New Enchantment: Forty-piece Identity and Mobile Thinking)*, trans, Fatemeh Waliani. Tehran: Farzanrooz. [in Persian]
- . (2009) *Amizesh-e ofogh'hā; montekhebāni az asār (Intermingling of Horizons; A Selection of Works)*, ed. Mohammad Mansour Hashemi. Tehran: Farzan Rooz. [in Persian]
- . (2012) *Dar joste joye faza'ha-ye gom'shodeh (In Search of Lost Spaces)*. Tehran: Farzan Rooz. [in Persian]
- . (2013) *Panj eghlīm-e hozor: bahsi darbāreyeh shāerānegi-ye Irāniāns (Five Climates of Presence: A Discussion about Iranian Poets)*. Tehran: Farhang-e mo'āser. [in Persian]
- . (2015) "Iranian Four-piece Identity in a Conversation with Dariush Shaygan," *Etemad Newspaper* 3704: 9-8. Available at: <https://raahak.com/?p=11360> (Accessed 10 October 2021). [in Persian]
- . (2016) *Fānos-e jādoi-ye zamān (The Magic Lantern of Time)*. Tehran: Farhang-e mo'āser. [in Persian]

- . (2017) "Gheseh-ye yek gosāst (The Story of a Guest)," *Bukhara Magazine* 2, 124: 166-189. Available at: <https://www.noormags.ir/view/fa/search?q> (Accessed 10 October 2021). [in Persian]
- Strathern, Paul. (1999) *Āshnāi bā nicheh (Introduction to Nietzsche)*, trans, Mehrdad Jamei Nadushan. Tehran: Nashre markaz.
- Vahdat, Farzin. (2002) *God and Juggernaut: Iran's Intellectual Encounter with Modernity*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Vattimo, Gianni. (1991) *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, trans. John R. Snyder. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.
- . (1992) *The Transparent Society*, trans. David Webb. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.
- . (1995) "Pasa'modern, jāme'eh-ye? (Postmodern, Transparent Society?)" trans, Mehran Mohajer, *Confusion of Signs: Examples of Postmodern Criticism*. Tehran: Markaz. [in Persian]
- . (1996) *Belief*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- . (1998) "Nietzsche and Heidegger," in *Critical Assessments*. New York, NY: Routledge, Vol. 3.



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC-BY) license.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی