

نسبت تفکر اسطوره‌ای و جستجوی هویت اصیل در اندیشه‌ی شایگان متقدم^۱

* محمود مقدس

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۳۰

** احمد ساعی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۱۱/۲۱

چکیده

داریوش شایگان، از جمله متفکران برجسته‌ی تاریخ معاصر ایران است که آفاق اندیشگی‌اش نه تنها در ایران، که تا دوردست‌های عالم تفکر امتداد یافته است. شایگان در مواجهه با هجوم بی‌امان سیل ویرانگر مدرنیته، که می‌کوشید همه‌ی هستی شرق را با خود ببرد، آوای بومی‌گرایی و بازگشت به هویت اصیل سر داد، ندایی که در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی منادیان دیگری نیز چون فردید، شریعتی و آل‌احمد یافت. مقاله‌ی حاضر در پاسخ به این سؤال که: نسبت تفکر اسطوره‌ای شایگان با نگاه وی به شرق و غرب چه بود و این امر چه تأثیری بر آرای وی در باب هویت بومی و اصیل گذاشت، با استفاده از رهیافت جامعه‌شناسی اندیشه و ابزار نقد اسطوره‌ای، این فرضیه را به آزمون می‌گذارد که: شایگان با تأثیرپذیری از ذهنیت اسطوره‌ای خود، که واجد مولفه‌هایی چون عقل‌گریزی، تلقی دوری از زمان، جمع‌گرایی و برساختن تمایزهای دوتایی خیالی بود، ضمن برداشتی زیبایی‌شناختی و استعلایی از شرق و نادیده گرفتن واقعیات و ویژگی‌های بدوی تمدن شرقی، به برساخت هویتی موهوم به عنوان یگانه چاره‌ی مواجهه با مدرنیته‌ی غربی رسید.

پرتال جامع علوم انسانی

* دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل
saintmahmoud@gmail.com

** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل
ahmadsaei@yahoo.com

واژگان کلیدی: داریوش شایگان، تفکر اسطوره‌ای، مدرنیته، هویت، بازگشت به خویش، بومی‌گرایی، غرب.

۱ این مقاله برگرفته از رساله‌ی دکتری علوم سیاسی محمود مقدس با عنوان «علل افول گفتمان سکولاریسم و سیطره‌ی گفتمان مذهبی در فرهنگ سیاسی روشنفکران مخالف شاه از ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ (رویکرد زیبایی‌شناختی و اسطوره‌ای)» با راهنمایی دکتر احمد ساعی است.

مقدمه

اگر هویت را امری تاریخی و بر ساخته بدانیم، که در فرایند زندگی اجتماعی فرد و در متن زمان و مکان خاص و در تمایز با دیگری شکل می گیرد، باید اذعان نمود در جوامع شرقی، به خصوص کشورهای اسلامی، باورهای دینی و نظام های ارزشی آیینی، بخش مهمی از هویت افراد را از دیرباز شکل داده است. البته هویت، پدیده ای ذاتی، طبیعی و از پیش موجود نیست، بلکه همیشه در حال ساخته شدن است. بنابراین هویت ها همواره در معرض تبدیل و تحول قرار دارند و عناصر شاکله ای آن بسته به شرایط زمانی و مکانی تغییر می کند. طی صد سال گذشته، آشنایی ایرانیان با غرب و پیشرفت های حیرت انگیزش برای اولین بار الزاماتی جدید را وارد فرهنگ ایرانی و شالوده ای هویتی آن کرد. مدرنیته و تکنولوژی ملازمش، با ورود خود عناصری را وارد جامعه ای سنتی ایران نمود که نقش مهمی در باز تعریف برخی مفاهیم و نگاه جامعه ای ایرانی به جهان پیرامون داشت. مفاهیمی چون دین و ارزش های سنتی، به عنوان مؤلفه های بنیادین هویت ایرانی در معرض امواج مدرنیته قرار گرفت و می رفت که برای همیشه نقش دوران ساز خود را از دست بدهد. در واقع، ماندگاری دین و سنت در این شرایط جدید منوط به بازسازی و باز تعریف نقش و کارکردشان بود، که این مهم به دست روشنفکران ایرانی دهه های چهل و پنجاه شمسی صورت گرفت.

ذکر این نکته ضروری است که کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ه.ش. چشم انداز سیاسی و اجتماعی ایران را برای همیشه دستخوش تغییری شگرف کرد. فضایی که در این سال ها شکل گرفت در حیات سیاسی ایران بی بدیل بود. اتفاق مهم در این میان واکنش روشنفکران به کودتا بود. پس از کودتا یاس و سرخوردگی وسیعی در میان روشنفکران رخ داد. از نظر روشنفکران کودتا مترادف بود با بر باد رفتن همه ای آمال ها و آرزوها روشنفکری که در نتیجه، روشنفکران به سبب آن که احساس می کردند در حق آنان ظلم شده و بی رحمانه جلوی کوشش های آنان برای تحقق آرمان های شان گرفته شده، دستخوش خشمی فروخورده شدند. نقش پررنگ آمریکا در کودتا که زمانی به خاطر عدم حضور در جمع کشورهای استعمارگر از وجهی خوبی در بین بسیاری از روشنفکران برخوردار بود آنان را به این نتیجه رساند که ادعاهای آزادی خواهی این کشور فریبی بیش نیست. به همین جهت بود که از آن پس هر چه که نشانی از غرب داشت مذموم گشت و روی آوردن به مضامین بومی اندک اندک در میان روشنفکران نضج گرفت، اتفاقی که زمینه ای حضور عناصر دینی در فرهنگ سیاسی روشنفکران قبلا سکولار را فراهم آورد.

داریوش شایگان نیز از جمله ای این اندیشمندان تاثیر گذار تاریخ معاصر ایران است که با طرح نظریه ای بومی گرایی و بازگشت به باورها و اعتقادات بومی به عنوان سدی در برابر غرب، نقش مهمی در استیلای گفتمان مذهبی در جامعه ای آن روزگار ایفا کرد. طرفه آن که، شایگان که به واسطه ای تحصیل و زندگی در غرب مواجهه ای

تنگاتنگ و دست اول با مدرنیته داشت، می‌بایست از طرفداران ورود مدرنیته به جوامع عقب افتاده‌ی شرق می‌شد، اما برعکس، از مخالفان علم و تکنیک غرب شد و به رد متافیزیک نیهیلیستی آن پرداخت. آنچه در این میان مهم است، نگاه شایگان به غرب و متعاقبا، تعریف وی از هویت شرقی و اصیل بود. به باور شایگان باید در برابر هجوم بی‌امان فرهنگ غربی که می‌رفت طومار همه‌ی معتقدات شرقی را در هم پیچد، تعریفی دوباره از هویت ارایه داد تا بتوان از آن جان به در برد و دچار خودباختگی نشد. در این راستا، مقاله‌ی حاضر قصد دارد نگاه اسطوره‌ای به سیاست را که از جمله مسایل بررسی نشده و مهجور مانده در تحلیل آرای شایگان و به طور کلی‌تر، در تحلیل چرایی رفتار روشنفکران ایرانی پس از کودتای ۲۸ مرداد است مورد مطالعه قرار دهد. لذا تمرکز اصلی این نوشتار بر وجوه ادبی متون دوره‌ی اول حیات فکری شایگان (تا قبل از انقلاب اسلامی) است تا از خلال آن، عناصر و مولفه‌های تفکر اسطوره‌ای وی مشخص و تبیین گردد.

۱- چارچوب نظری؛ تفکر اسطوره‌ای و بن‌مایه‌های آن

اگرچه میان تفکر اسطوره‌ای و سیاست ارتباط زیادی وجود دارد، اما با توجه به حضور و سیطره‌ی پررنگ پوزیتیویسم که قصد علمی کردن همه چیز از جمله سیاست را داشته، امکان نگاه به سیاست از زاویه‌ی روان‌شناختی و لذا تأکید بر ذهنیت فردی محدود بوده است. با این همه، نمی‌توان انکار کرد که این عامل نقش به‌سزایی در تحولات و رخدادهای سیاسی و اجتماعی ایفا کرده است. در پاسخ به این سؤال مهم که، آیا این اندیشه و تفکر آدمی است که عینیت زندگی را می‌سازد یا شیوه‌ی زندگی است که ذهنیت را شکل می‌دهد، پاسخ‌های متنوعی داده شده است. آنچه برای بحث این نوشتار حایز اهمیت است، تأثیر پذیری دیالکتیک ذهن و عین از یکدیگر است. رابطه عین و ذهن یک رابطه دیالکتیک و پویا است. شرایط عینی همان قدر در شکل‌گیری و نفوذ یک ایده مؤثر است که ذهنیت در تغییر شرایط بیرونی و عینی. آنچه آدمیان در طول سالیان به تجربه درمی‌یابند، به‌سان دانشی انباشتی بر اندیشه و تفکرشان تأثیر می‌گذارد و به همین قیاس، اندیشه و ذهنیت آدمی نیز به‌نوبه‌ی خود تعین‌بخش زندگی بشر بوده است. این رابطه‌ی دیالکتیک، از زمان حضور پررنگ اسطوره در زندگی بشر تا عصر مدرن که از اسطوره‌ها جز زبان نمادین و رمزی‌شان چیزی باقی نمانده، ادامه یافته است. به بیان کاسیرر انسان حیوان نمادپردازی است که صورتی نمادین ازلی را در اسطوره، هنر، جادو و مذهب متجلی می‌کند و جهان تجربیات خود را شکل می‌دهد (Casirrer, 1955: 38). با وجود گذر سال‌ها و پشت سر گذاشتن تحولات جامعه‌شناختی مختلف، هم‌چون مدرنیته، ذهن آدمی هیچ‌گاه از حضور عناصر اسطوره‌ای خالی نبوده و همواره در تفسیر خود از جهان این عناصر را البته به طرق دیگر دخالت داده است. به یک معنا، انسان بدوی هنوز در انسان مدرن زندگی می‌کند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم از

روانکاوی استفاده کنیم، «ناخودآگاه» همان بدویت آدمی است که با طبیعت پیوند تنگاتنگ دارد. بنابراین میان انسان بدوی، که در چنبره‌ی اسطوره‌ها اسیر بود، و انسان تمدن‌گسستی وجود ندارد (ارشاد، ۱۳۹۰: ۱۲۰).

فروید اولین کسی بود که از نسبت میان اسطوره و ناخودآگاه پرده برداشت. دیدگاه‌های پرنفوذ فروید درباره‌ی تفسیر اسطوره، حول سه مفهوم مهم روانی-جنسی، یعنی نظریه‌ی ناخودآگاه، تعبیر رویا و عقده‌ی ادیپ می‌گردد. او که به مطالعه‌ی اسطوره‌های باستانی علاقه‌مند بود، دریافت که ریشه‌ی بسیاری از رفتارهای آدمی به ناخودآگاه او باز می‌گردد، که گاهی این ناخودآگاه به زبان رمز و اشاره در رویاها فراقنی می‌شود. رویاها که از نظر فروید همان تحقق آرزوها و امیال سرکوب‌شده‌ی آدمی است، ساختاری مشابه با اسطوره دارند، چراکه اسطوره‌ها نیز تلاش‌های انسان برای نظام‌مند کردن دیدگاه‌های غیرمنسجم و جهان به خواب رفته‌ی او است. یونگ اما از رابطه‌ی رویا و اسطوره فراتر رفت، و آن را فراقنی ناخودآگاه جمعی یا آشکار شدن گرایش‌های روانی جامعه تعریف نمود. یونگ تمایز مهمی میان ناخودآگاه فردی و جمعی که مسایل و موضوعات سیاسی و اجتماعی گروه‌ها را در بر می‌گیرد، برقرار نمود. اسطوره‌ها از نگاه او دربردارنده‌ی ایماژها یا کهن‌الگوها هستند، که همان بیان سنتی رویاهای جمعی‌اند و در طول هزاران سال متحول می‌شوند و در داستان‌ها نمود یافته و الگوهای رفتاری خاصی را شکل می‌دهند (Morford and Lenardon, 2003: 8-9).

از سوی دیگر، همان‌طور که استروس عنوان کرده، اسطوره را باید مفهوم مرتبط با زبان در نظر گرفت، چراکه بخش و پاره‌ای از زبان است (Strauss, 1963: 209). فلذا، وجهی ادبی نیز می‌توان برای آن منظور داشت. ذکر این نکته ضروری است که هر متنی، اعم از سیاسی و اجتماعی، واجد ساحتی ادبی نیز هست که خود را در معرض تفسیر و تأویل‌های متفاوت قرار می‌دهد. در واقع، نقد و تحلیل اسطوره‌ای متن به‌عنوان یک اثر ادبی ابزار در اختیار ما قرار می‌دهد که مفاهیمی را که بن‌مایه‌های اساطیری دارند شناسایی کنیم، رابطه‌ی میان متن و ساخت اسطوره‌ای را دریابیم و با تفسیر آن، نقش آیین‌ها و اسطوره‌ها در شکل‌گیری اندیشه‌ها و مآلا، تحولات اجتماعی را تبیین نماییم. اگر به تعاریف و ویژگی‌های اسطوره توجه کنیم درمی‌یابیم که بسیاری از متون به ظاهر هنری، سیاسی، ادبی و ... مملو از مضامین اسطوره‌ای هستند، که این امر می‌تواند ما را به وادی نقد ادبی بکشاند. حال پس از ذکر این مطالب، به مبحث اسطوره و عناصر تفکر اسطوره‌ای می‌پردازیم.

۲- اسطوره و ویژگی‌های ذهنیت اسطوره‌ای

اسطوره یکی از کهن‌ترین و بزرگ‌ترین نیروهای تمدن بشری است و با سایر فعالیت‌های بشر ارتباطی تنگاتنگ دارد، امری که از زبان و شعر و هنر و نیز از

اندیشه‌ی تاریخی جداشدنی نیست (کاسیرر، ۱۳۸۵: ۳۳). ارنست کاسیرر، میرچا الیاده، لوسین لوی-برول و بسیاری دیگر، تعاریف متعددی از اسطوره‌ارایه داده‌اند که فصل مشترک همه این تعاریف آن است که اسطوره را باید به طور کل، یک «روایت» در نظر گرفت، روایتی که در پاسخ به آشوب ذهن آدمی شکل گرفته است؛ یا به عبارت دیگر، کوششی است از طرف آدمی که جهان را معنادار کند. مایرون آرنوف معتقد است که اسطوره‌ها مبنایی برای نمادها و استنباط‌های مشترک میان انسان‌ها را شکل می‌دهند. انسان‌ها از آشوب و هرچ و مرج متفرند، لذا اسطوره‌ها را خلق می‌کنند تا به این آشوب خاتمه دهند و نظم و یکپارچگی را بار دیگر اعاده کنند (Aronoff, 1980: 3). بنابراین، اسطوره‌ها در معنای کلی خود، عبارت‌اند از توجیهی که بشر برای شناخت جهان‌ارایه می‌کند تا آن را به‌نحوی برای خود قابل فهم سازد. راز جاودانگی اسطوره در تکرار آن است، یعنی تکراری که روایت از آغاز تا انتها و باز از نو تکرار آن است. به تعبیر میرچا الیاده، «اسطوره با نمادهایی که به همراه می‌آورد هرگز از جهان روان ناپدید نمی‌شود، بلکه تنها فرم خود را تغییر می‌دهد و عملکردهایش را پنهان می‌کند» (دریابندری، ۱۳۸۰: ۹۹). پس تکرار جزو خصایل ذاتی اسطوره است. به تعبیری، «اسطوره موضوعی ثابت است و بدین اعتبار، هر دم تکرار می‌شود و باید همواره تکرار شود تا خیر و برکت و فضیلت که نخستین بار در آغاز پیدایش انسان‌ها با ظهور اسطوره پدید آمده، پیوسته تجدید و یا احیا گردد» (جلال ستاری، ۱۳۸۷: ۱۱). اسطوره همچون قصه و حکایت ما را سرگرم می‌کند، آموزش‌مان می‌دهد، ما را به عالم رویا و خیال می‌برد و به ما معنا عرضه می‌دارد.

البته برخی دیگر از تعاریف اسطوره، بدان صیغه‌ای جامعه‌شناختی نیز می‌دهد. بدین معنا که، اسطوره به تصاویر ساده‌شده و پندارگونه‌ای گفته می‌شود که درباره‌ی فرد یا رویدادی جعل می‌شود. از این حیث می‌توان نسبتی میان اسطوره و ایدئولوژی برقرار نمود چرا که ایدئولوژی‌ها، د واقع برساخته‌هایی ذهنی هستند که افراد برای تفسیر جهان پیرامون خود به کار می‌گیرند. ایدئولوژی‌ها نیز به‌سان اسطوره‌ها تصویری رویایی از گذشته/آینده‌ای آرمانی برای پیروان‌شان به دست می‌دهند، به زندگی‌شان معنا می‌بخشند و الگوها و رفتارها اخلاقی جامعه را توجیه می‌کنند (ستاری، ۱۳۸۳: ۶). ایدئولوژی‌ها نیز خود را به مثابه امری فراتاریخی عرضه می‌کنند که می‌تواند ازلی یا ابدی باشد. با این وجود تفکر اسطوره‌ای در ذات خود از خصلت قوی ایدئولوژیک‌شدگی برخوردار است؛ چراکه حاوی باورهای فراتاریخی است. به همین سبب است که برای مثال، دومیل اساساً اعتقاد دارد اسطوره همان ایدئولوژی است (ارشاد، ۱۳۹۰: ۲۲۳). با وجود این، نباید تفاوت‌های این دو مفهوم را نادیده گرفت. اگرچه نمی‌توان منکر رابطه‌ی نزدیک میان ایدئولوژی و اسطوره شده، اما تفاوت‌هایی میان این دو در نحوه‌ی پیدایش و عملکردشان در طول تاریخ وجود دارد. در حالی که اسطوره شکل خاصی از نظام باورها و اعتقادات انسان‌های بدوی بوده، ایدئولوژی را می‌توان شکل خاصی از نظام باور انسان مدرن دانست.

اسطوره با ریشه‌ها و باورها سر و کار دارد، در حالی که ایدئولوژی به نحوی به شکل دادن این ریشه‌ها و باورها مربوط است (Svilcic and Maldini, 2014: 729).

کلود لوی-استروس یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان ذهنیت اسطوره‌ای است که در کتاب ارزشمند خود با عنوان ذهنیت بدوی، به تبیین ذهنیت اسطوره‌ای می‌پردازد. استروس دو شیوه‌ی اندیشیدن یا کسب معرفت را مورد بررسی قرار می‌دهد: یکی کندو کاو علمی و دیگری علم عینی و انضمامی، که همان تفکر اسطوره‌ای است و مقدم بر اولی است. البته از دید او هر دو شیوه‌ی تفکر مهم و معتبرند و هیچ‌یک بر دیگری رجحان ندارند (Strauss, 1983: 17).

۱-۲- ویژگی‌های تفکر اسطوره‌ای

۱-۱-۲- زمان دوری و بازگشت به اصل

زمان اسطوره‌ای زمانی است که در آن، پایان مانند آغاز و آغاز مانند پایان است و از نوعی ازلیت برخوردار است که به رشته‌ای از لحظات که در پی یکدیگر می‌آیند، اطلاق نمی‌شود (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۱۸۳-۱۸۲). در واقع، در اسطوره، زمان دورانی (تکراری) است. این مهم‌ترین ویژگی اسطوره است. در زمان دورانی چهره‌ی جهان تغییر نمی‌کند، زیرا که در این زمان همه چیز به موضع اولیه‌ی خود باز می‌گردد. بنابراین اسطوره به مثابه‌ی امور طبیعی، از بدو پیدایش تا پایان جهان همواره خود را تکرار می‌کند و در حقیقت از آن گریزی نیست. اما زمان خطی، نقطه‌ی مقابل زمان دورانی است، تنها در زمان خطی امکان تغییر ماهوی جهان یا انقلاب ممکن می‌شود و طبیعت یا حتی اسطوره‌ها تاریخی می‌گردند. به عبارت دیگر، تاریخ آغاز و انتهایی پیدا می‌کند. از نظر اندیشه‌های موسوم به زمان خطی، اسطوره‌ها ویژه‌ی دوران کودکی بشر تلقی می‌شوند، اما همراه با پیشرفت جهان دوران کودکی طی می‌شود و اسطوره‌ها نیز کارکرد خود را از دست می‌دهند و جهان علمی‌تر و عینی‌تر می‌شود و از همین رو علم جایگزین اسطوره می‌شود. اسطوره به‌طور کلی، امری غیر عقلانی و بالطبع غیر علمی محسوب می‌شود. با همین دیدگاه است که مدرنیسم، اندیشه‌های مدافع اسطوره را به‌عنوان دیدگاه‌های کهنه و از رده خارج «طبقه‌بندی» می‌کند؛ زیرا مدرنیسم نماینده‌ی زمان خطی است. بر همین اساس، بازگشت به خلوص بدوی نیز بدل به یکی از مایه‌های اساسی تفکر اسطوره‌ای می‌شود. از آنجا که تکرار، راز جاودانگی اسطوره و از خصایل ذاتی آن است، بازگشت به گذشته نیز اهمیتی فراوان می‌یابد.

۱-۲- عقل‌گریزی

به باور کاسیرر، اسطوره چیزی نیست که با تحول جوامع به سمت مدرن شدن و عقلانی شدن کنار گذاشته شود، بلکه همیشه در حال ساخته شدن است. در دوران بحران و آشفتگی سیاسی، تفکر اسطوره‌ای تقویت می‌شود و به سطح خود آگاه می‌رسد. انسان متمدن تحت الشعاع خشن‌ترین خواست‌ها قرار دارد و وقتی این خواست‌ها به نقطه‌ی نهایی خود برسند او را مستعد غیرعقلانی‌ترین انگیزه‌ها و سائق‌ها قرار می‌دهند (Cassirer, 1974: 280-281). بدین سان، اسطوره پایه‌ی عقلانی ندارد. به عبارت دیگر، نقد عقلانی اسطوره کاری بیهوده است، اگرچه خود اسطوره بیهوده نیست؛ زیرا مردم تابع اسطوره هستند و هرگونه تحول سراسری و بزرگ تنها به مدد اسطوره صورت گرفته است. در واقع اسطوره به خلق تصاویر روشن پیش روی توده‌ها دست می‌زند و همین تصاویرند که منشأ حرکتی عظیم خواهند شد، تصاویری که به مثابه‌ی افق درخشان، نجات‌بخش، موجد شور و حرارت می‌شوند و آن شور و حرارت که اساساً عاملی ذهنی و نه عینی است، در توده‌ها اشتیاق رسیدن به دنیای بهتر را ایجاد می‌کند و آن‌ها را به حرکت در می‌آورد.

سورل، متأثر از برگسون اعتقاد دارد که هدف اسطوره آن است که روایت ذهنی خود را بر طبیعت نامنظم و واقعیت سیال تحمیل کند، یا به عبارت دیگر، اسطوره به‌عنوان یک روایت اخلاقی تلاش دارد که جهان بی‌نظم و آشفته‌ی بیرون را منسجم و منظم سازد، آن جهان آشفته‌ای که مملو از تناقضات و تنش‌ها است و ذهنی که در صدد است با ارایه‌ی الگویی منطقی آن را تابع نظم خودساخته‌ی خود کند. بنابراین سورل نیز مانند استروس، فکر می‌کند که تنش‌ها همواره آغاز دارند ولی انجام ندارند، یا به عبارت دیگر، تناقضات و تنش‌های واقعیت بیرونی همواره هستند و اسطوره سعی در ارایه‌ی نظم و قاعده‌ای برای قانونمند کردن آن‌ها دارد. واقعیت‌هایی که اساساً نه تابع قانونی هستند و نه نظم‌پذیرند. اما اسطوره به‌مثابه‌ی امری ذهنی، یا به تعبیر آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری، اسطوره به مثابه موضوعی سوژه‌محور، در صدد است تا بر تنش‌ها فایق آمده و روایتی منسجم ارایه دهد (شهریوری، ۱۳۹۰: ۲۴).

۲-۱-۳- عمل‌گرایی

تفکر اسطوره‌ای از کهن‌ترین اعصار تاریخ، با کنش و عمل پیوندی تنگاتنگ داشته است، زیرا همواره جامع‌ترین و کامل‌ترین تجربه‌ی واقعیت روزمره را عرضه می‌دارد، که در آن فرقی بین تفکر و واقعیت، بین ذهن و عین، بین امر عام و امر خاص و بین فرم و محتوا وجود ندارد (Stevanović, 2008: 29). اسطوره‌ها نیرویی پیش‌ران متشکل از مجموعه‌ای از عناصر تهییج‌کننده‌اند، که قادرند افراد و گروه‌های مختلف جامعه را برانگیزانند. اسطوره‌ای که خوب ساخته و پرداخته شده باشد می‌تواند حتی

منجر به کنش سیاسی شود (Svilic and Maldini, 2014: 728).

در این راستا، «عالی ترین» شکوه و عظمت اخلاقی راستین فقط آنگاه به دست می آید که عملی بی وقفه و بی توجه به نتایج سودمندی آن انجام گیرد. به عبارت دیگر، هر عملی به خاطر خود آن عمل واجد ارزش باشد، فارغ از تبعات و نتایجی که در پی دارد. بنابراین ما با نوعی زیبایی شناسی سیاسی روبرو می شویم که هر کنشی بدون توجه به تبعات آن واجد اهمیت است، نه برای رسیدن به اهداف یا ارزش های اجتماعی و اخلاقی و یا هر چیز دیگری. در همین رابطه سورل اصطلاح «پیشروی به سوی رهایی» را به کار می برد. قضیه اصلاً «نرسیدن به هدف» است. اسطوره به مقصد نمی رساند، وضعیت ایجابی ندارد، یعنی نمی خواهد تسخیر شوندگان اش را به هدف برساند، فقط می خواهد آنان را برانگیزد، بشارت دهد و تحریک کند تا بی وقفه و بدون استراحت راه بروند. همه ی اهمیت اسطوره از نظر سورل در آن است که توده ها به مقصد نرسند؛ چرا که این خود سفر کردن است که اهمیت دارد و نه رسیدن به مقصد. سورل جهان اسطوره ها را جهان بی شکست و پیروز تلقی می کند و می نویسد: «آن ها که در جهان اسطوره ها زندگی می کنند از هر گونه مخالفت (شکستی) در امان اند» (تئودور، ۱۳۸۳: ۴۹). در برابر اسطوره هیچ شکستی وجود ندارد، اسطوره همواره پیروز است.

۲-۱-۴- تمایزهای دوتایی و دشمن آفرینی

اساساً اسطوره با برساختن دوست و دشمن می تواند آدمیان را به کنش وادارد (اشمیت، ۱۳۸۹: ۱۱-۱۰) از نظر کارل اشمیت، آنچه یک کنش سیاسی را می سازد، همانا تمایز میان دوست و دشمن است. تمایزات دوتایی همان تمایزاتی هستند که قلمروهای مختلف زندگی را از هم جدا می کنند، مانند قلمرو اخلاق، هنر، اقتصاد و ... و همچنین از سیاست، زیرا «در قلمرو اخلاقیات، تمایز نهایی بین خیر و شر است، در زیبایی شناسی بین زشت و زیبا و در اقتصاد میان سود و ضرر» (اشمیت، ۱۳۸۹: ۹۵). بنابراین امر سیاسی به عنوان قلمرویی مستقل از این منطبق تبعیت می کند. «تمایز سیاسی مشخصی که کنش ها و انگیزه های سیاسی را می توان به آن بازگرداند، تمایز میان دوست و دشمن است» (اشمیت، ۱۳۸۹: ۹۵). مسأله ی دشمن اهمیت اساسی و وجودی برای اسطوره دارد. به عبارت دیگر، آن گاه که دشمن - و به دنبال آن جنگ و مبارزه ای - وجود نداشته باشد اسطوره پایان می گیرد، اما هر گاه، بر فرض دشمنی وجود نداشته باشد (که محال است) باید دشمن را خلق کرد تا حرکت اسطوره ادامه یابد. در حقیقت، تفکر اسطوره ای جهان را با شیوه ی خاصی تصویر می کند: تصویری مطلق گرایانه که جهان را به خودی و غیر خودی تقسیم می کند. در این جا است که مفهوم توطئه نقش محوری می یابد (ارشاد، ۱۳۹۰: ۳۲۶).

بر این اساس، اسطوره ها ذاتاً واجد قدرت سیاسی اند و نظم نهادی مستقر را مورد تهدید قرار می دهند. تعاریف اسطوره ای مخالفان از یک واقعیت رقیب

می‌تواند برای گروه‌های مخالف وضع موجود الهام‌بخش و هدایت‌گر باشد و مشروعیت لازم برای به چالش کشیدن تعاریف مسلط از واقعیت را بدهد (Aronoff, 1980:6-7). به یک معنا، اسطوره‌پردازی‌های سیاسی راهی است برای فهم رویدادها و حوادث سیاسی و نیز توجیه و تقویت ایدئولوژی‌های خاص سیاسی. از همین رو، تولید و بازتولید روایت‌های اسطوره‌ای ویژگی دایمی و همیشگی زندگی سیاسی‌اند (Svilcic and Maldini, 2014: 729).

۲-۱-۵- جمع‌گرایی و نفی فردیت

اسطوره در درون جریان دیالکتیک جوامع، نقش تثبیت‌کننده و یکپارچه‌کننده‌ی اجتماع سیاسی را بر عهده دارد. در واقع، اسطوره‌پردازی وقایع تاریخی به تقویت انسجام و همبستگی درونی جوامع می‌انجامد (Stevanović, 2008:31) و این کار را با نفی فردیت افراد انجام می‌دهد. در واقع، یکی از مهم‌ترین جلوه‌های تفکر اسطوره‌ای کنش جمعی و توده‌وار است، که در برابر کنش فردگرایانه قرار می‌گیرد و از محاسبات عقلانی صرف به دور است؛ چراکه اسطوره به کمک همین عمل توده‌ای و جمعی به پیش می‌رود. اصولاً، حقیقت در «کل» یافت می‌شود و نه در فرد. در این معنا فرد صرفاً در جمع معنا می‌یابد و عمل‌اش هدفمند می‌شود. بنابراین فردیت در اسطوره محلی از اعراب ندارد و کنش جمعی آنچه از این حیث اهمیت پیدا می‌کند رابطه‌ای است که فرد را در برابر گروه مکلف و مسئول می‌کند. در این وضعیت، آن خلوص بدوی و جمعی انسان اولیه این بار در قالب تعامل با جمع و وابستگی به آن تجدید می‌شود. به باور کاسیرر، آیین‌ها و اسطوره‌ها توده‌ی مردم را با حذف و نادیده گرفتن فردیت آن‌ها به صورت یک توده‌ی فاقد تمایز درمی‌آورد و هر فرد از طریق این آیین‌ها و مناسک با جمع یکی می‌شود (ارشاد، ۱۳۹۰: ۲۲۴).

با توجه به مباحث مطرح شده، می‌توان دریافت که چگونه ذهنیت اسطوره‌ای در تضاد با اندیشه‌ی مدرن قرار می‌گیرد. تفکر اسطوره‌ای فاقد ابزارهای تحلیل و انتقادی است و همه چیز را در هاله‌ای از تقدس و رمز قرار می‌دهد، در حالی که هیچ راز و رمزی وجود ندارد. اسطوره، از طریق فرایندی زیبایی‌شناختی به سیاستی رمانتیک منتهی می‌شود، چراکه تفکر اسطوره‌زده یا ایدئولوژی‌زده واقعیت را مطابق با ساختاری اسطوره‌ای تفسیر می‌کند و عملاً با استعلا‌یابی از واقعیت تجربی و نقد عقلانیت به سیاستی رمانتیک کشانده می‌شود. سیاست رمانتیک ناگزیر با نقد عقلانیت سر و کار دارد، عقلانیتی که نقش محوری در اندیشه‌ی مدرن و سکولار دارد. از این رو، نوشتار پیش رو با بهره‌گیری از رهیافت جامعه‌شناسی اندیشه و به مدد ابزار نقد ادبی، سعی دارد به رمزگشایی از مضامین اسطوره‌ای در متون دوره‌ی متقدم داریوش شایگان و تفسیر و تجزیه و تحلیل استعاره‌های به کار رفته در آن‌ها بپردازد.

۳- داریوش شایگان؛ متفکر چهل تکه

داریوش شایگان، هندشناس، روشنفکر و اندیشمند برجسته‌ی معاصر، بیش از چهل سال است که در فضای فکری - فرهنگی این دیار حضور دارد. شایگان در طول قریب به نیم قرن حضور فعال در عرصه‌ی فرهنگ این سرزمین، پایه‌ی تحولات آن حرکت کرده است و در آثار گوناگون خود مسایلی را مطرح نموده که اینک با گذر زمان و از منظر نسل بعدی می‌توان گفت مسئله‌های زمانه بوده است. شایگان با طرح مسئله‌هایی نظیر «شرق و غرب»، «تجدد و خاخره ازلی»، «گفتگوی فرهنگ‌ها»، «مواجهه‌ی سنت‌ها با شرایط مدرن»، «هویت‌های فرهنگی پیرامونی و جهانی شدن»، «افسون‌زدایی و افسون‌زدگی»، «با خلق مفاهیمی مانند «موتاسیون تاریخی - فرهنگی»، «توهم مضاعف»، «تعطیلات در تاریخ»، «اسکیزوفرنی فرهنگی»، «هویت چهل تکه و تفکر سیار» بخشی از تاریخ اندیشه‌ی ما را رقم زده است. او از معدود روشنفکران ایرانی چند بعدی است و در حوزه‌های گوناگون خواننده و اندوخته است (سروش دباغ، ۱۳۹۰: ۵۵-۵۴).

شایگان در بهمن ماه ۱۳۱۳ ه.ش. در خانواده‌ای اشرافی و مدرن در تهران به دنیا آمد. زندگی شایگان در فضاهایی مدرن شکل گرفت. خود شایگان در این باره در مصاحبه‌ای می‌گوید: «من بچگی فوق‌العاده عجیب و غریبی داشتم. در یک خانواده‌ی مدرن به دنیا آمدم، آن هم هفتاد و پنج سال پیش. هفتاد سال خاخره دارم اما انگار چند قرن زندگی کرده‌ام» (مهرنامه، ۱۳۸۹: ۴۴). تضارب آرا در همان خانه‌ی پدری نمود یافت. پدر شایگان مسلمان شیعه و مادرش از شاهزادگان سنی مذهب گرجی تبار بود. فضایی که شایگان در آن می‌زیست فضایی متکثر بود. به گفته‌ی خودش، در خانه زبان‌های گرجی، روسی، ترکی عثمانی و آذری تکلم می‌شد. به این‌ها اضافه کنید معلمان و هم‌کلاسی‌های ارمنی، پزشک خانوادگی زرتشتی و راننده‌ی آسوری وی را. خود شایگان اذعان دارد که در جهان‌های از هم پاشیده‌ای زندگی کرده که در آن‌ها هیچ چیز سرجایش نبود و زبان‌ها و معرفت‌های نامرتب تکه‌تکه در موزاییک‌های تصادفی بر هم یا با هم سوار شده بودند. شایگان در پانزده سالگی برای ادامه تحصیل به انگلستان رفت. زندگی در اروپای مدرن برای شایگان جوان تجربه‌ای جدید و بدیع بود. آشنایی با زبان انگلیسی و فرانسه و میل به هویت‌یابی، وی را به بررسی و مطالعه در ادبیات و هنر غربی و از سوی دیگر به فراگیری ادیان و مکتب‌های فلسفی هند و فلسفه و عرفان اسلامی سوق داد. آشنایی با مارتین هایدگر، آیشخور دیگری از آرا و اندیشه‌های شایگان را شکل بخشید. حاصل این دوران اندیشه‌ورزی، پژوهشی درباره ادیان و مکتب‌های فلسفی هند و هندویسم و تصوف بود که در واقع موضوع رساله‌ی دکترای وی شد، آثاری که به‌خوبی نشان‌دهنده‌ی دغدغه‌های اندیشه‌ی وی است.

شایگان در بازگشت به ایران به محافل روشنفکران ایرانی و نیز حشر و نشر با محافل سنتی روحانیت و عالمان سنت‌گرایی چون علامه طباطبایی راه یافت، و به گفته‌ی خود ضمن آن با انسان‌هایی استثنایی آشنا شد. در همین دوران بود که تحت تأثیر اندیشه‌های فردید و کربن قرار گرفت. دل‌بستگی شدید او به مباحث عرفانی حتی سبب علاقه‌ی وی به یونگ و مکتب روان‌شناسی او شد که در پی فهم تجلیات رازآمیز روان آدمی از جمله ارتباط با عالم غیب بود، به طوری که، یکی از اولین آثار شایگان مجموعه مقالاتی درباره‌ی اسطوره‌شناسی به روایت مکتب یونگ بود. تحت همین اثرپذیری‌ها بود که شایگان کتاب آسیا در برابر غرب و بت‌های ذهنی و خاطره‌انزلی را به رشته‌ی تحریر درآورد. او در این دو کتاب از نگاه یک انسان شرقی، که متوجه هجمه‌ی مدرنیته‌ی غربی شده، به دفاع از آنچه خود دارد پرداخت، مدرنیته‌ی غربی را نقد و آن را در ذیل نیهیلیسم تحلیل کرد. در این دوره، شایگان سعی نمود تا با نگاه کربنی-هایدگری به تحلیل تمایزات و گسست‌های جوامع شرقی و غرب جدید بپردازد و نشان دهد که این دو جامعه نه تنها نظام معرفتی، که هستی متفاوتی دارند، و این امر به شدت متأثر از گفتمان غرب‌زدگی است، در این دوره وی سعی نمود تا وجوه فرهنگی و فلسفی غرب‌زدگی را به تصویر بکشد و با تکیه بر واژگان اندیشگی خویش به آسیب‌شناسی فرهنگ ایرانی پرداخته و با آگاهی‌ای که از مدرنیته داشت نخبگان ایرانی را به بازنگری در میراث معنوی خود فراخواند (دین پرست، ۱۳۹۱/۷/۸).

دوره‌ی دوم فکری شایگان با نگارش کتاب‌های انقلاب مذهبی چیست؟ و نگاه شکسته آغاز می‌شود، که در آن به نظر می‌رسد کمی از «شایگان اول» فاصله می‌گیرد. در واقع اتفاقات اوایل انقلاب، وی را از کار تدریس در دانشگاه بازداشت و سبب خروج وی از ایران شد. همین امر فرصتی برای تجدیدنظر در آرای وی را فراهم نمود. بر این مبنای، وی در کتاب انقلاب مذهبی چیست؟ با ایدئولوژی گونه کردن سنت، که در ایران توسط شریعتی صورت گرفت و خود نیز در آن «مغناطیس» گرفتار شده بود، به مخالفت برخاست و خواهان جدایی مذهب و سیاست شد (دین پرست، ۱۳۹۱/۷/۸). به نظر وی «با ایدئولوژی گونه کردن مذهب، از آن هتک تقدس می‌شود. سرمایه‌ی اساطیر را بر سر زمان به سودا می‌نهد، از آن‌ها اساطیر سیاسی می‌سازد، از آن‌ها اسطوره‌زدایی می‌کند و آن‌ها را در امور این جهانی خرج می‌کند». او کندوکاوهای روشنفکرانه‌ی شریعتی را دچار پارادوکس می‌داند. شریعتی که با طرح مقولاتی چون «خودسازی انقلابی»، «تصفیه و استخراج منابع فرهنگی» و «بازگشت به خویش» سودای به دست دادن قرائتی از اسلام را در سر می‌پروراند، که به همان میزان توانا بود و در مقام عمل گره‌گشا که ایدئولوژی‌های مارکسیستی و سوسیالیستی و انقلابی آن روزگار، در عمل از همان ابزار و ادواتی استفاده می‌کرد که پیش‌تر رقیبان فراهم آورده بودند (سروش دباغ، ۱۳۹۰: ۲۰).

نگارش کتاب افسون‌زدگی جدید مبین ورود شایگان به مرحله‌ی سوم حیات فکری او است. این شایگان بسیار کمتر از شایگان اول با جهان مدرن در ستیز است

و به نظر می‌رسد که برای خود در این جهان «چهل تکه» و «سیاره‌ای» جایی پیدا کرده است و از آن نگاه هویت‌گرایانه‌ای که در «شایگان اول» به وضوح می‌شد دید، کمتر در او نشانی هست (مهرنامه، ۱۳۸۹: ۴۴). شایگان دوره‌ی سوم، با مدرنیته و دستاوردهای اجتماعی و سیاسی آن بر سر مهر است، چرا که امکان زیستن انسانی‌تر و دلپذیرتر را فراهم کرده است. نهادینه‌شدن سازوکار دموکراتیک و پاسداشت حقوق بنیادین بشر میراث ماندگار عصر روشنگری است، میراثی که زندگی بشر بر روی این کره‌خاکی را به مراتب آسان‌تر و دل‌انگیزتر کرده است (سروش دباغ، ۱۳۹۰: ۲۳). بار دیگر ذکر این نکته پیش از ورود به مبحث بررسی آرای شایگان ضروری است که تمرکز نوشتار حاضر حول دوره‌ی اول فکری وی یعنی تا وقوع انقلاب اسلامی است و سعی می‌شود از خلال آثار منتشر شده‌ی وی در این دوران به کندوکاو در دیدگاه‌های وی پرداخته شود؛ لذا تغییرات فکری سال‌های بعد وی مطمح نظر این نوشتار نمی‌باشد.

۳-۱- غرب و شرق؛ جدال عقل و ایمان

همان‌طور که اشاره شد، کاسیرر اعتقاد داشت در مواقع بحران و آشوب، جامعه فرایندهای عقلانی و بوروکراتیک را کنار می‌گذارد و به جای آن به اسطوره‌ها رجوع می‌کند. شایگان نیز در دوره‌ی اول فکری خود جامعه را دستخوش بحرانی عظیم می‌دید که می‌رفت تا طومار شرق را در هم بپیچد. بحران معنا و نیهیلیسمی که از غرب می‌آمد سبب رجوع او به دنیایی اسطوره‌ای شد که می‌شد در آن به آرامش و معنا رسید. مقایسه‌ای که او از هستی‌شناسی‌های متفاوت می‌کند در همین راستا قابل تبیین است.

شایگان غرب و شرق را واجد هستی‌شناسی‌های جداگانه‌ای می‌دانست که هیچگاه با هم از در آشتی در نخواهند آمد. به باور او با ظهور مدرنیته، عقل به عنصر محوری روح غربی بدل شد اما در شرق همچنان «عشق» یگانه راهنمای انسان شرقی بوده است. شایگان بر این باور بود که فلسفه‌ی غربی بر اساس تفکر عقل‌باورانه قرار دارد و فلسفه‌ی شرقی بر مکاشفه و ایمان استوار بوده است؛ در نتیجه، سرشت تفکر آسیایی سرشتی عارفانه و غایت آن رستگاری بوده است (بروجردی، ۱۳۸۷: ۲۲۳). همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد شایگان زمانی تحت نفوذ فکری احمد فردید قرار داشت و متأثر از دوانگاری شرق/ غرب وی بود. شایگان مانند دیگرانی که در آن زمان از پشت عینکی هایدگری می‌اندیشیدند، شرق و غرب را بر اساس جوهرهای هستی‌شناختی از یکدیگر تفکیک می‌کرد. اندیشه‌ی «غربی» در همان آغاز دشمن مرگبار اندیشه‌ی «شرقی» است (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۵۹). به نظر وی این دو نوع هستی - شرق و غرب - نسبت‌های متفاوتی را میان انسان و عالم برقرار می‌کنند. در مدرنیته نسبت انسان با هستی پرسش‌گرانه و طلب‌کارانه است، حال آن‌که در سنت

شرقی انسان سعی در هماهنگی با هستی دارد تا بدین طریق معرفت به او افافضه شود. بر همین مبناست که علم در مدرنیته ماهیتا سکولار و تکنیکی است، حال آنکه در سنت شرقی اندیشه و اندیشیدن امری مقدس است (دین پرست، ۱۳۹۱/۷/۸).

شایگان آسیا در برابر غرب را با ذکر نقد نیهیلیسم غربی می‌آغازد و از این طریق می‌خواهد مختصات غرب را توضیح دهد. وی به نقد نیچه از نفی تدریجی ارزش‌های متافیزیکی غرب اشاره می‌کند و در ادامه به هرمان راتوشیننگ، ژان برن، داستایفسکی و آلبر کامو می‌رسد. غرض شایگان از توصیف نیهیلیسم غربی و شرح مشکلات غرب، در واقع شناخت غرب است، که البته وارونه است. طرح مفهوم نیهیلیسم از جانب اندیشمندان غربی چون نیچه، نوعی خودانتقادی است و به معنای تمهیدی است برای پیشگیری از رشد و بسط آن و هشدار نسبت به وقایع نامطلوب آن. اما اینکه آیا غرب را صرفاً بر اساس انتقاداتی که از خود مطرح می‌کند بشناسیم روش درستی است؟ اینکه غرب از خود انتقاد می‌کند جزئی از تفکر نقادانه‌ی غربی است و از ویژگی‌های این تفکر، اما شایگانی که سال‌ها در غرب زیسته ظاهراً این نکته را فراموش کرده است. او در توصیف غرب می‌گوید:

«غور چندین ساله‌ی ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطالب، قدرت مسحور کننده، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کره‌ی خاکی است، مارا به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهد.» (شایگان، ۱۳۵۶: ۳)

همان گونه که اشاره رفت، برداشت شایگان از شرق و غرب مبتنی بر تفاوت‌های هستی‌شناختی میان جوامع شرقی (دنیای اسلام، بودیسم و هندویسم) و غرب است. در حالی که اولی ریشه در وحی و ایمان دارد، دومی بر تفکر عقلانی استوار است: «اگر فلسفه‌ی غربی سؤالی است که در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرسش‌های چرا پاسخ می‌دهد، در تصوف اسلامی پرسش کننده خدا است و انسان جواب می‌دهد. در شرق پیش از آن که پرسش‌ها شکل گیرند پاسخ‌ها داده شده است. او استدلال می‌کند که در «مسیر غربی» نشستن خرد بر جایگاه وحی، سرانجام به نفی همه‌ی ارزش‌های متافیزیکی منتهی می‌شود. از این نظر گاه مانوی، ساده‌انگارانه و خیال‌پردازانه که افق مشترک مدرنیته‌ی جهانی را زیر سایه‌ی تقابل دو گانه‌ی شرق/غرب می‌پوشاند، به سختی می‌توان به این واقعیت رسید که اندیشه‌ی روشنفکری در میان ملت‌های مدرن با نوعی همپوشانی و همسازی ریشه‌ای تحول می‌یابد (میر سپاسی، ۱۳۸۷: ۶۰).

شایگان در آسیا در برابر غرب چهار حرکت نزولی را در سیر تفکر غربی بازشناسی می‌کند و آن‌ها را فصل ممیزه‌ی اساسی تفکر تکنیکی مدرنیته با سنت برمی‌شمارد. این چهار حرکت عبارتند از: «تکنیکی کردن تفکر»، «دنیوی کردن عالم»، «طبیعی کردن انسان» و «اسطوره‌زدایی». شایگان این چهار حرکت را زیربنای تفکر غرب و از نیروهای ویرانگر نیهیلیسم غربی می‌خواند که سرانجام ما را نیز طعمه‌ی نیهیلیسم می‌کند و گنجینه‌های معنوی شرق را به تاراج می‌برد (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۶-۵۴).

شایگان نگاه خصمانه‌ی خود نسبت به غرب را در تعریف غرب‌زدگی نشان می‌دهد. از نظر او غرب‌زدگی:

وجه دیگری از همان ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است. غرب‌زدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالب‌ترین و تهاجمی‌ترین شیوه‌ی جهان‌بینی روی زمین است. (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۹)

به باور شایگان در برابر فرهنگی که به مهاجم‌ترین وجه هستی ما را مورد حمله قرار داده حق سکوت نداریم (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۸). این زبان هشداردهنده و توهم‌آلود، ایرانیان را به مبارزه با این تهدید و حفظ هویت فرهنگی دعوت می‌کند و این کار را از طریق هم‌زبانی با «خاطره‌های قومی» و متعاقب آن، ورود به گفتگو با غرب میسر می‌داند. روشن است که در این گفته می‌توان رد و نشان ایده‌ی تاریخ‌مندی هایدگر را دید که «گذشته‌ی شکوهمند» را بر صحنه‌ی زمان حال احضار می‌کند تا با «تکرار» خود، دنیای فردا را به‌سامان سازد (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۶۲). خود هایدگر با آن‌که بیزاری خود را از ذهنیت فردی بیان کرده و هیچ‌گاه مستقیماً از خاطره حرفی نزده است، اما توجه و سواس گونه‌اش به اهمیت میراث والای گذشته، به باور او در مورد نیاز به مهار خاطره‌ی فردی و جمعی اشاره دارد. هدف او از این بحث، همساز شدن با سنت‌های «اصیل» گذشته بود و مهار آینده را در گرو مهار گذشته می‌دانست.

۳-۲- رد علم‌زدگی، سکولاریته و تکنیک

به عقیده‌ی شایگان، در شرق علم هرگز به معنای غربی آن به وجود نیامد، زیرا عالم شرقی بر خلاف غرب هرگز دنیوی نشد و تجلیات فیض الهی از صحنه‌ی عالم قطع نشد. به باور وی «ظهور عالم برای شرقیان ظهور بی‌چند و چون حقیقتی است که در حین ظهور مستور است، کنه وجودش در شب تاریکی نیستی پنهان» (شایگان،

۱۳۵۶: ۷۳). شایگان به پیروی از هایدگر باور داشت نیهیلیسم نتیجه‌ی منطقی تکنیک است. بازتاب نیهیلیستی تفکر تکنیکی بی‌شک به نفی تدریجی همه‌ی اعتقادات شرقی می‌انجامد. به باور شایگان، جانشین ساختن عقل به جای کشف و شهود از سوی فیلسوفان غربی، آنان را بر آن داشت که تمامی ارزش‌های متافیزیکی را نفی کنند. وی می‌گوید غرب از قرن شانزدهم میلادی که جامعه مدنی را جایگزین نظام مذهبی کرد امانت معنوی خود را از دست داده است (شایگان، ۱۳۵۶: ۷۳). نتیجه‌ی آن، بحران کنونی غرب است که به چهار صورت خود را نشان داده است: انحطاط فرهنگ غرب، غروب خدایان، مرگ اساطیر و سقوط معنویت. در این میان، شایگان مقصر اصلی را شیوه‌ی تفکر مسلط تکنیکی می‌داند که سبب وقوع این بحران شده است.

از سوی دیگر، شایگان اندیشه‌ی متافیزیکی را چنان با سنت‌های معنوی زیسته در جوامع غیر غربی پیوند می‌دهد که گویی آن‌ها در جریان بدون‌گسست، با هم وجود داشته‌اند. این نگاه در ساحت سیاسی به حمله‌ای همه‌جانبه به سکولاریسم نهادی شده منجر می‌شود. شایگان یک سناریوی اسطوره‌ای و آخرالزمانی را احضار می‌کند که در آن جامعه‌ی مدرن، در گم‌گشتگی عمیق معنوی، نیازمند راهنمای اصیل‌تری است تا از دل تاریکی راهی به سوی خانه پیدا کند. شایگان نتیجه می‌گیرد که هرگونه جدایی دنیای اجتماعی و دینی در شرق، کفرآمیز و غیرقابل تصور است. از همین رو است که در اندیشه‌ی وی نوعی مفهوم معنویت متعالی و مبهم همچون برنهادی از آنچه تمدن‌های مخالف شرق و غرب تلقی می‌شود سربرمی‌آورد. نیهیلیسم اجتماعی که «نتیجه‌ی جبری تفکر غربی» است، به روشنی در راستای اندیشه‌ی هایدگری درک می‌شود. شایگان این خط فکری هایدگری را باز هم پیش‌تر می‌برد و به مساله‌ی تکنیک [فناوری] می‌پردازد. او اصرار دارد که فناوری و علم صرفاً ابزار نیستند بلکه نوعی متافیزیک وجود را تجسم می‌بخشند که با گسترش نامحدود و قدرت خود در جهان بیرون، آدمی را زندانی خویش می‌سازند. به باور شایگان، پیامد منطقی فناوری مدرن (که خود نوعی تجلی متافیزیک غرب است) نیهیلیسم است که به «بطلان تدریجی جمله معتقدات ایمانی شرق» منتهی می‌شود (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۰). از همین رو است که می‌نویسد:

نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم [از غرب] و از عوامل مضمحل‌کننده‌ی آن می‌پرهیزیم زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه‌ی یک سیر چند هزار ساله است. به عبارت دیگر تکنیک غایت ناگزیر تفکر غربی است (شایگان، ۱۳۵۶: ۵۴).

که نفی یکی برابر با نفی دیگری است. از این رو، وی نیز چون دیگر روشنفکران اصالت جوی این عصر با تکنیک و علم غربی میانه‌ای ندارد و آن‌ها را پیش‌قراولان هجوم غرب می‌داند. شایگان در پاسخگویی به بحران جوامع شرقی به نگاه اسطوره‌ای خود برمی‌گردد. سابقه‌ی تحصیلات و علایق وی در حوزه‌ی اساطیر و ادیان شرقی به کمک او می‌آید. شایگان در فصلی از خاطره ذهنی... به بررسی بینش اساطیری و مختصات آن می‌پردازد. به باور وی، در بینش اساطیری بین افکار، اشیاء و تصاویر نوعی «همدمی سحرآمیز» وجود دارد که سبب می‌شود جهان اساطیری به‌مانند رؤیایی شگرف جلوه کند (شایگان، ۱۳۵۵: ۱۰۱). شایگان حتی آگاهانه از واژه‌ی علم چشم‌پوشی می‌کند و به جای آن از بینش استفاده می‌کند، چراکه آن را در قالب علت و معلولی رایج تعریف پذیر نمی‌داند؛ چه، در بینش اساطیری انتخاب علل کاملاً آزاد است.

۳-۳- زمان دوری و بازگشت به اصل؛ در جستجوی هویت بومی

همان‌طور که پیشتر گفته شد، زمان در بینش اساطیری دوری است. به زعم شایگان این زمان، زمانی ازلی یا نوعی «ابدیت دایمی» است. «این زمان زمانی دورانی است به این معنی که انتهای آن به معنای فعلیت پذیرفتن دایم آیین همواره به اصل رجوع می‌کند» (شایگان، ۱۳۵۵: ۱۴۱). در واقع، شایگان از نگاه اسطوره‌ای به روند تاریخ نظر دارد و آن را غیرخطی می‌داند. در این نگاه آدمیان در یک سیر چرخه‌ای از مرحله‌ی هیبوط به خاکدان زمین رجعت می‌کنند و به تقدیر از پیش تعیین شده به ذات اولیه‌ی آسمانی خود برمی‌گردند، اما در نگرش تاریخی هر حادثه‌ای در گذر زمان پدید می‌آید و دارای علت و معلولی است که می‌توان آن را به صورت عقلانی تحلیل کرد. همین تفاوت تاریخ و اسطوره یکی از خطوط اصلی متمایزکننده‌ی دنیای مدرن از جهان سنتی است (حقدار، ۱۳۸۵: ۵۳).

با کمی تأمل در آرای شایگان، می‌توان به رابطه‌ی تنگاتنگ مفهوم «خاطره‌ی ازلی» با زمان اسطوره‌ای، و مآلاً هویت اصیل، پی برد. خاطره‌ی ازلی همان سنت و فرهنگ‌هایی است که دچار هجومی مدرنیته و مقهور آن شده‌اند و آنچه به بازیابی این فرهنگ‌ها در زمانه‌ی مدرن فرصت ادامه‌ی حیات و شکوفایی می‌دهد تجدد فرهنگی است. در این تقابل دوتایی خاطره ازلی / تجدد فرهنگی، شایگان تجدد فرهنگی را کنار می‌گذارد و افکار خود را معطوف بازپرداختن از هویت فرهنگی سنتی می‌کند (حقدار، ۱۳۸۵: ۵۲)، تفکر اسطوره‌ای، چنان که دیدیم، با الگوهای ازلی سر و کار دارد که فقط الگوی هویت پیشین - هویت در گذشته - را معتبر می‌داند. شایگان هویت را به عنوان امر در گذشته تمام شده‌ای می‌داند که زمانی مردم از آن جدا افتاده‌اند و حال باید تلاش کنند دوباره به آن برگردند. این یعنی تبدیل هویت به نمادی غیرتاریخی یا به عبارتی اسطوره‌پردازی هویت. بازگشت به

گذشته ممکن نیست مگر با اسطوره‌پردازی از حال و این کاری است که شایگان در قالب مفهوم خاطره‌ی ازلی انجام می‌دهد. وی در تعریف مفهوم خاطره‌ی ازلی و بت‌های ذهنی می‌گوید:

بت‌های ذهنی را می‌توان در جهت آن رشته معتقداتی تعبیر کرد که عموماً سنت را تشکیل می‌دهند و سنت نیز خاطره‌ای دارد و این خاطره هم به فردی تعلق نمی‌گیرد بلکه جنبه‌ی جمعی دارد و چون خاطره‌ی قومی هر ملتی خواه ناخواه علم انساب او نیز هست و ارتباط او را با وقایع ازلی و اساطیری حفظ می‌کند، از این رو می‌توان آن را خاطره ازلی نام نهاد» (شایگان، ۱۳۵۵: ۵۳).

شایگان در تقدیس سنت‌های شرقی تا آنجا پیش می‌رود که ادعا می‌کند، آنچه را در مشرق زمین فقدان تحرک تاریخی، ر کود فرهنگی و گذشته‌پرستی می‌نامند در اصل وفاداری کامل به خاطره‌ی ازلی بوده است (شایگان، ۱۳۵۵: ۵۴). شایگان بر این عقیده است که روشنفکران شرقی برای مبارزه با غرب، نخست باید با خاطره‌ی ازلی خویش خلوت کنند و پیغام آن را بیایند. او نیز به دنبال روشنفکرانی چون فردید، شریعتی، نصر، آل احمد و نراقی، اسلام را خاطره‌ی ازلی مشترک ایرانیان می‌خواند و تشیع را به طور خاص منبع اصلی هویت آنان عنوان می‌کند. با این اوصاف، اگر تشیع را یگانه‌کننده‌ی معنوی جامعه بدانیم، نتیجه آن می‌شود که روحانیون را هم آگاه‌ترین نگاهبانان آن بشماریم. از این رو است که شایگان معتقد است «امروزه طبقه‌ای که کم و بیش حافظ امانت پیشین ماست حوزه‌های اسلامی قم و مشهد است» (شایگان، ۱۳۵۵: ۸۳). بدین ترتیب، او نیز چون دیگر روشنفکران این عصر در پی بازگشت به معنویتی خیالی در عصر مدرن بود و آن را یگانه راه مقاومت در روند سکولاریزاسیون تمدن غربی و هجوم باورها و ایده‌های ناخوشایند مغرب زمین می‌دانست. معنویتی که وی از آن دم می‌زند ریشه در اساطیر دارد. نگاه شایگان به پیشینه‌ی کهن و فراموش شده‌ی تمدن شرقی چنان زیبایی شناختی شده که کیفیتی استعلایی می‌یابد و مافوق‌همه‌ی و ویژگی‌های معمول چنین مقولاتی می‌ایستد. این امر سبب می‌شود که واقعیات این تمدن‌ها و آسیب‌های آن مغفول مانده و سیمایی رومانتيك از آن ارایه شود که با واقعیت آن همخوانی و تناسبی ندارد. برای مثال وی ویژگی‌های بدوی و حتی ظالمانه‌ی نهادهای سنتی و پیشامدرن از جمله نظام سلسله‌مراتبی و فرمانبری را ستایش می‌کند و بر از دست رفتن آن افسوس می‌خورد (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۴۴). از این رو است که شایگان نیز یگانه میراث تمدن ایرانی را اسلام، و به معنای دقیق‌تر، تشیع می‌خواند و در صدد بازسازی هویتی معنوی برای مقابله و رویارویی با هجوم تمدن غربی است.

نتیجه گیری

این نوشتار تلاشی بود در جهت ترسیم مدل ذهنی داریوش شایگان متقدم، به عنوان یکی از مهم ترین روشنفکران اصحاب «بازگشت به خویش» که در فضای پس از کودتای ۲۸ مرداد قلم می زدند، آنهایی که به این نتیجه رسیدند که دیگر دل بستن به غرب، آرمانها و ایده آل های آن کاری اشتباه است و چاره را می باید در فرهنگ و باورهای بومی خود جست، آنجا که مذهب و سنت، دست در دست هم، سالیان سال روح انسان ایرانی را در چنبره ی خود گرفته بودند. در دل این سنت بومی بود که می شد نشانی از همه ی خاطره های کهن مشترک را یافت. هرچند شرایط عینی پیش روی روشنفکری ایرانی عنصری مهم در این تحول نظری بود اما عنصر مهم دیگری نیز در این میان از اهمیتی فراوان برخوردار بود که همانا عامل ذهنی و روان شناختی آنان بود.

تفکر اسطوره ای که در هزارتوی ذهن روشنفکران ایرانی خانه داشت پس از کودتای ۲۸ مرداد شرایط را مهیای آن دید که اندیشه و باور روشنفکران بومی گرایی چون داریوش شایگان را تحت تاثیر قرار دهد. هجوم مدرنیته ی غربی و تقابل شدید آن با جامعه ی سنتی ایران شایگان را به چاره اندیشی درباره ی آینده ی هویت و کیستی ایرانی انداخت، چرا که در این نبرد نابرابر آنچه از دست می رفت بی گمان همین هویت شرقی بود. شایگان با دوگانه انگاری عقل گریزانه ی شرق و غرب، و برابر نهادن دو هستی شناسی متفاوت که یکی ریشه در عرفان و وحی داشت و دیگری پای در تکنیک و علم، کوشید به رد متافیزیک نیهیلیستی دومی پردازد و جامعه را از خطر نفی همه ی ارزش های شرقی و نابودی هویت اصیل آگاه کند. در نگاه اسطوره ای شایگان، معصومیت جهان شرقی که در برابر گستاخی ویران گر غربی در حال زایل شدن بود، جز با بازگشت چرخه وار به همان سنت های اصیل و به عقب رانده شده اعاده شدنی نبود. نتیجه ی محتوم ورود علم و تکنیک غربی نابودی باورها و هویت ایرانی بود، که شایگان، به تبع هایدگر، تلاش کرد با احضار گذشته ای شکوهمند و استعلایی و «تکرار» آن، هویت فرهنگی جدیدی خلق کند. در این نگاه، غرب و عناصر ملازمش چون علم و تکنیک پدیده هایی ارزش زدا انگاشته می شدند که بنا به متافیزیک زمینی و نیهیلیسم ذاتی شان برای روح و معنویت شرقی مهلک به شمار می آمدند. هم از این رو بود که شایگان تأکید ویژه ای بر تشیع و مآلا، بر روحانیت به عنوان نگاهبانان حقیقی سنت و آیین ایرانی داشت و بر آن در مقام عنصر مترقی و برجسته ی هویت ایرانی تأکید می کرد. این تلقی استعلایی از سنت و عناصر متشکله اش، که آن را بری از هر گونه نقص و کاستی می دانست، بعدها نقش پررنگی در چرخش مواضع روشنفکران سکولار در سال های منتهی به انقلاب ایفا کرد و به هژمون شدن گفتمان دینی در آن دوره کمک شایانی نمود.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

- ارشاد، محمدرضا. (۱۳۹۰). **گستره اسطوره، تهران: هرمس.**
- اشمیت، کارل. (۱۳۸۹). **مفهوم امر سیاسی، ترجمه صالح نجفی در قانون و خشونت، ترجمه مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: رخ داد نو.**
- بروجردی، مهرزاد. (۱۳۸۷). **روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.**
- تئودور، هنری. (۱۳۸۳). **اسطوره سیاسی، ترجمه سید محمد دامادی، تهران: امیرکبیر.**
- ستاری، جلال. (۱۳۸۷). **اسطوره امروز، تهران: انتشارات مرکز.**
- ستاری، جلال. (۱۳۸۳). **اسطوره در جهان امروز، تهران: انتشارات فکر روز.**
- سروش دباغ. (۱۳۹۰). **ترنم موزون حزن؛ تأملاتی در روشنفکری معاصر، تهران: کویر.**
- شایگان، داریوش. (۱۳۵۶). **آسیا در برابر غرب، تهران: امیرکبیر.**
- شایگان، داریوش. (۱۳۵۵). **بت‌های ذهنی و خاطره ازل، تهران: امیرکبیر.**
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۶). **زیر آسمان‌های جهان، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.**
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). **داستان زائر شرقی در غربت غربی؛ چه بخواهم، چه نخواهم شرقی‌ام (گفت‌وگو)، مهرنامه، سال اول، شماره دوم، اردیبهشت، ص ۸۳.**
- شهریوری صدقی، نادر. (۱۳۸۷). **سیاست رومان‌تیک، تهران: رخداد نو.**
- حقدار، علی اصغر. (۱۳۸۵). **داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، تهران: کویر.**
- دریابندری، نجف. (۱۳۸۰). **افسانه اسطوره، تهران: نشر کارنامه.**
- دین پرست، منوچهر. (۱۳۹۱/۷/۸). **داریوش شایگان، فیلسوف آسمان‌های جهان در:**
- <http://iranianstudies.org/fa/>
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۵). **افسانه دولت، ترجمه تحف دریابندری، تهران: خوارزمی.**
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۷۸). **فلسفه صورتهای سمبلیک، جلد دوم، اندیشه اسطوره‌ای، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.**
- میرسپاسی، علی. (۱۳۸۷). **روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر توسعه.**
- میلانی، محسن. (۱۳۸۸). **شکل‌گیری انقلاب اسلامی؛ از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران: گام نو.**
- نبوی، نگین. (۱۳۸۸). **روشنفکران و دولت در ایران: سیاست، گفتار و تنگنای اصالت، ترجمه حسن فشارکی، تهران: نشر شیرازه.**

ب) منابع انگلیسی

Aronoff, Myron J. (1980). **Ideology and Interest: The Dialectics of Politics, Political Anthropology Yearbook I**, New Brunswick and London: Transaction Books.

Morford , Mark P.O. and Lenardon, Robert J. (2003). **Classical Mythology**, Oxford University Press New York, New York.

Stevanović, Branislav. (2008). *From Archaic to Modern (Political) Myth: The Causes, Functions and Consequences*, **Philosophy, Sociology, Psychology and History**, Vol. 7, No1.

Strauss, Claude-Levi. (1963). *The Structural Study of Myth*, **the Journal of American Folklore**, vol. 68, No. 270.

Svilcic, Nikasa and Maldini, Pero. (1994). **Anthropological Analysis and Roles of Political Myths**, Coll. Antropol.

Cassirer, E. (1974). **An Essay on Man**, New Haven: Yale University Press.

پښتونستان ښار
پښتونستان ښار
پښتونستان ښار