

نقد و بررسی نظریه بازگشت به سنت در معنویت‌گرایی سیاره‌ای

باقر طالبی دارابی*

محمد اسماعیل عبداللہی**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۲/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۲

چکیده

معنویت‌گرایی سیاره‌ای، انسان امروزی را انسان رشد یافته در فضای مدرنیته می‌داند؛ فضایی که اگرچه در قالب یک پروسه عظیم، شکوه و جلال خاصی در عرصه تکنیکی داشته است، حفره‌هایی بیش از حفره‌های انسان دوران ماقبل مدرنیته پدید آورده است. تمام تلاش این نوع معنویت‌گرایی به این است تا راه حلی برای درمان بیماری و آسیب‌های ناشی از پروسه مدرنیته که بر پیکر انسان وارد شده، پیدا کند. راه حلی که این نوع معنویت‌گرایی پیشنهاد می‌کند، اهتمام و تمرکز بر معنویتی است که در پرتو نظریه بازگشت به سنت و امر باطنی مشترک در افسون‌زدگی جدید به دست می‌آید. نظریه بازگشت به سنت که به عنوان آرمانی برای رهایی انسان سیاره‌ای در دوران مدرنیته پیشنهاد می‌شود، پر است از نکات تأمل‌برانگیز، ابهام و ابهامات متفاوت. علاوه بر اینکه تبیین درستی از مفهوم سنت، روح و معنویت ارائه نمی‌دهد، دچار یک نوع تکثرگرایی سنتی و سنت‌زدگی افراطی می‌شود که با طرح راهبرد هستی‌شناسی درهم شکسته و افسون‌زدگی جدید حاصلی جز تولید معنویت‌گرایی نویی از جنس معنویت‌های غیرهویت‌ی و شریعت‌گریز خودساخته ندارد.

واژگان کلیدی: معنویت‌گرایی، معنویت، سنت، بازگشت به سنت، روح‌گرایی، تفکر سیال.

* استادیار گروه دین‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب. b.t.darabi@gmail.com

** دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول).

M.s.abdollahy@hotmail.com

مقدمه

در دوران مدرنیته و عصر پسامدرن دیدگاهی وجود دارد که راه مواجهه با مدرنیته و پیامدهای آن، پذیرش تکنولوژی غرب است؛ البته هدف اصلی نیل به قدرت تکنولوژی است نه تنها به دست آوردن ابزار و آلات و در مرحله بعد بازگشت به سنت است که خواهد توانست تا حدی جلوی گسترش پیامدهای منفی مدرنیته را بگیرد. در فضای ذهنی این نظریه بازگشت به سنت بیشتر جنبه مقاومت سیاسی و تقویت بنیه دفاعی مردم در برابر فشار غرب زدگی دارد (آل احمد، ۱۳۸۰، صص ۶۶ و ۱۰۱). بر خلاف این دیدگاه، اندیشه‌ای وجود دارد که اولاً فهمی عمیق و فلسفی از غرب زدگی دارد نه سیاسی و اقتصادی؛ ثانیاً راه مواجهه با غرب را تنها بازگشت به سنت می‌داند؛ بازگشت به سنتی که زمینه‌ساز تولید معنویت و باطن‌گرایی را به دنبال داشته باشد (رک: شایگان، ۱۳۸۰، ص ۴۳۳)؛ معنویت که در جهان مادی کنونی می‌تواند موجب آرامش بشر و نجات او از عالم تحیر و سرگردانی شود. در دنیای معاصر، معنویت‌خواهی تبدیل به جریان سیالی شده است؛ به گونه‌ای که برخی از نویسندگان، هزاره سوم میلادی، یعنی قرن ۲۱ را عصر «ایمان و معنویت» نیز خوانده‌اند. نویسنده فرانسوی به نام *آندره مالرو* که مدتی وزیر فرهنگ آن کشور بوده می‌نویسد: قرن ۲۱ میلادی یا اصلاً وجود نخواهد داشت یا قرن معنویت خواهد بود (حاجتی، ۱۳۸۳، ص ۸۴).

«معنویت‌گرایی» کاربردهای گسترده‌ای دارد و از همین رو معانی و مفاهیم مختلفی نیز از آن اراده شده است. برای گروهی این واژه نمایانگر حرکت از مطالعات پدیدارشناختی دین به سوی راه حلی جدید است که بر درون‌گرایی و تجربه که در مقابل برون‌گرایی بی‌طرفانه است و بر روح دین به جای شکل آن تأکید می‌کند. برای گروهی دیگر این حرکت به معنای رهایی از محدودیت‌های غیرضروری دین به سوی حیطه‌ای شمول‌گراتر از انسانیت متعارف ماست؛ همچنین به معنای انتقال هر ارجاع ضروری به امر متعالی متروک است. تا کنون دیگران از ابهام و نامعلوم بودن معنویت‌گرایی به شعاری پوچ و گمراه‌کننده بودن آن تعبیر کرده‌اند (Anna S, 1996, p.343).

گاهی نیز امر معنوی به مفهوم امر دینی ترجیح داده می‌شود؛ زیرا این مفهوم کمتر به نهادهای دینی خاص مرتبط است؛ از این روست که دارای معنای گسترده است.

مسئله اصلی این پژوهش از این قرار است که میزان اعتبار و صحت و سقم نظریه بازگشت به سنت در معنویت‌گرایی *داریوش شایگان* چگونه است؟

آیا «نظریه بازگشت» به سنت می‌تواند بازتولید معنوی فراگیر و ریشه‌دار مبتنی بر اهداف خلقت به دنبال داشته باشد؟ معنویت برخاسته از اندیشه بازپس‌دهی سهم روح در دوران مدرنیته از چه مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی برخوردار است؟ و به چه میزان می‌تواند مورد اعتماد باشد؟ آیا *شایگان* موفق خواهد بود برای برقراری آشتی سنت و تجدد همگان را به یک تجربه معنوی مشترک سوق دهد تا در کنار آن، هم سهم روح به روح داده شود و هم سهم تکنولوژی به تکنولوژی؟ اینها از عمده‌ترین پرسش‌های فرعی این تحقیق است که تلاش خواهد شد تا حد توان به آن پاسخ داده شود.

۱۴۷

قیاس

فقد و بررسی نظریه بازگشت به سنت در معنویت‌گرایی شیخ‌های

آنچه از نوشته‌های متغیر و بی‌ثبات *داریوش شایگان* - که به گفته خودش حاکی از اوضاع فرهنگی جهان است - بر می‌آید، معنویت پدیدار شده از نظریه بازگشت به سنت و بازپس‌دهی سهم روح از حیث التقاط، بی‌ضابطه‌بودن، چارچوب عملی نداشتن، از جنس معنویت‌های نوینی است که امروزه در جهان غرب و شرق گسترش یافته‌اند. این مقاله بر اساس روش تحقیق کتابخانه‌ای صورت گرفته که البته در برخی موارد، از تحقیقات میدانی نیز استفاده شده است. در میان گونه‌های پژوهش در روش تحقیق کتابخانه‌ای، از پژوهش مقایسه‌ای یا تطبیقی بهره گرفته شده است. پژوهش تطبیقی در مواردی است که برای حل یک مسئله و چالش علمی سراغ گذشته و آینده نمی‌رویم، بلکه یک پدیده چالش را با نمونه‌های دیگر که از همان سنخ هستند، مقایسه می‌کنیم.

مفهوم‌شناسی

معنویت از ریشه «عنی» به معنای قصد و اراده است و «معنی» به آنچه قصد شده گفته

می‌شود. همین‌طور به صفات پسندیده آدمی «معانی» گفته می‌شود. «فُلَانٌ حَسَنٌ» المعانی، یعنی فلانی دارای صفات پسندیده است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵۳/طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۹). «معنوی» منسوب به «معنا» به معنای حقیقی، باطنی و روحانی در مقابل صوری و مادی است و «معنویت» مصدر جعلی آن است.

مترادف «معنویت» در زبان انگلیسی واژه «Spirituality» استعمال می‌شود. این واژه خود از اسم «Spiritus» به معنای «نفس و دم» اخذ شده است. «Spiritus» نیز از «Spirare» به معنای دمیدن یا نفس کشیدن گرفته شده است. در ترجمه‌های لاتین انجیل عهد جدید «Spiritualis» یا شخص معنوی به کسی گفته می‌شود که زندگی او را روح القدس یا روح خدا نظم می‌بخشد یا بر آن تأثیر می‌گذارد. واژه انتزاعی «Spiritualitas» که همان «Spirituality» یا معنویت می‌باشد، حداقل در اوایل قرن پنجم، به همین معنای مأخوذ از انجیل به کار رفته است. معنویت در اصطلاح، دمیدن روح در زندگی فرد است؛ قابلیت و گرایش است که برای هر فرد، فطری و منحصر به فرد می‌باشد. این گرایش معنوی، افراد را به سوی معرفت، عشق، معنا، آرامش، تعالی، پیوند، شفقت، خوبی و یکپارچگی سوق می‌دهد.

معنویت‌گرایی در ایران

در ایران به‌طور کلی سه نوع معنویت‌گرایی به مفهومی که گذشت (جریان سیال مبتنی بر تجربیات شخصی) وجود دارد. یک نوع معنویت‌گرایی که متأثر از غرب است که با نام معنویت‌گرایی تئوسوفی یا حکمت الهی شناخته می‌شوند. کسانی که دم از رهایی درون انسان می‌زنند و راه حل تعارض علم و دین را تلفیقی از هر دو می‌دانند. کتاب-هایی مانند دائوی فیزیک و جهان هولوگرافیک، عرفان و فیزیک جدید و... و افرادی چون هلنا بلاواستکی، هانری اولکات، آنه بسانت، رادولف اشتاینر و...

نوع دیگر معنویت‌گرایی افرادی چون مصطفی ملکیان که پروژه عقلانیت و معنویت را راهی برای حل تعارض علم و دین، سنت و مدرنیته طرح می‌کنند و مسیری روشن

برای عصر پسامدرن تصویر می‌کنند. بر اساس دیدگاه *ملکیان* اساساً معنویت، جنبه فرادیدانی دارد؛ هرچند این به معنای نفی کمک ادیان به معنویت نیست (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۳۷۶).

نوع سوم، معنویت‌گرایی افرادی چون *داریوش شایگان* است که به بازگشت به سنت و بازپس‌دادن سهم روح به‌ویژه در دوران پسامدرن تأکید بسیاری دارد. بر این مبنا، اصل بر سنت و بازگشت به آن است و مدرنیته ابزاری است برای زندگی بهتر که می‌تواند در خدمت سنت قرار گیرد. بر خلاف دیدگاه *ملکیان* از نگاه *دکتر شایگان* معنویت، جنبه فرادیدانی ندارد؛ به این معنا که هر شخصی با هر اعتقادی (توحیدی، غیر توحیدی و لائیک) بتواند معنوی باشد، بلکه معنوی‌بودن از کانال تعهد به تمدن‌های اسطوره‌ای کهن و سنت‌های مقبول ممکن است؛ از این‌رو معنویت مقید به یک دین و سنت خاص نیست.

هرچند معنویت‌گرایی غیرهویتی *شایگان* اختصاصی به ایران ندارد، از آنجاکه به عنوان یک متفکر ایرانی ایده‌پردازی می‌کند، در این عنوان آورده‌ایم. سرآغاز تأملات نقادانه و نقطه شروع نظریه بازگشت به سنت که معنویت‌گرایی درهم‌تنیده *شایگان* را به دنبال دارد، مسئله تعارض فرهنگ‌های کهن باستان با فرهنگ متجدد غرب در ذهن این فیلسوف فرهنگ است.

شایگان انسان امروزی را که بر اثر پروسه مدرنیته از قیومیت قدرت سیاسی و قیومیت قداست دینی آزاد شده و مجازی‌سازی شده است، نیازمند معنویت می‌داند؛ معنویت که بتواند در عین حال زندگی در دهکده جهانی که نظام‌های فکری- فلسفی و هستی‌شناسی‌ها و متافیزیک کلاسیک بی‌اعتبار شده را ادامه دهد. بدون شک باید تکوین انسان چهل تکه با تفکر سیار و سیال و چند هویتی را پذیرا باشیم. تفکر سیار یعنی تفکری پویا که مرزها را می‌شکند و در فضای بینابین زندگی می‌کند. فضای بینابین یعنی آنکه همزمان بین این و بین چیز دیگر باشد. هدف غایی *شایگان* این است که در این دنیای بینابین سهم روح به روح واگذار شود و سهم تکنولوژی به تکنولوژی.

مغایرت فرهنگ سنت و تجدد از منظر مطالعات فلسفی، یادآوری شأن ارزش‌های

ستی و نقادی فرهنگ جدید، مجازی شدن انسان در دهکده جهانی، خشک و بی-روح شدن فضای حاکم بر جهان و پدیده هستی‌شناسی درهم‌شکسته و ارائه نسخه بازگشت به روح و پدیداری معنویت نوی دینی که با هویت چهل تکه انسان سازگاری دارد، اساس منظومه فکری شایگان را تشکیل می‌دهد.

معنویت‌گرایی شایگان؛ سخاوتمند و غیرهویت

شایگان پذیرش تمدن سیاره‌ای را که متشکل از هویت‌های متفاوت است، به معنای پایان فرهنگ‌ها و تفاوت‌ها نمی‌داند؛ اما معتقد است: «تفاوت فرهنگی، ما را نباید به دام هویت‌های بسته بیفکند. هویت‌های بسته و تک‌صدایی به آینه‌ای می‌ماند که هم ما را شیفته خویش می‌کند و هم از دیدن واقعیت باز می‌دارد. زمانه تضادهای دوگانه و ساده‌شده غرب، شرق، جنوب، شمال، مدرنیته و سنت به سر آمده است. ما در دنیای چندقطبی زندگی می‌کنیم و فقط با برخورد آگاهانه می‌توانیم از دام اسکیزوفرنی فرهنگی آسیب‌شناسانه بگریزیم و با اسکیزوفرنی رام‌شده، هویت جدید خود را در میان سنت و مدرنیته شکل دهیم» (Shayegan, 2011, p.272). وی راه دستیابی به چنین هویتی را شناخت و درک واقعی از فرهنگ‌ها و تجربه‌های دیگر می‌داند که ما را قادر به درک شرایط «میان‌شناختی» می‌کند (پیوندی، ۱۳۹۱، ص ۶۴۹).

شایگان به معنویتی باور دارد که در آن حافظ، مولوی، روزبهان، شیرازی، ابن‌عربی، نیچه، گوته، ریکور، کانت و یونگ می‌توانند در ایوان اندیشه بشری در کنار هم با جامعه و با یکدیگر دیالوگ کنند. این معنویت‌عاری از کینه و بغض از بلندای تجربه و تاریخ به زندگی و هستی امروز نگاه می‌کند. از نگاه شایگان معنویت و آزادی از یکدیگر جدا نیستند؛ چراکه معنویت نابردبار و بخیل، معنویتی که نفی دیگری را بجوید و به شوربختی انسان بینجامد، دیگر از جوهر خود تهی شده است. درحقیقت شایگان شیفته معنویت سخاوتمند، باز و غیرهویت‌ی است؛ معنویتی که نتیجه آگاهی است.

اشاره شایگان به تجربه‌های بین‌فرهنگی اهل عرفان، دنبال‌کردن راهی برای آشتی

زمانه ما و زیستن معنوی، پرهیز از ورود تقلیلی و گزینشی از یک حوزه معرفتی و کاوش راه فکری خود در تلاقی نگاه‌ها و فرهنگ‌ها شواهدی است که معنویت سخاوتمند و باز شایگان و فرادیدانی بودن آن را ثابت می‌کند (همان، ص ۶۵۰).

نظریه بازگشت به سنت در معنویت‌گرایی داریوش شایگان

دکتر شایگان با رهیافتی فلسفی و در جهت ارزیابی رابطه شرق و غرب و شناخت علمی از ماهیت تمدن غرب تلاش می‌کند تا نگاهی نو و تحولی در باب ایجاد تمدن‌های نوی بشری داشته باشد. از نگاه شایگان «فرهنگ» اساس این نگاه را شکل می‌دهد. وی تمدن‌های آسیایی و شرق را مقهور نیروی نابودکننده غرب چون نیهلیسم و نیست‌انگاری می‌داند و سیر تفکر غربی را در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی می‌داند که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهد (شایگان، ۱۳۸۲، ص ۳-۴).

شایگان «سنت» را رکن اصلی فرهنگ می‌داند (همو، ۱۳۷۹، ص ۵۳)؛ چیزی که می‌تواند هم به هم‌افزایی بیشتر بین تمدن‌های آسیایی منجر شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳) هم محور ارتباطات بین تمدنی باشد. روح‌گرایی به عنوان یک مؤلفه تأثیرگذار در ایجاد زنجیره مشترک در میان تمدن‌ها از مهم‌ترین گزاره‌های ارزشی سنت به شمار می‌آید و از همین رو با پس‌دادن سهم روح و بازگشت به آن می‌تواند محور اساسی در گفت‌وگوی بین فرهنگ‌ها باشد (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۵/۲۷۲، p.272). شایگان با انتقاد شدید از دوگانگی فرهنگ‌های جهانی در برابر مدرنیته که هم‌گرایش شدید به جهانی شدن دارند و هم میل به فرورفتن در لاک خود و در نتیجه احیاکردن دوباره زندگی‌های قومی قبیله‌ای (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۱۰)، از این مطلب هم غافل نیست که بسط مدرنیته در تمام دنیا و ظهور انسان سیاره‌ای باعث شده که این انسان اصراری بر اندیشه‌های مادی‌گرایانه نداشته باشد و به انواع و اقسام مذاهب، طریقت‌ها، آیین‌ها و جادوها ابراز علاقه کند و سرانجام به نوعی افسون‌زدگی جدید منجر می‌شود (همان، ص ۹). این وضعیت همان چیزی است که شایگان را مجبور می‌کند در ابتدا بازگشت به

سنت و بهادادن به روح و روح‌گرایی در پرتو این سنت را وجه مشترک بین همه تمدن‌های آسیایی بدانند و به عنوان مطمئن‌ترین راه در برخورد با دوران مدرنیته و تفکر مادی‌گرایانه توصیه کند. این جریان اگرچه به عنوان یک معنویت‌گرایی شرقی (قومی و قبیله‌ای) در کتاب آسیا در برابر غرب مطرح شد، رفته‌رفته پس از تغییر زمانه و به تبع تغییر اندیشه‌های شایگان در کتاب افسون‌زدگی جدید پس از طرح آگاهی سیاره‌ای از عصر نوسنگی تا عصر اطلاعات (همان، ص ۸) و طرح انسان سیاره‌ای، معنویت‌گرایی سیاره‌ای نیز مطرح می‌شود و همین نسخه را یعنی بازگشت به سنت و بازپس‌دادن سهم روح، جوهر مشترک در ارتباطات بشری با فرهنگ‌ها و سنت‌ها و اعتقادات خاص خودشان می‌داند (همان، ص ۱۰). وی در کتاب افسون‌زدگی می‌نویسد: «آنچه در کتاب آسیا در برابر غرب در قلمرو حوزه تمدنی خاص مطرح بود، اینک در این نوشته در سطح جهانی چندگانگی فرهنگی انعکاس یافته است» (همان).

نقد عناصر اصلی نظریه بازگشت به سنت

این نظریه از چند مؤلفه و عنصر اساسی برخوردار است که باید مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد:

عناصر اول: «سنت» حیات‌بخش و مدرنیته فاقد روح

بر خلاف معنویت‌گرایی مدرنیته که سنت را کنار می‌زند و بر خلاف معنویت پسامدرن که هم سنت و هم علم و تعقل را کنار می‌نهد، در اندیشه شایگان سنت از جایگاه بالایی برخوردار است. تأکیدهای فراوان وی به پرداخت سهم روح و انتقاد همزمان وی از مدرنیته شاهدهی است بر این مدعا. وی می‌نویسد: «مدرنیته از بسیاری لحاظ بی‌جان است، مدرنیته فاقد روح است، فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش در می‌آورند. هرچند ضروری، منفک‌نشدنی و اجتناب‌ناپذیر است، خلأها و حفره‌های بسیاری دارد؛ مثلاً جای تمثیل‌های عرفانی شاعران و عارفان، جای غایت آخرت‌نگر که در

تقابل با آگاهی تحلیلی، شیوه سلبی شناخت عرفانی را ممکن می‌کند، در این گفتار کجاست؟ ژرف‌بینی روح را که به حیات درونی ما جان می‌دهد و آن را با جوهر جادویی خویش غنا می‌بخشد، در کجای این هیات مدرن می‌توان یافت؟! (همان، ص ۳۱).

دکتر شایگان بر سنت تکیه می‌کند؛ اما باید دید از «سنت» چه چیزی را اراده می‌کند؟ سنت در این اندیشه چه قداست و قابلیت‌هایی دارد؟ وجه حجیت سنت در چیست و چگونه قابل اعتماد است؟ برای «سنت» تعاریف مختلفی ارائه می‌شود که هرکدام تابعی از دیدگاه معرفتی تعریف‌کننده است. تعریف «سنت» که مبتنی بر نگاه دینی باشد «حقیقتی آسمانی و الهی، مقدس و واقعی پرنشاط و زنده دارد و مجرای زندگی و حیات و مسیر مستمر افاضات متجدد و متحولی است که همواره نو و تازه است» (پارسا، ۱۳۸۵، ص ۲۰). سنت در این تعریف از دوام، ثبات و استمرار زمانی برخوردار است و در مواردی هم که تغییر زمانی را می‌پذیرد، همچنان از باطنی ابدی بهره‌مند می‌باشد.

اما سنت از منظر دنیای مدرن همان چیزی است که مربوط به «حال» نیست و متعلق به گذشته است. چیزی که در گذشته سنت نبوده است، چون از ظرف خود عدول کرده و تا زمانی دیگر که درحقیقت متعلق به آن نیست، دوام آورده است، تبدیل به سنت شده است (همان، ص ۲۱). سنت در نگاه جامعه‌شناختی رایج، مترادف «TRADITION» و به معنای شیوه‌ای از رفتار و کردار است که دارای پیشینه بوده و بر اثر تکرار و ممارست، به صورت عادت‌های مستقر و عمیق در ذهنیت مشترک جامعه رسوب می‌نماید (مارکس، ۱۳۶۷، ص ۷۲).

اکنون باید دید مراد دکتر شایگان از «سنت» کدام یک از این تعاریف است. اگر سنت را مبتنی بر نگاه دینی و حقیقتی آسمانی و واقعی زنده بدانند، سنت چیزی جز محصول تبیین شیوه رفتار و سلوک انسان توسط دانش‌های نقلی به همراه علوم عقلی نخواهد بود و این چنین است که سنت در این تعریف مرادف دین و شریعت و مطابق با اراده تشریحی خداوند است. در این صورت سنت شیوه‌ای از زندگی و زیست است

که عقل به تنهایی عهده‌دار شناخت آن نیست، بلکه وحی و شهود دینی نیز در تبیین آن دخیل است. «سنت» با چنین تعریفی، منطق معرفت و علم ناب و خالص دینی است؛ شیوه‌ای از رفتاری است که بر اساس آن اصلاح معاش و معاد آدمی تأمین می‌شود؛ سنت طریق وصول سالکان و طالبان مسیر شهود را ارائه می‌کند.

اما اگر مراد از «سنت» نزد شایگان همان برداشت‌های مدرن باشد که آن را مربوط به حال نمی‌دانند و می‌گویند سنت مربوط به گذشته است، چنین سستی، فرسودگی قالب آن است و کهنگی از آن استشمام می‌شود؛ دوام، استمرار و قداستی هم اگر بر آن دیده شود، عارضه‌ای است که به اصرار پیروان بر آن تحمیل می‌شود و در این فرض، تحرک و پویایی خود را که از ناحیه تعقیب آرمان‌ها و اهداف به دست می‌آورد، از دست می‌دهد و اگر سنت را همان معنای جامعه‌شناختی رایج آن در نظر بگیریم، زمینه معرفتی این دیدگاه چیزی جز یک شناخت حسی - عاطفی نیست که بر اثر ممارست در عمل پدید می‌آید که بیشتر با هستی‌شناسی مادی و معرفتی حس و دانش تجربی سازگار است.

اما شایگان درباره سنت معتقد است: سنت و خاطره ذهنی یکی است؛ خاطره ذهنی همان سنت و فرهنگ‌های به‌عقب‌رانده‌شده توسط مدرنیته است و تنها تجدد فرهنگی است که می‌تواند به باززایی آن فرهنگ‌ها در زمانه مدرن فرصت ادامه حیات دهد. وی می‌نویسد: «بت‌های ذهنی را می‌توان در جهت آن رشته از معتقداتی تعبیر کرد که عموماً سنت را تشکیل می‌دهند و سنت نیز خاطره‌ای دارد و این خاطره هم به فردی تعلق نمی‌گیرد، بلکه جنبه جمعی دارد و چون خاطره قومی هر ملت خواه‌ناخواه علم‌انساب او نیز هست و ارتباط او را با وقایع ازلی و اساطیری حفظ می‌کند، می‌توان این خاطره را خاطره ازلی نام نهاد» (شایگان، ۱۳۷۹، ص ۵۳).

با وجود این، تعریف سنت از نگاه شایگان چیزی بین مبنای دینی و نگاه مدرنیته است. وی از سویی سنت را متعلق به گذشته می‌داند که دوران طلایی را سپری کرده و در زمان خود کارآمدی ملموسی داشته است و از دگرسو تمدن مدرن را فاقد معرفت سنتی می‌داند و به نقش سنت در موفقیت جهان کنونی و آرامش عمومی تأکید می‌کند؛

اما شایگان برای چنین سنتی، نه حصری قائل است و نه قداستی به آن معنا که جنبه و حیانی و الهی داشته باشد؛ بلکه هر آنچه را از فرهنگ‌های اسطوره‌ای کهن در تمدن‌های باستانی وجود داشت که شیوه زندگانی و زیست بشری بر آن مبتنی بود، سنت می‌داند و متأسفانه پس از پایان توصیف این دیدگاه هیچ نظر و توصیه‌ای مبنی بر راهبرد جدید یا دیدگاه صحیح ارائه نمی‌دهد؛ به همین دلیل برداشت اولیه حکایت‌گر پذیرش همین مبنا توسط شایگان است.

تکثرگرایی در سنت

شایگان هر چند بر طبل سنت می‌کوبد، روشن نمی‌کند چه سنتی و چگونه سنتی؟ آیا هر سنتی که برخاسته از تفکر بشری یا آمیخته با اندیشه بشری باشد نیز می‌تواند تمدن بشری به‌ویژه غرب را از پوچ‌گرایی و تحیر نجات دهد؟ آیا هر سنتی که در زمانی کارآمدی و حجیت داشته، اما اکنون نسخ شده نیز قابلیت مرجعیت دینی و فکری دارد؟ ظاهراً شایگان اگرچه این واژه را به کار نمی‌برد، شواهدی وجود دارد که وی از پذیرش تکثرگرایی سنتی و پلورالیزم رفتاری و اعتقادی عمومی استقبال می‌کند و این را بیشتر در میان تمدن‌های کهن آسیایی و مشرق زمین جستجو می‌کند (ر.ک: همان، ص ۳۷).
گلایه شایگان از قطع ارتباط بین تمدن‌های آسیایی با یکدیگر که منجر به انزوای فرهنگی شده؛ چیزی که به خاطر دل‌بستن به غرب و امیدبستن همه تمدن‌های جهان به غرب پدید آمده است (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۷۳)؛ اینکه روح آخرت‌نگری ریشه در قبل از اسلام و در میان زرتشت، مزدک، مانی، اسماعیلیه و باب نیز وجود داشته است (همان، ۱۶۳) یا اینکه اساس مشترک تفکر و معنویت آسیایی را تجربه حالاتی می‌داند که از ارتباط بشر با مبدا وجود ناشی می‌شود (همان، ص ۱۱۵) یا آنجا که تفکر آسیایی را به غایت عرفانی و تفکر عرفانی را مبتنی بر نفی ماسوای حق می‌داند. عرفان اسلامی، چینی، هندو، بودایی و مسیحی یعنی تیره فکر نوافلاطونی، از دنیس لائروپاژیت (Denys Lareopagite (Pseudo) گرفته تا جان اسکوتوس اریگنا (John Scotus Eriugena)، مایستر اکهارت (Meister Eckhart) و نیکلاس کوزانوس (Nicolaus Gusanus) بر همین اصل

استوار می‌داند (ر.ک: همان، ص ۹۹). اینها همه شواهدی است که اعتقاد دکتر شایگان را به تکثرگرایی سنتی و معنویت‌گرایی بدون تعلق گوشزد می‌کند.

پذیرش پلورالیزم رفتاری و اعتقادی به شکل سنت مقبول و تأکید بر سازنده‌بودن این سنت‌ها در روح و باطن بشر و به دنبال آن تولید معنویت، همان چیزی است که معنویت‌گرایی شایگان را از یک معنویت مقید به یک دین خاص به معنویت عمومی و مشترک در ادیان و از یک معنویت انحصارگرایانه به یک معنویت بازی‌گوشانه تبدیل می‌کند. شایگان می‌نویسد: اگر به کنه تجربه معنوی ایران، هند، چین و ژاپن پی ببریم، می‌بینیم علی‌رغم اختلافات دید و برداشت از طبیعت می‌توان از یک «جوهر مشترک» تجربه معنوی سخن به میان آورد و تعیین‌کننده این جوهر مشترک، غایت ممتازی است که همه این تمدن‌ها به نحوی متوجه آن بوده‌اند و این غایت رهایی و رستگاری است که نحوه تحقق آن - چنان‌که در کلیه موارد دیدیم - توأم با نوعی اشراق و روشنایی و به عبارت دیگر آمیخته با تجربه کافی بوده است؛ خواه این تجربه «ساتوری» باشد برای ژاپنی، خواه «موکشا» (رهایی) برای هندو، خواه استغراق در تائو باشد برای چینی، خواه فناء فی الله برای مسلمان و ایرانی (همان، ص ۲۲۷).

یا در جایی جهان‌بینی آسیایی را دربردارنده تعادل ثبات بین انسان و طبیعت، بین درون و بیرون می‌داند؛ تعادلی که شامل جمع و هماهنگی یا ازدواج نیروهای ناآگاه یا آگاه می‌گشت. این ازدواج در یوگای هندو، بودایی و تانترای صورت جمع اضداد یا جمع نرینگی و مادینگی (شیوا-شاکتی) بروز می‌کرد (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵) و دنیای تخیلی و اساطیری شاعرانه یا به تعبیری عرفان اسلامی عالم مثال دنیایی بود که این دو را به هم می‌پیوست (ر.ک: همو، ۱۳۸۲، ص ۹۹-۱۰۰). شایگان غرب‌زدگی و نیهیلیسم غربی را تهدیدی مشترک در میان سنت تمدن‌های آسیایی می‌داند (همان، ص ۱۱)؛ سیر تفکر غربی را در جهت بطلان تدریجی معتقداتی می‌داند که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی است؛ تمدن‌های آسیایی که در وضع فعلی در دوره فترت به سر می‌برند (همان، ص ۳). این در حالی است که باید گفت اولاً شایگان در توصیف غرب صرفاً نیهیلیسم اروپایی را می‌بیند و سیر حقوق بشر و دستاوردهای مدنی و علم و فرهنگ مدرن را

نادیده می‌گیرد و بی‌دلیل پیشینه و شالوده دینی (مسیحی) این تمدن را کنار می‌نهد؛ ثانیاً شایگان غرب را کلیت واحدی می‌بیند که نمی‌توان بخشی از آن را پذیرفت و بخش دیگر را وانهاد و در گزینش از آن محاسن و معایبش را تفکیک نمود؛ از همین رو در جایی که صحبت از کلیت فکری حاکم بر یک گروه است، آیا صرفاً نباید طیف‌های مختلفی از اندیشمندان و آثارشان مورد توجه قرار گیرند؟ (هاشمی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۵)؛ هرچند این نکته را نیز باید متذکر شد که این نگاه شایگان به غرب بیشتر در دورانی که کتاب آسیا در برابر غرب را نوشت، در منظومه فکری او چیرگی داشت که بعدها در این باره می‌گوید: کتاب آسیا در برابر غرب کتابی است که در زمانی خاصی نوشته شده که هنوز دنبال سال‌های ۶۰ میلادی است... سال‌هایی که همه ضد غربی شدند؛ همه ضد تکنولوژی شدند؛ همه می‌خواستند به قدیم، به تمدن‌های گذشته رجعت کنند. این کتاب در این فضا نوشته شده؛ ولی باز من یک جویری احساس می‌کنم که همین حرف‌ها ممکن است خطرناک باشد (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۳۱۲).

پدیده سنت‌زدگی

شایگان با تأکیدهای مکرری که بر سنت و بازگشت به سنت می‌کند، دچار سنت-زدگی از نوع معنویت باوری شده است. وی از آن حیث که نگران از دست رفتن هویت از پیش تعیین شده جهان سنتی است و حضور در دنیایی تازه را با همان هویت‌ها می‌پسندد، به شدت بر کشاندن معنویت سنتی به شرایط کنونی پای می‌فشارد. اکنون روشن نمی‌کند که آیا این معنویت سنتی می‌تواند از هر یک از ادیان و تمدن‌های شرقی باشد؟ آیا هر معنویتی کامل است؟ یا معنویتی که برخاسته از آموزه‌ها، رفتارها و عقاید برتر و کمال یافته باشد، معنویت کامل است که در شرایط مدرن باید به چنین معنویتی بازگشت؟ هرچند سیر تطور فکری شایگان حکایت‌گر نوعی چرخش از معنویت قبیله-ای شرقی به معنویت سیاره‌ای (همان، ص ۸) و گوهر مشترک همه ادیان و مذاهب و سلوک‌هاست؛ هیچ‌گاه تبیین نمی‌کند که چگونه هر آیین و مسلکی هرچند خودساخته و با پشتوانه مادی گرایانه می‌تواند سرمنشأ معنویت از جنس متافیزیک باشد؟ شایگان در

باب مواجهه با تمدن غربی بر پذیرش مدرنیته و به شکل خود در آوردن آن تأکید می‌کند و همین گزینه را تنها راه ادامه حیات برای تمدن‌های باستانی و معنویت سنتی می‌داند (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۵) و در اهمیت تکیه بر سنت معنوی می‌نویسد: «... اما تکلیف دار و ندار ما، یعنی این اعتقادات کهن، این خاطره‌ای که در خود داریم، چه خواهد شد؟ آیا میراث ما قادر است جریان حوادث را اصلاح کند و مأمنی برای زندگی درونی ما تأمین نماید؟ شاید، اما یقیناً به نحوی ناآگاه. جوشش خون، نفاذ عمیق فرهنگی و بازگشت به اصل، اینها همه عواملی مؤثرند منتها در حوزه‌های غیر معقول، در عواطف و غرایز؛ اما همین عوامل مخلّ پیش‌بینی‌های بسیار خوش‌بینانه ما می‌شوند؛ برنامه‌های پرشور ما را مختل می‌سازند؛ مانع کارایی جسورانه ما می‌گردند. مختصر اینکه پاره‌ای از وجود ما آن چیزی را که پاره دیگر می‌خواهد، با سرسختی رد می‌کند و این وضع آن قدر ادامه می‌یابد و تا به حدی می‌رسد که کارایی تکنیکی و محصولات روشنفکرانه ما در ابتدال مستحیل می‌گردد» (همان).

از این رو روشن است که شایگان نمی‌تواند خود را از باورهای سنتی رها ساخته، آموخته‌هایش را از فرهنگ مدرنیته به کار ایده‌پردازی واقع‌بینانه پیوند زند. معادله تجدد فرهنگی و خاطره ازلی با عقیم کردن طرف تجدید فرهنگی به خاطر پوچ‌انگاری غرب و شکاف‌هایی که شایگان برای آن در بازیابی جایگاه اقلیم روح تشخیص داده است، به بازگشت به خاطره ازلی یا همان سنت سپری شده میل می‌کند و پروژه فکری شایگان را به سنت‌زدگی از نوع معنویت باوری دچار می‌کند.

عنصر دوم: روح، نیمه پنهان همه چیزها

مدرنیته بی‌جان است و فاقد روح (همو، ۱۳۸۰، ص ۳۱). این مطلب درست است؛ لکن مراد از روح چیست؟ روح در اندیشه شایگان چه تعریفی دارد و از چه جایگاهی برخوردار است؟ آیا روح عواطف قوی است که قلب را به لرزش در می‌آورد؟ آیا روح تمثیل‌های عرفانی شاعران و عارفان یا غایت آخرت‌نگر است؟ آیا می‌شود سنت را با

روح مساوی دانست؟ باید گفت دکتر شایگان اگر چه بر خاطره ازلی یا سنت یا همان ودیعه (مفاهیمی که به یک معنا به کار می‌برد) در عصر مدرنیته تأکید می‌کند و مدعی تلاش بر بازپس گرفتن سهم روح است؛ اما باید تعریف دقیقی از مفهوم و گستره روح ارائه دهد. آیا روح بر اساس مبانی اکهارت، شانکارا، یا چونگ تسو نیز قابلیت تأثیرگذاری بر بشریت دوران مدرنیته را به همان میزان که شایگان انتظار می‌کشد، دارد؟ به‌راستی آیا معادله تجدد فرهنگی و خاطره ازلی با عقیم کردن تجدد به خاطر پوچ‌انگاری غرب و شکاف‌هایی که برای آن در بازیابی جایگاه اقلیم روح تشخیص داده شده است و بازگشت به همان سنت سپری‌شده، پروژه فکری شایگان را به سنت‌زدگی دچار نخواهد کرد؟ آیا تأکید بر اسطوره‌های تاریخی و سنت، انسان را از بی‌هویتی و اسکیزوفرنی (دوگانگی شخصیت و افکار) نجات خواهد داد تا در نهایت به تعبیر شایگان (ر.ک: حقدار، ۱۳۸۲، ص ۷۴) از ایدئولوژیک‌شدن سنت و دوپارگی شخصیتی در لایه‌های فردی و فرهنگی در ساختارها و کنش‌های اجتماعی رهایی یابیم؟

این پرسش‌ها ابهامات نهفته در این نظریه است. روح‌گرایی و به یک معنا باطن‌-گرایی امری است که امروزه بیشتر معنویت‌های مدرن نیز از آن دم می‌زنند؛ معنویت‌هایی که عمده آنها در غرب رواج دارد و ریشه معرفتی و وجودی و متافیزیکی حقیقی ندارد؛ بلکه برای جبران نیاز شدید فطری بشر به معنویت، این معنویت‌های دنیوی تولید شده است. این‌گونه معنویت‌ها که در ذیل تمدن غربی در دوران پسامدرنیته گسترش جدی پیدا کردند نیز شعار برگشت روح، توجه به روح و عالم معنا و باطن را مطرح می‌کنند؛ بنابراین باید دید مراد از روح چیست؟

روح‌گرایی؛ سرمنشا اصلی معنویت

آنچه شایگان از روح و بازگشت به آن اراده می‌کند، «باطن» است (شایگان، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱). آنچه در ظواهر اشیا و وجودات هستی می‌بینیم، تمثیل‌ها و مُثُل‌هایی است که حکایت‌گر وجود بُعد باطنی آنهاست. وجه پنهان آن اشیا و موجودات هستی، معنا و باطن آن است که به روح تعبیر می‌شود؛ از این‌رو در مواجهه با هر چیزی می‌بایست

پیش از آنکه مقهور ظاهر آن شد، پیام عالم معنا و باطن آن چیز را دریافت؛ همان امری که تمدن غربی و فرهنگ مدرنیته، فاقد آن است و بلکه وجود روح را انکار می‌کند. شایگان می‌نویسد: «باید به نیمه پنهان چیزها با بازپس دادن سهم روح و وجه تمثیلی به آن، تعالی دوباره بخشیم؛ در غیر این صورت بیماران روان‌پریش علاج‌ناپذیری خواهیم داشت... بدین ترتیب انسان علاوه بر آگاهی تند و تیز خود، پنجره ذهنش را بر جنبه دیگری از چیزها نیز خواهد گشود» (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۲۵). چنان‌که از این گفته‌ها بر می‌آید شایگان برگشت به سنت را زمینه حرکت روح‌گرایی می‌داند که سرمنشأ اصلی معنویت است. توجه به باطن و عالم معنای هر چیزی و دریافت شهودات از آن باطن را همان معنویتی می‌داند که تمدن غربی فاقد آن است؛ این در صورتی است که اولاً هر سنتی، زمینه‌ساز بازگشت به روح و عالم معنا نیست؛ چراکه خیلی از سنت‌ها یا خدامحور نیستند یا عالم متافیزیک را قبول ندارند؛ اما اگر چنین باشد که هر سنتی، هرچند خدا و عالم متافیزیک را قبول نداشته باشد، بخواهد معنوی باشد، غایت این معنویت، چیزی جز معنویت سکولار نخواهد بود؛ معنویت سکولار غیر از معنویت دینی است. معنویت دینی انسان را محدود و محصور به حیات دنیا نمی‌داند؛ زندگی اصلی او را در جایی دیگر دانسته و همه زندگی دنیا با همه شادی‌ها و بیم‌ها و امیدهایش را صرفاً به منزله گذرگاه و پلی برای وصول به حیات حقیقی می‌داند. اساساً از نگاه ما منبع معنویت در عالم خداوند است و بدون حضور خداوند متعال، سخنی از معنا و معنویت ممکن نیست. بر اساس این نگاه معنویت راه یافتن به باطن و مسانخ شدن با منبع معنا و آشنایی با سرچشمه راز و راه یافتن به سراپرده قدس و سرادق ملکوت الهی است (ناصری، ۱۳۸۷، ص ۲۶). از نگاه اسلام معنویت منهای خدا، معنا و جایگاهی ندارد. اصولاً بدون اتصال به منبع اصلی حیات، نشاط و شادی و امید حقیقی حاصل نخواهد شد و معنویت دینی است که انسان را به آن منبع اصلی حیات متصل می‌کند و در ذیل سایه او به وجود و حیات انسان معنا می‌دهد.

ثانیاً ممکن است توجه به عالم معنا در برخی ادیان الهی وجود داشته باشد؛ اما معنویتی که در یک دین مثل اسلام وجود دارد، به مراتب بیشتر از معنویتی است که در

سایر ادیان هست و این برتری بر اساس ملاک عقلانی قابل تشخیص است؛ بنابراین این طور نیست که همه سنت‌ها را با یک ملاک و شاخص مورد توجه قرار دهیم. ثالثاً این گونه نیست که با رجوع به سنت‌های فراموش شده و ادیان، به عالم معنا و باطن هر پدیده و درحقیقت به روح آن کالبد دست پیدا کرده؛ چراکه در خیلی از امور دیده شده است معتقدان به یک سنت یا به همه آن سنت عمل نمی‌کنند یا به برخی از مجموعه آموزه‌های آن و رفتارهای آن پایبند نیستند و یا اساساً به صورت زبانی معتقدند، اما در عمل معتقد نیستند؛ از این رو صرف شعار به بازگشت به سنت یا پذیرش ظاهری سنت، به معنای ورود به عرصه روح و عالم معنا نیست؛ بلکه دست یافتن به وجه پنهان ظواهر می‌بایست از طریق خودش باشد و آن طریق هم وفای به عهد و تعهدی است که شخص در مقابل مجموعه باورها و رفتارهای قرارداده در آن سنت داده است و در دین اسلام به ویژه سلوک و راه رسیدن به اسرار عالم هستی و کشف رموز عالم، تنها از طریق عمل و پایبندی کامل به شریعت ممکن است و این عمل به شریعت است که زمینه‌ساز سلوک الهی است.

بنابراین معنویتی که نتیجه سفارش بازگشت بشر به سنت و دست‌یازیدن به روح و تمرکز بر روح‌گرایی باشد، چیزی جز معنویتی محدود و خشک و بی‌ریشه و در برخی موارد سکولار به دنبال نخواهد داشت.

نکته پایانی اینکه اگر شایگان، آن‌چنان بر سنت و روح‌گرایی تأکید می‌کند، جایی برای مرعوب غرب بودن و شیفته ظواهر غربی بودن ندارد؛ این در حالی است که شایگان بارها بر ارتباط‌گیری و بهره‌گیری از تمدن غربی سخن به میان آورده و از میان ادیان و سنت‌ها، فقط اسلام را در ستیز با مدرنیته غربی می‌داند و مدعی می‌شود: «بالاخره روزی باید مشکلمان را با غرب حل کنیم؛ چون نه هندی‌ها، نه چینی‌ها و نه ژاپنی‌ها با مدرنیته مشکل دارند، بلکه این فقط ما مسلمان‌ها هستیم که با مدرنیته مشکل داریم» (شایگان، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴).

عنصر سوم: نحوه مواجهه سنت با روزگار تکنیک و تجربه

این نظریه باید روشن کند که در صورت اصالت دادن به سنت در برابر تعقل تجربی و ابزار مدرن و تکنیک‌های پسامدرنیته چه رویکردی اتخاذ می‌کند و با این همه تأکیدات بر بازگشت به سنت چگونه با شرایط و ویژگی‌های جدید کنار می‌آید. شایگان اهمیت تجربه تمدن‌های معنوی را کمتر از اهمیت تجربه عصر جدید و بهره‌وری از تکنولوژی نمی‌داند: «پشت کردن به تجارب عمیق تمدن‌های معنوی همان قدر مضر است که بی-توجهی به تجربه عصر جدید» (همان، ص ۱۰۰).

ضرورت گفت‌وگوی مکمل با غرب در کنار همزیانی

شایگان معتقد است موقعیت کنونی ما شرقیان در مرحله «نه هنوز» است و به قول عامیان «از اینجا بریده و از آن جا مانده» ما نه توانسته‌ایم به آن معنویت نهفته در سنت‌های خودمان به‌طور کامل دست یازیم و نه به علم و صنعت غرب. وی می‌نویسد: «ما شرقیان که روح «علمی-صنعتی» را نیافریده‌ایم و مسئول افسون‌زدایی (Desenchantment) دنیایی نیستیم که از انسان‌خدایی آفریده و از خدا یک مخلوق فرعی انسان، در چه موضعی قرار داریم؟ آیا در زمان عسرت واقع شده‌ایم؟ نه هنوز. آیا در مرحله غیبت کلی خدا قرار گرفته‌ایم که غیبتش موجب یک تجربه تازه معنوی بشود؟ نه هنوز. پس در کجاییم؟ در دوره احتضار خدایانیم. حالت بینابین ما در مرحله گریز و رسیدن الوهیت نیست- چنان‌که هایدگر می‌گوید (Heidegger, 1951, p.251)- بلکه ما بین احتضار و مرگ نزدیک آن قرار دارد؛ به عبارت دیگر در یک دوره فترت هستیم، در مرحله «نه هنوز» از هر دو سو، به این جهت است که شاعر ما نه حافظ است و نه ریلکه و نه الیوت؛ نقاشمان نه بهنراد است نه ماتیس و نه پیکاسو و متفکرمان نه ملاصدراست، نه نیچه و نه هایدگر. ما متفکران و هنرمندان دوره فترت هستیم» (شایگان، ۱۳۷۹، ص ۹۳).

شایگان راه‌هایی از دوره فترت را بازگشت به سنت و گفت‌وگو با خاطره ازلی می‌داند؛ اما در مقابل تکنیک و تجربه، این بازگشت را تنها کافی نمی‌داند؛ بلکه صحبت

از گفت‌وگوی مکمل با غرب می‌کند؛ چراکه حفظ هویت معنوی خویش را در گرو برقراری ارتباط با خاطره ذهنی و سنت و سپس گفت‌وگو با غرب می‌داند (همان، ص ۹۴).

شایگان تحقق این گفت‌وگو را با هم‌زبانی با غرب قرین می‌داند و هم‌زبانی هم، زمانی مؤثر خواهد افتاد که با گفت‌وگوی مکمل با غرب همراه شود (همان). وی ضمن انتقاد از دو تلقی افراطی در برابر غرب که یا تسلیم بی‌قید و شرط آن می‌شوند یا شیفته طرد بی‌چون و چرای آن می‌شوند، می‌نویسد: «غرب نه بهشت اهل مدینه فاضله است و نه جهنم نفرین‌شدگان ابدی. برای آن شرقی که غرب را طرد می‌کند، غرب غالباً با تکنولوژی، ماتریالیسم و استعمار یکی شده است. بدون شک اینجا گناه از خود غرب است؛ زیرا استعمار همواره همزاد و جفت غربی‌کردن بوده است. آنها که غربیان را چون ابرمردان می‌نگرند و آنها که ایشان را مسئول همه درماندگی‌های دنیا می‌دانند، متأسفانه از غرب چیزی جز محصولات فرعی‌اش را نمی‌شناسند و حتی گمان نمی‌برند که در ورای این ظواهر فریبنده، آثاری نهفته است که اوچش به عالی‌ترین چیزهایی می‌رسد که بشر تا کنون به وجود آورده است: تراژدی یونانی، کاتدرال گوتیک، کانتات-های باخ» (همان، ص ۹۵).

وی هرچند همانند هایدگر (Heidegger, 1995, p.90) هم‌زبانی حقیقی را مبتنی بر «خانه وجود» (Haus des Seins) مشترک بین غرب و شرق می‌داند که وجود ندارد؛ اما معتقد است اگر منافع مشترکی وجود داشته باشد، در یک سطح خاصی این هم‌زبانی اتفاق خواهد افتاد؛ اما این را هم قبول دارد که تنها در پرتو فهم درست از روح و اعتقاد به روح به عنوان مفهوم مشترک، همدلی ایجاد می‌شود. شایگان می‌نویسد: اگر آنچه که در شرق و غرب بهترین است نمایانده شود، شاید بتوان این تمامیت از هم‌گسیخته‌ای را که انسان جدید باشد، از نو یکپارچه کرد (شایگان، ۱۳۷۹، ص ۹۷). بنابراین برای خروج از بحران می‌بایست هم بر سنت، مداومتِ خدشه‌ناپذیر وجود داشته باشد و هم ادراک درستی از فرهنگ راستین غرب (همان).

عنصر چهارم: کاربست نظریه بازگشت به سنت

باید دید بازگشت به سنت به همان معنایی که شایگان اراده می‌کند، چه دستاوردی برای بشر خواهد داشت و رابطه آن با آموزه‌های ادیان الهی به‌ویژه دین اسلام چگونه خواهد بود؟

حسن تفاهم فرهنگ‌ها با نظریه بازگشت به سنت

شایگان هرچند در نگاه اولیه و بیشتر در کتاب آسیا در برابر غرب بر هویت ناب و خالص تأکید می‌کند و هویت ناب جزو دغدغه‌های اصلی او می‌شود و به‌شدت از آن دفاع می‌کند، بعدها به‌ویژه در کتاب افسون‌زدگی جدید؛ هویت چهل‌تکه و تفکر سیار از این دیدگاه عبور می‌کند و هویت چهل‌تکه را امری کارساز برای ایفای نقش در جهان مدرنیته و دوران پسامدرن می‌داند. وی در کتاب ادیان و مکتب‌های فلسفی هند از کوشش برای «حسن تفاهم فرهنگ‌ها» سخن گفته و بعدها این نگاه را کامل و با عنوان گفت‌وگوی فرهنگ‌ها ارائه کرده است. شایگان در کتاب افسون‌زدگی به ضرورت مطالعات تطبیقی در عرفان بر اساس همین نگاه می‌پردازد و به دنبال گفت‌وگوی روشمند فرهنگ‌ها و اندیشه‌های مختلف است.

شایگان بر این باور است که جهان غرب و شرق را باید در معنایی معنوی و متافیزیکی فهمید؛ از این‌رو «سلطه» را به معنای داعیه سلطه تکنیک، فرهنگ، قدرت و... داشتن را مانع گفت‌وگوی بین تمدن‌ها می‌داند و اساساً آن را نقطه تلاقی چهار حرکت تعریف می‌کند: ابزاری‌شدن اندیشه، ریاضی‌واردانستن جهان، به طبیعت متعلق‌دانستن بشر و اسطوره‌زدایی از زمان (پرهام، ۱۳۸۱، ص ۲۲۴). وی در پاسخ به این پرسش که بالاخره آیا گفت‌وگو ممکن است یا خیر، می‌گوید: من عقیده‌ام این است که گفت‌وگو فقط در تراز وجودی* ممکن است، وگرنه چنان‌که حافظ گفته، طعمه جنگ هفتادودو

* امکان برخورد و دیدار و ارتباط وجودی میان آدم‌ها به رغم ناهمگرایی‌ها یا انحصارطلبی‌های ایدئولوژیکی.

ملت خواهیم شد (همان).

از نگاه شایگان اگر گفت‌وگوهای بین فرهنگی با رویکرد عرفانی و بر محور روح-گرایی باشد، خواهد توانست این نظریه را از ایده به عمل تبدیل کند؛ چراکه تنها معنویت است که می‌تواند حلقه وصل و ارتباط بین فرهنگ‌ها شود؛ آن هم معنویت که از دل بازگشت به سنت و بازپس‌دادن سهم روح در این دوران تکنیک و تجربه حاصل می‌شود. وی با انتقاد از حرکت تاریخی اندیشه غربی از گوهرهای معنوی به غرایز و انگیزش‌های ابتدایی، این حرکت را یکی از عواملی می‌داند که باعث شده ریشه هرگونه گفت‌وگوی واقعی در بین تمدن‌ها بریده شود (همان، ص ۲۲۶-۲۲۷).

شایگان از جوهر چندوجهی آگاهی، سخن به میان می‌آورد و می‌نویسد: «کشوری مانند آمریکا که تا دیروز جز مسیحیت دین دیگری را نمی‌شناخت، امروز به سرزمین تنوع مذهبی تبدیل شده است که در گوشه و کنار آن مسجد و گلدسته و معبد بودایی و عبادتگاه هندو همزیستی می‌کنند. سرزمین‌ها چندفرهنگی شده‌اند، مردم آن در عمل زیستن در فضای تلاقی چند فرهنگ را یاد می‌گیرند و با «دیگری» و «دیگری در خود» رابطه جدیدی برقرار می‌کنند. این آگاهی جدید بناگریز متکثر و چندوجهی است. برای درک اندیشه‌های گاه متضاد و متفاوت راهی جز تجربه گفت‌وگو و درک متقابل و رابطه میان ذهنیتی پیش‌روی ما نیست» (Shayegan, 2011, p. 272).

از نگاه شایگان هیچ تفاوتی به معنای به کلی متفاوت بودن نیست و هیچ شباهتی هم به معنای کاملاً شبیه‌هم‌بودن نیست. جنگ مذاهب و تعصب اعتقادی به خاطر وجود نگرش یک‌وجهی و انحصاری و باور به حقیقت‌های مطلق به وجود می‌آید (پیوندی، ۱۳۹۱، ص ۶۴۶).

شایگان با گذار از اندیشه هویت ناب و خالص به اندیشه هویت چهل‌تکه و همزیستی مسالمت‌آمیز، نظریه «حسن تفاهم فرهنگ‌ها» را مطرح کرد و سپس با طرح گفت‌وگوی فرهنگ‌ها بر محور گفت‌وگویی عرفانی در ورای تاریخ و برای راه‌بردن به آن سوی آینده و بازپس‌دادن سهم روح تأکید فراوان می‌کند. از این منظر تنها با رویکرد «معنویت» و بازپس‌دادن سهم روح است که می‌توان نظریه گفت‌وگوی فرهنگ‌ها را

مطرح کرد که این امر نیز از پس بازگشت به سنت ظهور خواهد کرد. شایگان ضمن تمجید از ارتباط تمدن‌های سنتی شرقی که محصول رمز و رازها و تجربه‌های عرفانی و همسانی‌های ساختاری متافیزیکی است، می‌نویسد: ... ولی در متن تأثیر جهانگیر اندیشه غربی، آیا به چنین پایه مشترکی از نظر تجربه متافیزیکی برمی‌خوریم؟ نه. چرا؟ برای آنکه برای نخستین بار در تاریخ بشریت، روابط بشر با طبیعت سراپا دگرگون شده است. عصر علمی - فنی در قرن‌های شانزده و هفده در غرب آغاز شده است؛ در غرب است که شناسایی نظری شهودی به نیروی سلطه (بیکن) تبدیل شده و انسان حکیم در مقام «صاحب و مالک جهان» (دکارت) قرار گرفته است. از این لحظه به بعد، اندیشه علمی - فنی که زاینده علوم طبیعت است، جای صور شهودی و نظاره‌گر شناسایی را که ارزش - های میسر سازنده ارتباط عمیق میان تمدن‌ها بر پایه آن قرار داشت، گرفته است. بر پایه همین صور شهودی و نظاره‌گر، پدیده تأویل امکان‌پذیر می‌شد که خود مستلزم جهانی بود با سلسله‌مراتب منظم که اجازه می‌داد آهنگی از تطابق و تفاهم مراتب و درجات متفاوت وجود را به هم وصل کند. از همین ساحت مثالی اندیشه بود که انتقال رمزها از فرهنگی به فرهنگ دیگر را میسر می‌ساخت و شرایطی فراهم می‌کرد که گفت‌وگوی تمدن‌ها با هم به ارتباطی از سر همدردی تبدیل می‌شد که طی آن رمزهای یک فرهنگ در مقولات خاص فرهنگ دیگر جا باز می‌کرد، بی‌آنکه از بار معنوی آنها چیزی کاسته شود (پرهام، ۱۳۸۱، ص ۲۳۱).

معنویت حاصل از هویت چهل تکه؛ معنویت شریعت‌گریز

اینکه هویت چهل تکه سیار بسازیم مبتنی بر تغییر رویکردمان نسبت به ادیان، شرایع و سیر و سلوک است؛ چنان‌که خود شایگان هم تعبیر به هستی‌شناسی درهم‌شکسته (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۱۹) می‌کند. از معرفت مبتنی بر هستی‌شناسی درهم‌شکسته معنویتی حاصل می‌شود که منطبق بر احوال دنیای کنونی ما باشد. این نوع هستی‌شناسی واقعیت دیگری را که عبارت است از: ارتباط همه جانبه و متقابل در سطحی بسیار گسترده ارائه

می‌کند. بدیهی است که ارتباط همه‌جانبه، مستلزم تفسیرها و شناخت‌های مختلف است که در نتیجه هویت چهل‌تکه و تفکر سیار را به دنبال دارد.

اگر رویکرد همان باشد که تنها بازگشت به روح را مد نظر قرار دهد و «عرفان روح» (Seelenmystik) را استخراج کند، آن‌گاه این نوع معنویت چیزی جز معنویت منهای دین و شریعت که با قواعد فقهی و رفتاری کاری ندارد، نخواهد بود.

بر اساس این رویکرد از آنجایی که انسان در عصر هستی‌شناسی درهم‌شکسته و در زمانه ارتباط متقابل همه پدیده‌های محسوس، معقول و معنوی زندگی می‌کند و چون انسان در ساختارهای محکم امر قدسی و چارچوب منطقی عقلانی زیست نمی‌کند، این نوع معنویت شریعت‌گرا نخواهد بود و دیگر به زندگی فردی و اجتماعی انسان نظری نخواهد داشت. نتیجه این نوع معنویت نیز همان معنویت منهای شریعت خواهد بود که امروزه تولید این‌گونه معنویت‌ها و گسترش آنها تبدیل به کانون تهدید برای جوامع بشری شده است.

نتیجه‌گیری

فضای جدید حاکم بر جهان هستی انسان قبیله‌ای را به انسان سیاره‌ای بدل نموده است. انسان سیاره‌ای قرین با آگاهی سیاره‌ای است و آگاهی سیاره‌ای، بدون شک معنویت سیاره‌ای مبتنی بر هستی‌شناسی درهم‌شکسته طلب می‌کند. معنویت سیاره‌ای که حاصل بازگشت به سنت و درک پدیده مشترکی به عنوان «روح» در نگاه به هستی در پرتو افسون‌زدگی جدید باشد، چیزی جز معنویت غیرهویت‌ی و شریعت‌گریز نخواهد بود.

منابع و مأخذ

۱. آل احمد، جلال؛ غرب زدگی؛ چ ۴، تهران: فردوس، ۱۳۸۰.
۲. پارسانیا، حمید؛ سنت، ایدئولوژی، علم؛ چ ۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۳. پرهام، باقر؛ «اندیشه غربی و گفت و گوی تمدن‌ها»، مجموعه مقالات کنفرانس؛ ترجمه باقر پرهام، فریدون بدره‌ای، خسرو ناقد؛ چ ۲، تهران: فروزان روز، ۱۳۸۱.
۴. پیوندی، سعید؛ «شایگان و زیستن در محل تلاقی فرهنگ‌ها و زمان‌ها»، بخارا؛ ش ۸۸-۸۹، ۱۳۹۱.
۵. حاجتی، میراحمدرضا؛ عصر امام خمینی (ره)؛ چ ۱۰، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۶. حقدار، علی اصغر؛ داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی؛ چ ۱، تهران: نشر کویر، ۱۳۸۲.
۷. شایگان، داریوش؛ ادیان و مکتب‌های فلسفی هند؛ چ ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۸. —؛ افسون‌زدگی: جدید هویت چهل تکه و تفکر سنّی؛ ترجمه فاطمه ولیانی؛ چ ۱، تهران، فروزان روز، ۱۳۸۰.
۹. —؛ آسیا در برابر غرب؛ چ ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۱۰. —؛ «آیین هندو و عرفان اسلامی، گفت‌وگو با داریوش شایگان»، بازتاب اندیشه؛ ش ۷۷، ۱۳۸۵.
۱۱. —؛ بت‌های ذهنی و خاطره ازلی؛ چ ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۱۲. —؛ «پایی در آب و پایی در خاک، گفت‌وگو با داریوش شایگان»، همشهری ماه؛ ش ۵، ۱۳۸۰.

۱۳. — آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع البحرین داراشکوه)؛ چ ۲، تهران: فروزان روز، ۱۳۸۴.
۱۴. ناصری، علیرضا؛ بحران معنویت در عصر حاضر، ریشه‌ها و راهکارها؛ چ ۱، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷.
۱۵. وبر، مارکس؛ مفاهیم اساسی جامعه‌شناختی؛ ترجمه احمد صدرائی؛ چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۷.
۱۶. هاشمی، محمدمنصور؛ هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید؛ چ ۱، تهران: نشر کویر، ۱۳۸۳.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ چ ۲، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۱۸. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ چ ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۱۹. ملکیان، مصطفی؛ راهی به رهایی؛ چ ۱، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
20. Daryush Shayegan; **LA Conscience, Tisse ditions**; Albin Michel, D.Cember, 2011.
21. Martin Heidegger; «Holderlin et l'Essence de la poesie», **Quest-ce la metaphysique?**; Trad. Henry Corbin; paris, 1951.
22. King, Anna S.; **Spirituality: transformation and metamorphosis**, Religion; 1996.
23. Martin Heidegger; **Unterweges zur Sprache**; Tubingen, 1959.