

پنج نسخه داریوش شایگان در پنج دهه

مقصود فراستخواه*

چکیده

علوم انسانی ایران دست‌کم در دو مسیر متمایز عمل کرده است: انتقادی و اکتشافی. شایگان سبکی از آفرینش دانش و معانی و یکی از کارنامه‌های فکری علوم انسانی را به دست می‌دهد و تأثیر و تأثر دوسویه میان علوم انسانی ایرانی با وقایع و رویدادهای هم‌بافت اجتماعی و فرهنگی را بر آفتاب می‌کند. روش مطالعه حاضر تحلیل محتوای متون شایگان به‌علاوه زمینه‌کاوی اجتماعی است. دست‌کم پنج نسخه بدین شرح به دست آمد: نخست، تحقیقات علمی درباره حکمت معنوی آسیا؛ دوم، برساخته‌شدن آسیا در برابر غرب؛ سوم، آزمون تاریخی ایدئولوژی؛ چهارم، نسخه کثرت‌گرایی و حقیقت‌های چندگانه؛ پنجم، پناه‌بردن به بیان‌های حسی بیرون از ادراک‌های مفهومی. بذرهایی از تمام این نسخه‌ها در هریک از آن‌ها در حالت کمونی به‌سر می‌برند و به کثرت شایگان نوعی وحدت می‌بخشند. به‌گواهی شایگان، علوم انسانی ما، با بالا و پایین شدن جامعه ایران و جهان، بسیار پیچ‌و‌تاب خورده است، گاه زبان ناظر و گاهی نیز زبان عامل گشوده است. مباحث شایگان درگیر آشنایی‌زدایی از کلمات مانوس ما هستند. شایگان از حکمت قدیم و فلسفه جدید سخن می‌گوید، تاریک‌اندیشی جدید را برملا می‌سازد، و ضمن برحذر داشتن از تلفیق‌های آبکی و چندپارگی ذهنی، شوق حضور در فضاها میانی را به دل‌های ما می‌افکند. پوچی و معنا در این نسخه‌ها بر هم می‌پیچند و با هم دوئل می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، جامعه ایران، شایگان، حکمت قدیم، فلسفه جدید، زمینه‌کاوی.

* دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی، maghsoodf@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۷

۱. مقدمه؛ دو مسیر علوم انسانی در ایران

علوم انسانی در ایران پیش از انقلاب دو مسیر متمایز داشتند: در مسیر نخست، این علوم را چه بسا با جهت‌گیری انتقادی و روشن‌فکرانه می‌بینیم که معطوف به تغییر و رهایی‌اند. گاه فحوای سیاسی پیدا می‌کنند و رنگ‌وبوی تعارض‌های اجتماعی را به‌خود می‌گیرند؛ ولی در مسیر دوم، علوم انسانی بیش‌تر درصدد تحقیقات تخصصی برکنار از مناقشات جاری اجتماعی‌اند و نهایتاً می‌خواهند فرهنگ ایرانی و زبان فارسی و دانش و حکمت تمدنی را بسط بدهند، ضعف و قوت آن را بفهمند، مرادوات این فرهنگ با فرهنگ‌های دیگر را دنبال بکنند، و از ضعف و قوت‌ها سر برآورند. در پی آن لایه‌های عمیق‌تر فرهنگ‌ها در زیر آسمان‌های جهان بودند.

مسیر اول را بیش‌تر در دانشگاه‌ها و یا حداکثر در مؤسسات خاصی هم‌چون «مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران» می‌بینیم که تحت‌تأثیر فضاهای دانشجویی و گفتمان‌های عمومی و فضاهای روشن‌فکری و مناقشات سیاسی‌اند و در چنین شرایطی برای مثال جامعه‌شناسانی مثل امیرحسین آریان‌پور، استادان اقتصاد مثل ناصر پاکدامن، و استادان تاریخ مانند هما ناطق و بقیه مباحث خود را با نگاهی انتقادی به اوضاع زمانه، ساخت قدرت، و مناسبات ثروت و حکومت دنبال می‌کنند.

اما مسیر دوم غالباً به‌دوراز دانشگاه‌ها در کنج آرام مؤسسات مطالعاتی و تحقیقاتی دنبال می‌شود، مؤسساتی که در حواشی حکومت و به‌نوعی با حمایت‌های کسانی از آن (مانند فرح پهلوی) و یا در مرزهای میان دولت و اصحاب فرهنگ به‌وجود می‌آیند. برعکس دانشگاه‌ها که کارکرد آموزشی در آن‌ها غالب بود، این‌ها عمدتاً کارکرد پژوهشی داشتند، تعاملات بین‌المللی می‌کردند، سمینار می‌گذاشتند، کتاب‌هایی تولید و منتشر می‌کردند و مانند آن.

افرادی در عداد داریوش شایگان، ناتل خانلری، سیدحسین نصر، مجید تهرانیان، صادق کیا، و بهرام فره‌وشی در مؤسساتی چون بنیاد فرهنگ ایران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران دست به فعالیت‌های مهم تحقیقاتی می‌زدند و چنان‌که گفتیم حکومت وقت نیز نه‌تنها از این کارها بدش نمی‌آمد، بلکه تاحدی حمایت هم می‌کرد تا بلکه بتواند برای خود در جامعه و فرهنگ نفوذی معرفتی و معنوی فراهم آورد. چون دست‌کم عناصری در داخل حکومت یا مرزهای میان حکومت و جامعه احساس می‌کردند که هیچ قدرتی تنها با ارتش و بورکراسی و پول نفت و برنامه‌های عمرانی و

بزرگراه و پل و سد و انرژی اتمی دوام نمی‌یابد، بلکه باید معنای فرهنگی و تاریخی و سرزمینی و معرفتی نیز برای مردم داشته باشد.

دولت ایران در طی دهه پنجاه از نظر سیاسی تقریباً جای خالی بریتانیا در منطقه را پر می‌کرد و حتی در منازعات منطقه وارد می‌شد. از نظر اقتصادی نیز افزایش قیمت نفت پس از جنگ اعراب و اسرائیل از اواخر دهه چهل و پیشرفت روند عمران و آبادی در شهرها به‌حدی بود که خود شایگان می‌گوید برای کارهایشان، به‌سبب حقوق بالای مهندسان ایرانی بالغ بر ۳۵ هزار تومان در ماه، از مهندسان سوئسی با حقوق ۲۵ هزار تومان استفاده می‌کردند. اما یک مشکل روزبه‌روز بیش‌تر می‌شد و آن فقدان نفوذ معنوی و معرفتی حکومت در جامعه و در میان اصحاب فرهنگ و ارباب معرفت بود و این سبب می‌شد که مقاماتی از حکومت از تأسیس چنین مؤسساتی و از این نوع مباحث و سمینارها حمایت می‌کردند (ملایی توانی و هم‌کاران ۱۳۹۴).

در این مقاله کوشش بر آن است که داریوش شایگان به‌عنوان موردی برجسته از اصحاب علوم انسانی در مسیر دوم مرور بشود و محل تأمل مجدد قرار بگیرد. از این طریق، ضمن آشنایی با سبکی از آفرینش دانش و معانی در حوزه علوم انسانی و تحلیل یکی از کارنامه‌های فکری و مطالعاتی و پژوهشی علوم انسانی، روشنی‌ناچیزی نیز بر تأثیر و تأثر دوسویه میان علوم انسانی ایرانی با وقایع و رویدادهای هم‌بافت اجتماعی و فرهنگی در این سرزمین طی چند سده اخیر از قبل انقلاب تا بعد آن افکنده می‌شود. روش بررسی در این مطالعه تحلیل محتوای متون به‌علاوه زمینه‌کاوی اجتماعی آن‌هاست.

۲. شایگان را چگونه می‌توان توضیح داد؟

شایگان ریاست «مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها» را برعهده داشت. این مرکز طبق اساس‌نامه‌اش مؤسسه‌ای غیرانتفاعی بود که توسط بنیاد فرح پهلوی، رادیو تلویزیون وقت، «مؤسسه تحقیقات و برنامه‌ریزی علمی و آموزشی»، و دانشگاه فارابی^۱ تأسیس شد. هیئت‌مدیره‌اش را رضا قطبی، مجید رهنما، و احسان نراقی تشکیل می‌دادند و مدیرعاملش داریوش شایگان بود. هریک به‌نحوی جزء آدم‌های مرزی به‌شمار می‌آیند.^۲ اصولاً می‌توان گفت دو نفر در آوردن شایگان به‌میان میدان در آن روز نقش مؤثری داشتند: یکی سیدحسین نصر بود و دیگری رضا قطبی (همان).

شایگان در مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها درصدد معرفی حوزه فرهنگی ایرانی در نقطه تلاقی فرهنگ‌های بزرگ آسیا، اروپا، و آفریقا بود. در برنامه مرکز به فرهنگ‌های آسیایی

مثل هند، چین، ژاپن، و ایران توجه خاصی می‌شد و به همین دلیل درصدد تولید دانش‌نامه فرهنگی بودند. انجمن باغ فردوس تأسیس شد. سمیناری با عنوان آگاهی تاریخی و هویت فرهنگی برپا کردند. در همایشی که مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها در ۲۸ مهر تا ۷ آبان ۵۶ (۲۰ تا ۲۹ اکتبر ۱۹۷۷) برگزار کرد کسانی چون ایزوتسو، هانری کوربن، و پیر بوردیو دعوت شدند.

تحلیل محتوای مجموعه مقالات این همایش^۳ نشان می‌دهد که این مرکز چه نوع رویکردها و معانی‌ای را دنبال می‌کرد. کربن درباره این بحث کرده است که وقتی دنیا و ماسوای حق اصالت پیدا می‌کند نیهلیسم فرصت گسترش می‌یابد. ایزوتسو درباره ذن سخن گفته است و نصر از مشکل جهان‌گیری سلطه غرب بحث کرده است. موضوع بحث نراقی گفت‌وگوی تمدن‌ها بوده است و شایگان به‌طور خاص از پدیده انتقال و موتاسیون در برخورد فرهنگ‌ها سخن گفته است، این که در فضای مبادلات فرهنگی نوعی جهش تازه اتفاق می‌افتد و موجب سنتز تازه‌ای در سطح گسترده‌تر می‌شود. نمونه‌ای خلاق از آن در غرب از تعاطی فرهنگ‌های ایتالیایی، فرانسوی، آلمانی، و انگلیسی به‌علاوه اخذ فعال عناصری از شرق حاصل شد (شایگان و دیگران ۱۳۷۹).

برای همایش‌های بعدی، افراد بیش‌تری مثل میرچا الیاده منظور شده بود که البته به انقلاب بهمن ۵۷ خورد و ناتمام ماند. در همین جا باید به نکته‌ای اشاره بشود و آن این‌که اصولاً این ابتکارات در مسیر دوم علوم انسانی تا حد زیادی با تأخیر صورت می‌پذیرفت. یعنی هم حامیان حکومتی با تأخیر متوجه نیاز به این نوع آفرینش‌های فکری و معرفتی درباره فرهنگ ایرانی و مراودات آن با فرهنگ‌های دیگر شده بودند و هم خود کنش‌گرانی مثل شایگان و تهرانیان دیر جنینده بودند؛ چون نارضایتی‌های اجتماعی و ناخرسندی نخبگان حوزه مدنی و عمومی انباشته شده بود و علائمی از آن به چشم می‌خورد. برای همین بود که با هوشیاری درخور توجهی می‌کوشیدند در این مؤسسات از طیف‌های مذهبی و منتقدان نیز دعوت به هم‌کاری و اجرای طرح‌های پژوهشی بکنند. درکنار کسانی مثل زرین‌کوب، باستانی‌پاریزی، حمید عنایت، داریوش آشوری، سیدحسین نصر، احسان نراقی، اسلامی ندوشن، مهرداد بهار، فریدون آدمیت، و شاهرخ مسکوب، کم‌وبیش شاهد رفت‌وآمد دو دسته دیگر به این مؤسسات هستیم: دسته اول از دانشگاهیان منتقد مثل آریان‌پور، احمد اشرف، بنو عزیزی، سیمین دانشور؛ و دسته دوم مذهبی‌هایی مثل سیدجلال آشتیانی، حسینعلی راشد، و مرتضی مطهری؛ اما دیر شده بود.

شایگان تازه دست به کار شده بود و برنامه‌هایی مفصل در پیش‌رو داشت که فاجعه جمعه سیاه ۱۷ شهریور ۵۷ در میدان ژاله (شهدا) اتفاق افتاد. این واقعه در پی زنجیره‌ای از وقایع قبلی بود، مثل ۱۹ دی ۵۶ در اعتراض به مقاله روزنامه اطلاعات، ۲۹ بهمن تبریز، ۱۰ فروردین ۵۷ یزد، حکومت نظامی ۲۰ مرداد ۵۷ در اصفهان، آتش‌سوزی سینما رکس در ۲۸ مرداد ۵۷ و در اکران فیلم گوزن‌ها، اعتصابات مهرماه ۵۷ در کارخانه‌ها، و نهایتاً اعتراضات دانشجویی در مهر ۵۷ که به استعفای وزیر وقت علوم هوشنگ نهاوندی در ۲۴ مهرماه انجامید. در چنین شرایطی است که به‌ویژه با اختلافات داخلی در درون هیئت مؤسس و هیئت مدیره مرکز^۴ به وجود آمده بود، شایگان در ۱۵ آبان ۵۷ استعفا داد و به قول خودش این همان یک ماهی بود که او در عمرش سیاسی شد (همان).

۳. ایام و احوال شایگان و بازتاب آن در افکار و آرای او

شایگان نماینده‌نمایی از خصیصه ترکیب و تنوع در فرهنگ ایرانی و حال به حال شدن آن است. اما به این موضوع نباید وجهی رازگون داد؛ به جای آن لازم است شایگان را در بافت خانوادگی و تجربه زندگی او نیز ببینیم. مادرش گرجی الاصل بود. پدر و پدربزرگش در آذربایجان (سلماس، تبریز) تجارت می‌کردند. پدرش بعداً به تهران رفت. مادر متعلق به فرهنگ روسی قفقازی بود. به زبان گرجی سخن می‌گفت. زبان روسی می‌دانست، ترکی عثمانی آموخته بود، و سنی بود و پدر بر مذهب شیعه. گفته شده است که در تبریز گاهی دست داریوش را می‌گرفت و به مجلس آقا سیدمرتضی خسروشاهی می‌برد. پرستار خانگی‌شان روسی بود. معلمان موسیقی و نیز معلم زبان داریوش ارمنی بودند. پزشک خانوادگی‌شان زرتشتی و راننده‌شان آشوری بود. خود شایگان در کودکی زبان فرانسوی را در مدرسه سن‌لوئی و زبان انگلیسی را از معلم سرخانه آموخت. خیلی زود نیز در ده‌سالگی او را به اروپا فرستادند. فلسفه خواند، به ادبیات و تفکر هند علاقه‌مند شد، و در ۱۹۶۸ از دانشگاه پاریس دکترا گرفت. تحت تأثیر هانری کرین واقع شد که از شاگردان اتین ژیلسون و متأثر از ماسینیون بود.^۵ پس شایگان از کودکی در حوزه‌های متنوع فرهنگی ایران زیست و سپس در اروپا نیز در چند جا تحصیل و اقامت داشت. پس هم ایرانی و هم جهانی بود و هم علاقه‌مند به هند و تمدن‌های آسیایی بود و اصولاً «زیر آسمان‌های جهان» به‌بار آمده بود.

از سوی دیگر شایگان در فضای آگاهی و ذوق طبقاتی خود نیز به سر می‌برد. فردی برخوردار متعلق به لایه‌های بالای طبقه متوسط و بهتر است بگوییم اشرافی بود. یعنی می‌شود گفت از نجبای ایرانی بود. در اوصافش هم نوعی نجابت بود. مثلاً نقد می‌کرد و تخریب و غارت نمی‌کرد. از تجارت‌خانه پدر تا شرکت کسب‌وکار حضور داشت و افکار و ذوقیات و ماجراهای ذهن و خیال و گشت‌وگذاری فرهنگی و تنوع مفاهیم و ادراکات و صورت‌های خیال و زبان او هم در چنین زمینه‌ای از قشر بندی اجتماعی باید مدنظر ما قرار بگیرد. بازی‌گوشی‌های کلامی در شایگان از این منظر فهمیدنی‌تر است. نوعی تفرج فرهنگی می‌کند. همیشه طیفی از آن‌ها که در شهرهای بزرگانند و از نوعی رفاه ذهنی برخوردارند نسبت به دهات و کوچه‌باغ‌ها و خانه‌های کاه‌گلی گرایشی نوستالژیک نشان می‌دهند و این‌که گاهی بروند و در بیلاقی سکونت کنند؛ ولی نه این‌که در آن‌جا واقعاً زندگی مادی داشته باشند، بلکه برای ذوق و حال. نوعی تحسر، احساس غربت و دل‌تنگی، و فراق نسبت به گذشته در آن‌هاست و علائق و ذوقیاتی از فلسفه شهود، استعاره‌های ادبی، و شاعرانگی و افسون‌گرایی‌های جدید دارند.

شایگان نه تنها در زندگی خانوادگی و سیر تحصیلی، بلکه در مسیر شغلی خود با ترکیبی متنوع از نحله‌ها و گرایش‌ها محصور شد. از یک سو در حوزه پژوهشی و مطالعات ایرانی پورداود قرار داشت. از سوی تحت‌تأثیر هندشناسانی مثل حسین نصر و سعید نفیسی بود و از طرف دیگر تحت نفوذ معنوی شدید حکیمان عارف و متاله هم چون حکیم قمشه‌ای (مهدی الهی) که در خیابان خراسان در منزلی بدون آب لوله‌کشی زندگی می‌کرد، ابوالحسن رفیعی قزوینی، سیدجمال‌الدین آشتیانی، و از همه بیش‌تر علامه طباطبایی بود و از طریق نصر در حلقه مباحث این عالم فرزانه می‌آمد که از اواخر دهه سی در منزل ذوالمجد طباطبایی برگزار می‌شد و کربن نیز در آن حضور می‌یافت و بین او و طباطبایی گفت‌وگوهایی می‌شد که نصر و شایگان ترجمه می‌کردند. گاهی در این جلسات محمد معین، جلال همایی، سیدجلال آشتیانی، محمدکاظم عصار، فروزانفر، عیسی سپهبدی، و مرتضی مطهری نیز شرکت می‌کردند. این‌ها هر کدام به‌نحوی سبب شد که نه تنها علاقه شایگان به معرفی «ادیان و مکتب‌های فلسفی هند» (شایگان ۱۳۴۶) شدت یابد، بلکه روایت‌های جذاب و رتوریکی نیز از فرهنگ آسیایی در مقایسه با مدرنیته غربی فراهم بی‌آورد که نمونه بارز آن *آسیا در برابر غرب* (شایگان ۱۳۵۶) و *بت‌های ذهنی و خاطرۀ ازلی* (شایگان ۱۳۵۷) بود. پنج نسخه از داریوش شایگان (۱۳۱۳-۱۳۹۷) تولید شد. شایگان نیز مثل بسیاری دیگر از حالی به حالی شد (نمودار ۱).



نمودار ۱

۴. پنج نسخه شایگان

۱.۴ نسخه نخست: تحقیقات علمی درباره حکمت معنوی آسیا

نسخه نخست در دهه چهل است که شایگان با آن زمینه‌های خانوادگی که اندکی پیش گفتیم در جهان می‌گردد و در ایران نیز با حکما و علامه آشنا می‌شود و سنت‌های دست‌نخورده معنوی توجه او را تحت تأثیر هانری کربن به خود جلب می‌کند. این نسخه را می‌توان دوره تحقیقات علمی درباره فرهنگ‌های معنوی آسیایی نامید. تحقیق رساله دکتری شایگان درباره آئین هندو و عرفان اسلامی بود که جمشید ارجمند آن را ترجمه و چاپ کرده است (شایگان ۱۳۸۲).

سرزمین و تاریخ هند حاوی میراثی عظیم از حکمت معنوی آسیاست. تفاوتی مهم که میان این حکمت قدیم با فلسفه جدید اروپایی به چشم می‌خورد این است که در آن‌جا توجه به حقیقت هستی و میل تشرف به ساحت کبریایی موج می‌زند، اما فکر غالب جدید به سوژگی و سرکشی و تصرف تمایل و اصرار دارد (شکل ۱).



شکل ۱. مقایسه‌ای میان فلسفه مدرن اروپایی و حکمت قدیم آسیایی.

نمونه‌ای از کهن‌ترین رسائل حکمی رسالهٔ یوگا سوترا (Yoga Sutra) از پاتانجالی (Patanjali) است و محمد ابوریحان بیرونی این رساله را که متعلق به چند سده پیش از خودش است با عنوان رسالهٔ پاتانجل الهندی فی الخلاص من الارتباك به طرزی محققانه تألیف و بررسی تطبیقی کرده است و توضیحات و ملاحظاتی در آن آورده است (پاتانجالی ۱۳۹۷).

این رساله یکی از مراجع مربوط به سرآغازهای هندشناسی در جهان است. دورهٔ سوتراها (به معنی وصول به حقیقت) در تطور فکر هندی دوره‌ای است که اندکی پیش از میلاد مسیح و طی سده‌های نخست میلادی فعال می‌شود و فرزندگان دلاور هندی می‌کوشند به مواجههٔ معرفتی و اخلاقی با مناسک‌گرایی و جزم‌اندیشی برهمنان هندی برخیزند. رؤسای برهمنی متولیان تشریفات و آئین‌های بی‌روحی از وداها شده بودند، بنای سخت‌کشی و رسوم و قیود راه‌انداخته و از آفرینش‌های روحی بازمانده بودند. در چنین وضعی، فرزنگانی در هند پیدا شدند که مردم را به ژرفاهای فلسفی و عرفانی حکمت هندی دعوت می‌کردند. یوگا سوترای پاتانجلی یکی از اصلی‌ترین مراجع این دوره است و

همان‌طور که در رساله می‌بینیم و تأکیدی که در عنوان از سوی ابوریحان با تعبیر «خلاصی از ارتباك» شده است، این اثر می‌خواهد راه‌های رهایی نفس آدمی از محدودیت‌های مادی و این جهانی را نشان بدهد و افق‌هایی معرفتی و معنوی برای تعالی نفس بگشاید.

شایگان مجذوب این منبع عظیم معنوی و معرفتی می‌شود. کتاب *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند* حاصل این نسخه از شایگان است که از سوی دانشگاه تهران در سال ۱۳۴۶ چاپ می‌شود. شایگان (۱۳۴۶) متوجه دادوستدی فرهنگی معنوی در هند در دوره گورکانان ایرانی در قرن هفدهم میلادی می‌شود و نهضت ترجمه در هند مخصوصاً شخصیت شاهزاده‌ای در آن‌جا یعنی محمد داراشکوه، فرزند هنرمند ادیب، دانشمند، مترجم، و معنویت‌گرای شاه جهان نظر شایگان را به خود جلب می‌کند (شایگان ۱۳۶۸). انصافاً حق داشت. داراشکوه اعجوبه‌ای بود. کتاب *مجمع البحرین* او گفت‌وگوی میان‌فرهنگی بین فرهنگ هندی و ایرانی است. کتاب *سرالاسرار (سر اکبر)* او ترجمه دقیق‌تری از زبان سانسکریتی/اوپانیشادها به زبان پارسی بود و برخی متفکران اروپایی تحت‌تأثیر آن قرار گرفتند. داراشکوه در این کتاب می‌گوید: اگر دائم کافری بدون این‌که بداند معنا و مضمونی از وحدت الوهی سر می‌دهد به شوق گوش می‌سپارم، فرامی‌گیرم، و سپاس او می‌گویم (پاتانجالی ۱۳۹۷: ۳۶).

برای شایگان که به قدر کافی از تحولات دنیای مدرن دل‌سیر و اشباع و شاید هم دل‌زده شده است شرکت در مجالسی که در مرکز آن حکیمی نشسته و سر در جیب مراقبت فروبرده است یادآور وضعی ایدئال و مثالی عالی است که انسان‌هایی فرزانه با خود و با جهان در هماهنگی محض به سر می‌برند، هم‌نوا با ضرباهنگ هستی و با سنت عقلشان با دل‌شان همراه است، در تعادل و سکون‌اند. این موقعیت‌ها می‌توانند نیازهای عمیق و ریشه‌دار معنوی هر کس را تحریک بکنند. معنویت به‌لحاظ علوم مغز در ساخت‌هایی عمیق در خمیر بشر جای دارد و برای همین نیز بخش‌هایی از عناصر سنت‌های معنوی می‌توانند، با وجود همه دگرگونی‌های مدرن و صنعتی و اطلاعات و ارتباطات در جهان، هم‌چنان در برابر این تغییرات عظیم دوام بیاورند و نرم‌نرمک حضور نافذ خود را نشان بدهند.

برای شایگان حلقه خانه ذوالمجد خیلی جذاب بود. حتی وقتی هانری کربن در تشویش گناه نخستین بود و به علامه می‌گفت چند هزار سالی است که از گناه نخستین ما می‌گذارد و دیگر عادت کرده‌ایم و از گناه بدمان نمی‌آید، علامه با آرامش پاسخ می‌داد که اگر هبوط نبود امکان ظهور کمالات در بشر هم نبود و هایدگر با لبخند رضایت‌بخش و ستایش‌آمیز خود به این کلام علامه واکنش نشان می‌داد. این فضای آرام معنوی بر شایگان

جوان سی و چندساله بسیار تأثیر داشت (برای شرحی از احوال علامه طباطبایی به روایت شایگان، بنگرید به: شایگان ۱۳۷۶: ۷۰-۷۱؛ شایگان، ۱۳۹۶؛ شایگان ۱۳۹۷).

شایگان نماینده طبقه نجیب ایرانی است که در اوج دارندگی این جهانی درگیر حس ملال شد. گویا آدمی یا باید از نداشتن رنج ببرد و یا از داشتن ملال گیرد و شایگان که متنعم و متمکن در داشتن بود از خیال زوال‌پذیری این تمکن و رونق و رفاه مادی خویش در رنج شد. در نتیجه برای این توریست فرهنگی معنای رستگاری و نجات و رهایی در سنت‌های عتیق شرقی و آسیایی و هندی جلوه‌گر شد. موکسا (Moksa) در اوپانیشاد سلوکی است که آدمی طی آن از ناامنی این عالم کون و فساد به امنیت حضور و سکونت در جوار هستی (آتمن / Atman) پناه می‌برد و به نیروانایی آرام و زلال (به سکوت محض) می‌رسد که راز تبسم بودایی است (شایگان ۱۳۴۶).

۲.۴ نسخه دوم: بر ساخته شدن آسیا در برابر غرب

نسخه دوم شایگان در دهه پنجاه تولید می‌شود. در این دوره است که آسیا در برابر غرب (شایگان ۱۳۵۶) بر ساخته می‌شود؛ تحت تأثیر شرایطی از جهان که انسان مدرن بعد از جنگ‌های جهانی و فاشیسم و نازیسم و استالینیسیم و ماشین‌زدگی به نوعی در وضع نفس لوامه به سر می‌برد؛ خود را ملامت می‌کند که چگونه از همه مبانی و ارزش‌های سنت عبور کرد و به عقل خود و اراده آزاد خود بسنده کرد، اما حاصل آن دنیای خوبی نبود. انسان مدرن با همان اراده آزاد خود در بعد از عصر روشن‌گری اروپا و با ظرفیت‌های آزاد شده نبوغ جدید خود دست‌به‌کار نقد شدید خود شد. این حالت نتیجه عذاب وجدان اخلاقی انسان مدرن بود. هرچند راهی به بازگشت وجود نداشت؛ ممکن نبود و مطلوب هم نبود، چون در گذشته نیز انسان تباهی اندکی نداشت، بلکه بیش‌تر هم بود. اما اکنون خودآگاهی انسان به این تباهی‌ها فوران کرده است. در گذشته خدایی قرار بود از او بازخواست بکند و الان انسان خود از خود بازخواست می‌کرد. قیامتی برپا شد در عرصه دنیای مدرن که انسان مدرن به صحیفه اعمال می‌نگریست و بر خود نهیب می‌کرد.

بازتاب این فضای جهانی را در شایگان می‌بینیم که در ایران در کنج مرکز مطالعاتی شمع انجمن شده است و اختیار تولید کتاب و تشکیل همایش و دعوت تمام نمایان پرسوز معنویت در جهان را دارد، مثل ایزوتسو، الیاده، و هانری کربن (ملایی توانی و هم‌کاران، ۱۳۹۴؛ شایگان و دیگران ۱۳۷۹). از سوی دیگر از سوی حکومت نیز حمایت‌های

کافی می‌شد و به کسانی چون حسین نصر نیز پشت گرم بود. این‌ها دست‌به‌دست هم داد تا شایگان گفتمان بزرگ ایرانی را در آن دوره راه بیندازد و ادعای نام‌های ایرانی در برابر تمدن اروپایی فراهم بیاورد. این‌جاست که شایگان ذوق‌زده آسیا و دل‌زده غرب می‌شود و سر از پای نشناخته راه افراط در پیش می‌گیرد: با ساختن روایتی خیلی سیاه از دنیای مدرن و روایتی خیلی رمانتیک، شاعرانه، و نوستالژیک از فرهنگ معنوی آسیایی و ایرانی. شایگان در این نسخه خیلی تحت‌تأثیر کربن است. کربن، شاگرد ژیلسون و ماسینیون، در به‌در جهان را می‌گشت و در پی سنت‌های معنوی بود. او از سنت‌های مسیحی به‌سبب عرفی شدن مأیوس بود. در اسلام سنی نیز با توجه به تجربه عثمانی و اخوان المسلمین نوعی عرفی شدن وارونه می‌دید. در نتیجه به سنت‌های دست‌نخورده اسلامی ایرانی و شیعی شدیداً به‌نحو رمانتیک دل بست. او این احساس مفرط خود را به شایگان سرایت داد و شایگان شروع کرد به دادزدن که آهای مردم جهان! ببینید دنیای مدرن را، تمدنی تکنیکی و دنیوی که گرفتار عقل حساب‌گر متصرف شده است؛ اما در این‌جا، در ایران و در آسیا، ما فرهنگ و تمدنی داریم که عناصر شهودی و معنوی در آن هست و عقل در آن (به‌جای این‌که حساب‌گر و متصرف باشد) کل‌نگر و متحیر است.

شایگان با آثاری چون *آسیا در برابر غرب* و *بتهای ذهنی و خاطره ازل* که اتفاقاً از سوی همان مرکز در اوایل نیمه دوم دهه پنجاه شمسی انتشار یافت می‌خواست استدلال بکند که در غرب مدرن چهار سیر نزولی در حال اتفاق افتادن است: ۱. از شهود به تکنیک؛ ۲. از سعه بیکران هستی به طبیعت راز زدوده‌شده که خزانه قابل مصرفی است (اصالت‌یافتن ماسوای حق)؛ ۳. تنزل انسان از موجودی که می‌تواند به شعور کائناتی متصل شود به موجودی در سطح غریزه؛ ۴. تنزل زمان سرمدی و بازگشتی به زمان پیشرفت. حاصل این چهار سیر نزولی چیزی نیست، جز «نیست‌انگاری» و «تهی‌شدگی» هستی و پوچی زندگی و رسیدن انسان به این نقطه که به هیچ‌چیز باور ندارد و تنها یک باور برای او مانده است و آن این است که به چیزی محکم باور ندارد (شایگان ۱۳۵۶؛ شایگان ۱۳۵۷).

البته شایگان در فصل هفتم و آخر کتاب *آسیا در برابر غرب* با عنوان «تاریک‌اندیشی جدید» می‌کوشد توضیح بدهد که نشستن و افتخارکردن و دم‌زدن از حکمت آسیایی بدون توجه به متن فرهنگی و فضای اجتماعی آن حکمت می‌تواند ما را گرفتار تاریک‌اندیشی تازه‌ای بکند: «گفتن این‌که ما چنین بودیم و چنان هستیم و تفکر فلسفی ما اشراقی بوده است و غرب مهد شیطان است و تکنولوژی نیز بلای آسمانی نه حکمت اشراق را احیا می‌کند و نه ما را از چنگ تکنولوژی رها» (شایگان ۱۳۵۶: ۲۹۳). بعد می‌گوید: «تفکر

عرفانی خارج از حوزه حیات خود عاجز است و آن‌گاه می‌تواند شکوفا شود که دنیای محیط به آن مجال بروز بدان را بدهد، زیرا این تفکر نیاز به موطن، به مأوا، و فضای دل دارد» (همان: ۲۹۴). به نظر شایگان تفکر جدید غربی همه میراث فرهنگی و علمی پیشین و حتی خودش را مورد پرسش قرار می‌دهد و هیچ بخشی را از چشم انتقادی مصون نگه نمی‌دارد، پس نمی‌توان با تعصب و شعار آن را به مبارزه طلبید (همان: ۳۰۱). شایگان تاریک‌اندیشی جدید را عنوانی برای وضعیتی روحی و فکری و اجتماعی می‌داند که ما از حکمت معنوی و اشراقی رانده شده‌ایم و از عقلانیت انتقادی و تحلیلی جدید نیز مانده شویم: «نه میراث تفکر عرفانی خود و نه تفکر پویای غربی!» (همان). این‌ها بذرهایی از نسخه‌های بعدی شایگان است که در نسخه دوم شایگان در کمون به سر می‌برند و شایگان به سفر فرهنگی خود ادامه می‌دهد.

۳.۴ نسخه سوم: آزمون تاریخی ایدئولوژی

نسخه سوم شایگان را در بعد از انقلاب و در دهه شصت می‌بینیم که دوباره به فرانسه برمی‌گردد و شاهد آزمون سخت و طاقت‌فرسای سنتی معنوی است که اکنون از آن مأوای لازم خود به تاریخ واقعی و جهان زمان‌مند آمده است و تابعی از زنجیره علیّی حوادث شده است و آن سنت معنوی و تأویلی اسلام ایرانی و شیعی این بار به ایدئولوژی بدل شده است. کربن مرده است تا این خطای معرفتی خویش را به چشم نبیند. در نتیجه شاگردش شایگان با نوشتن نگاه شکسته و انقلاب مذهبی (شایگان ۱۳۷۶) در واقع به ختم معرفتی کربن و به ختم برساخته خویش آسیا در برابر غرب می‌رود. چگونه سنتی معنوی که در جای خود می‌توانست برای انسان ایرانی مفید و تعالی‌بخش باشد ایدئولوژیک می‌شود، زبانی از قدرت می‌گشاید، مجهز به خشم و قهر و نفرت می‌شود، متولیان تعریف می‌کند و دشمنانی می‌سازد، و آثاری زیان‌بار برجای می‌گذارد. سنت در قالب دستورالعملی رسمی و ساختار حکومتی به ضد خود تبدیل می‌شود. «می‌خواهد در برابر غرب قد علم کند، خود غربی می‌شود» (شایگان ۱۳۸۹: ۱۹۳-۲۹۲).^۶ از سوی دیگر، با ایدئولوژیک شدن سنت مذهبی، خطر هول‌ناک فوران توده‌ها نیز اتفاق می‌افتد (همان: ۲۴۸-۲۴۹). این چنین است که با انواع کژتابی‌هایی که سنت‌های مذهبی به آن دچار می‌شوند رؤیاهای شرقی و آسیایی شایگان به آزمون تاریخی می‌نشیند و زبان حال او به تعبیر اقبال این می‌شود: «تراشیدم، پرستیدم، شکستم». این همان نگاه شکسته است.

این نسخه از شایگان بسیار غم‌گانه است. گفته‌اند که ما دو راه بیش‌تر در پیش نداریم: یا زائری شیفته خواهیم بود و یا سرگردانی خسته و شایگان مسافری خسته و زائری سرگردان بود. وقتی عمیقاً نوشته‌ها و حرف‌هایش را در طی چند دهه گذشته تحلیل می‌کنی، او مدرنیست و عقل‌گراست. اما در عین حال مرتب از یک سو با محدودیت‌های تفکر مدرن درگیر است و از سوی دیگر خاطرات ادبی و اسطوره‌های ایرانی و شرقی او دست از گریبان خیال او بر نمی‌دارند. با همه این اوصاف، شایگان محدودیت‌های فرهنگ ایرانی و شرقی را بیش‌تر از مدرنیته می‌بیند. پس زائری سرگردان است و به وضع «درمیان‌بودگی» خود پی برده است. می‌داند که ایرانی‌ها خودشان به قدر کافی تحت تأثیر اسطوره‌ها هستند؛ پس این دلهره را دارد که اهمیتی که اسطوره‌ها مجدداً برای ذهن تحلیل‌گر غربی پیدا کرده‌اند در ایران می‌تواند با سوءتعبیر همراه شود.

۴.۴ نسخه چهارم: نسخه کثرت‌گرایی و حقیقت‌های چندگانه

این وقتی است که اوضاع قدری آرام می‌شود، دهه هفتاد است، و او به ایران می‌آید و ادامه‌اش تا سال‌هایی از دهه هشتاد. نسخه چهارم شایگان عبارت است از زیستن در زیر آسمان‌های جهان و با هویتی چهل‌تکه و تفکر سیار (۱۳۷۶ و ۱۳۹۷). شایگان به کثرت‌گرایی و حقیقت‌های چندگانه و نوعی فلسفه بینا (درمیان‌بودگی) رسیده است. حقیقت در میان است. انسان چاره‌ای جز زیستن (و باهم‌زیستن) در جهان‌های چندگانه ندارد. حتی در خود شعر ایرانی نیز یک اقلیم حضور نیست، بلکه اقلیم متنوعی از حضور است (شایگان ۱۳۹۳). فردوسی با خیام، هردو با سعدی، هر سه با مولوی، و هر چهار با حافظ تفاوت دارند. سپهر آگاهی انسان ما به‌ویژه با محیط‌های کنونی و آتی اساساً چندبُنی است و چندین‌بُنی است. جهان مدرن با حقوق بشر، علم و فناوری، دموکراسی، و خودگردانی بخشی از آسمان زندگی ماست، اما بدون این‌که از آسمان اساطیری یک‌سره بی‌نیاز شویم و با آن قطع ارتباط نکنیم.

باید اجازه بدهیم این جهان‌ها، بدون این‌که از متفاوت‌بودن دست بکشند، با هم بمانند، هرکدام در مواضع و موقعیت‌های متمایز و جداگانه خود. دو استعاره در فرهنگ آمریکایی هست: یکی دیگ ذوب (melting-pot) است که می‌تواند مشکل‌ساز شود، چون درهم‌آمیختگی این اقلیم و جهان‌ها موجب آشفتگی می‌شود؛ استعاره دوم کاسه سالاد (salad-bowl) است و رضایت‌بخش‌تر است. فرهنگ‌ها و منابع معرفتی و ارزشی در کنار هم

و هرکدام با حفظ تمایزهایشان وقتی مقداری روغن زیتون آن‌ها را به هم نزدیک و متماس می‌کند می‌توانند ترکیبی خلاق، زیبا، جذاب، و مغذی به وجود بیاورند، سنتزی خلاق و نه تلفیقی آبکی و آشفته، هرکدام در جای خود و با طعم خود و خاصیت خود.

شایگان هم‌چنان از استعاره‌ها بهره می‌گیرد. می‌گوید اگر تلوزیون دو تصویر از دو کانون بگیرد نویز و آشفته می‌شود.^۷ شایگان باز تمثیل می‌کند و می‌گوید شما باید کلید ذهن خودتان را برحسب موقعیت‌ها عوض کنید. یا می‌گوید کوک سازتان را مرتب تنظیم مجدد بکنید تا مثلاً با پیانو موسیقی ایرانی بزنید. زیستن در جهان‌های مختلف و متفاوت هنر انسان امروزی است و امکان مرصع‌دوزی‌ها و مرقع‌کاری‌های تازه‌ای از تکه‌پارچه‌های فرهنگ بشری برای ما فراهم می‌آورد و کسی چه می‌داند شاید جهش‌های آینده فرهنگ و تمدن انسانی (همان موتاسیون که شایگان از آن پیش‌تر نیز سخن گفته بود) از این ره‌گذر فراهم بیاید (شایگان ۱۳۷۶). شایگان از رنه گروسه فرانسونی نقل می‌کند که ایران را پادشاهی میانه (middle kingdom) خوانده است. فرهنگ و هویت ایرانی در ترکیب‌ها و سنتزها تداوم می‌یافت. ظرفیت‌هایی در ایران برای تولید ترکیب‌های تمدنی و فرهنگی وجود داشت، چنان‌که قبلاً سهرودی کوشیده بود زرتشت و افلاطون و ابراهیم را ترکیب کند یا آثار سانسکریت به‌ویژه در دوره گورکانان هند (سده‌های شانزدهم و هفدهم) به فارسی ترجمه شده بود. داراشکوه شاهزاده‌ای بود که /وپانیشادها را به فارسی برگردانید و مجمع‌البحرین او ترکیبی از اسلام و هندوست (شایگان ۱۳۸۸: ۵۴-۶۵).

بر همین اساس است که ایده گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها از سوی شایگان به زبانی سیاستی و به راه‌بردی جدی در کشور تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر بازگشت به ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها در ساحتی بیش‌تر سیاسی و البته با عطف توجه به بنیادهای معرفتی آن در دهه هفتاد شمسی در ترکیبی از فضای اصلاح‌طلبانه و شخصیت فکری رئیس‌جمهور وقت کشور ازسویی و بازگشت مجدد داریوش شایگان به عرصه اندیشه معاصر در این دهه ازسوی دیگر است.

البته در دهه هفتاد شاهد اثر دیگری از شایگانیم که در آن از مشکل چندپارگی و درهم‌ریختگی فرهنگی (cultural schizophrenia) جوامع اسلامی در مواجهه با غرب بحث می‌کند (Shayegan 1997). در همین جاست که شایگان مفهوم «تعطیلات تاریخی ما» را به‌میان می‌آورد (ibid.: 15)، بدین معنا که درست در طی دوره‌های که تاریخ جدید رقم می‌خورد ما به تعطیلات تاریخی خود رفته بودیم و دنیای جدید بی حضور ما ساخته شد و دامن‌گستر و عالم‌گیر شد و در طی یکی دو سده اخیر بر ما وارد و عارض شد، بدون این‌که

آمادگی ذهنی و اخلاقی و اجتماعی برای زیستن در آن داشته باشیم.^۱ شاید برای همین بشود گفت، در گذار از نسخه چهارم به پنجم، شایگان آرزویی هم در سر داشته است که هم‌وطنانش، به جای جهان کثرت پسامدرن که چیزی جز آشفتگی فکری و رفتاری و گسیختگی ذهنی در آستین ندارد، دست کم به اصل مدرنیته و روشن‌گری و تجدد و توسعه چنگ بزنند.

۵.۴ نسخه پنجم: پناه‌بردن به بیان‌های حسی بیرون از ادراک‌های مفهومی

سرانجام آخرین نسخه شایگان در دهه واپسین عمر او طی سال‌های باقی‌مانده دهه هشتاد شکل می‌گیرد که باز ایران (سرزمین محبوب شایگان) چندان حال خوشی ندارد و شایگان خسته است و از فلسفه به ادبیات و هنر و شعر و تجربه‌های بی‌واسطه زیباشناختی برمی‌گردد و از مفاهیم اندیشیده فلسفی و ادراک‌های مفهومی به بیان مستقیم حسی پناه می‌برد و حاصل آن در ادامه سال‌های دهه هشتاد و سپس سال‌های نود تا مرگش کتاب‌هایی مثل *پنج اقلیم حضور* (پنج شاعر ایرانی: فردوسی، خیام، مولوی، سعدی، و حافظ) و *جنون هشیاری* (درباره شعر بودلر)، و *فانوس جادویی زمان* (درباره رمان درجست‌وجوی سال‌های از دست‌رفته، اثر مارسل پروست) بود (شایگان ۱۳۹۴؛ شایگان ۱۳۹۷).

وقتی فردی ایرانی از کودکی در فرانسه زندگی و تحصیل می‌کند و سپس در انگلستان درس می‌خواند و در سوئیس و در ژنو اقامت می‌کند و هم‌چنان هم به این فرهنگ‌های گوناگون و هم‌بیش از همه به فرهنگ ایرانی علاقه‌مند است و دوست دارد خویشاوندی‌های انسان در میان فرهنگ‌های مختلف را در کنار تنوعات این فرهنگ‌ها توصیف بکند و زیر آسمان‌های جهان به سر ببرد، نتیجه‌اش این می‌شود که به قول خودش در پیری به یاد احساس‌ها و تجربه‌های جوانی‌اش در خواندن رمان‌ها و دیدن فیلم‌ها می‌افتد. به سراغ شادل پیر بودلر، شاعر فرانسوی، می‌رود و بیانی کشف از زمینه‌های اجتماعی آرا و معانی در شعر بودلر یا نثرهای شاعرانه او به دست می‌دهد. بودلر (۱۸۲۱-۱۸۶۷) شاعری فرانسوی است با آوازه‌ای درگستره همه اروپا و جهان، با آثاری پرترجمه مثل *گل‌های شر* (*The Flowers of Evil / گل‌های بدی*). بودلر از نخستین کسانی است که در نیمه قرن نوزدهم متوجه علائم نگران‌کننده‌ای در مدرنیته شد، نشانه‌هایی هم‌چون گم‌گشتگی بشر، غیاب معنا، فروریختن باورها و هنجارها و قواعد متافیزیکی، بی‌خانمانی انسان، درهم‌شکستن جغرافیای هستی، و انسداد فلسفی برای راه‌جستن به معنا و تعالی. بودلر با

پناه بردن به نوعی شعر حسی و ادراکات غیرمفهومی کوشید این خلأ را جبران کند و البته این خود نشان‌دهنده ظرفیت‌های فرهنگ غنی اروپایی و مدرن است که از چند جا زمین می‌خورد و دوباره برمی‌خیزد، روزنه‌هایی می‌جوید و از تب‌وتاب نمی‌ماند، و به تعبیری که بودلر در شعر خویش می‌گوید (به ترجمه شایگان)، «بعد از سیلاب‌های سخت، بیلچه و شن‌کش به دست می‌کوشد تا شاید زمین‌ها را سامان بخشد و در رؤیای خود گل‌هایی تازه ببیند تا این ریگ‌زار ساحلی توشه‌های معنوی تازه‌ای پیدا بکند» (شایگان ۱۳۹۴). در واقع عوالمی از انسان در مدرنیته و در زبان علمی پس‌رانده 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 از دست‌رفته شرح دربه‌داری‌ها و آوارگی‌ها را می‌آورد و شایگان در *فانوس جادویی زمان* به سراغش رفته است.

شایگان در عین حال که در پنج اقلیم حضور به ظرفیت‌های شعری در ایران رجوع می‌کند، در آن‌جا نیز این دلهره را دارد که شعر، با درنوردیدن فاصله‌ها و تصرف خیال، می‌تواند مانع جزءنگری و تجربه‌امور واقع و تحلیل و استدلال منطقی بشود. به نظر شایگان در ایرانیان نوعی میل به شاعرانگی هست و این‌که از طریق شعر بتوانند، بیرون از زنجیره منطقی و علی و معلولی تاریخ، به لازمانی از اسطوره‌ها پناه ببرند. شعر همیشه در فرهنگ ایرانی نفوذ داشت و ایرانی‌ها در اقلیم شعری حضور می‌یافتند؛ در عین حال در ذهن شایگان همیشه این ترس بود که ایرانی‌ها نزده می‌رقصند، پس چه باید کرد؟ پرسشی که او هرگز به آن پاسخ نیافت. شایگان راحت زیست و راحت مرد، ولی هیچ‌گاه ذهن سیال این مسافر فرهنگی آرام نگرفت.

۵. نتیجه‌گیری

سیطره کمیت بر علوم انسانی در ایران امروز نباید ما را از توجه به ظرفیت‌های معناساز، افق‌گشاینده، و انتقادی این حوزه مهم از دانش و معرفت بشری بازدارد و ما نباید از توانایی‌اش برای پاشیدن روشنی به محیط زندگی‌مان غفلت بورزیم. در شایگان نمونه‌ای از کارنامه درخشان، اما پر پیچ‌وتاب، علوم انسانی را می‌بینیم. مطالعه در مورد این مثال برجسته نشان می‌دهد که چگونه علوم انسانی ما، در عین حال که می‌کوشید از فرهنگ و جامعه و آدمی فاصله معرفتی بگیرد و شناسایی بکند، خود درگیر بازی نیز می‌شد، حکم یک طرف بازی را نیز پیدا می‌کرد، هم‌زبان ناظر و هم‌زبان عامل داشت و اصولاً با فراز و فرود عالم

انسان ایرانی و فرهنگ و جامعه ایرانی و حتی تحولات محیط بزرگ‌تر جهانی علوم انسانی نیز بالا و پایین می‌شد. از تأمل در کارهای شایگان به این نتیجه می‌رسیم که چگونه ذهن او با سوانح ایام ایرانی در بست و گشاد شده است. گویا ما بخشی از جهانی هستیم که در صدد توضیح آن برمی‌آییم و چنین شد که از سلوک فکری و میراث نظری شایگان دست‌کم پنج نسخه متمایز برجای ماند. بذرهایی از تمام این نسخه‌ها در هریک از آن‌ها در حالت کمونی به سر می‌برند و به کثرت شایگان نوعی وحدت می‌بخشند. در مجموع این نسخه‌ها ظرفیت‌هایی معرفتی برای بسط آگاهی تمدنی و فرهنگی ما هستند و به کار فهم بیش‌تر ما نسبت به تنوعات باارزش در میراث کهن بشری و دستاوردهای جدید آن می‌آیند.

با خواندن شایگان شاید درک ما از عالم انسانی و ایرانی گسترش و عمق پیدا می‌کند و در عین حال درگیر تنش‌ها و پرسش‌های تازه‌ای می‌شود. بلند و پست نسخه‌ها این خاصیت را دارند که از مفاهیم و معانی مألوف ما آشنایی‌زدایی بکنند. شایگان کلماتی را که قبل از خواندنش شاید فکر می‌کردیم آسان‌اند برای ما دشوار می‌سازد. او از سویی در حکمت قدیم به ما سوسوی نوری نشان می‌دهد و شوق امیدی لرزان برای معنا در دل‌ها می‌افکند، اما از سوی دیگر این دلهره را نیز با خود می‌آورد که وقتی ما در بافت فرهنگی و فضای اجتماعی متفاوت دنیای امروز به سر می‌بریم و نمی‌توانیم نیز دوباره به عقب بگردیم، چگونه دم‌زدن خالی از آن معانی می‌تواند تاریک‌اندیشی و هم‌ناکی برایمان رقم بزند.

نسخه‌های شایگان، همان‌طور که شکاف‌های بزرگ حکمت قدیم و فلسفه جدید را به رخ ما می‌کشند و از تلفیق‌های آبکی اضطراب دارند، امکان حضور و احساس و نفس‌کشیدن در فضاها میانی این دو جهان را نیز یک‌سره به روی ما نمی‌بندند. در این نسخه هم ضجه سنگین آهی سرد از پوچی این دنیا به گوش می‌رسد و هم جای پاهایی کوچک برای زیستن در پناهگاه‌های نسبتاً عقلانی‌تر و تاحدی رضایت‌بخش‌تر برای تقلیل رنج‌هایمان و بهبودبخشیدن به شرایط بشری‌مان به چشم می‌خورد، ردپاهایی تا لب بحر و بعد دیگر هیچ.

پی‌نوشت‌ها

۱. این دانشگاه نیز به دست فرح در اصفهان برای حفظ فرهنگ ایرانی ایجاد شده بود (۱۳۵۶).
۲. برای مفهوم‌شناسی آدم‌های مرزی، بنگرید به چند بحث نویسنده، از جمله: فراست‌خواه ۱۳۹۶ الف؛ ۱۳۹۶ ب؛ ۱۳۹۶ ج، ۱۳۹۶ د؛ ۱۳۹۷ الف؛ ۱۳۹۷ ب؛ ۱۳۹۷ ج؛ ۱۳۹۸.

۳. مجموعه مقالات این همایش در سال ۱۹۷۹ از سوی یونسکو چاپ شد و در سال ۱۳۷۹ همین مقالات با عنوان *اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها* و با ترجمه باقر پرهام، فریدون برره‌ای، و خسرو فاقد از سوی نشر فرزانه روز چاپ شد و حاوی مقالاتی از داریوش شایگان، توشیهیکو ایزوتسو، روزبه گاردی، عبدالجوان فلاطوری، و احسان نراقی است (شایگان و دیگران ۱۳۷۹). وقتی که پیش‌نهاد گفت‌وگوی تمدن‌ها از سوی ایران (و در مقابل نظریه برخورد تمدن‌ها از هانتینگتون) به سازمان ملل ارائه و در مجمع عمومی سازمان ملل (۲۰۰۱) تصویب شد، این مجموعه مقالات مجدداً چاپ شد.

۴. گرایشی در مرکز به فعالیت‌های صرفاً تجملی در قالب سازمانی انتشاراتی بود در قبال هویت فکری و ارتباطی و تعاملی و معرفتی آن (ملایی توانی و دیگران ۱۳۹۴).

۵. کربن در اثر چهار جلدی خود، *اسلام/ ایرانی*، که مترجمان مختلف آن را ترجمه کرده‌اند، روایتی معنوی باطنی تأویلی تمثیلی و شیعی از اسلام در ایران را به دست داد. بعدها شایگان کتابی به زبان فرانسوی درباره هانری کربن با عنوان *هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلامی ایرانی* نوشت که باقر پرهام به فارسی برگردانده است (شایگان ۱۳۷۱). کربن هم‌زمان استاد سوربن و استاد انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه ایران بود.

۶. برای تفصیل آرای شایگان در این نسخه، بنگرید به فصولی در کتاب *آمیزش/فتوحها* (شایگان ۱۳۸۹: ۱۹۳-۲۹۲)، بدین قرار: «ایدئولوژیک شدن سنت»، ۱۹۳-۲۵۳؛ «دوپارگی فرهنگی»، ۲۵۵-۲۸۱؛ «ساخت‌های اجتماعی کژتابی‌ها»، ۲۸۳-۲۹۲.

۷. البته در تکنولوژی امروزی تر می‌توان چند تصویر را در یک دستگاه جداگانه تماشا کرد.

۸. برای مفهوم تعطیلات تاریخی، هم‌چنین بنگرید به شایگان ۱۳۷۳.

کتاب‌نامه

پاتانجال (۱۳۹۷)، *رساله پاتانجال*، ترجمه و شرح و بررسی ابوریحان بیرونی، درآمد و برگردان متن و شرح تطبیقی از برزو قادری، تهران: نشر سورا.

شایگان، داریوش (۱۳۸۲)، *آئین هندو و عرفان اسلامی*، رساله دکتری داریوش شایگان، ترجمه جمشید ارجمند، تهران: فرزانه روز.

شایگان، داریوش (۱۳۴۶)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران: دانشگاه تهران.

شایگان، داریوش (۱۳۵۶)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

شایگان، داریوش (۱۳۵۷)، *بت‌های ذهنی و خاطرۀ ازلی*، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.

شایگان، داریوش (۱۳۶۸)، «محمد داراشکوه، بنیان‌گذار عرفان تطبیقی»، *ایران‌نامه*، س ۸، ش ۲، آذر.

شایگان، داریوش (۱۳۷۶)، *زیر آسمان‌های جهان، مصاحبه با رامین جهان‌نگلو*، ترجمه نازی عظیمی، تهران: فرزانه روز.

پنج نسخه داریوش شایگان در پنج دهه ۱۹۱

شایگان، داریوش (۱۳۹۷)، *فانوس جادویی زمان*، نگاهی به رمان درجست و جوی زمان از دست رفته، اثر مارسل پروست، تهران: فرهنگ معاصر.

شایگان، داریوش (۱۳۸۸)، «زمینه‌های فکری طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها»، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، بخارا، ش ۷۴، بهمن و اسفند.

شایگان، داریوش (۱۳۷۱)، *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.

شایگان، داریوش (۱۳۹۳)، *پنج اقلیم حضور*، بحثی درباره شاعرانگی ایرانیان، تهران: فرهنگ سام.

شایگان، داریوش (۱۳۹۵)، *درجست و جوی فضاهای گم‌شده (مجموعه مقالات)*، تهران: فرهنگ معاصر.

شایگان، داریوش (۱۳۹۷)، *افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه، و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزاد روز.

شایگان، داریوش (۱۳۹۴)، *جنون هوشیاری (درباره شارل بودلر)*، تهران: نظر.

شایگان، داریوش (۱۳۹۶)، «خطرات داریوش شایگان از سه حکیم: علامه طباطبایی، الهی قمشه‌ای، و سیدجلال‌الدین آشتیانی»، *روزنامه اطلاعات*، شنبه ۱۲/۱۲/۱۳۹۶.

شایگان، داریوش (۱۳۹۷)، «روایت سیدهادی خسروشاهی از شایگان»، *شرق*، ش ۳۱۳۷، سه‌شنبه ۱۱ اردیبهشت، صفحه ۱۰.

شایگان، داریوش و دیگران (۱۳۷۹)، *اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها*، مجموعه مقالات همایش ۱۹۷۷ مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ترجمه باقر پرهام، فریدون بدوهای، و خسرو ناقد، تهران: فرزاد روز.

شایگان، داریوش (۱۳۸۹)، *آمیزش اقلها: منتخباتی از آثار*، با گزینش و تدوین محمدمنصور هاشمی، تهران: فرزاد روز.

شایگان، داریوش (۱۳۷۳)، «عطیلات در تاریخ»، ترجمه علیرضا منافزاده، *گفت‌وگو*، ش ۶.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۶ الف)، «سنخ‌شناسی کنش‌گران مرزی»، همایش دولت و مردم در تاریخ ایران، یکشنبه سوم اردیبهشت‌ماه ۱۳۹۶، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بازنشر در *اعتماد*، دوشنبه ۱۸ اردیبهشت ۱۳۹۶، صفحه ۷.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۶ ب)، «حل مسئله ایران درگرو فضاهای میان‌جی میان دولت و مردم است»، ماه‌نامه اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی *ایران فردا*، دوره جدید، ش ۳۰، خرداد.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۶ ج)، «کنش‌گر مرزی و ظرفیت‌هایش برای تغییر»، در: *پویش فکری توسعه*، محسن رنانی و هم‌کاران، بازنشر در *شرق*، دوشنبه ۱۱/۹/۱۳۹۶.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۶ د)، «نقد و بررسی آرا و اندیشه‌های احسان نراقی»، انجمن جامعه‌شناسی ایران، ۲۹ بهمن ماه ۱۳۹۶، بازنشر در *روزنامه اعتماد*، ش ۴۰۴۱، ۹۶/۱۲/۱۳، صفحه ۱۴ (سیاست‌نامه).

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۷ الف)، «کنش‌گران مرزی در تاریخ معاصر ایران و نقش آن‌ها در ظرفیت‌سازی و نهادسازی برای توسعه ایران»، مقاله ارائه‌شده در همایش علمی تحزب و توسعه، ۹۷/۲/۲۰، تالار وزارت کشور، تهران.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۷ب)، «اختلاف برسر حقیقت را چه کنیم؟ فلسفه بینا، دیدار، و گفت‌وگو»، فصل‌نامه پویه، شماره ۵ و ۶، پاییز و زمستان.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۷ج)، کنش‌گران مرزی در ایران؛ و تقلاهای ناتمام صلح، وفاق، و هم‌بستگی اجتماعی»، دومین همایش صلح، وفاق اجتماعی، و هم‌بستگی ملی، انجمن علمی مطالعات صلح، ۹۷/۱۲/۱۰.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۸)، «کنش‌گری مرزی در میان دیوان و ایوان، گفت‌وگو با مقصود فراستخواه»، ایران، ۱۳۹۸/۴/۱۷، صفحه اندیشه.

ملایی توانی، علیرضا، محمدحسین محمدی، و لیدا ملک‌ی (۱۳۹۴)، اسنادی از بنیاد فرهنگ ایران، گزارش طرح پژوهشی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Shayegan, D. (1997), *Cultural Schizophrenia; Islamic Societies Confronting the West*, Syracuse University Press.

