

فرهنگ و معنویت در جهان معاصر (بازخوانی هویت چهل تکه و افسون زدگی جدید)

چکیده

مقاله حاضر بازخوانی و نقد دیدگاه داریوش شایگان در خصوص دو مسئله تکثر و اختلاط فرهنگی و فقدان معنویت در جهان معاصر (غرب) همراه با ارائه راهکارهایی برای اصلاح و ارتقاء دیدگاه‌های مطرح در این باره است. برای فهم، از روش هرمنوتیکی و برای نقد، از دو روش نقد درونی و بیرونی استفاده شده است. شایگان حاصل اختلاط فرهنگی را چهل تکه شدن هویت‌ها می‌داند و عرصه معنویت را مستقل از عرصه فرهنگ می‌انگارد و بودیسم را راهکاری برای رفع مشکل فقدان معنویت در دنیای مدرن می‌شمارد. او با وجود تأکیدی که بر لزوم پذیرش مدرنیته و غرب از سوی دیگر فرهنگ‌ها و ترک هویت محلی دارد، اما می‌خواهد به چهل تکه شدن هویت‌ها نیز معتقد بماند! اما آن چه در عرصه فرهنگ و هویت در حال وقوع است بازاندیشی هویتی و فرهنگی است که شرق آن را زودتر از غرب آغاز کرده و در چهارچوب یک سیاست دوگانه مقاومت-اقتباس، در پی ایجاد و به توازن رساندن فرهنگ بازآفریده شده خویش است. غرب نیز نیازمند چنین بازاندیشی با هدف جبران نقیصه کمبود معنویت است. اگر بخواهیم معنویت را مستقل از فرهنگ رشد دهیم، دوری گزیدن از نهیلیسم حاکم، امری ناشدنی باقی خواهد ماند. باید در پی فلسفه‌ای از زندگی بود که امکان جمع توأمان فرهنگ و معنویت را فراهم سازد.

■ واژگان کلیدی

مدرنیته، اختلاط فرهنگی، هویت چهل تکه، بوج‌گرایی، معنویت، عرفان.

حمید پارسانیا

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

h.parsania@yahoo.com

غلامرضا پرهیزکار

استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)

gpicac@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۳

۱. مقدمه

مقاله حاضر به ارزیابی دیدگاه داریوش شایگان در خصوص تکثر و اختلاط فرهنگی و مشکل فقدان معنویت در جهان معاصر می‌پردازد.

«معنویت» و «فرهنگ» از جمله مفاهیم اصلی مورد نظر شایگان است که در بیشتر آثار خود بدان پرداخته است و این دو، به نحوی نشانگر «سنت و مدرنیته» و یا «شرق و غرب» در نگاه شایگان است. او در آثاری مانند «ادیان و مکاتب فلسفی هند» «آسیا در برابر غرب» «نگاه شکسته: بحثی درباره اسکیزوفرنی فرهنگی» به این مباحث پرداخته است. شایگان در کتاب «افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و تفکر سیار» به نحو بارزی به فرهنگ و معنویت پرداخته و در صدد بر آمده تا نسبت شرق و غرب و نقش‌شان را در باب فرهنگ و معنویت بشری در جهان معاصر روشن سازد. این نوشتار به همین مقوله می‌پردازد.

مسئله اصلی اولاً فهم درست دیدگاه ایشان درباره «وضعیت متکثر فرهنگی جدید» و نیز معضل «بی‌معنایی» و ثانیاً نقد و ارائه راهکارهای اصلاحی محتمل است. از آن جا که شایگان دیدگاه‌های مذکور را عمدتاً در کتاب، *افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و تفکر سیار* مطرح ساخته، این کتاب مبنای کار است و چون کتاب نسبتاً مفصل و بعضاً با ابهام‌هایی همراه شده است، فهم دیدگاه ایشان به روش هرمنوتیک با منطقی که شلایر ماخر در امکان نگاه به متون غیر مقدس مطرح کرد و با رفت و آمد میان نوشته‌های کتاب و نیز ملاحظه برخی آثار دیگر نویسنده صورت می‌گیرد. چنین بازخوانی که امکان چینش جدید و منطقی مباحث بعضاً پراکنده را در کنار هم فراهم می‌سازد، زمینه را برای آشکار شدن طبیعی مدعی و نیز تناقض‌های محتمل آن چه مد نظر نویسنده بوده، آماده می‌سازد. در مقام نقد از یک سو به نقد درونی و بر اساس منطق نوشته‌ها و لوازم سخن نویسنده و انسجام اجزاء درونی نظریه توجه گردید و از سویی به نقد بیرونی و تطبیق نوشته‌ها با جهان خارجی که قرار است این نوشته‌ها حاکی از آن باشد پرداخته شد. در عین حال به صرف نقد بسنده نشده و به راهکارهایی برای جبران نقایص ایده‌های مذکور نیز اشاره گردیده است؛ از این رو نقد موجود را میتوان در زمره نقدهای سازنده جای داد. اما به لحاظ روش تنظیم مطالب، پس از ذکر هر بخش از دیدگاه‌های دکتر شایگان، به نقد و ارزیابی آن پرداخته می‌شود.

۲. طرح مدعا

دیدگاه شایگان درباره دو موضوع تکثر فرهنگی و معنویت که به تفصیل و در متن حجیم شده «افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار» بیان شده را چنین می‌توان خلاصه کرد: مدرنیته دستاورد مهم همه بشر و نه انسان غربی و سرنوشت محتوم همه است و هیچ فرهنگ و قومیتی را گریزی از آن نیست. در اثر مدرنیته و در عصر ما دو اتفاق توأمان اما مستقل از هم رخ داده است؛ یکی گسترش ارتباطات و اختلاط‌های فرهنگی و دیگری افسون‌زدایی و خالی شدن از معنا و نیاز بشر به معنویت جدید. با گسترش ارتباط میان فرهنگ‌های موجود و احیاء و ورود فرهنگ‌های فسیل شده به چرخه ارتباطات فرهنگی امروز، انسان در معرض انتخاب‌های گوناگون و ترکیب امور متضاد و ناهمگون قرار گرفته است، در نتیجه تفکر انسان، سیار و هویت او چهل تکه و ریزوموار شده است. مدل انسان‌شناسی مطلوب در این دوره، «مهاجر سیار» است که به خود آگاهی در قبال شرایط جدید رسیده و بی‌آن که بخواهد به فرهنگی تعلق داشته باشد در مرز فرهنگ‌ها حرکت می‌کند و از یکی به دیگری می‌جهد و با ترکیب بازگوشانه آن‌ها به نتایج جدید دست می‌یابد. اما مشکل حوزه اختلاط فرهنگی، شکل‌گیری ترکیب‌های غیردلخواه از جمله احیاء دین سیاسی در شرایط جدید است. مدرنیته، دین سیاسی را به تاریخ سپرد و در این کار شایسته تقدیر است؛ لیکن این امر به حذف معنویت و فراموشی قاره روح نیز انجامید که حاصل آن پوچ‌گرایی و بی‌معنایی برای انسان مدرن است. انسان مدرن نیازمند افسون‌زایی جدید است. این نقیصه را باید جبران کرد. اما راه جبران، احیاء ادیان و خدایان پیشین نیست. بهترین گزینه برای رفع مشکل فقدان معنا در بشر امروز، بودیسم است. زیرا بودیسم با شرایط جهان مدرن سنخیت دارد. بودیسم ویژگی‌هایی دارد که آن را به هم کفوی مناسب برای مدرنیته که سرنوشت محتوم و گریزناپذیر بشر است مبدل ساخته و در نتیجه این دو - در عین این که استقلال و حریم معرفت شناختی‌شان باید حفظ شود - می‌توانند در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشند (ن ک: شایگان، ۱۳۸۸). اما تفصیل نظر ایشان و ارزیابی آن در ادامه می‌آید.

۳. فرهنگ

۳-۱. اختلاط فرهنگی

در گذشته فرهنگ‌ها، با اعتقاد جزمی و قطعی به درستی خود و نادرستی دیگری و با ایجاد مرزهای خودی و غیر خودی و بی‌آن که به فرهنگ‌های پیشینی کاری و با فرهنگ‌های مجاور ربطی داشته باشند، یکی پس از دیگری می‌آمدند و می‌رفتند. اما امروزه فرهنگ‌های معاصر به تعامل و ارتباط با یکدیگر روی آورده‌اند و فرهنگ‌های کهن نیز دوباره زنده شده و به دنبال جایگاهی برای خود در دنیای جدید هستند.

شایگان به طور پراکنده به چرایی حیات دوباره فرهنگ‌های پیشین و سطوح مختلف آگاهی و سهم‌خواهی هر یک در شرایط جدید اشاره می‌کند.

همه تمدن‌های کهن، قوم‌مدار بوده‌اند. مدرنیته نیز هر چند با اروپامداری به وجود آمد اما سرانجام به تکثر فرهنگی رسید و دیگر فرهنگ‌ها و آگاهی‌ها را محترم شمرد. این امر بعلاوه «خود انتقادی» که مدرنیته دارد و زمینه نقد خود را فراهم می‌سازد و نیز به دلیل مشکلاتی که مدرنیته مسبب آن گردید؛ همچون جنگ‌های جهانی و برادرکشی، خستگی از صنعت و تکنیک‌زدگی و بی‌توجهی به روح و فقدان معنا در زندگی، زمینه توجه به تاریخ برای پی‌جویی ریشه حوادث و نیز توجه به دیگر فرهنگ‌ها را به عنوان راه حل فراهم آورد. بی‌اعتمادی به خرد و روشنگری نیز مزید بر علت شد و همه این دست عوامل، زمینه را برای طرح همزمان فرهنگ‌های پیشین و سطوح مختلف آگاهی مربوط به آن‌ها فراهم آورد (شایگان، ۱۳۸۸: ۴۲ تا ۴۷، ۵۲ تا ۵۵) و انسان را به سمت «تفکر متذکر» کشاند؛ یعنی که جهان را در آن واحد، به دو صورت متوالی و هم‌زمان باز بیند (همان: ۵۵ تا ۵۶).

جمع شدن فرهنگ‌ها و سطوح مختلف آگاهی، زمینه‌ساز برخی مشکلات نیز گردیده است. این امر ضمن این که تجارب گذشته تاریخی بشر را به یک جا در اختیار ما می‌گذارد و ما را از توالی زمانی و حصر تاریخی خارج می‌سازد؛ اما چنین امری صرفاً به ترکیب‌های موفق نمی‌انجامد بلکه برخوردهای قهرآمیز، جنگ‌های قومی و ملی‌گرایی افراطی را نیز به دنبال دارد (همان: ۴۴). وضعیت جدید متضمن خطر بی‌قاعدگی و گم کردن راه می‌باشد (همان: ۵۶). دنیای پر هرج و

مرج فعلی دو پهلو است؛ از سوئی شاهد ظهور جنگ فرهنگ‌ها بر محور هویت هستیم و از سوئی ناظر پیدایش نوعی ائتلاف رنگین‌کمانی و زنجیری از ارتباطات متقابل هستیم (همان: ۵۷). او در این میان به دو جریانی اشاره می‌کند که به سمت جهانی‌شدن و یا به دلیل ترس از جهانی‌شدن، به سمت باز قبیل‌های شدن و هویت‌های قومی حرکت می‌کنند (همان: ۶۳ تا ۶۴).

بنابراین شرایط جدید، زمینه برخی تضادها را نیز فراهم می‌کند، اما برای رفع این تضادها و دوری‌گزیدن از هرج و مرج چه باید کرد؟ هر چند شایگان به این سوال پاسخ صریح و روشنی نمی‌دهد اما وقتی در لابه‌لای نوشته‌ها می‌خواهد جایگاه و نقش غرب و شرق را در عرصه ارتباطات جهانی فرهنگ مشخص کند، الگویی ارائه می‌کند که پاسخ به این سوال را نیز در آن جا می‌توان پی‌جست.

۲-۳. هویت چهل‌تکه

در شرایط باز و ارتباطی جدید، هویت انسانی دچار تغییر می‌شود و زین پس، قومیت یا دینی واحد منشأ هویت بخش به انسان نیست. هویت انسان جدید چهل‌تکه و پاره پاره است. او برای توضیح منظور خویش از استعاره «ریزوم» که ژیل دولوز آن را به کار برده استفاده می‌کند و می‌گوید بر خلاف درخت که دارای ریشه و جهت رشد مشخص و دارای قاعده است، ریزوم نوعی نبات فاقد مرکز است که بی‌ضابطه و پیش‌بینی‌ناپذیر رشد می‌کند. حتی در هنگام شکسته شدن، باز می‌تواند در جهت‌های دیگر رشد کند و به حیات خود ادامه دهد.^۱ ریزوم عامل ارتباط و دگرزایی است و امکان ایجاد شبکه‌ای بی‌پایان را فراهم می‌کند. ریزوم نه آغازی دارد و نه پایانی. همیشه در میانه راه است. ماهیت آن بی‌وقفه تغییر می‌کند و عامل دگرپرسی دائمی است. مانند درخت حاصل تولید مثل نیست؛ بلکه ضد تبار است. حافظه‌اش کوتاه مدت و بنابراین ضد خاطره است (همان: ۱۴۷ تا ۱۴۸).

او می‌خواهد بگوید: هویت انسانی نیز ماهیتی ریزوم‌وار پیدا کرده است. هویت‌های بسته پیشین که مبتنی بر دین، ملت و غیره شکل می‌گرفت جای خود را به هویت‌های چهل‌تکه‌ای داده‌اند

۱. ریزوم واژه‌ای با ریشه لغوی لاتین و به معنای توده ریشه است. گیاهانی مانند زنجبیل، مارچوبه، زنبق‌ها و ارکیدها از جمله گیاهان ریزوم‌دار هستند (رک: پایگاه اطلاع‌رسانی گل و گیاه، باغبانی و فضای سبز، ۱۳۹۴).

که در فضای ارتباطات میان فرهنگی، در حال اقتباس تکه‌هایی از دیگر فرهنگ‌های معاصر یا پیشینی که مجدد احیا شده‌اند، می‌باشند. این تکه‌های جدید مدام در حال دریافت و اتصال به ما یا انفصال از ما هستند و نحوه رشد و سرنوشتی ریزوم‌وار به ما داده‌اند. هویت ما حاصل ارتباطات بی‌پایان ما است. چنین هویتی شهر فرنگ‌وار، بی‌قاعده و پیش‌بینی‌ناپذیر رشد و تغییر می‌کند و هویت ما را متنوع و ناهمگون و البته آینده آن را نامعین می‌سازد.^۱ نویسنده مقاومت در برابر این سرنوشت محتوم هویتی را عبث و جریان‌هایی را که در فضای جدید به دنبال حفظ هویت‌های محلی و قومی خود هستند، محکوم به شکست می‌داند.

شایگان افراد دارای هویت مرزی یعنی کسانی که در مرز دو فرهنگ قرار دارند؛ امثال مهاجران، تبعیدی‌ها یا حاشیه‌نشینان شهرهای بزرگ را نمونه بارزی از انسان دارای هویت جدید می‌داند و درباره افرادی که در موقعیت هویت مرزی هستند می‌گوید: پاره‌های شخصیت چنین افرادی که به حیطه‌های متفاوت هستی‌شناختی تعلق دارد، به شیوه‌هایی مختلف می‌تواند فعال شود:

الف) ممکن است آن‌ها را به تحجر شخصیت و در خود فرو رفتن بکشاند؛

ب) یا آن‌ها را به تقلیل ایده‌ها و ایدئولوژی پردازشی وا دارد. چنین تقلیل‌گرایی به ایجاد آشفتگی و سوء تعبیر می‌انجامد و دنیایی را برای‌شان می‌سازد که محتوای آن بدوی و کهن و قالب آن مدرن است؛

ج) و ممکن است دنیاهایی که در وجود‌شان گرد آمده‌اند را ناسازگار دریابند، آن‌ها را نسبت به هم بسنجند، از هر دو آن‌ها فاصله بگیرند و از سطحی به سطح دیگر جهش و با تکیه بر یکی، دیگری را ارزیابی کنند و با توسل به معیارهای یکی، دیگری را مورد مذاقه قرار دهند؛ اما می‌دانند که نه به این تعلق دارند و نه به آن که در محدوده مرزی میان آن دو می‌زیند(همان: ۱۹۲ تا ۱۹۳).

۱. این نگاه یادآور مفهوم بازاندیشی گیدنز و نحوه نگاه او به هویت است. گیدنز در کتاب تجدد و تشخیص به ویژگی‌های مدرنیته می‌پردازد و به تحولات خارق‌العاده و سریعی می‌پردازد که آدم‌ها را به تکه‌برداری و ترکیب مجدد روابط اجتماعی، کشانده و حاصل آن بازاندیشی دائم در شرایط فردی خودمان و تصمیم‌گیری برای آن است که چه باشیم و خود را چگونه بسازیم (رک: گیدنز، ۱۳۷۸). اما از آن جا که گیدنز این دیدگاه را در چهارچوب نظریه ساخت‌یابی مطرح می‌کند و به نقش ساختار نیز توجه دارد از نگاه شایگان که استعاره ریزوم را از دولوز می‌گیرد و در چهارچوب تلقی‌های پساساختارگرا و پست مدرن قابل فهم است، تفاوت می‌یابد.

نویسنده با ارائه دو الگوی انسان‌شناختی با عنوان‌های «انسان جهش‌یافته» و «مهاجر سیار» تقریباً همین مبحث را تکرار می‌کند (همان: ۲۱۳ تا ۲۲۰). الگوی مورد علاقه او همان مهاجر سیار است که در قسمت ج توضیحش گذشت. مهاجر سیار که به خودآگاهی رسیده و متوجه شرایط چند پارگی خود است، می‌تواند پیوندهای متعدد این پاره‌ها را در اختیار و تسلط خویش گیرد (همان: ۲۱۷). او برای آن که بتواند به درک فرهنگ‌ها یا پاره‌های شخصیتی خود نائل شود باید به جهش کیفی برسد؛ یعنی از مدار خود خارج شود و جای خود را با دیگری تعویض و در هر جهشی، معیارهای قرائت و تعبیر دیگری را کشف کند و خلاصه در سطح وجودی دیگری، با او رابطه برقرار کند (همان: ۱۹۷). او در جای دیگر دو اصطلاح «مرقع‌ساز بازی گوش» و «مرقع‌ساز ایدئولوژیک» را مطرح می‌کند و در تعریفی که فارغ از ارزش‌مداری و داوری‌های ایدئولوژیک نیست، به توصیف این دو می‌پردازد: مرقع‌ساز بازی گوش، در واقع همان مهاجر سیار است که به ترکیب پاره‌های مختلف دست می‌زند و زندگی زیباتری می‌سازد اما مرقع‌ساز ایدئولوژیک تلاش می‌کند با توسل به انواع ترکیب‌ها، معجون‌هایی انفجار آمیز به بار دهد (همان: ۲۳۳) و چنین مرقع‌سازی، منجر به گفتارهایی یکنواخت، ملال‌آور، کینه‌ورزانه و سلطه‌جویانه می‌شود. این نوع مرقع‌سازی به آگاهی کاذب می‌انجامد (همان: ۲۳۴). عبارات اخیر بازگشت و اشاره‌ای دوباره است به نگرانی نویسنده از نتایج پیش‌بینی‌ناپذیری اختلاط فرهنگ‌ها.

۱۳

۳-۳. هویت انسانی، ریزوم یا درخت پیوندی

نگاه متأملانه شایگان به شرایط فرهنگی جدید، در عین این که حساسیت و آگاهی انسان را نسبت به درک بهتر واقعیت ارتباطات فرهنگی بر می‌انگیزاند اما ذکر نکاتی دیگر درباره آن به ادراک واقع بینانه‌تر مسئله کمک می‌کند.

یکی درباره استفاده از استعاره ریزوم است. استعاره ریزوم همچون دیگر استعاره‌های به کار رفته در علم، هر چند می‌تواند برای توضیح واقعیت‌های عینی کمک باشد اما نباید به افراط در بهره‌گیری از یک تشبیه و نسبت دادن ویژگی‌های ریزوم به انسان کشانده شود. استفاده از تشبیهات

۱. درباره مرقع در فرهنگ دهخدا چنین آمده: آلبوم ماندنی از قطعات و رقعات و صفحات به هم پیوسته کارهای هنری و ارزنده هنرمندان از قبیل خطوط خوش، یا نقاشی یا برگ‌های تزیینی و غیره. ج، مرقعات.

و استعارات در علم، هنگامی درست است که ابتدا واقعیتی را درباره انسان کشف کنیم، سپس برای توضیح آن بگوییم شبیه آن در ریزوم نیز وجود دارد والبته تفاوتها را نیز بیان کنیم. پیمودن راه برعکس به تحریف واقعیت عینی می‌انجامد. بنابراین به عنوان یک نقد بیرونی می‌توان گفت: واقع امر چنین به نظر می‌آید که انسان‌ها به پشتوانه سابقه تاریخی و فرهنگی و امیال درونی بعضاً ثابت خود، به سادگی یک ریزوم به هر سمت و سویی نمی‌روند. آن‌ها بسیاری اوقات، عناصر جدید را به نفع عناصر اصیل و قدیمی تفسیر می‌کنند یا تغییر می‌دهند؛ در حالی که طبیعت ریزوم، همین بی‌ریشگی و رشدهای بی‌قاعده است.

دیگر آن که دکتر شایگان در مباحث نظری خود از تعبیری چون چهل تگگی و مرقع کاری سخن می‌گوید اما در مباحث عینی خود عمدتاً از دو یا سه یا نهایت چندپارگی هویت مثال می‌آورد. به نویسندگان هندی-انگلیسی، به آمریکای لاتینی‌هایی که مدرن شده‌اند، به خودش که ایرانی-فرانسوی است و به هویت سه پاره ایرانی و ... مثال می‌زند. این مثال‌ها نشان می‌دهد که در واقعیت فرهنگی ما معمولاً چهل تکه- به معنای ترکیبی از چند ده فرهنگ- نیستیم و اگر از چهل تگگی، چنین معنایی، مد نظر قرار گرفته باشد، از آن، افراط در داوری، به ذهن متبادر می‌شود. می‌توان به چهل فرهنگی بودن جهان قائل شد، اما این، غیر از چهل تگگی ما است؛ یعنی درست است که در جهان امروز شاهد فرهنگ‌های متکثر و فعال هستیم و تعداد درخور توجهی از آن‌ها با هم مرتبط شده‌اند؛ لیکن بیشتر انسان‌ها حتی اگر با فرهنگ‌های متکثر سر و کار داشته باشند اما معمولاً عناصر بنیادین یک یا دو فرهنگ، سازنده اجزاء اصلی هویت آنان است و در چند تکه یا چند پاره بودن نیز باید اذعان کنیم که در بسیاری مواقع پاره قدیمی و اولیه اصیل و حاکم بر دیگر پاره‌ها است. ما در ابتدا در درون یک میراث فرهنگی ساخته می‌شویم و به ادراکات و تمایلات خویش تعیین می‌بخشیم و سپس با فرهنگ دوم و یا سوم و ... آشنا می‌شویم و آنگاه عناصر مربوط به فرهنگ جدید را در دریای عناصر فرهنگ نخست و خو کرده، غرقه‌سازی می‌کنیم و به‌ویژه، با استفاده از عناصر کلیدی آن به مواجه و تفسیر عناصر جدید رو می‌آوریم و به دیگر بیان، در متن کهن به کلمات جدید معنا می‌بخشیم و این کار را به پشتوانه ادراکات و تمایلات از پیش تعیین یافته خویش محقق می‌کنیم و حتی گاه به دلیل تضاد عناصر جدید با فرهنگ خو کرده،

آن‌ها را یکسره رد و اجازه ورود نمی‌دهیم. به هر حال به نظر می‌رسد، استفاده از فرهنگ نخست و خورنده برای داوری و ارزیابی فرهنگی همچنان قاعده مورد عمل عموم افراد حتی در عصر ارتباطات فرهنگی امروز است. البته نباید از وصول به مرحله خودآگاهی و خودانتقادی فرهنگی یا خودباختگی فرهنگی در نزد برخی، غفلت نمود. در این حالت ممکن است مفاهیم اصلی فرهنگ جدید در ذهن سلطه یابند و از این پس این مفاهیم معیار تفسیر، برای فهم مفاهیم و عناصر پیشین می‌شوند. این امر عامل مهمی در ریختن محتوای جدید در قالب قدیم و استحاله مفاهیم سابق و در نهایت جایگزینی فرهنگ جدید با فرهنگ قدیم می‌باشد.

ضمن آن که پاره پاره شدن هویت و شخصیت انسان با سرشت آرامش طلب و وحدت‌جویی انسان سازگار نیست و مقاومت در برابر آن را در پی دارد؛ هر چند امروزه عده‌ای هستند که برای مثال از همان ابتدای کودکی در محیط متنوع و یا ناهمگون فرهنگی رشد می‌کنند به طوری که هیچ فرهنگی برای آن‌ها بعد غالب نمی‌یابد و در کشاکش تضادهای فرهنگی سرگردان می‌مانند. اینان شرایطی متفاوت دارند. شاید تجربه دوران کودکی دکتر شایگان که سفرها و مطالعات بعدی ایشان به آن استمرار بخشید، مثالی برای آن باشد. دکتر شایگان که پدری شیعه و آذری و مادری گرجی و سنی مذهب و صاحب فرهنگ روسی قفقازی دارند (جهانبگلو، ۱۳۷۴: ۲) و تحصیلات ابتدایی خود را در مدرسه مسیحی پشت سر می‌گذارند و...، از همان ابتدا با تنوع مذهبی فرهنگی و زبانی مواجه بوده است. خود در این باره می‌گوید: «تا آن جا که به یاد می‌آورم در جهان‌های از هم پاشیده‌ای زندگی کرده‌ام که در آن‌ها هیچ چیز سر جایش نبود که در آن‌ها زبان‌ها و معرفت‌های ناجور و نامربوط تکه به تکه در موزاییک‌های تصادفی، بر هم یا برابر هم سوار شده بودند؛ چنان که همواره احساس کرده‌ام در گم‌آباد زندگی کرده‌ام» (همان: ۴ تا ۵) و حتی می‌توان گفت کتاب «افسون زندگی جدید هویت چهل تکه و تفکر سیار» بیوگرافی شخصی ایشان است که لسان نظری و نه رخدادی به خود گرفته است و اگر چنین باشد نمی‌توان سرگذشت خود را سرنوشت بشر شمرد و آن را به همگان تعمیم داد. در همین جا می‌توان اشاره داشت به نظر کامران فانی در مراسم رونمایی از کتاب «در جستجوی فضاهای گمشده» دکتر شایگان، که او را یک اسی‌نویس

و نه مقاله نویسی، معرفی می کند و در تعریف اسی می گوید: نوشته‌ای است کوتاه، غیرداستانی، که معمولاً درباره یک موضوع خاص از دیدگاه شخصی و روایت فردی و تجربه زیستی بدان پرداخته میشود. در اسی خود نویسنده است که جلوه‌گری می کند و خودش را در ابعاد مختلف نشان می دهد (فانی، ۱۳۹۲). در نگاهی که به فرهنگ جهانی در «افسون‌زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار» صورت گرفته، چنین رویه‌های مشاهده‌پذیر است، اما این روش برای بیان تجارب زیسته خود مناسب است، نه برای توصیف واقعیت جهانی و خارج از جهان زیست فردی ما.

بنابراین می توان گفت: چهل تکه شدن و رشد ریزوموار انسان، شاید به یک گونه آرمانی نزدیک باشد، اما از واقعیت فرهنگی مربوط به عموم مردم فاصله دارد و از این رو بهتر است به جای این گفته که انسان شبیه ریزوم شده است، بگوییم انسان امروزی شباهت به درخت پیوندی دارد و هنوز ریشه‌محور، عمل می کند. نهایت آن که ممکن است چونان درخت میوه‌ای گردد که گاه حتی بر هر شاخه آن میوه‌ای جداگانه می روید. از این واقع بینانه‌تر آن است که بیشترین ارتباط، تعامل و یا نزاع بین فرهنگ‌های سنتی جوامع گوناگون با فرهنگ غربی و نه دیگر فرهنگ‌ها در حال انجام است. شکل واقعی‌تر درختان هویتی در عصر حاضر آن است که با یک ریشه سنتی و معمولاً شاخه‌های پیوندی تنومندی از فرهنگ غرب همراه است که این شاخه‌ها با این که بر ریشه فرهنگ پیشین سوار است، اما بخش زیادی از درخت را به تسلط خود در آورده و حتی گاه به سمت ریشه نیز به حرکت در آمده است. مطابق با آن چه گفتیم ریشه هر انسانی فرهنگ و تاریخ نخستین اوست؛ در این صورت با چهل درخت گوناگون مواجهیم که میوه‌هایی هم از دیگر درختان - البته عمدتاً غربی - بر شاخه دارند. اما اگر سیاست فرهنگی دکتر شایگان - که به آن خواهیم پرداخت - را بپذیریم که همگان باید غرب، مدرنیته و دستاوردهای آن را بپذیرند و در چهارچوب آن هر جا لازم باشد از هویت خود دست بشویند، در این صورت قرار است چهل درختی بسازیم که ریشه همه درختانش واحد و از جنس غربی است و نهایت می توان میوه‌هایی از درختان شرقی را نیز بر شاخه‌های این درختان یکسان مشاهده کرد. بنابراین صورت‌های واقع‌گرایانه دیگری را می توان مطرح کرد که این صور غیر از چهل تگی هویتی است که مورد اهتمام دکتر شایگان است.

۳-۴. جایگاه فرهنگی شرق و غرب در اختلاط فرهنگها

شایگان با وجود علاقه‌ای که به نظریات کسانی چون پل ریکور در منازعه تفسیرها دارد و در شرایط جدید به صلاحیت‌دار بودن هر کس در تأویل جنبه‌های مختلف وجود بر اساس ذهنیت‌های خویش و سرانجام وجود طیفی از تفسیرها قائل است (شایگان، ۱۳۸۸: ۱۴). اما نسبت فرهنگی را نمی‌پذیرد و معتقد است فرهنگها معادل یکدیگر نیستند (همان: ۳۰). میان تأیید و پذیرش ارزش یک فرهنگ با هر درجه از تکامل و هر زیرساخت و بنیادی و بالا بردن منزلت آن به حد دیگر فرهنگها فاصله‌ای عظیم است. احترام به یک فرهنگ... آن را، خود به خود، به سطح دیگر فرهنگها ارتقا نمی‌دهد (همان: ۸۲).

شایگان از میان فرهنگها، فرهنگ غربی و مدرنیته را استثناء می‌کند و دستاوردهای آن را اجتناب‌ناپذیر و میراث همه بشریت می‌داند. از مدرنیته که بگذریم هیچ هویتی، برتری مطلق بر دیگر هویتها ندارد (همان: ۴۲). او مدرنیته را همچون پیش فرض و بستری برای هر نوع تحرک فرهنگی و جریان هویت‌یابی قلمداد می‌کند که اصول و دستاوردهای آن باید مبنای عمل و تعاملات فرهنگی قرار گیرد.

مدرنیته سرنوشت محتوم بشر است و هیچ فرهنگ کهن و پوسیده‌ای که امروزه به برکت ویژگی‌هایی مثل انتقادگری مدرنیته و یا به دلیل برخی معایب آن، چون فارغ از معنا بودن و ... توانسته سر بلند کند، نه می‌تواند و نه حق دارد حیاتی مستقل برای خود تعریف کند.

شایگان موفق‌ترین کشورهای آسیایی (ژاپن و...) را کشورهایی می‌داند که درباره هویت خود زیاد دچار توهم نیستند و به درستی بر این امر آگاهی یافته‌اند که تنها یک جهان وجود دارد و این جهان یعنی جهان مدرنیته، کلیتی جدایی‌ناپذیر است و آن را غرب ابداع کرده است (همان: ۶۵). او برخی تمدن‌ها را که در برابر غرب ایستادگی می‌کنند و آن را یک پارچه نفی می‌کنند، در جستجوی بیراهه می‌داند که هر چه بکنند نمی‌توانند برای این تغییر کیفی، ارزش‌های جایگزین بیابند (همان: ۷۴).

شایگان به دیگران که به مقابله با غرب رو می‌آورند توصیه می‌کند: هر جا لازم باشد از هویت خویش دست بشویید و تلاش کنید خود را غربی کنید و از علم و دستاوردهای آن بهره

گیرید (همان: ۱۰۹)

با توجه به این که در نگاه شایگان همه فرهنگ‌ها برابر نیستند و مدرنیته جریان مسلط، جهانی شده و میراث همه بشریت و فرهنگ برتر تلقی می‌شود، در این گفتگو ارزش‌ها و ابزارهای مدرنیته معیار گفتگو را تعیین می‌کند و سرانجام، آن چنان که پیش از این گذشت، تغییر هویتی برای دیگران در راستای جذب و درونی کردن مدرنیته است. در این میان دیگر فرهنگ‌ها مجاز نیستند، سخنی خارج از چهارچوب فرهنگ حاکم و جهانی به زبان آورند و معلوم نیست که در قیاس با مدرنیته، چیز مفید و شایسته تقدیری در چنته داشته باشند که بخواهند برای خود حفظ کنند یا در نمایشگاه فرهنگی جهان، آن را عرضه کنند؛ بلکه مدام باید بکوشند تا برای انحلال در مدرنیته، هویت خود را زیر چرخ تغییر به انهدام بسپارند.

با این نگاه باید دید تکثر فرهنگی و چهل تکی هویت چه معنایی پیدا می‌کند و آیا چنین انسانی مانند ریزوم فاقد مرکز است و ممکن است به هر سمت و سویی رشد یابد یا با تک درخت جهانی مواجه‌ایم که ریشه آن مدرنیته غرب خواهد بود.

اگر رشد ریزوموار و فقدان مرکزیت را بپذیریم دیگر نمی‌توان به مدرنیته و غرب پایبند بود؛ چه رسد که بخواهیم آن را مرکز عالم و گرانیکه فرهنگ‌ها تصور کنیم و اگر مرکزیت فرهنگ غرب را بپذیریم دیگر نمی‌توان به رشد ریزومی و هویت چهل تکه قائل شد.

البته شایگان شرق را واجد یک شیئی با ارزش می‌یابد که معنویت آن است؛ هر چند این ذخیره شرقی یعنی معنویت را نیز خود غرب باید از آن دیار برگیرد و با آن عیب خود را از میان بردارد. در نمایشنامه فرهنگی که شایگان می‌نویسد، شرق گویا قرار نیست نقشی را بازی کند؛ جز آن که در انتظار بماند تا غرب بیاید و چیزی را از دامانش برگیرد و بر گردن خود بیلویزد.

شایگان می‌گوید: این چرخش [به سمت معنویت] اگر قرار باشد که واقعا انجام گیرد باید از همان مکان هبوط نشأت گیرد، از همان جا که ماجرای مدرنیته آغاز شد، از همان جا که اقلیم روح از افق نگاه انسان بیرون رانده شد (همان: ۲۲). همچنان که واگنر در پارسیفال می‌گوید: «... اکنون زخم و سلاح را تنها غرب است که در ید خویش دارد و هم اوست که باید آن‌ها را به کار گیرد. اگر نوری باشد، جز از غرب نخواهد آمد» (همان: ۲۲) در این نگاه که به وضوح غرب‌گرایانه جلوه می‌کند و می‌توان غیرت شرقی را به جوش آورد، همه چیز (اعم از امر مادی و معنوی) از

غرب طلب می‌شود و معلوم نیست که در تفکر سیار و ارتباطی و زندگی سیاره‌ای چه جایگاهی برای شرق و انسان شرقی می‌توان قائل شد.

شایگان درباره کتاب آسیا در برابر غرب خود می‌گوید: آن موقع خیلی شرق‌بازی راه انداخته بودم (رجبی، ۱۳۸۴: ۵۶). شاید بعدها در نقد کتاب هویت چهل‌تکه فرصتی بیابد و بگوید: آن موقع خیلی غرب‌بازی راه انداخته بودم.

اما تحلیل نظری رسیدن به چنین نگاهی به غرب را، می‌توان با نگاه شایگان به فرهنگ (غربی) به عنوان یک کلیت یکپارچه توضیح داد:

آن چه بر ما تحمیل می‌شود در حکم یک کلیت تجزیه‌ناپذیر است که اجزای آن را نمی‌توان از هم جدا کرد و از آن میان عناصری را برگزید که با موازین فرهنگی ما همساز باشد؛ فی‌المثل نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم و از عواقب مضمحل‌کننده آن می‌پرهیزیم... هر گاه به یکی از این عناصر روی آوریم، دیگر عناصر را نیز ناگزیر باید بپذیریم و روال تحولاتی که در آسیا و اصولاً جهان سوم رخ می‌دهد، به خوبی نشان می‌دهد که این تمدن‌ها خواه ناخواه این راه را برگزیده‌اند (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۷ تا ۴۸). در تعبیری دیگر می‌گوید: هر مدرنیزاسیون موفق مستلزم میزان بالایی از غربی شدن است. منظور از غربی شدن تغییر در برداشت و نگاه است (شایگان، ۱۳۸۸: ۷۳).

در نتیجه، وقتی پذیرش غرب و مدرنیته را راهی گریزناپذیر بدانیم و از سویی آن را کلیتی یک پارچه و تفکیک‌ناپذیر قلمداد کنیم؛ در این صورت مجبوریم به غربی شدن تمام عیار و از نوک پا تا فرق سر معترف شویم و به حذف دیگر فرهنگ‌ها و هویت‌ها رضایت دهیم.

به عنوان یک نقد درونی می‌توان به این نکته توجه داد که اگر فرهنگ را کلیت یکپارچه می‌دانیم که نمی‌توان جزیی را گرفت و جزیی را رد کرد؛ پس چه طور می‌توان به اختلاط فرهنگ‌ها قائل شد و چطور شخصیت مرقع‌ساز ما می‌خواهد در میان فرهنگ‌ها بچرخد و به گزینش و ترکیب بازیگوشانه آن‌ها دست بزند و یا چگونه غرب می‌تواند جزیی از شرق یعنی معنویتش را برگیرد و بقیه اجزایش را وانهد. آیا همان‌طور که هر مدرنیزاسیون موفق مستلزم میزان بالایی از غربی شدن است (همان)، هر معنوی شدن موفق مستلزم میزان بالایی از شرقی شدن نخواهد بود!

توجیه علمی که برای یک پارچه‌انگاری می‌توان داشت آن است که فرهنگ‌ها تا حد زیادی خصلت سیستمی دارند؛ یعنی اجزاء در کنار هم معنادار می‌شوند و حیاتی به هم پیوسته دارند و به سادگی نمی‌توان جزئی را گرفت و جزء مرتبطش را پس زد. اما همچنان که هر مجموعه از عناصر که حالت سیستمی دارد در طول زمان و متأثر از شرایط جدید درون دادها و برون دادهایی دارد و ضمن حفظ کلیت خود تغییراتی را پذیرا می‌شود فرهنگ نیز به مثابه یک نظام معنایی چنین فرایندی را طی می‌کند.

دیگر آن که در عرصه تعامل فرهنگی، وقتی برای فرهنگ به خصلت سیستمی قائل شویم و آن را با پویایی سیستمی مرتبط بدانیم در این صورت، باید به حساسیت و تعاملات آگاهانه فرهنگ‌های مقصد که به مثابه یک سیستم عمل می‌کنند نیز توجه پیدا نمود. فرهنگ‌های مقصد در عین این که به دنبال حفظ کلیت فرهنگ خود هستند، در چهارچوب همین کلیت فرهنگی به جذب و دفع و نیز معنابخشی به عناصر جدید جذب شده می‌پردازند. سید حسین نصر در خصوص مواجهه با علم غربی از استعاره دستگاه هاضمه استفاده و به مکانیزم جذب و دفع آن اشاره می‌کند (نصر، ۱۳۷۷: ۵۳). دستکم بخشی از آن چه، امروزه در حال روی دادن است، یک رابطه دوگانه «مقاومت - اقتباس» است؛ رابطه نزدیک شدن و دور ماندن. این امر با هدف حفظ خود و أخذ عناصر مثبت از دیگری در جهان معاصر در حال روی دادن است و حاصل آن می‌تواند فرهنگ‌های نوینی باشد که نه تماماً این باشند و نه تماماً آن.

بنابراین نمی‌توان با اطمینان مدعی شد: روال تحولاتی که در آسیا- قاره تمدن‌های کهن- و به طور کلی در جهان - به اصطلاح- سوم رخ می‌دهد به خوبی نشان می‌دهد که این تمدن‌ها خواه ناخواه راه پذیرش کلیت غرب را برگزیده‌اند (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۶ تا ۴۷). نسل‌های بعدی بهتر می‌توانند در این باره دآوری کنند که آیا رابطه دوگانه مقاومت- اقتباس، سرانجام به حفظ فرهنگ‌های غیر غربی و ارائه نسخه‌های متعددی از توسعه‌یافتگی می‌انجامد یا به نفوذ تمام عیار فرهنگ غربی و اضمحلال کامل دیگر فرهنگ‌ها منجر می‌شود و اساساً به دلیل برخی بحران‌های تمدنی که ذاتی تمدن جدید است - چنان که برخی اندیشمندان مغرب زمین می‌گویند- آیا به آینده روشنی برای این تمدن حتی برای انسان غربی، می‌توان امیدوار بود؟ برای مثال بحران‌های

زیست‌محیطی که نتیجه تکنولوژی و ذاتی این تمدن است، کره زمین را به عنوان مکانی برای زیست‌طبیعی موجودات زنده در معرض خطرات جدی قرار داده است، چه رسد به زیست‌فرهنگی که خود مقوله‌ای ثانوی است.

۳-۵. چندگانگی فرهنگی آمریکا، اختلاط فرهنگی جهان

شایگان به مسئله تکثر فرهنگی در آمریکا نیز می‌پردازد، می‌توان این بحث را به‌مثابه مصداق و نمونه‌ای برای ایده اختلاط فرهنگی در جهان قرائت نمود. شایگان به نقل از برخی، به نقد دیدگاه کسانی می‌پردازد که برای جامعه متکثر آمریکا به چندگانگی فرهنگی انتقادی قائلند و نمی‌خواهند حیات فرهنگی اقلیت‌ها و قومیت‌ها در چهارچوبی که «سفیدها» می‌سازند، ادامه یابد. قائلین به چندگانگی فرهنگی چاره را در کثرت مراکز فرهنگی می‌یابند. به زعم آنان باید مرکز عصبی قدرت را در هم پاشید(همان: ۸۹). آنان به‌دنبال طرح اقلیت‌ها نه برای جذب آنان در هسته مرکزی قدرت بلکه همچون عواملی فعال، مستقل و مبارز هستند(همان). طبق این دیدگاه، در شیوه‌های جدید تعلیم و تربیت باید عرصه‌های عمومی تشکیل شود که در آن جوامع محلی بر یکدیگر عملاً تأثیر گذار باشند و در عین آگاهی نسبت به هویت نخستین خویش، فرهنگی جدید بر پایه اجماع و توافق ایجاد کنند(همان: ۹۱).

۲۱

هر چند در کلام قائلین به چندگانگی فرهنگی، راهبرد سه مرحله‌ای احیاء اقلیت‌های فرهنگی، گفتگو در فضای متکثر و بدون سلطه نظام فرهنگی حاکم و سرانجام رسیدن به اجماع فرهنگی مطرح است(همان: ۹۱). اما دکتر شایگان در ادامه با توقف در مرحله نخست، احیاء فرهنگ‌ها و قومیت‌های متکثر را عاملی برای هرج و مرج، تقسیم، تجزیه، قبیله‌ای شدن، تفکیک نژادی و ... می‌داند(همان: ۱۱۳ تا ۱۱۴). و در ادامه نقد خود نسبت به چندگانگی فرهنگی، گروهی را تصور می‌کند که مدرنیته را به کلی نفی و فرهنگ قومی و پیشامدرن خود را به تمامی تأیید می‌کنند و تمام قد در مقام احیاء آنند. او با تقبیح چنین کاری، حاصل آن را تحجر و انجماد هویتی می‌داند(همان: ۱۲۲ تا ۱۲۳).

اما اگر راه آن‌ها، حلی برای مشکل نیست، پس چه باید کرد؟ شایگان می‌گوید: راه حل گفتگو است نه عمل انقلابی که هدف آن واژگون کردن قدرت و برهم زدن قطب‌های دوگانه‌ای باشد که

نظام حاکم ایجاد و خود را در سمت برتر این قطب‌ها جای داده است. بپذیریم که معضل اصلی معرفت‌شناختی است هر چند قطعاً پیامدهای اجتماعی سیاسی نیز دارد (همان: ۱۲۴). شایگان حتی پرداختن به مفاهیم و نظریه‌هایی چون امپریالیزم را برنمی‌تابد و چنین نگاه‌هایی به غرب را بی‌فایده می‌داند و می‌گوید: هر چقدر بگوییم که دستاوردهای مدرنیته حافظ امپریالیسم و ضامن توسعه غرب قوم‌مدار است. این گفته‌ها تغییری در صورت مسئله ما ایجاد نمی‌کنند، همه تمدن‌های عالم باید تابع مدرنیته شوند و خود را با آن تطبیق دهند (همان: ۳۰).

شایگان بحث خود را درباره ارتباط میان فرهنگ‌ها و جمع شدن سطوح مختلف آگاهی در زمان حاضر و از میان رفتن فاصله‌های مکانی و زمانی، به گونه‌ای بیشتر آرمانی مطرح می‌کند و به اموری که مانع می‌شوند از جمع شدن برابر فرهنگ‌ها در کنار یکدیگر و گفتگوی منصفانه آن‌ها، اشاره‌ای نمی‌کند؛ امری که انسان مرقع‌ساز شایگان را به خطا خواهد انداخت و ترکیب‌هایی از فرهنگ و هویت چهل‌تکه برای مرقع‌کار می‌سازد که ایدئولوژیک، از پیش تعریف شده و در راستای منافع خاص است.

به بیان دیگر این سخن که همه آگاهی‌های بشری از گذشته تا حال با ایدئولوژی‌زدایی و حذف جزمیت‌های خود در معرض انتخاب انسان سیاره‌ای امروز قرار گرفته و در پس امکان انتخاب‌های متنوع، هویت‌های گوناگون چهل‌تکه و در حال تغییری برای انسان‌ها شکل می‌گیرد، در خود غفلت از نابرابری قدرت در فضای جهانی را که بر فرهنگ‌ها اثر می‌گذارد به همراه دارد. شایگان که نسبت به ایدئولوژیک شدن حساس است و می‌خواهد انسان مرقع‌سازش، بازی‌گوشانه از این سو به آن سو برود و به ترکیب‌های تازه دست یازد، نباید در توضیح دیدگاه خود از نفوذ قدرت در فرهنگ غافل بماند، چه رسد به آن که بخواهد نسبت به نپرداختن مباحثی چون امپریالیزم توصیه داشته باشد.

شایگان نه علاقه خود را به غرب و مدرنیته مخفی می‌کند و نه عصبانیت خود را از دست مخالفان غرب. او مخالفان را هم نقد می‌کند هم سرزنش. در همین خصوص می‌توان به نقدها و تقبیح‌های دکتر شایگان نسبت به آفریقامداران اشاره داشت که ریشه دانش یونانی را در مصر می‌دانند. او از قول برخی چنین استدلال‌هایی را پوچ و رشد یونان و اروپا را بی‌ربط با آفریقا معرفی می‌کند.

همچنین به نقد دیدگاه کسانی می‌پردازد که می‌خواهند ریشه علم مدرن را در غیر اروپا بدانند و کشف یا اختراع هر چیزی را به نقطه‌ای خارج از اروپا نسبت دهند (همان: ۹۳ تا ۱۰۴). نویسنده هر چند در برخی استدلال‌های خود در زمینه علم جدید و سهم اروپا در آن، حق به جانب است، با این وجود، در مقابل کسانی که به چندگانگی فرهنگی قائلند و می‌خواهند نقش غرب را در علم، اندک جلوه دهند، به شدت بر می‌آشوبد و بر آنان چنین می‌خروشد: «به اعتقاد من همان طور که آفریقامداری از دروغ‌های اسطوره‌ای نیرو می‌گیرد، علمی که به چندگانگی فرهنگی گرایش داشته باشد، هذیان‌آمیز و بیهوده است. چنین علمی که با وقاحت هر چه تمام‌تر، ابتدایی‌ترین حقایق را بی‌ارزش می‌کند و خود به حد جهل و سوء نیت تنزل می‌یابد، فقط نادرست و دروغین نیست، بلکه مایه انزجار است. چنین روحیه و نحوه تفکری بی‌شک منبث از کینه‌ای آن چنان عمیق است که قوه داوری و عقل سلیم را خدشه‌دار می‌کند» (همان: ۱۰۱)

۲۳

نقل این گونه عبارات دکتر شایگان برای آشنایی بیشتر با نحوه تلقی و مواجهه نویسنده می‌تواند مفید باشد، اما اگر از این نحوه مواجهه که بعضاً تکرار می‌شود، فاصله بگیریم، روشن شد که ایشان برای غرب جایگاهی بس رفیع قائل است و هر نوع نگاه اعتراضی و تغییر خواه نسبت به آن را حتی اگر از طرف اقلیت‌های فرهنگی در آمریکا بخواهد شکل گیرد نمی‌پذیرد. او صرفاً به گفتگو قائل است و آن را نیز صرفاً در چهارچوب فرهنگ غالب مجاز می‌شمارد. از یک سو تکثر فرهنگی را می‌ستاید، از سویی نمی‌تواند به اقتضائات طبیعی تکثر پایبند بماند و با این که می‌خواهد در فضایی جهانی و همه شمول سخن بگوید، اما با اصل دانستن مدرنیته و غرب، صرفاً تکثری را می‌پذیرد که در چهارچوب مدرنیته امکان معناداری داشته باشد.

۴. معنویت

۴-۱. مدرنیته و پوچ‌گرایی

تبدیل تفکر در مدرنیته به قوه‌ای محاسبه‌کننده که اشیاء را بر حسب معیار وضوح و تمایز تشخیص می‌دهد^۱، امکان شناخت اشراقی و عرفانی را کاملاً منتفی کرده است (همان: ۲۳۸ تا ۲۳۹).

۱. این سخن اشاره دارد به نظر دکارت که از جمله در کتاب «اصول فلسفه» اصل ۴۵ و ۴۶ به آن پرداخته است.

بسیاری از مکاتب فلسفی این کوچ ذهن به سوی واقعیت‌های عینی زندگی را مطرح کرده‌اند و آن را به صورت‌های مختلف و در قالب مفاهیمی چون افسون‌زدایی جهان، معنویت‌زدایی طبیعت، بازگشت صور ذهنی به درون، ابزاری شدن عقل و مانند آن مورد بحث قرار داده‌اند (همان: ۲۳۹). در شرایط جدید خدایان از صحنه غایب شدند و این باعث شد جهان ماوراء به معنای واقعی کلمه نفوذناپذیر و اسرارآمیز گردد و در پی آن پوچی رخ نماید. پوچی حاصل دو پاره‌شدن جهان و ناممکن شدن پیوند میان آن دو است (همان: ۲۴۲). مدرنیته با وجود منافی که برای بشر داشت اما پیامد حذف معنویت از صحنه زندگی را نیز در پی داشت. زندگی بی‌معنا شد. پوچ‌گرایی و نهیلیسم رشد کرد و متافیزیک به پایان راه رسید و اما برای این بی‌معنایی و نهیلیسم، فکری باید کرد. بشر خود پس از یک دوره افسون‌زدایی به افسون‌زدگی جدید رو آورده است و ادیان و فرقه‌ها و سلوک‌های متعدد عرفانی در تمام کشورهای جهان رو به افزایش است (همان: ۹). اما باید دانست که ادیان کهن پاسخ‌گوی نیاز امروز نیستند. اگر این ادیان قدرت را در دست بگیرند بی‌چون و چرا به ایدئولوژی تبدیل خواهند شد. هیچ اثر عملی بر این جهان‌بینی کهن مترتب نیست و در درازمدت چیزی بیش از سخن‌پردازی توخالی و کینه‌توزانه نخواهد بود (همان: ۳۰ تا ۳۱). او می‌گوید: سکولاریزم امری محقق و بازگشت‌ناپذیر است و هر چه تلاش کنیم باز هم نخواهیم توانست خدایان پیشین را زنده کنیم (همان: ۲۶۰). جهان به گونه‌ای جدید و به شیوه خودش دوباره قدسی شده است و قدسیت جدید قدسیت سکولار است (همان: ۲۶۱).

چنان که از عبارات برمی‌آید شایگان ضمن مهم دانستن معنویت و توجه یافتن به فقدان آن در دنیای مدرن، اما نسبت به این که معنویت بخواهد در چهارچوب دین سیاسی احیاء شود، نگران است. او با این که از جمع شدن سطوح آگاهی‌های گذشته و حال خرسند است و همه را برای هر نوع تفسیر محق می‌داند و حتی نقل می‌کند که وظیفه هرمنوتیک نه حل منازعه تفسیرها که فراهم کردن مجالی برای انجام بازی‌های زبانی ویتگنشتاینی است (همان: ۲۸۷) اما اجازه تفسیر سیاسی از دین و پیوند معنویت با اجتماع و سیاست را نمی‌دهد و جواز احیاء دوباره این سطح از آگاهی که بخش معظمی از تاریخ بشر است را صادر نمی‌کند.

او به همان نسبت که به مدرنیته و غرب علاقه نشان می‌دهد، نسبت به ادیان توحیدی و دین سیاسی موضع‌گیری منفی دارد و نسبت به ایدئولوژی‌زدگی سنت خرده می‌گیرد و پناه‌بردن به ایدئولوژی را بد می‌داند^۱، اما از ایدئولوژی‌زدگی مدرنیته سخنی به میان نمی‌آورد و مدرنیته را به دلیل ایدئولوژی‌هایی که ساخته یا می‌سازد تقبیح نمی‌کند. در حالی که مارکسیسم، ملی‌گرایی‌های افراطی، استعمار، جهانی‌سازی و ... هم بر آمده از مدرنیته بوده‌اند و هم بعد ایدئولوژیک داشته‌اند. به بیانی دیگر شایگان در عمل، مفهوم‌سازی و عقلانیت بر آمده از دنیای مدرن را ناب و غیرایدئولوژیک می‌داند و اگر هم ایدئولوژی شکل گیرد، گویا امری عارضی است و در عوض، هر نوع ادراک و عقلانیت بر آمده از دین را ایدئولوژیک و مخرب می‌انگارد و گویا هر جا دین با سیاست همراه شود، لاجرم ایدئولوژیک می‌شود.

۴-۲. معنویت یا افسون‌زدگی جدید

۲۵

اگر جهان دچار پوچی و بی‌معنایی است و برای رفع این نیاز نباید سراغ ادیان رفت ولو این که خود در حال رشد باشند. پس چه باید کرد؟ او ایده اصلی خود را برای پاسخ، از جانی واتیمو در بحث از مدرنیته و معنویت اخذ می‌کند. واتیمو که پیرو اندیشه‌های نیچه و هایدگر است، در کتاب پایان مدرنیته می‌گوید: هر چند فرایند از هم‌پاشی که نیچه و هایدگر در نهیلیسم ارزش‌ها و پایان متافیزیک آن را اعلام می‌کنند منفی و تراژیک است، لکن نتیجه آن پایان مدرنیته نیست بلکه سر بر آوردن معنویت جدید است. معنویتی که با احوال دنیای کنونی ما، یعنی دنیای هستی‌شناسی در هم شکسته [که در آن تفسیرهای متعدد و موقتی از هستی، جای خود هستی و برداشت واحد از آن را گرفته است] انطباق داشته باشد (همان: ۲۷۳). واتیمو معتقد است در مدرنیته، با در هم شکستن هستی‌شناسی‌های سخت پیشین و جدا شدن دین و دنیا (سکولاریسم)، زمینه هبوط خدا به مقام انسان و تجسد مسیح فراهم شده است (همان: ۲۵۶). او رشد اومانیزم و جایگزینی انسان به جای خدا را بشارتی برای احیا مسیحیت جدید به حساب می‌آورد؛ اما شایگان با پایبندی به مدرنیته و پذیرش هستی‌های در هم شکسته و سکولاریزم و لزوم تناسب دین یا معنویت مورد نیاز با شرایط جامعه معاصر که واتیمو از آن سخن می‌گوید، می‌خواهد به جای بشارت به احیاء

۱. برای نمونه به گفتگو و مقاله‌ای از ایشان در نشریه کیان شماره‌های ۱۹ و ۴۵ مراجعه کنید.

مسیحیت، بودایی شدن جهان را اعلان (همان: ۴۳۱) و بودیسم را پاسخ بی چون و چرا برای مشکل بشر قلمداد کند (همان: ۴۲۵).

شایگان وقتی می خواهد راه خود را برای حل مشکل مدرنیته که به رغم ظاهر منسجمش دچار پوچی است عرضه کند. با تفصیلی غیر ضرور به ذکر برخی مقایسات صورت گرفته میان عارفانی که به تاریخ، فرهنگ و زبان های متفاوت تعلق دارند، می پردازد و می خواهد با نشان دادن وجوه تشابه آنان بگوید در عرصه عرفان و یا فراتاریخ، که تمایزات فرهنگی رنگ می بازد و از امور حسی گذر می کنیم و تابع شیوه های حضوری شناخت می شویم، گفتگو شدنی است و می توان شاهد اشتراکات فراوان بود؛ هر چند در سطح فرهنگ که ما با حواس خود سر و کار داریم، مرقع کار و چهل تکه ایم (همان: ۳۸۴-۴۲۱).

او مفهوم خدا، به ویژه خدای سه دین توحیدی ابراهیمی؛ یعنی یهود، مسیحیت و اسلام را مفهومی محدود کننده و فرهنگی می نامد (همان: ۴۲۸ تا ۴۲۹) و با کنار زدن ادیان و تقلیل آن ها به عرفان و با وجود تأکیدی که بر اشتراکات مسلک های عرفانی دارد و همه را از جنسی واحد می شمارد اما عرفان بی خدای بودیسم را بهترین گزینه برای حل مشکل انسان معاصر می داند و می گوید: در تفکر غربی تغییری بنیادی صورت گرفته و غرب مذبوحانه می کوشد تکیه گاه و بنایی فلسفی بیابد تا بتواند به دو نیاز مبرم و عاجل انسان امروز پاسخ گوید: بینشی منسجم از واقعیت جهان و راهی برای رستگاری. مکتب بودا بی چون و چرا پاسخگوی این دو نیاز اساسی است (همان: ۴۲۴ تا ۴۲۵).

اما دلیل خود را وجوه تشابه دنیای جدید با بودیسم ذکر می کند و می گوید: ویژگی های دنیای مدرن همچون تکثرگرایی، تغییر و سیورت، هستی شناسی در هم شکسته و بی رمق، با ویژگی های بودیسم همچون فقدان هستی شناسی و بی جوهری و قائل نبودن به خدا، مفهوم علیت وابسته، ساختار لحظه گرا، نفی دائمی بودن امور،... همخوانی دارد (همان: ۴۲۵ تا ۴۳۲). بنابراین بودیسم در شرایط فعلی امکان رشد دارد و با موقعیت زمانه متناسب است. اما آیا شایگان در درستی این راه حل خود تردید دارد که در مقدمه معمولاً پس از نگارش کتاب تنظیم می شود چنین می آورد: حال چگونه می توان تناقض میان جهانی با هستی شناسی در هم شکسته و جهانی که روح در

آن جایگاه هستی‌شناختی خاص خود را دارد حل کرد؟ صادقانه بگویم که من پاسخ دقیق این پرسش را نمی‌دانم (همان: ۲۰).

۴-۳. عرفان و فرهنگ

فرهنگ شیوه زندگی و سازنده آن است و اگر زندگی انسان مدرن پوچ و بی‌معنا شده است برای رفع آن باید معنا به درون زندگی و فرهنگ او رخنه کند و با اجزا فرهنگ و جزء جزء زندگی عجین شود. به بیان دیگر عرفان باید روح فرهنگ باشد تا معنا بتواند در همه جای فرهنگ و زندگی سریان یابد و گرنه جایگاهی بیش از حاشیه زندگی ندارد و اثری بیش از نعشگی مواد مخدر در زندگی به بار نمی‌آورد. اما عرفانی که شایگان در پی آن است چنین سرنوشتی می‌یابد؛ زیرا عرفان او مربوط به ارتباطات عمودی است که مستقل از ارتباطات افقی و حوزه فرهنگ است و در نهایت آن که این دو موجودیتی موازی در عرصه تحولات معاصر دارند (همان: ۹) و این در حالی است که زندگی ما سراسر فرهنگی است؛ یعنی جز در فضای فرهنگ نفس نمی‌کشیم و جز با قواعد آن زندگی نمی‌کنیم. اگر عرفان مربوط به روابط عمودی و مستقل از فرهنگ باشد؛ یعنی مستقل از زندگی و روابط افقی است؛ در این صورت و در بهترین حالت در حاشیه زندگی جای می‌گیرد و نمی‌تواند به آن معنا بخشی کند و آن را از پوچی به در آورد. اما عرفان اگر بخواهد به زندگی و فرهنگ معنا دهد باید به درون آن نفوذ یابد و روح آن گردد؛ یعنی به هنجارها و ارزش‌ها ترجمه شود و به فقه و اخلاقی متناسب با همان عرفان مبدل گردد و یا دستکم هنجارها و ارزش‌های موجود در فرهنگ، رنگ و بوی عرفانی بگیرد؛ مثلاً به هنجارهای فرهنگی، در راستای هدفی عرفانی جامه عمل پوشانده شود؛ در این صورت است که معنا به زندگی باز می‌گردد و پوچ‌گرایی از فرهنگ رخت برمی‌بندد.

بنابراین اگر پوچی حاصل دو پاره شدن جهان و ناممکن شدن پیوند میان آن دو است (همان: ۲۴۲). این پوچی از میان نمی‌رود بجز آن که دو پارگی جهان به یکپارچگی مبدل شود و چنان که گذشت: یک راه برای فرهنگی-اجتماعی کردن عرفان، تبدیل آن به هنجار و ارزش یعنی به فقه و اخلاقی متناسب با آن است، از همین رو پایبندی دکتر شایگان به عرفان به‌عنوان راه معنا بخش به زندگی، او را ملزم به پذیرش شریعت و دین اجتماعی می‌کند؛ دینی که سخاوتمندانه عرفان و

قدسیت خود را به نحوی، در همه صحنه‌های زندگی اشرا ب کند. اما قدسیت سکولار که شایگان بر آن اصرار دارد (همان: ۲۶۰ تا ۲۶۱)، یعنی قدسیتی که وارد زندگی نشده و در نتیجه نمی‌تواند به آن معنا دهد، چنین قدسیتی، انسان را همچنان در سرگشتگی بی‌معنایی فرو ننگه می‌دارد. از همین رو نه بودیسم و نه هیچ عرفان دیگری که با زندگی پیوند نخورد، نمی‌تواند نهیلیسم را نیست سازد. بشری که هم می‌خواهد به ساخت و ساز و تغییر در زمین پردازد و این خواسته انسان امروز است و هم می‌خواهد دل خود را اسیر میخانه ننگه دارد، باید در جستجوی چیزی باشد که از درون و طبیعت خود، هم اجازه زندگی اجتماعی و این جهانی را به او بدهد و هم زمینه تعالی روح را برایش فراهم کند. نه بودیسم می‌تواند انسان را به ساخت و ساز در این جهان فراخواند و نه مدرنیته تا مدرنیته و به قول نویسنده یک کلیت تفکیک ناپذیر و متکی بر هویت تاریخی و پایبند به اصول خود است می‌تواند با معنویت جمع شود؛ هر چند برخی فکر کنند که «اگر نوری باشد، جزء از غرب نخواهد آمد.» (همان: ۲۲)

اما درباره راه حل بودایی کردن جهان برای غلبه بر بی‌معنایی، غیر عملی و غیرواقعی‌گرایانه بودن آن به نظر روشن می‌رسد، تصور کنید ایران اولاً دچار بی‌معنایی شده و ثانیاً بخواهیم برای رفع این مشکل ایرانیان را بودایی بسازیم! این پیشنهاد غیر از مشکل کارآمدی، واقعاً چقدر امکان تحقق عملی دارد؟ چنین پرسشی را درباره بسیاری کشورها با شگفتی می‌توان مطرح نمود.

واقعی‌تر آن است که بگوییم فرهنگ‌های مختلف به میزانی که با مشکل بی‌معنایی مواجهند، به تقویت عرفان موجود در نزد خود پردازند. دیگر فرهنگ‌های جهان نه به اندازه غرب مدرن شده‌اند و نه به اندازه آن‌ها احساس پوچی می‌کنند.

در خود غرب نیز چنان که گفتیم بودیسم جایگاهی بیش‌تر از موجودی حاشیه‌نشینی در کنار شهر مدرن و خاصیتی بیشتر از سینما یا مواد مخدر پیدا نخواهد کرد.

۴-۴. تضاد عرفان و مدرنیته در عرصه فرهنگ

از جمله ویژگی‌های مشترک عرفان‌های مختلف - اعم از بودیسم و غیر آن - معناسازی و معنابخشی به اشیاء و جهان و القاء درک خاصی از انسان و هستی است که چنین درکی مستلزم شیوه خاصی از زندگی و فرهنگی مخصوص به همان درک است. این در حالی است که مدرنیته

نیز نوع خاصی از نگاه به هستی و انسان و ادراکی متفاوت از زندگی و شیوه آن را برای ما می‌سازد و اگر ما بخواهیم مدرنیته را با همه اقتضانات و با کلیتش بپذیریم، واجد دو نوع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی متضاد و به تبع آن دو شیوه زندگی گوناگون می‌شویم که جمع این دو ناممکن می‌شود. این وضعیت وقتی حادث می‌شود که بخواهیم با گرایش به پست مدرن، معرفت‌های غیر جزمی، موقتی و فرهنگی را جایگزین معرفت‌های یقینی، جزمی و فرافرهنگی سازیم که جریان‌های عرفانی بر آن تأکید دارند. درباره بودیسم نیز هر چند، در برخی وجوه با مدرنیسم اشتراک دارد؛ مثلاً هر دو بی‌خدا هستند و انسان‌گرا، اما وجوه تفاوتشان نیز اندک نیست. آیا نوع انسان‌گرایی این دو یک جور است؟ آیا انسان سلطه‌جوی مدرنیسم که به دنبال سلطه بر طبیعت و دیگر انسان‌ها است را با انسان درون‌گرای بودیسم یکی می‌توان فرض کرد؟ چگونه می‌توان نگاه زهدگرای القایی از سوی بودیسم را که پیروانش را برای رهایی از رنج جهان به رهاسازی خویش از هوس‌ها و آرزوها فرامی‌خواند، با نگاه دنیاگرا و مصرف‌گرای انسان مدرن جمع کرد؟ البته می‌توان مدرنیسم مهاجم و صدارت‌طلب را اصل گرفت و برداشت متناسب با آن از جهان و شیوه زندگی متعلق به آن را پذیرفت و بودیسم تسلیم و انزواگرا را فرع آن حساب کرد؛ در این صورت، مدرنیته با افسون‌گری خاص خود، آن را در خود فرو خواهد بلعید و حتی ممکن است از آن به مثابه ایدئولوژی، در راستای توجیه‌گری خود و حذف رقیبان دینی استفاده کند.

بحث تضادهای مدرنیته و عرفان را از زاویه اقتضانات مدرنیته نیز می‌توان پی گرفت. اگر مدرنیته را با همه کلیتش بپذیریم و به همه لوازمش پایبند بمانیم، آیا همچنان امکان پرورش روح وجود دارد؟ اگر به روح به عنوان بخشی از وجود انسانی قائل باشیم، آیا هیچ‌بخش از مدرنیته و اقتضاناتی که دارد با سلوک عرفانی و اقلیم روح که شایگان از آن سخن می‌گوید در تضاد قرار نمی‌گیرد. یک سؤال مهم آن است که مدرنیته اساساً واجد چه ویژگی‌های ذاتی بود که در پی آمدنش - به تعبیر شایگان - از جهان افسون‌زدایی شد. آیا این معنویت‌زدایی جزء ماهوی مدرنیته و نتیجه قهری نسخه‌ای از پیشرفت مادی و تلقی خاصی از انسان و هستی نیست که غرب به عنوان تنها نسخه ممکن برای بشر پیچیده است؟ در این صورت آیا با حفظ همه اجزاء مدرنیته دست‌یابی به معنویتی فعال و کارآمد ممکن خواهد بود؟

البته تضاد میان عرفان و مدرنیته که از آن سخن رفت، مربوط به جایی است که بخواهیم همچون شایگان، مدرنیته را با کلیتش بپذیریم؛ لکن تفکیک مدرنیته به اجزا و درجه‌بندی آن؛ کاری است که با وجود برخی مشکلاتش، عملاً از سوی فرهنگ‌های مختلف در حال تجربه است و در تلاشی مستمر در پی به تعادل رساندن و هم‌ساز کردن عناصر جدید و قدیم فرهنگی هستند. غرب نیز اگر بخواهد به معنویت برسد باید به چنین کار دشواری روی آورد و به خود انتقادی با هدف جداسازی سره از ناسره و وصول به معنویت دست بزند. هر چند مدرنیسم پیش از آن که خود انتقادگر باشد، عمدتاً منتقد و منتقم سنت پیش از خود یا سنت دیگر جوامع بوده و خود را مسلم و بدیهی فرض کرده است. مدرنیته پیشرفت خواه و سلطه‌جو است و انتقادهای بیشتر حاصل پست‌مدرنیسم است؛ البته نقدهای پست‌مدرنیسم تخریب‌گر است و تشتت و تکثر را بیشتر و نهیلیسم را فربه‌تر می‌سازد و این ریشه در بنیان‌های معرفت‌شناختی پست‌مدرنیسم دارد که آشکارا از سینه شکاکیت و نسبی‌گرایی تغذیه می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شایگان از میان مسائل جهان معاصر دو مسئله مهم را به درستی تشخیص داده است؛ یکی تکثرات و اختلاط فرهنگی و دیگری فقدان معنویت که هر دو نیز زاییده دنیای مدرن است. در جهان جدید، فرهنگ‌های معاصر به هم نزدیک و مرتبط شده‌اند و فرهنگ‌های کهن که مورد بی‌مهری دنیای مدرن قرار گرفته بودند، دوباره احیاء شده‌اند و این باعث آشنایی با دیگر فرهنگ‌ها شده و آشنایی با دیگری، زمینه را برای توجه به خود و هویت فرهنگی خویش و البته بازاندیشی هویتی و فرهنگی فراهم ساخته است. اما مهم، آینده این بازاندیشی در شرایط جدید حضور فرهنگ‌ها است. منطق ریاضی و احتمالات می‌تواند خروجی‌های متعددی از جمله چهل‌تکه شدن همه فرهنگ‌ها و هویت‌ها را پیش‌بینی کند، لیکن منطق فرهنگی ضمن دعوت به داوری موردی و اقتضائی درباره سرنوشت هر فرهنگ، در فضای متکثر فرهنگی، ما را به تأمل درباره ماهیت فرهنگ و کنشگران فرهنگی فرامی‌خواند. ما به لحاظ فرهنگی در شرایط حضور بالقوه همه فرهنگ‌ها قرار داریم؛ اما واقعیت این است که بسیاری از فرهنگ‌ها یا برای ما مهم نیستند و یا اساساً نمی‌توانند نقش فعالی در تعامل یا نزاع‌های فرهنگی ایفا کنند. از سوی دیگر وقتی به

رابطه «قدرت و فرهنگ» توجه کنیم؛ برخی فرهنگ‌ها به طور ویژه مهم می‌شوند؛ مثلاً ایرانی‌ها کم‌ترین آشنایی را با فرهنگ روسیه یا فرهنگ‌های آمریکای لاتین و آفریقا و حتی فرهنگ‌های کشورهای همسایه عرب خود دارند و کم‌ترین اهمیت را برای آن‌ها قائلند؛ ولی نسبت به غرب و نحوه مواجهه با آن حتی در نزد مردم عادی - در ناخود آگاه یا خود آگاه‌شان - حساسیت و تأمل زیادی وجود دارد. به نظر می‌رسد در جهان معاصر پیش از آن که با جریان هزار فرهنگی مواجه باشیم با جریان‌های بیشتر دو سویه‌ای مواجهیم که یک سوی آن یکی از فرهنگ‌های غیر غربی است که به «قدرت فرهنگی» و توانمندی‌های خود کمابیش توجه پیدا کرده و سویه دیگری فرهنگ غرب با چهارچوب کلی فلسفه، تکنولوژی، نظام اداره سیاسی و اقتصادی و سبک زندگی قرار دارد که نحوه مواجهه‌اش با دیگری‌هایش را بر اساس رابطه «قدرت و فرهنگ» و بهره‌کشی از دیگر قدرت‌هایش در حوزه فرهنگ می‌توان فهم کرد؛ چیزی که مفهوم نابرابری را در تکرر فرهنگی مورد ادعا تزریق و معادله فرهنگی را دچار تغییر کرده است. در همین شرایط است که ظاهراً درک نظری و سیاست فرهنگی شایگان، غربی کردن تمام عیار همه فرهنگ‌ها و جهانی‌سازی فرهنگ و دست‌شستن از هویت‌های محلی است؛ هر چند از تکرر فرهنگی و چهل‌تکه شدن هویت‌ها نیز سخن می‌گوید؛ امری که عملاً در فضای نابرابر قدرت اقتصادی، سیاسی، نظامی و رسانه‌ای، معنای واقعی خود را از دست داده است. به نظر می‌رسد عموم کنشگران فرهنگی در جهان غیر غرب سیاست بازاندیشانه «مقاومت و اقتباس» را در پیش گرفته‌اند. روشن است که منظور از «مقاومت و اقتباس» دگم‌اندیشی محلی نیست بلکه اهتمام به داشته‌های فرهنگی از یک سو و مواجهه عقلانی و انتقادی با فرهنگ بیگانه در مقام اقتباس است. چنین سیاستی، با وجود دشواری‌های عمل به آن؛ ولی لزوماً غیر عملی نیست؛ کما این که خروجی آن، غربی کردن تمام عیار جهان نمی‌باشد. نسخه‌های فرهنگی که تاکنون بشر برای خود ساخته تنها نسخه‌های ممکن نیست. ایجاد ترکیب‌های جدید در آینده نیز ممکن است.

اما سیاست معنوی شایگان، بودایی کردن جهان برای رفع بی‌معنوبیتی است. این سیاست غیرعملی و غیرواقع‌گرایانه، می‌تواند معنوبیتی حاشیه‌ای برای انسان غربی بسازد، اما نمی‌تواند معنا و معنوبیت را به متن زندگی وارد سازد. معنوبیت باید در هسته فرهنگ جایگاه داشته باشد تا از این

طریق به ساخت فلسفه زندگی و هنجار برای زندگی مبادرت ورزد تا بتواند پوچ‌گرایی را از درون انسان مدرن به بیرون از او کوچ دهد.

غرب در صورت منحصرسازی عقلانیت در نوع ابزاری آن، صرفاً می‌تواند، یک معنویت سکولار، کارکردی و آن هم حاشیه‌ای را پذیرا گردد، از همین رو امثال «بودیسم» برایش جذاب می‌گردد؛ اما تا زمانی که دیگر انواع عقلانیت در کنار عقلانیت ابزاری جایگاه مناسب خود را نیابند، معنویت به حاشیه فرهنگ الصاق می‌شود و امکان حضور آن در متن فرهنگ برای رفع مشکل فقدان معنویت فراهم نمی‌گردد.

شرق و غرب در بازاندیشی فرهنگی در شرایط یکسانی قرار ندارند. شرق حدود یکی دو قرن است که متوجه غرب شده و با احساس نیاز به آن، راه بازاندیشی را آغاز کرده است؛ اما غرب با این که به دیگری خود یعنی شرق و جهان سنت توجه پیدا کرده اما این توجه، غرب را نه به بازاندیشی بلکه به برتر بینی خود نسبت به دیگریش کشانده است؛ لکن به تازگی از سرسختی پیشین خود در مخالفت با سنت دست برداشته است. غرب نیز نیازمند بازاندیشی فرهنگی است و از جمله نیازهای مبرمی که در این بازاندیشی باید مرتفع شود، نیاز به معنویت است. معنویتی که باید در فرهنگ نفوذ یابد تا بتواند مثمر‌تر گردد و لازمه چنین نفوذی تغییر در فلسفه سیاسی، اقتصادی و ... مبتنی بر معنویت‌گرایی است که البته کاری بس دشوار و زمان‌بر است.

منابع

۱. جهاننگلو، رامین (۱۳۷۴)، زیر آسمان‌های جهان (گفتگوی رامین جهاننگلو با داریوش شایگان)، مترجم: نازی عظیمیا، تهران: فرزانه روز.
۲. دکارت، رنه (۱۳۷۱)، اصول فلسفه، مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: الهدی.
۳. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳)، لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران.
۴. رجیبی، مهدی (۱۳۸۴)، باز اندیشی‌های شایگان، کتاب ماه علوم اجتماعی ش ۹۲-۹۳، خرداد و تیر، صص ۵۷ تا ۵۳، به نقل از شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، پایی در آب و پایی در خاک، مصاحبه با نشریه همشهری ماه، مرداد.
۵. شایگان، داریوش (۱۳۷۷)، دین ایدئولوژیک و انتحار معنوی، نشریه کیان، ش ۴۵، بهمن و اسفند.
۶. شایگان، داریوش (۱۳۷۲)، آسیا در برابر غرب، ج ۲، تهران: امیرکبیر.
۷. شایگان، داریوش (۱۳۷۳)، ایدئولوژیک شدن سنت، مترجم: مهرداد مهربان، نشریه کیان، ش ۱۹، خرداد، صص ۱۹ تا ۱۰.
۸. شایگان، داریوش (۱۳۸۸)، افسون زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ج ۶، مترجم: فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز.
۹. فانی، کامران، پایگاه اطلاع‌رسانی مجله فرهنگی هنری بخارا، قابل دسترس در ۷۶/۱۱/۱۵
<http://bukharamag.com/html.13951392.10.44>.
۱۰. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، تجدد و تشخیص، مترجم: ناصر توفیقیان، تهران: نی.
۱۱. نصر، سید حسین (۱۳۷۷)، جهان بینی اسلامی و علم جدید، ترجمه: سید ضیاء تاج‌الدین، در: نامه فرهنگ، ش ۳۰، تابستان ۱۳۷۷، صص ۵۹ تا ۴۸.
۱۲. پایگاه اطلاع‌رسانی گل و گیاه، باغبانی و فضای سبز، قابل دسترس در ۱۸/۱۰/۱۳۹۴،
<http://nargil.ir/Article.ir.aspx?ld=1&cid=3409>.