

از نگاه عربی: متفکران معاصران ایران و جهان عرب (۱)

داریوش شایگان: از خاطره ازل تا هویت چهل تکه^۱

رئیس «مرکز پژوهش‌های فلسفه دین و کلام جدید» در بغداد | نویسنده: عبدالجبار رفاعی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و رئیس پژوهشکده فلسفه و کلام | مترجم: محمد سوری

| ۱۸۵ - ۲۱۹ |

تقدیم به علی دهباشی امیر بخارای شریف

چکیده: داریوش شایگان، فیلسوف و نویسنده و متفکر برجسته ایرانی، از مهم‌ترین چهره‌های فکری معاصر بود که زندگی‌اش را وقف آموختن علوم و فرهنگ‌های مختلف و تأمل در هویت شرقی و نقد سنت و تجدد کرد. او در فضایی چندفرهنگی و چندزبانه پرورش یافت و با نگاهی تطبیقی میان حکمت اسلامی و عرفان شرقی و فلسفه مدرن غربی پل زد. شایگان ابتدا با ستایش سنت‌های شرقی شناخته شد، اما در ادامه به نقد بنیادین آنها و ضرورت عقلانیت انتقادی و مدرنیته پرداخت. آثار او تلفیقی است از بینش عرفانی و دغدغه‌های هویتی و واکاوی نسبت شرق و غرب. مقاله حاضر نوشته متفکر عراقی استاد دکتر عبدالجبار رفاعی است. رفاعی در این مقاله تلاش کرده است در هفت بخش، مؤلفه‌های اصلی اندیشه‌های شایگان را بررسی و به مخاطب جهان عرب معرفی کند. این مقاله با کسب اجازه از مؤلف به فارسی ترجمه شده است.

کلیدواژه‌ها: عبدالجبار رفاعی، داریوش شایگان، حکمت شرقی، فلسفه مدرن غربی، حکمت اسلامی.

Dariush Shaygan: From the Eternal Memory to the Patchwork Identity

Abd al-Jabbar Rifai

Translator: Mohammad Suri

Abstract: Dariush Shaygan, an eminent Iranian philosopher, writer, and intellectual, was one of the most important contemporary thinkers who devoted his life to studying various sciences and cultures, reflecting on Eastern identity, and critiquing tradition and modernity. Raised in a multicultural and multilingual environment, he built comparative bridges between Islamic philosophy (*hikma*), Eastern mysticism, and modern Western philosophy. Initially recognized for his admiration of Eastern traditions, Shaygan later turned to a fundamental critique of them, emphasizing the necessity of critical rationality and modernity. His works represent a synthesis of mystical insight, concerns about identity, and an exploration of the relationship between East and West. The present article is written by the Iraqi thinker Prof. Dr. Abd al-Jabbar Rifai. In this study, Rifai seeks to examine and introduce to an Arab audience the main components of Shaygan's thought across seven sections. This article has been translated into Persian with the author's permission.

Keywords: Abd al-Jabbar Rifai, Dariush Shaygan, Eastern wisdom, modern Western philosophy, Islamic philosophy.

۱. مشخصات متن اصلی: «داریوش شایگان: من الذاكرة الأزلية إلى الهوية الأربعين قطعة»، در: عبدالجبار الرفاعي، مفارقات و أضداد في توظيف الدين والتراث، يورک هاوس، مؤسسة هنداوي، ۲۰۲۵ م، ص ۱۴۳-۱۸۱.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

خانواده شایگان و تربیت و تحصیلات او

داریوش شایگان در ۴ بهمن ۱۳۱۳ در تبریز به دنیا آمد. در دوران کودکی او، خانواده اش به تهران مهاجرت کردند و او سرانجام در ۲ فروردین ۱۳۹۷ در تهران و در سن ۸۳ سالگی درگذشت. پدرش تاجری آذربایجانی و ایرانی و شیعه بود و مادرش [که اهل تفلیس بود] و تبارش در خاندان شاهزادگان و سلاطین گرجی ریشه داشت، سنی مذهب و صاحب فرهنگی روسی - قفقازی بود. پس از انقلاب روسیه، خانواده مادرش گرفتار سرنوشتی شوم شدند: برخی از آن‌ها را بلشویک‌ها اعدام کردند و عده‌ای به زندان افتادند و گروهی نیز ناچار به ترک زادگاه و مهاجرت به ترکیه شدند. این پایان تلخ و این سرانجام تراژیک در عمق روان و احساس مادر شایگان رسوب کرد و خاطره اندوه‌بار آن تا پایان عمر با او ماند و روح او را آزرده و رنجی عمیق از غربت درونی برایش به همراه داشت. شایگان از مادرش چنین یاد می‌کند که همواره خود را «دربی وطنی درونی» حس می‌کرد و هرگز این احساس از او جدا نشد که خود را «اشراف زاده‌ای گرجی» می‌دانست.

در خانواده شایگان، افزون بر پدر و مادر و خواهرش، خاله و شوهرخاله اش نیز در همان خانه زندگی می‌کردند. به همین دلیل، او خود را در دوران کودکی در آغوش «دو پدر و دو مادر» یافت. فضای زبانی داخل خانه تنوعی چشمگیر داشت و هر یک از اعضای خانواده به زبانی سخن می‌گفتند. مادر و خاله اش به گرجی و روسی گفت‌وگو می‌کردند و پدر و مادرش هر دو به ترکی حرف می‌زدند، اما با لهجه‌هایی متفاوت. مادرش پدرش را به ترکی عثمانی خطاب می‌کرد و او با ترکی آذربایجانی پاسخ می‌داد. در این میان، پدر داریوش با او به زبان فارسی حرف می‌زد.

داریوش شایگان تحصیلات ابتدایی خود را در تهران در مدرسه سن‌لویی^۱ متعلق به پدران فرانسوی آغاز کرد. این مدرسه پذیرای دانش‌آموزانی از اقوام و ادیان گوناگون ارمنی و آشوری و یهودی بود. نزدیک‌ترین دوستان شایگان در آن سال‌ها ارمنی‌ها بودند. وی برای نخستین بار در همین مدرسه و از طریق معلم لهستانی‌اش با موسیقی غربی آشنا شد. از آن دوران، شایگان معلم ارمنی انگلیسی خود و راننده آشوری خانواده و پزشک زرتشتی‌شان را نیز به یاد می‌آورد. او از همان کودکی زبان فرانسوی را فرا گرفت و هم‌زمان با فارسی، کتاب‌های فرانسوی نیز می‌خواند. در

۱. [مدرسه سن‌لویی در سال ۱۸۶۲ م / ۱۲۴۰ ش در خیابان لاله زار تهران آغاز به کار کرد و تا سال ۱۳۵۲ که در مدرسه رازی ادغام شد، به فعالیت خود ادامه داد. بسیاری از اهالی فرهنگ و هنر و علم در دوره معاصر تحصیل کرده این مدرسه هستند. مترجم]

کنار زبان فارسی، فرانسوی زبان دوم رایج در فضای آن مدرسه بود.^۱ این تنوع زبانی و دینی و قومی، چه در خانه و چه در نخستین محیط آموزشی اش، اثری ژرف بر زندگی او گذاشت؛ تأثیری که نه تنها حال او را شکل داد، بلکه مسیر آینده اش را نیز تعیین کرد و جهت گیری ها و علاقه هایش را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد، تا جایی که می توان گفت همین بستر متنوع و چند فرهنگی، قطب نمای زندگی معرفتی و سرنوشت اندیشگی و مواضع فرهنگی و گرایش معنوی او را رقم زد. در سال ۱۳۲۸، هنگامی که تنها پانزده سال داشت، راهی انگلستان شد و تحصیلات خود را در کالج بادینگهام لندن پی گرفت. پس از چهار سال، دیپلم متوسطه گرفت و در سال ۱۹۵۴ به خواست خانواده به ژنو رفت تا در رشته پزشکی تحصیل کند، اما در میانه سال تحصیلی دریافت که توان ادامه دادن در این رشته را ندارد، چرا که میل درونی اش در جهتی دیگر بود؛ جهتی دور از پزشکی و آنچه پدر و مادر برایش می خواستند. او به ادبیات و هنر و فلسفه دلبستگی داشت، ولی البته جرأت سرپیچی از خواست پدر را نیز نداشت. شایگان در نهایت انتخاب دانشکده علوم سیاسی را راه میانه یافت. با این حال، پدرش ابتدا با این انتخاب مخالفت کرد، ولی سرانجام به خواست فرزند تن داد. به گفته شایگان، از همین جا بود که مسیر واقعی زندگی علمی او آغاز شد و هم زمان به تحصیل در رشته های حقوق و فلسفه و زبان شناسی پرداخت و پیوندی نزدیک با هنرمندان برقرار کرد. او با جدیت و اشتیاق فراوان در درس استادان برجسته دانشگاه ژنو که در آن دوران از پویایی علمی چشمگیری برخوردار بود، شرکت می جست. در این میان، از محضر فیلسوف و روان شناس فرانسوی، ژان پیاژه، و دیگر اندیشمندان و استادان نامدار بهره برد. همچنین به لطف خواهرش، فرصتی پیدا کرد تا زیر نظر یکی از استادان مشهور روسی، با دنیای ظریف و شکوهمند «باله» آشنا شود.^۲ در ژنو افق های تازه ای به روی او گشوده شد، چرا که از طریق یکی از دوستانش که خود شاگرد پیاژه بود و در چندین سخنرانی کارل گوستاو یونگ شرکت کرده بود، با اندیشه های یونگ آشنا شد. آن دوست، بخشی از افکار یونگ را برایش شرح داد و همین امر او را به مطالعه و آشنایی با آثار یونگ ترغیب کرد. این آشنایی، او را به مفاهیمی چندپهلوی و پرمعنا همچون «ناخودآگاه جمعی» و «زبان» و «کهن الگوهای ازلی» رهنمون ساخت و دریافت که کهن الگو همان نقشی را برای روان ایفا می کند که غریزه برای بدن. در همان دوران، در کلاس های ژان هربر درباره اسطوره های هندی شرکت کرد

۱. شایگان، زیر آسمان های جهان، ص ۱-۱۷.

۲. همان، ص ۵۵-۵۶.

و مشتری درس هایش شد، به گونه‌ای که رابطه‌ای صمیمانه میان او و استادش شکل گرفت و با هم دوست شدند. شایگان درباره‌ی ژان هربر چنین می‌گوید: «هربر انسانی بسیار بخشنده، بسیار قابل اتکا و در معرفی معنویت زنده‌ی هند معلمی عالی بود. او به معنای کلاسیک کلمه هندشناس نبود، بلکه معرفتی تقریباً تجربی از تفکر هندو داشت. ... ژان هربر خود تجسم شیواست. ... هربر مرا با نبوغ حماسی هند آشنا کرد. ... اما باید هند را از درون می‌شناختم. پس لازم بود که زبان مقدس نوشته‌ها را بیاموزم. بنابراین، با جدیت و به مدت دو سال به کلاس‌های سانسکریت هانری فرای رفتم و با علاقه‌ای فراوان خواندن متون مقدس را آغاز کردم.»^۱ شایگان در این دوره به فلسفه‌ی جاویدان، یا همان حکمت خالده، علاقه‌مند شد و آثار رنه گنون سرچشمه الهام او در مسیر آشنایی با این نحله‌ی فکری بود، ولی او در ادامه دریافت که «گنون در عین آنکه دگماتیسم و تعصب کلاسیک را رد می‌کرد، خود در دام تعصبی سنتی افتاده بود و در عین آنکه تفکر دکارتی را نفی می‌کرد، در روش تحلیلی تفکر خود کاملاً دکارتی بود.»^۲

شایگان دو سال پیش از آنکه از تحصیل در دانشگاه ژنو فراغت پیدا کند، با هم‌کلاسی‌اش فریده زندیه که در همان دانشگاه به تحصیل زیبایی‌شناسی مشغول بود، ازدواج کرد. پس از شش سال اقامت در ژنو، شایگان به ایران بازگشت و به تدریس زبان سانسکریت در دانشگاه تهران سرگرم شد. آشنایی با زبان سانسکریت به او امکان داد تا در پهنه گسترده و غنی ادیان و فلسفه‌های هندی به عمق فرو رود و به جد به مطالعه‌ی متون مقدس این زبان بپردازد. در همین راستا، نگارش کتابی به زبان فارسی با عنوان ادیان و مکاتب فلسفی هند را آغاز کرد که در سال ۱۳۴۶ در دو جلد [در انتشارات دانشگاه تهران] منتشر شد.

(۲)

حلقه‌ی اصحاب تأویل

شایگان نخستین بار در سال ۱۳۴۰، پس از آنکه به تعبیر خودش به «محفل اهل تأویل» در منزل [سیداحمد] ذوالمجد طباطبایی در تهران راه یافت، از طریق همکارش سیدحسین نصر با ایران‌شناس فرانسوی هانری کربن آشنا شد. کربن بعدها تأثیری بسزا بر حیات علمی و معنوی شایگان بر جای گذاشت. حلقه‌ی اصحاب تأویل گروهی متشکل از پنج تا شش نفر بودند که به

۱. همان، ص ۶۱-۶۲.

۲. همان، ص ۶۱.

بحث و گفت‌وگو می‌پرداختند. در این محفل، علامه سید محمد حسین طباطبایی و هانری کربن به مباحثات عمیق در باب عرفان و تجربه‌های معنوی و فلسفه می‌پرداختند. طباطبایی به فارسی سخن می‌گفت و کربن به فرانسوی و وظیفه ترجمه بر عهده سید حسین نصر بود و در غیاب او شایگان این وظیفه را بر عهده می‌گرفت. هرچند در ابتدا، شایگان به دلیل عدم تسلط کافی بر میراث عرفانی و عقلی اسلامی و ناآشنایی با اصطلاحات آن، با دشواری‌هایی مواجه بود، اما با مطالعه فشرده در این حوزه، توانست نقشه کلی آن را درک کند و به نخ تسبیح آن دست یابد و با مفاهیمش آشنا شود، تا جایی که پس از مدتی کوتاه در ترجمه چیره‌دست گشت. اگرچه کربن با طباطبایی در گرایش معنوی و علاقه به فلسفه اشراق و حکمت متعالیه اشتراکاتی داشتند، اما مرجعیت‌های فکری آن‌ها یکسان نبود. این دوازده‌ساله تاریخی و نگاه هستی‌شناختی به دو دوران متفاوت تعلق داشتند و دیدگاه‌هایشان در باب مفاهیمی چون تجدد و درام اندیشه و دنیوی شدن جهان و پوچ‌انگاری و مرگ خدایگان و غروب خدایان بر هم منطبق نبود.

شایگان با فضاهاى معرفتى و معنوى گفت‌وگوهاى که در حلقه اصحاب تأویل جریان داشت، به‌خوبى تعامل برقرار مى‌کرد و با پشتکار در این نشست‌ها حضور مى‌یافت. این حلقه سرچشمه‌ای پربار از الهام بود که گرایش معنوی را در شخصیت او تثبیت کرد و شعله اشتیاق پرتب‌وتاب و بی‌کرانی را در جانش برافروخت تا راه خود را در کشف جهان‌های معنا و افق‌های روحی نهفته در تمدن‌های آسیایی و ادیان هندی پی گیرد. او رابطه‌ای ویژه و صمیمانه با علامه طباطبایی داشت؛ شخصیتی گرم و مهربان و ژرف‌اندیش که در اعماق عوالم معنا سیر می‌کرد و از آخرین چهره‌های برجسته حکمای ایران به شمار می‌رود.

شایگان تحت تأثیر معنوی و فکری کربن قرار گرفت و او را اینگونه توصیف می‌کرد: «کربن با تمام وجودش آنچه را باور داشت، زندگی می‌کرد. ایمان او انتزاعی نبود، بلکه به شیوه‌ای شهودی و حضوری تجربه می‌شد؛ گویی اسرار عالم را واقعاً می‌دید و با آن‌ها می‌زیست.» شایگان با کربن پیوندی جاودانه برقرار کرد. تجربه کربن تنها به فلسفه اسلامی محدود نبود، بلکه او در فلسفه آلمانی و جهان‌های هندی نیز تبحر داشت، تا جایی که به‌درستی او را «پلی میان ایران سهروردی و غرب هایدگر» می‌دانند. کربن شایگان را تشویق کرد تا به بررسی روابط میان ادیان و فرهنگ‌های هندی و اسلامی بپردازد و به ترجمه‌های فارسی متون کلاسیک سانسکریت توجه کند که به‌ویژه در دوران طلایی روابط هندی - اسلامی در قرن‌های دهم و یازدهم هجری به انجام رسیده بودند. در دوران اکبرشاه گورکانی و پس از او، در عصر جهانگیر و جهان‌شاه، حدود

شصت رساله از متون سانسکریت به فارسی ترجمه شدند. شایگان پس از مطالعات عمیق خود در میراث هند و ادیان و فرهنگ‌های هندی، متوجه شد که گفتن اینکه هندوها یکتاپرست نیستند، صحیح نیست؛ چرا که می‌توان خدایان متعدد در این ادیان را در واقع به منزله اسماء و صفاتِ خدایی یگانه و محوری تلقی کرد. در ادیان غیرابراهیمی، نوعی کثرت‌گرایی دینی وجود دارد که در ادیان ابراهیمی نظیر ندارد. در آن ادیان، همچنین مدارا و رواداری بیشتری به چشم می‌خورد؛ زیرا راه‌های گوناگونی وجود دارد که بستر را برای تنوع باورها و مشرب‌ها فراهم می‌سازد. در آیین هندو، حالتی شگفت‌آور از پذیرش و درونی‌سازی وجود دارد، تا جایی که حتی بودا را در خود جذب کرد و او را یکی از اوتارهای (= تجلیات) ویشنو^۱ دانست که برای گمراهی بشر به جهان آمده است. شایگان تأکید می‌کند که گوهر ادیان، نقطه تلاقی همه جریان‌ها و نگرش‌های معنوی است. اگر شخصیت‌هایی همچون اکهارت و ابن عربی و شانکارا و امثال آن‌ها را کنار هم بگذاریم، در میان آن‌ها تفاهم و گفت‌وگویی سازنده حاکم خواهد شد، ولی اگر از سطح این بزرگان پایین‌تر بیاییم، با ستیزها و کشمکش‌هایی در اشکال مختلف روبه‌رو خواهیم شد: نزاع میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها یا میان شیعه و سنی و همچنین اختلافات میان پیروان ادیان و مذاهب گوناگون دیگر. این در حالی است که در هند چنین وضعی وجود نداشت. برای نمونه در قرن هشتم میلادی، هنگامی که آیین هندو بار دیگر به دست شانکارا و رامانوجا و کوماریلا احیا شد، روش آنان در برخورد با بوداییان، روش گفت‌وگو و مناظره بود و دانشمند بودایی در کنار دانشمند هندو می‌نشست و با حضور شاگردانشان با یکدیگر به مباحثه می‌پرداختند. شایگان تصریح می‌کرد: «تا آنجا که من در تاریخ هند خوانده‌ام، هیچ وقت در این کشور خشونت اعمال نشده است. هند کشوری پذیراست»^۲. این تجربه‌ها شایگان را به مطالعه آثار داراشکوه، شاهزاده وارث تاج‌وتخت هند و نخستین مترجم اوپانیشادها^۳ از سانسکریت به فارسی، سوق داد. داراشکوه جایگاهی ممتاز در شکل‌گیری اندیشه‌های شایگان و تخصص او در مطالعات هندشناسی داشت. داراشکوه کتابی با عنوان مجمع البحرین نگاشت که به قیمت جانش تمام

۱. ویشنو (Vishnu): یکی از اقانیم سه‌گانه در آیین هندو است که او را نگهدارنده یا حافظ می‌شناسند. دو اقوم دیگر عبارت‌اند از برهما (آفریننده) و شیوا (ویرانگر).

۲. «دین و دین‌پژوهی در روزگار ما: در گفت‌وگو با دکتر داریوش شایگان»، هفت آسمان، سال دوم، بهار ۱۳۷۹، شماره ۵، ص ۱۸.

۳. اوپانیشاد: واژه‌ای سانسکریت است که از دو بخش «اوپا» به معنای نزدیک و «نیشاد» به معنای نشستن تشکیل شده و در مجموع به معنای «نشستن در کنار آموزگار» است. اوپانیشادها متونی هستند که در فاصله میان ۸۰۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد نگاشته شده‌اند و سرشار از اندیشه‌های تأملی و نظری درباره ماهیت نفس و واقعیت‌اند.

شد. او در این کتاب کوشید نقاط مشترک میان آیین هندو که از نظر او دینی توحیدی بود و دین اسلام را کشف و معرفی کند.

شایگان به مطالعات تطبیقی میان اوضاع فعلی ادیان در هند و ایران و چین از منظر ارتباط آن‌ها با تحولات دنیای جدید علاقه داشت. آنچه به گفته خود شایگان برای او خیلی جالب بود «این بود که وقتی تمدن‌های بزرگ آسیایی را نگاه می‌کنید، چه تمدن اسلامی و چه تمدن‌های هند و چین، ... می‌بینید که در قرن هفدهم میلادی تقریباً قدرت خلاقیت این‌ها به پایان می‌رسد و این عجیب است که همه آن‌ها با هم و در یک مقطع زمانی دچار این وضعیت می‌شوند. قرن هفدهم میلادی هم‌زمان با ملامت‌ها در ایران و آخرین کارهای بزرگ در هند و هم‌زمان با دورانی است که در چین به آن دوران رجعت و بازگشت می‌گویند. زمانی که صحبت از رجعت می‌شود یعنی دیگر حرفی برای گفتن وجود ندارد و باید به گذشته‌ها برگشت. جالب اینجاست که در غرب، قرن هفدهم آغاز تفکر دکارت است؛ مثل اینکه حرکتی در حوزه‌ای به پایان رسیده و حرکتی از جای دیگری شروع شده است. ... از آن به بعد تمام این فرهنگ‌ها حالت انفعالی پیدا می‌کنند و به تفسیر آثار قدما و تفسیر بر تفسیرها رو می‌آورند و همین‌طور ادبیات تفسیری عظیمی به وجود می‌آید که بیشتر حالت تماشاگری دارد، چه در هند و چه در چین و چه در ایران. ... آن تمدن‌های بزرگ سنتی که در یک زمان شروع می‌شدند، در یک زمان هم تقریباً به آخر خط می‌رسیدند.»^۱

(۳)

شایگان در دانشگاه سوربن

شایگان در سال ۱۳۴۴ بار دیگر ایران را ترک گفت و به دانشگاه سوربن رفت و در آنجا به راهنمایی هانری کربن به مطالعات خود درباره آیین هندو و تصوف ادامه داد. او در سوربن، نخست موفق به دریافت مدرک کارشناسی ارشد شد و سپس درجه دکتري در رشته مطالعات هندی و فلسفه تطبیقی را با نگارش رساله‌ای با عنوان «روابط آیین هندو و تصوف به روایت مجمع البحرین اثر داراشکوه» کسب کرد. پس از بازگشت به ایران، به دعوت همکارش سید حسین نصر که در آن زمان ریاست دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران را بر عهده داشت، بار دیگر به تدریس در این دانشکده پرداخت. او دانشجویی اسطوره‌شناسی و هندشناسی و فلسفه تطبیقی را، نخست در گروه فلسفه و سپس در گروه زبان‌شناسی عمومی و

۱۹۲

آینه پژوهش | ۲۱۲

سال ۳۶ | شماره ۲

خرداد و تیر ۱۴۰۴

۱. «دین و دین‌پژوهی در روزگار ما: در گفت‌وگو با دکتر داریوش شایگان»، ص ۱۳.

زبان‌های باستانی، به عهده گرفت. وابستگی او به دانشگاه تهران از سال ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۹ دوام یافت. او در این مدت، بیشتر دربارهٔ زبان و ادبیات سانسکریت و دین و اندیشه‌های هندی، «از جمله مکتب‌های فکری مانند فلسفه ودایی و اوپانیشادها و آیین بودا و یوگا و حکمت عرفانی و دیگر حوزه‌های مشابه» درس می‌داد. شایگان پس از پیروزی انقلاب اسلامی از دانشگاه کناره‌گیری کرد و به فرانسه بازگشت و در آنجا برای مدتی دفتر پاریس مؤسسه مطالعات اسماعیلی را سرپرستی کرد.^۱

شایگان از معدود متفکران و دانشگاهیانی بود که هم‌زمان با مطالعه جریان‌های فلسفی و فکری غرب، به پژوهش در عرصه ادیان و فرهنگ‌های آسیایی نیز پرداخت. او همچنین به میراث فلسفی و عرفانی اسلام علاقه‌مند بود و این علاقه را از طریق حضور مستقیم در محضر «آخرین حکمای سنت ایرانی» - یعنی علامه سید محمد حسین طباطبایی و سید جلال‌الدین آشتیانی و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و مهدی الهی قمشه‌ای - از دانش و حکمت آنان بهره‌مند شد. شایگان با شرکت مداوم در حلقه‌های بحث و جلسات خصوصی این بزرگان، رابطه‌ای نزدیک و عمیق با آن‌ها برقرار کرد.^۲ شایگان همچنین از دانش زبانی گسترده‌ای برخوردار بود، به گونه‌ای که به زبان‌های فرانسوی و انگلیسی و آلمانی تسلط داشت و با زبان‌های لاتین و سانسکریت و عربی و ترکی نیز به نیکی آشنا بود.

شایگان پژوهشگر و اندیشمندی جامع و همه‌جانبه‌نگر است که مدام فرهنگ خود را هم از نظر افقی و هم از نظر عمودی گسترش می‌دهد و با پیگیری دستاوردهای جدید معرفتی و آثار ادبی و هنری نو و تجربه‌های معنوی، به بازنگری و روزآمد کردن مداوم اندیشه‌هایش می‌پردازد. در میان هم‌نسلان شایگان در ایران، کمتر کسی را می‌شناسم که از جسارت و شجاعت فکری او برخوردار باشد، چراکه او از نقد و بازنگری دیدگاه‌ها و مفاهیم خود ابایی ندارد و همواره برای پالایش تفکراتش می‌کوشد و با صراحت می‌گوید: «من مدام در تحول بوده‌ام»^۳ و در جای دیگری می‌نویسد: «من دایم در تحولم، فکرم ایستا نیست. البته در ایران پذیرش تحول فکری برای هموطن‌های ما بسیار مشکل است، برای همین هنوز حافظ و مولوی می‌خوانیم و هنوز بزرگ‌ترین

۱. مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایران و غرب، ص ۲۲۱-۲۲۲.

۲. شایگان، زیر آسمان‌های جهان، ص ۶۹-۷۵.

۳. گفت‌وگوی رضا خجسته رحیمی و محمد منصور هاشمی با داریوش شایگان، «داستان زائر شرقی در غربت غربی: چه بخواهم، چه نخواهم شرقی‌ام»، مهرنامه، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۹.

متفکران ما مربوط به صدها سال پیش هستند. برای من خیلی عجیب است که هنوز بزرگ‌ترین متفکران ما، شاعرانمان هستند و تازه جدیدترین‌شان که حافظ باشد هفتصد سال با ما فاصله دارد. البته نه اینکه این‌ها آدم‌های بزرگی نباشند، سوء تفاهم نشود.^۱ «مولانا و حافظ دنیایی دارند به کلی متفاوت با دنیای امروزی. اصلاً اکولوژی آن دنیا متفاوت است. وقتی از قانون و حقوق بشر هم صحبت می‌کنید، از دنیایی به کلی متفاوت صحبت می‌کنید. شما باید ابزارهای مختلف برای شناسایی این دنیاها را داشته باشید. نمی‌توان یک شاه‌کلید داشت و با آن به سراغ همه این دنیاها رفت. ... باید این دنیاها را در مراتب مختلف قرار داد و فهمید. ... نباید آن‌ها را با هم خلط کرد. این عوالم مختلف مثل سفر از یک مرحله به مرحله دیگر است. البته گاهی میان آن‌ها گسست هم هست و کار سخت می‌شود.»^۲

سیر تحولات فکری شایگان از سه مرحله گذر کرده است و هر کدام از این مراحل با نگرشی ویژه به مفاهیمی همچون سنت و مدرنیته، آسیا و غرب، گذشته و حال، عقب‌ماندگی و توسعه، هویت و فرهنگ، دین و معنویت، دین عرفانی و دین شریعت‌محور، ایدئولوژی و سنت، نهاد حوزه و روحانیت، عقل و اسطوره، انحطاط فرهنگی، غروب خدایان و مرگ اسطوره‌ها، فروپاشی معنویت، پوچ‌گرایی و شیزوفرنی فرهنگی، رنگ و بوی خاص خود را دارد.

(۴)

شایگان اول: خاطره‌ازلی

در دورانی که شایگان در ژنو اقامت داشت، آثار رنه گنون را مطالعه کرد و تحت تأثیر تجلیل گنون از معنویت شرقی و دیدگاه انتقادی‌اش به غرب قرار گرفت. در ژنو همچنین با آثار کارل گوستاو یونگ آشنا شد و به نظرات او درباره ناخودآگاه جمعی و زبان و کهن‌الگوهای ازلی علاقه‌مند شد. او شیفته این دیدگاه یونگ شد که چگونه کهن‌الگوهای ازلی همان نقشی را در روان ایفا می‌کنند که غرایز در بدن دارند. هنگامی که شایگان در پاریس بود، از طریق استادش هانری کربن با اندیشه‌های مارتین هایدگر آشنا شد و با او در این باور هم‌داستان گشت که علم و فناوری تنها مجموعه‌ای از ابزارها و فن‌های بی‌طرف نیست، بلکه مظهر نوعی از مابعدالطبیعه

۱۹۴

آینه پژوهش | ۲۱۲

سال ۳۶ | شماره ۲

خرداد و تیر ۱۴۰۴

۱. «هنوز اسطوره‌ای فکر می‌کنیم: گفت‌وگو با داریوش شایگان»، روزنامه شرق، تهران: ۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۱.

۲. گفت‌وگوی رضا خجسته رحیمی و محمدمنصور هاشمی با داریوش شایگان، «داستان زائر شرقی در غربت غربی: چه بخوایم،

چه نخواستیم شرقی‌ام»، مهرنامه، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۹.

وجود است که با دادن قدرت مهار طبیعت، آدمی را زندانی اراده برتری خواهی خویش می سازد. شایگان همچنین آثار نیچه را خواند و به مفاهیم او درباره نیست نگاری غرب و سرنوشت تجدد علاقه مند شد.^۱

منابع فکری شایگان در این مرحله از سیر اندیشه اش، در میان متفکران غربی عبارت بودند از رنه گنون و گوستاو یونگ و مارتین هایدگر و فریدریش نیچه و نیز کارل یاسپرس و پل تیلیش. منابع الهام بخش شرقی او نیز بر میراث معنوی آیین هندو و ادیان آسیایی استوار بود، در کنار آثار ابن عربی و شیخ اشراق سهروردی و عرفان شیعی.

پس از بازگشت به تهران، شایگان به گروه «گنون گرایان ایرانی» پیوست. این گروه متشکل از روشنفکرانی بود که بیشتر آن ها در اروپا و ایالات متحده تحصیل کرده بودند. آن ها دیدگاه های رنه گنون را پذیرفته بودند و به اندیشه های او دل بستگی داشتند و عمیقاً تحت تأثیر دیدگاه هایش قرار گرفته بودند، چرا که این اندیشه ها راه حل مناسبی برای حل معضلات جهان ما، که مردمانی متعلق به فرهنگ سنتی هستیم، می دانستند. در نگاه این گروه، غرب مظهر نیروهای شیطانی بود، در حالی که شرق تجلی انوار اصیل و جوهری به شمار می رفت. آن ها تمام ارزش هایی را که از سده های میانه تاکنون در غرب به معنای جغرافیایی آن پدید آمده بود، کنار می گذاشتند و به کلی تاریخ پانصد سال اخیر را انکار می کردند. آثار این گروه هویت فرهنگی و ارزش های مقدس برآمده از سنت را تمجید می کرد و آن ها را در تقابل با علم گرایی و عقلانیت غربی قرار می داد. آنان شعار «بازگشت به حافظه تاریخی و سرچشمه های درونی» را سر دادند، چرا که آن را درمانی شفابخش برای بیماری غرب زدگی می دانستند.^۲

در این دوره، شایگان به «هایدگری های ایرانی» پیوست؛ گروهی از نویسندگان و مترجمان که حول احمد فردید گرد آمده بودند. این گروه شامل افرادی چون داریوش آشوری و امیرحسین جهاننگلو و ابوالحسن جلیلی و شاهرخ مسکوب و داریوش شایگان و رضا داوری و جلال آل احمد و نجف دریابندری و احسان نراقی و داریوش مهرجویی و دیگران بود. به این جمع، محفل فردید نیز گفته می شد.^۳ این حلقه میزبان بحث هایی گوناگون درباره تاریخ فلسفه و فلسفه مدرن و معاصر در غرب و شرق بود. در این میان، فردید دیدگاه های بحث برانگیز و

۱. مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایران و غرب، ص ۲۲۴؛ شایگان، زیر آسمان های جهان، ص ۷۵-۷۷.

۲. شایگان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ص ۱۶۳-۱۶۴.

۳. هاشمی، محمد منصور، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، ص ۲۳؛ مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایران و غرب، ص ۱۰۵.

گزاره‌های پیچیده و مفاهیم مبهم و اصطلاحات خاص خود را مطرح می‌کرد؛ از قبیل حکمت اُنسی، علم الاسماء تاریخی، مراتب تاریخ و تجلی اسماء، مواقف و موافق تاریخی، حقیقت و طریقت و شریعت در مراحل تاریخ، غرب‌زدگی، ودیعه‌ها یا امانت‌های تاریخی، نفس اماره و جز این‌ها.^۱ فردید دیدگاه‌های خود را بر پایه علم اسمای الهی ابن عربی و فلسفه هایدگر و زبان‌شناسی تطبیقی و فقه‌اللغه بنا می‌کرد و در جست‌وجوی ریشه‌ها و تبارواژگان و کلمات، دستگاه‌های معرفتی ناهمگون را با یکدیگر درمی‌آمیخت و مفاهیمی پیچیده و جدید خلق می‌کرد و برای آن‌ها نام‌هایی خاص برمی‌گزید. فردید اندیشه‌های ابن عربی و هایدگر و فقه‌اللغه و فلسفه تاریخ را در ترکیبی ناسازگار با یکدیگر تلفیق می‌کرد و حاصل این ترکیب، مفاهیمی مبهم و گاه نامنسجم بود که عناصر متضادی را در خود می‌پروراند که غالباً از ارتباط معنایی عمیق با ریشه‌های واقعی خود گسسته بودند.^۲ هایدگری‌های ایرانی بر این باور بودند که غرب‌زدگی نهایت درجه فراموشی وجود است و در سنت فکری اسلامی، فراموشی وجود به معنای چیرگی نفس اماره بر نفس مطمئنه تعبیر می‌شود. در این چارچوب، نقد سیاسی و حقوق بشر و اصول انقلاب فرانسه نه از انوار طبیعی عقل روشن‌گر، بلکه به عکس، مجموعه‌ای از نظارت‌های سخت‌گیرانه‌اند که عقل تاریک‌اندیش و ملال‌زده بر نفس مطمئنه تحمیل کرده است. این گروه با وارونه کردن موضوع، هرگونه آزادی و پیشرفت را که انسان به دست آورده بود، انکار می‌کردند.^۳

در چارچوب آن منابع فکری و در پی اشباع عقل و وجدان شایگان از این فضاها، دیدگاه او در این مرحله شکل گرفت و عنوان دو کتابش بت‌های ذهنی و خاطره ازل (منتشرشده در سال ۱۳۵۵) و آسیا در برابر غرب (منتشرشده در سال ۱۳۵۶) گویای همین نکته است. در کتاب نخست، شایگان از فرضیه فرانسویس بیکن درباره «بت‌های ذهن» استفاده کرد، اما آن را به شیوه‌ای معکوس به کار برد. بیکن از اثر منفی و بازدارنده این بت‌ها در تفکر علمی سخن گفته و خواستار ریشه‌کن کردن آن‌ها شده بود و به عبارت دیگر، او درصدد «مخالفت با حافظه» بود. اما شایگان بر این باور بود که آنچه بیکن «بت‌های ذهنی» می‌نامد و آن را تقبیح می‌کند، در اندیشه شرقی، «امانت»ی است که حامل پیامی پنهان است و در حافظه جمعی ملت‌ها حفظ می‌شود و شرق، جز با نگاهبانی از رمزهای کلیدی این امانت و پیوستگی با حافظه ازل‌اش، نمی‌تواند

۱. نک: احمد فردید، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱.

۲. نک: عبدالجبار رفاعی، مفارقات و اضداد فی توطیف الدین و التراث، ص ۲۱۳-۲۳۸ (فصل مربوط احمد فردید).

۳. شایگان، ما الثورة الدينية، ص ۱۶۵.

اصالت خود را حفظ کند. از نگاه شایگان، دعوت بیکن به ریشه کن کردن این بت ها در حقیقت به معنای ریشه کن کردن حافظه انسانی است؛ یعنی نابود ساختن گنجینه تصویرهای اسطوره ای که سرچشمه حکمت جاودانه و لبریز از معناست. بریدن از این حافظه، بریدن از ریشه هاست و به نوعی بیگانگی می انجامد که انسان را به پرتگاه نیست انگاری می افکند.^۱

شایگان در وفاداری به باور خود مبنی بر وجود تفاوتی بنیادین میان تمدن های آسیا و غرب و ضرورت حفظ خاطره ازل تمدن های آسیایی، در سال ۱۳۵۶ «مرکز ایرانی گفت و گوی فرهنگ ها» را در تهران بنیان نهاد و مدیریت کرد. او توانست گروهی از روشنفکران را به این مرکز جذب کند، از جمله: رضا علوی، داریوش آشوری، میرشمس الدین ادیب سلطانی، رضا داوری و شاهرخ مسکوب. یکی از اهداف این مرکز، آشنا ساختن ایرانیان با تمدن های شرقی و آسیایی همچون چین و ژاپن و هند و مصر بود. در راستای تحقق این اهداف، مرکز در همان سال ۱۳۵۶ نشست فکری در تهران برگزار کرد با این شعار: «آیا سلطه فکری غرب اجازه گفت و گو میان فرهنگ ها را می دهد؟»^۲ افزون بر این، مرکز در طول دو سال فعالیت خود، بیست عنوان کتاب در زمینه های گوناگون تمدن آسیایی منتشر کرد. از جمله این آثار که با استقبال فراوان روبه رو شد، کتاب آسیا در برابر غرب بود که شایگان در آن شماری از پژوهش های خود را درباره دگرگونی های اجتماعی - فرهنگی در جوامع سنتی آسیایی گرد آورده بود.^۳ این کتاب از دو بخش تشکیل شده است: بخش نخست به «نیهیلیسم و تأثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدن های آسیایی» می پردازد، و بخش دوم به «موقعیت تمدن های آسیایی در برابر سیر تطور تفکر غربی» اختصاص دارد.

شایگان کتاب خود را با این سخن آغاز می کند: «چنانکه از عنوان بخش نخست این رساله برمی آید، این دید ناظر بر سیر نزولی تفکر غربی است که برخی از متفکران بزرگ آن را نیهیلیسم (نیست انگاری) نامیده اند. هنگامی که می گوئیم نزولی، غرضی داریم و آن اشاره به بستر تحول تفکر غربی است که سیری منظم از زبر به زیر، از تفکر شهودی به جهان بینی تکنیکی، از آخرت نگری و معاد به تاریخ پرستی داشته است. حکم کردن به اینکه این تطور در جهت پیشرفت بوده است یا سقوط، وابسته به دیدی است که ما از تاریخ و سرنوشت بشریت داریم. غور چندین ساله ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطالب و قدرت

۱. شایگان، بت های ذهنی و خاطره ازل، ص ۳۰-۳۵.

۲. برای آگاهی از مباحث این نشست، نک: Centre Iranien pour L Etude des Civilisations 1979.

۳. مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایران و غرب، ص ۲۲۲.

محسورکننده، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کره‌خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند.^۱

شایگان در این مرحله بر این باور است که میان جوامع شرقی - همچون جهان اسلام و آیین بودا و آیین هندو - و غرب، نوعی ناسازگاری وجودی (آنتولوژیک) وجود دارد، و اینکه گوهر فلسفه و علم در تمدن‌های شرقی به کلی با معادل غربی آن متفاوت است. فلسفه غربی بر شیوه تفکر عقلانی استوار است، در حالی که فلسفه شرقی بر پایه مکاشفه و ایمان بنا شده است.^۲ شایگان به تفاوت جایگاه علوم در میان تمدن‌های غربی و آسیایی نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: «در تمدن‌های بزرگ آسیایی، همچون اسلام و آیین هندو و آیین بودا، علم همواره تابع دین و فلسفه بود و هرگز به استقلال و سلطه‌ای که در غرب یافت نرسید؛ سلطه‌ای که سرانجام به عصیان علم بر دین و فلسفه انجامید و انسان را به مالک مطلق جهان بدل ساخت. در شرق، علم هرگز به معنای مدرن و غربی خود ظهور نکرد، چرا که جهان هیچ‌گاه دنیوی نگشت و طبیعت هیچ‌گاه از روحی که بر آن سیطره داشت، جدا نگردید و تجلیات فیض الهی هرگز از صحنه زندگی رخت برنبرد. شرق، هرگز فلسفه‌ای برای تاریخ نیافرید؛ زیرا هستی در نظر او، هیچ‌گاه چون فلسفه هگل به کنش صرف و حرکت در مسیر زمان فروکاسته نشد. برای ما شرقیان، ظهور جهان، همواره ظهوری راستین و قابل اعتماد بوده است؛ ظهوری که با همه عیان بودنش، در پس پرده‌ای نهفته است و ذات هستی‌اش در شب تاریک نیستی پنهان مانده است.»^۳

انفصال روح از اندیشه، جدایی ساحت ذهنی از عینی، و گسست فلسفه از دین، به مسیری می‌انجامد که شایگان آن را «فقر وجودی (آنتولوژیک) جهان و انسان» می‌نامد؛ بدین معنا که زمان از رنگ و بوی اسطوره‌ای خود تهی می‌شود، طبیعت جادوی خود را از دست می‌دهد، انسان به چیزی عادی و پیش پا افتاده بدل می‌گردد و عقل به ابزاری صرف فروکاسته می‌شود. بر این اساس، می‌توان این نوع جدید از انسان را «انسان سازنده» و جهان او را نقطه تلاقی چهار روند نزولی دانست که هم دانش و جهان را دربرمی‌گیرند و هم انسان و تاریخ را. این چهار روند را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۳.

۲. شایگان، بت‌های ذهنی و خاطره‌آزنی، ص ۳۳.

۳. شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۱۰۸ [متن اصلی در این نشانی پیدا نشد و ناگزیر از عربی ترجمه شد. مترجم].

۱. قانونمند شدن اندیشه: سقوط از دیدگاه شهودی به تفکر فنی و فن‌آورانه، و نفی کامل هرگونه منبع معرفت تأملی و شهودی، آن‌گونه که در معنویت شرقی از آن با عنوان کشف و علم حضوری یاد می‌شود. این فرآیند، رابطه انسان با هستی را به نسبت‌های کمی و ریاضی تقلیل می‌دهد و طبیعت را به مجموعه‌ای از اشیاء بی‌جان فرو می‌کاهد.

۲. دنیوی شدن جهان: نزول از صور جوهری به درک مکانیکی از هستی که نتیجه‌اش سلب هرگونه ویژگی‌های نمادین جادویی و رازآمیز از طبیعت است.

۳. عادی شدن انسان: سقوط گوهر روحانی انسان به سطح انگیزه‌های روانی و غرایز، که در واقع به معنای برکنندن تمام ویژگی‌های ربانی و ملکوتی از وجود انسان است.

۴. طرد اسطوره‌ها: سقوط از غایت‌مندی و ایمان به معاد، به سوی پرستش تاریخ و زمان‌مندی خالی از هرگونه معنای اخروی.^۱

شایگان به پیروی از هایدگر بر این باور است که نیست‌انگاری ثمره طبیعی فناوری نوین است. نیست‌انگاری پدیده‌ای تصادفی نیست، بلکه از آغاز در تار و پود تمدن غرب ریشه داشته است. هسته اولیه نیست‌انگاری، هم‌زمان با زایش اندیشه غربی پدید آمد. پیامد نیست‌انگارانۀ تفکر تکنیکی بی‌تردید به طرد و کنار نهادن تمامی باورهای شرقی خواهد انجامید.^۲

شایگان تأکید می‌کند که اگر تمدن‌های آسیایی بخواهند واقع‌گرایانه به بازیابی حیات و فضایل پیشین خود امیدوار باشند، باید از پیامدهای ویرانگر چهار مسیر نزولی در اندیشه غربی برحذر باشند. با این حال، با توجه به ضعف و فرسودگی این تمدن‌ها، چنین کاری برایشان به هیچ‌وجه آسان نیست. شایگان بر این باور است که هیمنه فکری غرب و ناتوانی فرهنگ‌های آسیایی، در میان روشنفکران آسیایی نوعی «توهم دوگانه» پدید آورده است: آن‌ها خود را از نظر فکری برتر از جوامع خویش می‌پندارند، اما در عین حال خود را عقب‌مانده‌تر از آن چیزی می‌دانند که «فرهنگ جهانی» نامیده می‌شود. نتیجه این شده است که آن‌ها از درک مبانی فلسفی تفکر غربی عاجز مانده‌اند و در عین حال پیوند خود را از افکار و ادیان و فرهنگ‌های بومی خود نیز گسسته‌اند. او این «توهم دوگانه» را بخشی از مسئله گسترده‌تری می‌داند که بازمانده‌های تمدن‌های آسیایی

۱. شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۴۷-۴۸؛ شایگان، ما الثورة الدينية، ص ۲۸.

۲. شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۴ [در صفحه ۴ از این منبع، چنین مطلبی از هایدگر وجود ندارد. مترجم].

با آن مواجه هستند؛ تمدن‌هایی که در شرایط «احتضار خدایان» یا مرگ قریب الوقوع آن‌ها به سر می‌برند و «غربزدگی» روح حاکم بر این مرحله انتقالی است.^۱ شایگان در مورد این مفهوم چنین می‌نویسد: «غربزدگی حاصل تقدیر تاریخی و روح زمانه‌ای است که در شرف گذراندنش هستیم. غربزدگی خود وجه دیگری از همان ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است. غربزدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالب‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان‌بینی موجود بر روی زمین است. ولی چرا غربزدگی برخلاف آنچه خیلی‌ها تصور می‌کنند، شناسایی غرب نیست بلکه ناشی از ناآگاهی از تقدیر تاریخی غرب یا جهل نسبت به آن است؟ جهل به آنچه در پس مظاهر فریبنده این تاریخ می‌گذرد، جهل به آن چهار حرکت نزولی که، چنانکه گفته شد، زیربنای تفکر غربی است، جهل به اینکه بیشتر مفاهیم جاری امروز در ایران و در بسیاری از کشورهای آسیایی که از نظام‌های ارزشی و ایدئولوژی‌های غربی گرفته شده است، در تفکر سنتی ما نه مصداقی دارد و نه مابه‌ازایی و این امر، برخلاف نظر بسیاری، فقط ضعف و ناتوانی نیست بلکه مربوط به شناخت و دیدی است که ما از مبدأ، طبیعت و انسان، و به عبارت دیگر، از حقیقت داشته‌ایم. ... هنگامی که نماز ورزش می‌شود و پاکی نیز بهداشت و روزه به رژیم غذایی تقلیل می‌یابد، ما شمه‌ای از مبتذل‌ترین صورت‌های غربزدگی را می‌بینیم و از این دست در زندگی روزمره ما بسیار است. ولی جهل به غرب فقط منحصر به ما نیست. جهل به غرب جزئی از تقدیر تاریخی آسیا است.»^۲ شایگان سخنان را اینگونه خلاصه می‌کند که غرب‌زدگی و بی‌هویتی یا به عبارت دیگر بیگانگی از خود دو روی یک سکه هستند.^۳

شایگان «توهم مضاعف» روشنفکران آسیایی را نقد می‌کند که در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم از امکان اقتباس فناوری غربی در عین حفظ کامل هویت فرهنگی سخن به میان آوردند. او می‌گوید: «نمی‌توان گفت ما تکنیک را می‌پذیریم و از عواقب مضمحل‌کننده آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چند هزارساله است. به عبارت دیگر، تکنیک غایت ناگزیر تفکری غربی است و خصایص آن عبارت است از تقلیل طبیعت به شیئیت اشیا، تفکری که به محاسبه صرف بدل شده، انسانی که غرایز حاکم بر اوست و زمانی که تهی از هر معنای معادی به صورت خطی یک بعدی پیش می‌رود.»^۴

۱. مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایران و غرب، ص ۲۲۵-۲۲۶.

۲. شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۵۱-۵۲.

۳. [شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۵۶. مترجم]

۴. شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۴۶.

شایگان بر این باور است که وظیفه روشنفکران آسیایی در برابر غرب زدگی، حفظ هویت فرهنگی شان از طریق بازگشت به خاطره ازلی و کشف دوباره پیام نهفته در این خاطره است. منظور او از یادمان، سنت و میراثی است که به فرد خاصی تعلق ندارد، بلکه ماهیتی جمعی دارد و خاطره قومی هر جامعه‌ای را می‌سازد؛ حافظه‌ای که نسب‌ها و ریشه‌های آن جامعه را تشکیل می‌دهد و امکان ارتباط با رویدادهای ازلی و اسطوره‌ای را فراهم می‌سازد و از این رو، به آن «ازلی» گفته می‌شود. خاطره ازلی در اندیشه شایگان، خزانه‌ای از هستی‌هاست که ورای گذشته و حال و آینده است و پیامی که از دل آن زاده می‌شود، بنیان‌بخش انسانیت انسان است. شایگان بیزار است از توصیف شرق به عنوان منطقه‌ای ایستا و سنگ شده که گذشته را می‌پرستد؛ چرا که در نظر او، این «وفاداری شرق به خاطره ازلی» است، نه پرستش گذشته. او همچنین با آنچه فرانسیس بیکن «بت‌های ذهنی» می‌نامد، مخالف است؛ چرا که این‌ها همان «امانت» جاودانی هستند که در خاطره جوامع شرقی به ودیعت نهاده شده‌اند. شایگان با الهام از یکی از عارفان به نام شمس‌الدین محمد لاهیجی (متوفی ۹۱۲)، می‌کوشد تأویلی برای مفهوم «امانت» در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) ارائه دهد. به باور او، غرض از امانت در این آیه، امانت جامعیت است که شامل جمیع اسماء و صفات الهی است، زیرا انسان نسخه و آیین تمام‌نمای کلیه اسماء و صفات است. در این تفسیر، مراد از آسمان عالم ارواح یعنی عالم جبروت است و زمین اشاره به عالم ملک و شهادت است، در حالی که جبال مظهر عالم مثال است که در میان دو عالم ارواح و اجسام قرار گرفته است. خداوند این امانت جامعیت را به این سه عالم عرضه کرد و آنان از حملش ابا کردند، زیرا استعداد ذاتی‌شان از قبول امانت قاصر بود، ولی انسان بدان تن درداد، چون انسان ظلوم و جهول است. شایگان، با بهره‌گیری از نظر ابن عربی، «ظلوم» را مأخوذ از «ظلمات» می‌گیرد و نه ظلم، و چون انسان آخرین مرتبه ظهورات و نزولات است، یک طرف وی ظلمانی و عدم است؛ ولی انسان در عین حال جهول است و مراد از جهول، جهل به ماسوای حق است. بنابراین، ظلوم و جهول به قول لاهیجی «غایت مدح است که در صورت به ذم می‌ماند»^۱.

شایگان تأکید می‌کند که اسلام، و به‌ویژه تشیع، سرچشمه اصلی خاطره ازلی مشترک میان ایرانیان است. او این موضوع را در قالبی مبتنی بر تاریخ‌نگاری هگلی چنین بیان می‌کند: «ایران

۱. شایگان، بت‌های ذهنی و خاطره ازلی، ص ۵۰-۷۰؛ لاهیجی، گلش راز، ص ۱۹۹.

در واقع در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت که آلمان در غرب. اگر به گفته هگل مشعل تفکری که که یونانیان برافروختند آلمان زنده نگه داشت، از چراغ امانت آسیایی در اسلام پاسداری کرد. ناسیونالیست‌های جدید کشور ما که منکر اسلام و این جنبه از تاریخ ایران هستند و به سبب انزجار از هر آنچه اسلامی است، دست به سوی تاریخ باستان ایران دراز می‌کنند و به نوعی اسطوره‌زدگی^۱ دچار می‌شوند، به این نکته توجه ندارند که انکار اسلام انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است.^۲ اگر تشیع نماینده سرچشمه فیض اهورایی خاطره‌ازلی مشترک میان ایرانیان است، در این صورت علمای دین آگاه‌ترین و باکفایت‌ترین نگهبانان این خاطره‌ازلی خواهند بود. شایگان سخن خود را چنین خلاصه می‌کند: «طبقه‌ای که امروزه تا حدی امانت گذشته ما را حفظ می‌کند و با وجود ضعف ساختاری خود، همچنان در احیای گنجینه‌های اندیشه موروثی تلاش دارد، حوزه‌های علمیه اسلامی در قم و مشهد هستند.»^۳ البته شایگان، همان‌گونه که خواهیم دید، چند سال بعد از این دیدگاه‌ها دست کشید.

شایگان و برخی از همفکرانش از جمله روشنفکرانی بودند که با ارزش‌های مدرنیته سر سازگاری نداشتند و دعوت به آن را بر نمی‌تافتند، به‌ویژه پس از شدت گرفتن گرایش به مدرنیته در ایران، از میانه قرن بیستم تا پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷. در آن سال‌ها، بیشتر روشنفکران سرشناس ایرانی به شدت از مدرنیته گریزان و بیزار بودند، چرا که رژیم محمدرضا شاه پهلوی تنها به مظاهر صوری مدرنیته در آموزش و فرهنگ و ادب و هنر و همه چیز دل بسته بود. افزون بر این، شایگان و برخی همقطاران‌ش شیفته و مجذوب اندیشه‌های شرق‌شناس فرانسوی، هانری کربن، و تفسیر خاص او از هایدگر بودند که با عرفان و گرایش‌های گنوسی شرقی درآمیخته بود. شایگان در آن دوره، در پیچ‌وخم‌ها و هزارتوهای تودرتوی «محفل فردیدی» و اندیشه‌های رازآلود و رمزآلود احمد فردید گرفتار شده بود؛ اندیشه‌هایی که خود شایگان در سال‌های بعد آن را «زهرآلود» توصیف کرد. شایگان در این دوره سرشار از روحانیت و معنویت ادیان هندی و آسیایی و ایرانی بود و رویکردی پیش‌گرفت که در مراحل بعدی زندگی‌اش کوشید از آن فاصله بگیرد و آن را از نو بسازد. شایگان پس از آنکه آگاهی‌اش بیدار و انتخاب‌هایش روشن شد، رو به عقلانیت انتقادی آورد.

1 mythomanie

۲. شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۱۸۹.

۳. شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۲۹۶ [متن اصلی در این نشانی پیدا نشد و ناگزیر از عربی ترجمه شد. مترجم].

(۵)

شایگان دوم: ایدئولوژی و آگاهی دروغین

نظریه پرداز «خاطره ازلی» در غارهای گذشته محو نماند و در برابر «بت‌های ذهنی» زانو نزد و سر تعظیم فرود نیاورد، بلکه توانست بر سنگینی خاطره ازلی اش چیره شود و از نوحه سرایی و سوگواری بی پایان بر «تمدن‌هایی که هرگز در جشن‌های تاریخ شرکت نکردند»^۱ و هنوز در برزخی میان «احتضار خدایان و مرگ قریب الوقوع‌شان»^۲ به سر می‌برند، رهایی یابد. او دریافت که سرنوشت تاریخی و جهانی که این تمدن‌های سنتی در آن زیست می‌کنند، دیگر توان بازتولید نظم پیشین جهان را ندارد؛ چرا که جهان گذشته، جهانی است با آینه‌هایی شکسته که نورها را کج و معوج بازمی‌تابانند. شایگان به روشنی دریافت آن میراثی که روزی قادر به آفرینش و بازآفرینی نظم اشیاء بود، دیگر زنده نیست. او در توصیف این میراث، از تعبیر هگل بهره می‌گیرد: «این‌ها صورت‌هایی خالی هستند که جان ندارند و روح از آن‌ها رفته است.» فرهنگ سنتی ما چنین حالتی پیدا کرده است. از آن همه شکوه، تنها شعر است که هنوز تاحدی دوام آورده و در میان ما حضور دارد.^۳

۲۰۳

آینه پژوهش | ۲۱۲
سال ۳۶ | شماره ۲
خرداد و تیر ۱۴۰۴

شایگان هرگز از پیگیری دستاوردهای نوین دانش بشری باز نمی‌ایستد. او جسارتی چشمگیر در به‌روزرسانی منابع فکری خود و نوسازی ابزارهای نقد و بیدار نگه داشتن ذهن و بازنگری اندیشه‌ها و پالایش مداوم دیدگاه‌هایش دارد. هرگاه شایگان به کاستی یا نارسایی در اندیشه‌هایش پی ببرد، بی‌درنگ از آن‌ها دست می‌کشد و بی‌هیچ تردیدی دیدگاهی تازه و متفاوت و گاه حتی مخالف با مواضع پیشینش را آشکارا اعلام می‌کند و گاه حتی به صراحت اذعان می‌کند که پیش‌تر قربانی فریب بوده است. این منش و خوی و شجاعت، خصیصه‌ای کمیاب در سرزمین ما است. در اینجا روشنفکران اغلب بیش از هر چیز درگیر ستایش خویش هستند و به حافظه فردی خود تمسک می‌جویند و هویتی ناب و ایستا و رهایی‌بخش از خود ارائه می‌دهند، بی‌آن‌که به محتوای آن هویت یا توانایی‌اش برای پاسخ‌گویی به نیازهای عصری که نه آن عصر متعلق به آن‌ها است و نه آن‌ها نسبتی با آن عصر دارند، توجهی داشته باشند.

۱. شایگان، النفس المبتورة: هاجس الغرب فی مجتمعاتنا، ص ۷.

۲. شایگان، ما الثورة الدينية، ص ۱۵۷.

۳. گفت‌وگوی رضا خجسته رحیمی و محمد منصور هاشمی با داریوش شایگان، «داستان زائر شرقی در غربت غربی: چه بخواهم، چه نخواهم شرقی‌ام»، مهرنامه، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۹.

شایگان در کتاب خود با عنوان انقلاب دینی چیست؟ تمدن‌های سنتی در برابر مدرنیته - که در سال ۱۹۸۲ میلادی یعنی دو سال پس از اینکه وطنش ایران را ترک کرد منتشر شد - به خطای خود در پیوستن به «گن‌گرایان ایرانی اسلامی» اعتراف می‌کند و می‌نویسد: «ما هم عضوی از این گروه بودیم، همانطور که زمانی به حلقه‌هایدگری‌های ایرانی اسلامی نیز پیوستیم و مانند آنان، فریب کشش و دلبستگی نوستالژیک به گذشته را خوردیم. اما آشنایی پیگیر و مداوم ما با تحولات اندیشه غربی، به تدریج ما را از این جمع جدا ساخت و به یقین رساند که پنج قرن دنیوی‌گرایی نه تنها برای بشر بی‌ثمر نبوده که دستاوردهایی نیز در پی داشته است.»^۱ «در آن دوره ناله هم می‌کردم. بله، از اینکه تمدن ما فرو بپاشد در هراس بودم. ... البته قبول دارم که گاهی یک ارزش داوری برآمده از حس نوستالژیک هم در آن‌ها وجود داشت.»^۲

می‌توانیم جرقه‌های اولیه نگاه انتقادی را در اندیشه شایگان، حتی در دوره پیشین او نیز مشاهده کنیم. شایگان در فصل هفتم و پایانی کتاب آسیا در برابر غرب به «تاریک‌اندیشی جدید» اشاره کرده است. این فصل، در فضایی متفاوت با سایر فصل‌های کتاب نوشته شده است. در این فصل پایانی، شایگان می‌کوشد نسبت به تسلیم شدن در برابر میراث گذشته تردید ورزد و در سودمندی مقابله با غرب و فناوری تشکیک کند. او می‌نویسد: «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 احیاء می‌کند و نه ما را از چنگ تکنولوژی رها. پرداختن به اموری که در کنه با آن‌ها آشنا نیستیم و ایجاد فضایی که درک را به هوای دل تنزل دهد و تحقیق را به تعصب، جز اینکه موجب بروز تاریک‌اندیشی جدیدی باشد، دردی را درمان نخواهد کرد.»^۳

هسته نگرش انتقادی که نخستین نشانه‌های آن در پایان کتاب آسیا در برابر غرب پدیدار شده بود، در این مرحله از اندیشه شایگان به منظومه‌ای انتقادی و منسجم تبدیل شد که بر ابزارهای روش‌شناختی مدرن تکیه دارد و تا آن‌جا پیش رفت که شایگان خواهان گسترش نقد و به‌کارگیری آن در تمامی عرصه‌ها شد، چرا که شایگان، به پیروی از کانت، بر این باور بود که «عصر ما به‌ویژه عصر نقد است و همه چیز را باید به محک نقد سپرد.»^۴ شایگان نقد را واکسن بیماری‌های

۱. شایگان، ما الثورة الدینیة، پاورقی ص ۱۶۳.

۲. گفت‌وگوی رضا خجسته رحیمی و محمد منصور هاشمی با داریوش شایگان، «داستان زائر شرقی در غربت غربی: چه بخواهم،

چه نخواهم شرقی‌ام»، مهرنامه، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۹.

۳. شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۲۹۳.

۴. شایگان، النفس المبتورة، ص ۱۰۰.

تمدن می دانست و بر این باور بود که برتری غرب در توانایی تولید این واکسن ها است تا بتواند خود را در برابر بیماری ها ایمن سازد و از بحران هایی عبور کند که می توانند به فروپاشی بینجامند. در مقابل، نبود فرهنگ نقد در جوامع ما، مانع از آن می شود که بتوانیم از بحران های بزرگ عبور کنیم؛ برخلاف غرب و به ویژه ایالات متحده، که به محض بروز بحران، طوفانی از نقد را متوجه خود می کنند و ساختارهای خود را - هرچند با دشواری و درد - نوسازی می کنند تا با اوضاع و احوال تازه هماهنگ شوند. آن چه جوامع ما از آن محروم اند، توان بررسی خطاهای خویش و روحیه نقد و شجاعت افشای عیب ها و کاستی ها و بحران های ریشه دار و نیز استقلال فردی و نهادی است که امکان انجام جراحی های ضروری بر پیکر اجتماع را فراهم می آورد. شایگان در همین زمینه سخن گی سورمان را نقل می کند که می گوید: «اگر قرار بود از میان عناصر سازنده قدرت غرب یکی را انتخاب کنم، توانایی نقد را که موجب رقابت میان نظریه ها می شود برمی گزیدم. تا هنگامی که ما این توانایی را حفظ کنیم، جوامعی که از لحاظ فرهنگی فاقد چنین توانی هستند، نخواهند توانست ما را عقب بزنند. انتقاد و انتقاد از خود، که مفاهیمی اروپایی اند، به سختی در آسیا جا می افتند. تمدن های آسیایی به جای آن که از گذشته بگسلند تا بتوانند نوآوری کنند، خود را تکرار می کنند تا به کمال برسند.»^۱

۲۰۵

آینه پژوهش | ۲۱۲

سال ۳۶ | شماره ۲

خرداد و تیر ۱۴۰۴

هویت و خویشتن و خاطره ملی و جاویدان خرد و امانت ها یا ودیعت ها و یادگارهای تاریخی همگی واژگانی هستند که شایگان آن ها را زیر عنوان بت های ذهنی و خاطره ازیلی دسته بندی می کند. مضمون مشترک همه این مفاهیم، چیزی جز میراث یا سنت یا همان ثراث نیست. در نیمه دوم قرن بیستم، جهت گیری غالب در وجدان و آگاهی نسل پیشین روشنفکران جهان سوم، این تلاش بود که سنت را از راه ریختن آن در قالب های ایدئولوژیک دگرگون سازند و هنوز هم جوامع ما در بند و اسیر این ایدئولوژی سازی به سر می برند و تبدیل سنت به یک نظام اعتقادی تقلیل گرا و بسته و فراگیر که بتواند همه چیز را توجیه و تفسیر کند و نیازهای ایمانی انسان را پاسخ دهد و راه حل تمام مشکلات او را ارائه کند، امری رایج شده است. امروزه هیچ دین و مکتب و حزب و گروه و فرهنگ و ادبیات و هنری نیست که از قالب های ایدئولوژیک در امان مانده باشد. حتی تصوف، که در روزگار آغازین خود فضایی گشوده برای تعالی و تکامل روح بود، در قالب های بسته ایدئولوژیک به تصوفی برده پرور تبدیل شد و سخنان مشایخ صوفیه به

۱. شایگان، افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ص ۷۰-۷۱، به نقل از:

Guy Sorman, *Le monde est ma tribu*, Fayard, Paris, 1997, p. 223.

متونی مقدس بدل گردید و بسیاری از مشایخ صوفیه شخصیت‌های خود را به بت‌هایی پرستیدنی تبدیل کردند.^۱

شکوفایی آگاهی انتقادی در این دوره از اندیشه شایگان، او را به کالبدشکافی و تحلیل این پدیده و ژرف‌کاوی لایه‌های زیرین آن و شناسای انگیزه‌هایش و کشف ساختار عمیق و پیامدهای فلج‌کننده‌اش در جهان اسلام رهنمون ساخت. در این مسیر، شایگان بار دیگر با نوعی حسرت و دلبستگی به «خاطره‌ازلی» مرحله نخست فکری خود می‌نگرد، همانی که او را به دام «سنت ایدئولوژی زده» افکند. این موضع تازه، در پژوهشی فلسفی و عمیق تبلور یافت. شایگان در این پژوهش به تبدیل شدن سنت دینی به ایدئولوژی پرداخت و تعصب و جزمیت ایدئولوژی و ماهیت آن را به مثابه آگاهی کاذب آشکار کرد.^۲ او روشن ساخت که کارکرد ایدئولوژی در روزگار ما شبیه کارکرد اسطوره‌ها در جهان باستان است: از یک سو، روح جمعی پیروانش را با تصور جامعه‌ای بسته سیراب می‌کند و از سوی دیگر، ادعای علمی بودن و انطباق با تجربه و واقعیت را پیش می‌کشد. ایدئولوژی با داشتن بار عاطفی و احساسی فراوان خود را به دین نزدیک می‌کند و با تکیه بر دستگاه عقلانی و منطقی، چهره‌ای علمی و فلسفی به خود می‌گیرد؛ اما در حقیقت نه علم است و نه فلسفه و نه دین. ایدئولوژی دو نیاز اصلی انسان را پاسخ می‌دهد: نیاز به باور و نیاز به تبیین و توجیه آن باور. شایگان با پیروی از یونگ یادآور می‌شود ناخودآگاهی که ایدئولوژی را می‌سازد، نوعی ناخودآگاه است که دیگر در این جهان معادلی وجودی ندارد؛ زیرا نظام نمادینی که پیش‌تر در ساختارهای فرهنگی عینی متجلی می‌شد، از میان رفته است. در نتیجه، این ناخودآگاه با مفاهیم سکولار و دنیوی مانند طبقه و جنسیت و تاریخ و مانند آن تغذیه شود تا خلأ ناشی از حذف نمادهایش را جبران کند. این مفاهیم، در جایگاه جدید خود، بار معنوی شبه‌دینی می‌گیرند و به خدایان دروغین بدل می‌شوند. ایدئولوژی نه تنها با دین ستیز دارد، بلکه دشمن فلسفه نیز هست. ایدئولوژی از نقد و

۱. تصوف معرفتی تصوف آزادی است، اما تصوف طریقتی تصوف بردگی و سرسپردگی است. تصوف معرفتی با ایدئولوژی بیگانه است، حال آنکه تصوف طریقتی خود گونه‌ای از ایدئولوژی است. در این تصوف، گاهی پیژ مریدان خود را به بردگی می‌کشد و فرزندان و نوادگان او که طریقت را نه بر پایه معرفت یا بینش روحانی، بلکه صرفاً به واسطه نسب به ارث برده‌اند، پیروان رام خود را گاه‌چنان به فرمان برداری وامی‌دارند که گویا نابینایانی بیش نیستند.

۲. «تبدیل سنت دینی به ایدئولوژی» عنوان فصل پنجم کتاب شایگان با عنوان انقلاب دینی چیست؟ تمدن‌های سنتی در رویارویی با مدرنیته است. [این کتاب به زبان فرانسه نوشته شده و نویسنده مقاله از ترجمه عربی آن با عنوان ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة استفاده کرده است. مترجم]

فروکاهیدن خویش ناتوان است و به همان اندازه از تأویل و عبور از مرزهای خود نیز ناتوان است و نمی‌تواند پیش‌فرض‌های بنیادینش را بشکند و آگاهی کاذب درون خود را افشا کند. ایدئولوژی گرچه ظاهری عقلانی و منسجم دارد، اما عقل ایدئولوژیک همان عقل فلسفی نیست، بلکه عقلی ابزاری و کُند و کج و معوج و شخصی و صوری است. شایگان، همانند آدورنو و هورکهایمر، بر این باور است که هرگاه عقل به ابزار تبدیل شود، عقلی نامعقول و غیرخردورز خواهد بود. هنگامی که عقل تا حد ابزار تقلیل می‌یابد و به حالت طبیعی آغازینش بازمی‌گردد، طبیعت انتقام خودش را از عقل می‌گیرد و آن را به اسطوره بدل می‌کند، چرا که از آغاز، خود اسطوره در هیئت عقل ظاهر شده بود.^۱

تبدیل سنت دینی به ایدئولوژی، آن‌گونه که شایگان می‌گوید، دین را از حوزه و میدان ویژه خودش بیرون می‌برد و آن را به ابزاری برای حل همه مشکلات جهان بدل می‌سازد. در این حالت، دین ناگزیر به ایدئولوژی تبدیل می‌شود و همین که در قالب ایدئولوژی ریخته شد، در برابر آسیب‌ها و آفات گوناگون آسیب‌پذیر می‌گردد، چرا که همه ایدئولوژی‌ها ذاتاً آسیب‌پذیر و در برابر آفات و خطرات ناتوان هستند. در نتیجه، چنین دینی نیز به طور طبیعی به عرصه کشاکش و رویارویی میان ایدئولوژی‌ها کشیده خواهد شد. شایگان هشدار می‌دهد که تبدیل دین به ایدئولوژی، به دنیوی شدن دین می‌انجامد و در نتیجه، نیروی نمادین نهفته در شعائر و مناسک و اعمال دینی به تحلیل می‌رود و در نهایت، دین فرسوده و از محتوای معنوی اش تهی خواهد شد. شایگان یادآور می‌شود که مفاهیم دینی خیلی ظریف و دقیق هستند و وقتی آن‌ها را از حوزه خودش خارج کنیم، خاصیتشان را از دست می‌دهند. مثل آن است که بگوییم وضو بهداشت و تمیزی است. درست است که وضو جنبه بهداشتی هم دارد، اما اولاً در میان مسلمانان این جنبه بهداشتی خیلی کم‌رنگ است؛ و ثانیاً وضو در واقع عملی کاملاً آیینی است نه بهداشتی. آن طور که ما در وضو دست و صورت را آب می‌کشیم، بهداشت نیست، بلکه کنشی نمادین است و به محض اینکه این کار را به عملی برای بهداشت فروبکاهیم، آن جنبه نمادین و آیینی خودش را از دست می‌دهد.^۲

شایگان علی شریعتی را نمونه‌ای تمام‌عیار می‌داند که همه تلاش‌ها و آثارش را صرف این کرد که سنت دینی را به ایدئولوژی تبدیل کند. در نگاه شریعتی، پدیده‌های اجتماعی همگی به مفاهیم

۱. شایگان، ما الثورة الدينية، ص ۲۱۷ و ۲۱۹ و ۲۲۹ و ۲۳۱-۲۳۲ و ۲۳۴-۲۳۵.

۲. «دین و دین‌پژوهشی در روزگار ما: در گفت‌وگو با دکتر داریوش شایگان»، هفت آسمان، سال دوم، بهار ۱۳۷۹، شماره ۵، ص ۴۴.

اعتقادی ارجاع داده می‌شوند: وحدت اجتماعی و سیاسی یا حتی شرک و تعارضات اجتماعی و سیاسی، بازتاب توحید و شرک اعتقادی‌اند و «وحدت حقیقی میان طبقات و گروه‌ها، نمود توحید است» و «شرک اجتماعی بازتابی از شرک الهی است».^۱ شریعتی همان زیربنای مارکسیستی را گرفته و روغن اسلامی در آن ریخته است. تمام زیربنای ایشان مارکسیستی است و قالب‌ها هرگز اسلامی نیست و در اندیشه‌اش نمی‌توان هیچ رگه‌ای از نگاه عمیق اسلامی یافت. اسلام کی و کجا زیربنا و روبنا داشته است؟ اصلاً کجا مفهوم تاریخ، به آن معنایی که او می‌گفت، در اسلام وجود دارد؟ برای همین است که می‌گویم سنتزی که بتواند همه این‌ها را در خود هضم کند، دشواریاب است.^۲ شریعتی برای هر پرسشی، پاسخی حاضر و آماده دارد. او نمونه روشن‌نگرشی محدود است که همه چیز را با واژگان و ساختارهای مارکسیستی چون زیربنا و روبنا و نگاهی دوگانه به تاریخ و زنجیره‌ای از همانندسازی‌های بی‌پایان تفسیر می‌کند. شایگان معتقد است که اندیشه شریعتی آمیزه‌ای است از دو ریشه‌ای که یکی، دیگری را بالا می‌آورد و سپس پس می‌زند. او می‌افزاید که شریعتی «هگل را - بی آن که از دستگاه مفهومی او چیزی بداند - با مارکسی که تهی از نظریه و از عمل (praxis) بود، در هم آمیخت و اسلامی ناقص و بدون مبدأ و معاد را نیز بر این آش‌شله قلمکار افزود. حاصل این ترکیب، خوراکی پرچرب و سنگین بود که همه اجزای آن از معنا و هستی خود تهی شده بودند، چرا که از زمینه‌ای که آن‌ها را معنا می‌بخشید، جدا شده بودند. اندیشه‌ای از این دست، نمی‌تواند چیزی جز فکری بی‌موضوع و در نتیجه بی‌جغرافیا و بی‌مکان باشد».^۳ شایگان بر این باور است که شریعتی نه مضمون فلسفی «دیالکتیک» هگل را دریافت و نه موفق شد به ژرفای مفهومی فلسفه مارکس راه یابد و در نتیجه افق نگاهش از چهارچوب مقولات اقتصادی و اجتماعی فراتر نرفت. او بیشتر مفاهیم مارکسیسم را بازتولید می‌کرد و برایشان معانی تازه‌ای می‌تراشید و آن‌ها را در قالب ساختارهایی می‌ریخت که خود منکرشان بود. برای مثال، این اندیشه که جهان‌بینی توحیدی (اسلامی) از رهگذر انسان و تاریخ و جامعه در قالب ایدئولوژی اسلامی تحقق می‌یابد و به جامعه آرمانی می‌انجامد، نوعی هگل‌گرایی ناراست و بی‌ریخت است که از نظام عقل و سازوکار مفهومی جدل جدا شده است. همان‌طور که شریعتی «روح مطلق» را به مفهومی مبهم از توحید فروکاست، به همین شکل مارکسیسم را نیز به گزاره‌های صرفاً اجتماعی و اقتصادی تقلیل داد، بی آن که

۱. رفائی، مقدمه فی السؤال الالهوتی الجديد، ص ۲۷۱-۲۷۴.

۲. «دین و دین‌پژوهی در روزگار ما: در گفت‌وگو با دکتر داریوش شایگان»، هفت آسمان، سال دوم، بهار ۱۳۷۹، شماره ۵، ص ۴۱-۴۲.

۳. شایگان، النفس المبتورة، ص ۷۱.

معنای فلسفی «پراکسیس» را درک کرده باشد. این مارکسیسم سیال و مه‌آلود که در اندیشه او ریشه دوانیده است، خود را در کاربرد بی ضابطه اصطلاحاتی چون زیربنا و روبنا و نیز جبر تاریخی (موسوم به «علمی») و روابط دیالکتیکی و کمون اولیه نشان می‌دهد. در یک کلام می‌توان گفت که تمام پسماندهای ادبیات مارکسیستی در اندیشه شریعتی حضور دارد، در حالی که او هم‌زمان مدعی مخالفت با مارکسیسم است. اسلام شریعتی که به ایدئولوژی تبدیل شده است، صرف‌نظر از انگیزه‌های دینی یا عاطفی‌اش، به مجموعه‌ای از مفاهیم اجتماعی-اقتصادی سطحی فروکاسته شده است. او با فروکاستن بُعد قدسی اسلام به سطح تاریخ، در واقع دین را دنیوی و سکولار می‌کند و آن را از نیروی معنوی زاینده‌اش در فرآیند تاریخی تهی می‌سازد.^۱ به گفته شایگان: «شریعتی نسخه می‌نویسد. متفکران ما همه نسخه می‌نویسند و به دست ما می‌دهند، پیش از آن‌که بیماری را تشخیص و نشان دهند.»^۲

(۶)

هویت چهل‌تکه

شایگان در مرحله دوم اندیشه‌اش، از مرجعیت فیلسوفان غربی که در دوره نخست از آرای آنان الهام گرفته بود، فزاد گرفت. در این مرحله، او با اندیشه‌های متفکرانی چون میشل فوکو، توماس کوهن، گاستون باشلار، آلتوسر، آدورنو، هورکهایمر، یورگن هابرماس و دیگران سروکار پیدا کرد. افزون بر این، او فهم خود از هایدگر را نیز گسترش و ارتقا داد و از زیر سایه خوانش آلوده و ایدئولوژیک فردید از هایدگر بیرون آمد و دیگر اسیر «هایدگر فردیدی» - که هایدگر را در ایران به سمی خطرناک تبدیل کرده بود - باقی نماند.^۳

و اما در مرحله سوم اندیشه شایگان، ارجاعات فکری او تنوع بیشتری یافت و بخش بزرگی از آثار مهم فیلسوفان و اندیشمندان و نویسندگان و هنرمندان معاصر غربی، از جمله ژیل دلوژ و فلیکس گتاری را دربر گرفت. می‌توان این مرحله را نه گسستی از مرحله دوم، بلکه امتداد و تداومی تکاملی برای آن دانست؛ با این تفاوت که نگاه انتقادی شایگان در این دوره وسعت یافت و عمق بیشتری پیدا کرد. شایگان اکنون قادر بود زشتی‌ها و نابسامانی‌های جوامع شرقی و

۱. شایگان، ما الثورة الدينية، ص ۲۷۲-۲۷۳.

۲. «هنوز اسطوره‌ای فکر می‌کنیم: گفت‌وگو با داریوش شایگان»، روزنامه شرق، تهران: ۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۱.

۳. همان.

غربی را به وضوح ببیند و به کلی از وعده‌های نجات بخشی که زمانی در تمدن‌های آسیایی و ذخایر معنوی و روحانی آن‌ها می‌دید، دست بشوید. او به این نتیجه رسید که این تمدن‌ها دچار رکود تاریخی‌اند؛ توان پرسشگری ندارند و در مقابل سرشار از پاسخ‌های ازپیش آماده‌اند. شایگان دریافت که این جوامع همچنان در چنبره میراث خود گرفتارند و با نشخوار مداوم روایت‌های ابدی خویش فرسوده شده‌اند، با آن‌که مسائل مورد نظرشان قرن‌ها پیش حل شده‌اند و دیگر روشن است که خداوند چگونه ربوبیت خویش را آشکار کرده و الگوهایش را بسط داده و نام‌هایش را گسترده و صفاتش را اعلام کرده است. تمام این آموزه‌ها با دقتی موشکافانه بررسی شده‌اند و شروح دقیق و عمیق، هیچ بخشی از محتوای آن‌ها را ناخوانده رها نکرده است. این دانش کهن، همچون دنیای کهن، هرگز نوسازی نمی‌شود و هرگز از مسیر مقرر خود فراتر نمی‌رود، بلکه صرفاً بر همان پاشنه‌ها می‌چرخد و انباشت و تلنبار می‌شود تا به نهایت انجماد کامل برسد. در این‌جا، دانش به سنگی سخت یا فلزی نفوذناپذیر بدل می‌شود که ستبری آن را تنها می‌توان با مقوله جاودانگی در اندیشه سنجید. در چنین فضایی، دیگر خبری از شگفتی و کشف ناگهانی نیست، بلکه تنها با گزاره‌ها و نگاه‌ها و دانسته‌های پیشین مواجهیم که بارها و بارها در پایان هر مسیری دوباره کشف می‌شوند، با آن‌که پیش‌تر آن‌ها را به خوبی آموخته‌ایم. آن‌چه در این تمدن‌ها پنهان مانده، ناشناخته نیست، بلکه همان شناخته شده‌ها است که در پس پرده مانده است و از همین روست که شرح‌ها و سپس شرح شرح‌ها و حتی شرح شرح‌ها پدیدار می‌گردد.^۱ شایگان می‌گوید: «چیزی که برای من خیلی جالب بود این بود که وقتی تمدن‌های بزرگ آسیایی را نگاه می‌کنید، چه تمدن اسلامی و چه تمدن‌های هند و چین، ... می‌بینید که در قرن هفدم میلادی تقریباً قدرت خلاقیت این‌ها به پایان می‌رسد و این عجیب است که همه آن‌ها با هم و در یک مقطع زمانی دچار این وضعیت می‌شوند. ... تمدن‌های بزرگ به یک اوجی می‌رسند و آنگاه از بین می‌روند؛ مثل بنای بزرگی که آخرین سنگ‌های آن را می‌گذارند و بعد به تماشای آن می‌نشینند. از آن به بعد تمام این فرهنگ‌ها حالت انفعالی پیدا می‌کنند و به تفسیر آثار قدما و تفسیر بر تفسیرها رو می‌آورند و همین‌طور ادبیات تفسیری عظیمی به وجود می‌آید که بیشتر حالت تماشاگری دارد، چه در هند و چه در چین و چه در ایران».^۲

۱. شایگان، النفس المبتورة، ص ۱۸۹-۱۹۰.

۲. «دین و دین پژوهشی در روزگار ما: در گفت‌وگو با دکتر داریوش شایگان»، هفت آسمان، سال دوم، بهار ۱۳۷۹، شماره ۵، ص ۱۲-۱۳.

شایگان مفهوم سنتی «هویت» - یعنی هویتِ اصیلِ نابِ ابدیِ یکنواختِ بسته‌ایستای ساده‌تک‌بعدی و خودبسنده - را نقد کرد و آن را به چالش کشید و از هم گشود و فرو ریخت و سپس به جای آن، مفهومی نو از هویت را ارائه کرد که برخاسته از اوضاع و احوال عصر ماست؛ عصری که در آن با هستی‌شناسیِ متلاشی و هم‌زمانی فرهنگ‌های گوناگون و جهانی مواجه هستیم که به تعبیر او به شبیح تبدیل شده است. او نام این نوع هویت را «هویت چهل‌تکه» گذاشت. این هویت، هویتی مرکب و درهم‌تنیده و بافته‌شده از شبکه‌ای ظریف از پیوندهاست؛ همچون جامه‌ای که از چهل‌تکه پارچه با هزار رنگ دوخته شده باشد.^۱ چندفرهنگی، درهم‌آمیختگی قومیت‌ها، تلاقی اندیشه‌ها و فرایند پرشتاب دگرگونی و آمیختگی هویتی همه ما را برای پذیرش هویتی مرکب آماده ساخته‌اند. در چنین فرهنگ‌هایی، هویت هم عامل است و هم حاصل نوعی آمیزش زبانی و نژادی که کارکردی شبیه به ریزوم (ریشه‌های درهم‌تنیده گیاهان) دارد؛^۲ ساختاری پخش و شبکه‌ای، بدون مرکز و آغاز و پایان. شایگان توضیح می‌دهد که مناسبات در سطح فرهنگی، شکلی ریزومی می‌یابند، یعنی الگویی تازه پدید می‌آید، الگویی وصله‌دار و مشبک، که فرهنگ‌های گوناگون را در کنار یکدیگر، به شیوه‌ای موزاییکی می‌نشانند و میان آن‌ها فضاهایی از تعامل و آمیزش فرهنگی پدید می‌آورد. در عرصه معرفت نیز این وضعیت به صورت طیفی گسترده از تفسیرهای متنوع رخ می‌نماید، چرا که حقیقت‌های بزرگ و مطلق که در گذشته، بنیاد هستی‌شناسی سنتی را تشکیل می‌دادند، در روزگار ما فرو ریخته‌اند. اکنون، این حقیقت‌های درهم‌شکسته به فرایندی بی‌پایان از تأویل‌های چندوجهی بدل شده‌اند و در نتیجه، هر انسانی می‌تواند بر پایه نظام ارزشی و ذهنی خاص خود، جوانب گوناگون هستی را تفسیر کند. در سطح هویت نیز این درهم‌تنیدگی به گونه‌ای رخ می‌نماید که می‌توان آن را «هویت چهل‌تکه» نامید؛ هویتی که حاکی از تنوع و وسعت هویت‌های چندگانه است و با کنار هم قرار گرفتن و هم‌آیندی انواع آگاهی‌ها شکل می‌گیرد، تا آن‌جا که دیگر هیچ فرهنگ منفردی نمی‌تواند پاسخ‌گوی گستره بی‌کران آگاهی انسانِ امروزی باشد.^۳

۱. شایگان مفهوم «چهل‌تکه» را از شخصیت «آرلکینو» در زبان ایتالیایی وام گرفته است. آرلکینو شخصیتی شناخته شده در تئاتر ایتالیایی (Commedia dell'arte) است که لباسی از چهل‌تکه با رنگ‌های ناهماهنگ به تن دارد.
۲. ریزوم (Rhizomatique) نوعی ساقه زیرزمینی برخی گیاهان است که مسؤول رشد و گسترش آن‌ها به شمار می‌رود. ریزوم هر سال به میزان مشخصی در جهت افقی رشد می‌کند و بخش‌های تازه‌ای از آن پدیدار می‌شود. به همین دلیل، برخلاف ریشه‌ها، حتی اگر با ابزارهای کشاورزی بریده شود، از بین نمی‌رود و گیاهان متعدد و جدیدی از آن جوانه می‌زند.
۳. شایگان، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ص ۱۴-۱۵.

شایگان «هویت ریزومی» را این گونه شرح می دهد: هویتی متشکل از ریشه هایی که برای پیوند با ریشه های دیگر امتداد می یابند. در چنین وضعیتی، استقلال و خلوص مطلق ریشه ها اهمیت چندانی ندارد، بلکه مهم نحوه نزدیک شدن و پیوند این ریشه ها با یکدیگر است. ریزوم در ذات خود چندگانه است و این چندگانگی از هرگونه وحدت و مرکزیت رهاست. نظامی که بر پایه تکه های متعدد بنا می شود، نماینده ریزومی است که با ریشه ها و شاخه هایشان تفاوت دارد. ریزوم عامل پیوند و زایش است و می تواند شبکه ای بی پایان بسازد، چراکه هر نقطه از آن می تواند با هر نقطه دیگرش پیوند یابد. حتی اگر ریزوم شکسته یا تکه تکه شود، قادر است زندگی اش را از سر بگیرد و در جهات دیگر رشد کند. هرچند ریزوم از لایه ها تشکیل شده و نیازمند مکان است، اما می تواند از خاک جدا شود و بر زمین حرکت کند و شبکه های ارتباطی تازه خلق کند. ریزوم توان آن را دارد که نظام هایی کاملاً متفاوت و حتی ناهمگون را به هم پیوند دهد. ریزوم از اجزای متفاوت ساخته نشده است، بلکه حاصل هم زیستی جهت های گوناگون است و بی آغاز و بی پایان است و همواره در حرکت است و ماهیتش پیوسته در حال دگرگونی است. از این رو، ریزوم در وضعیتی از استحاله دائمی به سر می برد و برخلاف درخت که محصول لقاح است، ریزوم دشمن هرگونه اصل و نسب است و حافظه اش کوتاه است و حتی می توان گفت با حافظه نیز سر سازگاری ندارد. ریزوم فاقد مرکزیت و سلسله مراتب و فاقد رهبری و جهت گیری است، بلکه شیوه ای است برای پیوند میان عناصر متعدد و متکثر و ماهیتش در نسبت با گسترش پیوندهایش دگرگون می شود. امروزه دیگر هویت ناب موضوعیتی ندارد، چون بنیادهای جهان های سنتی آن فرو پاشیده است و اگر هویت خود را در بندهای فرهنگی خالص و اصیل محبوس کند، اغلب به تحجر و جمود خواهد انجامید. هر هویتی، فارغ از نژاد و ملیت، در اصل ترکیبی است از عناصر گوناگون و موجودی دورگه است که ته نشست انواع لایه ها و صورت های روانی زاده تعاملات پیشین را با خود دارد و بقایای کوچ ها و جابه جایی های تاریخی را در درون خود رشد داده و پرورده است. با وجود همه تلاش ها برای پاک سازی نژادی و مقاومت در برابر اختلاط، جهان ناگزیر در مسیر آمیختگی و تداخل پیش می رود؛ پدیده ای که سرنوشت کره زمین را رقم می زند و بی تردید نویدی است از جهانی وصله پینه و تکه پاره که در انتظار فردای ماست. ما از بیم آن که «چهل تکه» شویم، همچون کودکی تنها و بی کس، به دامانی گرم و آغوشی یکتا پناه می بریم و به دیگران اجازه ورود نمی دهیم. همه ما تکه هایی هستیم دوخته شده از چهل تکه ها، یا اگر بخواهیم دقیق تر بگوییم، مجموعه هایی نامنظم هستیم از چندین تکه متصل به یکدیگر که چسبیدن افقی شان بسیار آسان تر از چسبیدن عمودی شان است. فضاهای متنوعی که

لباس‌های چهل‌تکه بر تن مان می‌کنند، ما را برخلاف میل مان به تبعیدشدگان ابدی بدل ساخته‌اند که همواره در انتظار کاروانی هستیم که در سراب کویر ناقوس به دست باشد. هر چه هویت اولیه ما بیشتر در معرض فروپاشی و گسست باشد، بیشتر در لاک خود فرو می‌رویم و از سفرها و ماجراجویی‌ها دوری می‌کنیم. شایگان مقصود خود از «چهل‌تکه» را این‌گونه توضیح می‌دهد: آن فضاهای متنوع و چندلایه‌ای که از نظر تاریخی و معرفتی، کیان ما را شکل داده‌اند، فضاهایی هم‌سطح نیستند، بلکه هر اقلیمی نمایانگر سطحی از آگاهی است. گویی ما در نتیجه فرایندهایی بس پیچیده و ناپیدا و دشوار، تمام دوران‌های تاریخ بشر را به شکلی درهم‌آمیخته در درون خود گرد آورده‌ایم. البته این سطوح، حیات بالقوه دارند و تنها هنگام پیوند و هم‌کنشی است که به فعلیت می‌رسند. اما از آن جا که در جهانی با سطوح ظهور گوناگون زندگی می‌کنیم و چارچوب‌های معرفتی حاکم بر این سطوح بسیار متنوع‌اند، ظهور آن‌ها تنها از رهگذر اختلاط ممکن می‌شود.^۱ شایگان به ارزش‌های روشنگری پایبند است و دستاوردهای عصر روشنگری را متعلق به همه بشریت می‌داند. او شرق را به پذیرش بنیان‌های اصلی روشنگری فرا می‌خواند و در عین حال امیدوار است که غرب نیز به قلمرو ازدست‌رفته روح، ارج و اعتبار و جایگاه واقعی‌اش را برگرداند. به باور او، ادیان تاریخی دیگر حرف تازه‌ای برای ارائه در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و حقوقی ندارند. او همچنین نسبت‌گرایی فرهنگی و برابری همه فرهنگ‌ها را رد می‌کند و با طرح‌های افراطی مدافعان تکثرگرایی فرهنگی مخالف است که تبعیض علیه زنان و نفی حقوق و آزادی‌ها را نادیده می‌گیرند و به دفاع از فرهنگ‌های بسته و مستبد می‌پردازند، زیرا این طرح‌ها اغلب شعارهایی پوچ و بی‌ارزش هستند. با این حال، شایگان به تعدد سطوح آگاهی باور دارد؛ از کهن‌ترین و ساده‌ترین تا پیشرفته‌ترین آن‌ها. این آگاهی‌ها نه در یک سطح‌اند و نه وجودی برابر دارند و این تفاوت به معنای برتری یکی بر دیگری نیست. بلکه فقط به این معنا است که هر سطح از آگاهی، در چارچوب خاص خود، معتبر و درست است و میان این چارچوب‌ها، گسل‌ها و گسست‌های تاریخی و شکاف‌های معرفتی وجود دارد.^۲

شایگان مهارتی کم‌نظیر در بیان افکار خود دارد و سخنش فشرده و دقیق و در عین حال کاملاً روشن است. جمله‌های او نه گرفتار افراط در واژه‌پردازی می‌شوند و نه در ابهام و پیچیدگی‌های

۱. همان، ص ۱۳۵-۱۳۶ و ۱۳۹ و ۱۴۳ و ۱۴۷-۱۴۸ و ۱۵۲.

۲. همان، ص ۲۹-۳۰ و ۳۳.

گنگ فرو می‌روند. او به ساماندهی مطالب خود در چارچوبی منظم و روشمند اهمیت می‌دهد. هنر و نبوغش در توانایی به کارگیری اصطلاحاتی که یا خود آن‌ها را می‌سازد یا از دیگر منابع وام می‌گیرد، به روشنی نمایان است، به گونه‌ای که آثارش را به فرهنگ‌نامه‌ای اختصاصی و ممتاز بدل ساخته است که بسیاری از این واژگان خاص تنها در نوشته‌های او یافت می‌شود و او در شکل‌گیری بسیاری از مفاهیمش نقش انحصاری دارد.

برای نمونه، خواننده آثار شایگان با اصطلاحاتی چون شیزوفرنی فرهنگی، احتضار خدایان، خاطره‌ازلی، نگاه مخدوش، آینه‌های شکسته، توپوگرافی چندبعدی هستی، نادانی دانا، جغرافیای رؤیابین، سلسله‌مراتب هستی‌شناختی، ثنویت مابعدالطبیعی، وهم دوگانه، مرحله بینابین، تبدیل سنت دینی به ایدئولوژی، دوره‌سازی مفاهیم، اجازه‌نامه‌هایی در دل تاریخ، هویت مرکب، هویت چهل‌تکه، هویت ریزومی، هستی‌شناسی شکسته، هم‌زمانی فرهنگ‌های متنوع و جهان شب‌گون مواجه می‌شود.^۱

این است شایگان، با ساختار آکادمیک ممتازش و آگاهی گسترده‌اش از ادیان آسیایی و عرفان و آشنایی ژرفش با تجدد و پساتجدد و تسلطش بر چندین زبان شرقی و غربی و توانایی‌اش در بیان اندیشه‌ها با زبانی فشرده و فاخر و غنی و سرشار از زندگی. او در ابداع اصطلاحاتی الهام‌بخش و حساس مهارتی بی‌نظیر دارد، و با نگاهی روشن‌گر و تأملاتی عمیق و گسترده، گذشته و حال و سرنوشت جوامع ما را می‌کاود. شایگان در گوش سپردن به ضرباهنگ زندگی و درک نیازهای متغیر آن توانایی شگرفی دارد و همواره پایه‌پای دستاوردهای نوین معرفت بشری پیش می‌رود و ذهنش از دام عوام‌فریبی‌های ایدئولوژیک آزاد است و آگاهی‌اش پرتألؤ و در عبور از زندان باورها چیره‌دست و بی‌مانند است.

شایگان برای پژوهشگرانی که به اندیشه‌اش علاقه‌مندند، فرصت چندانی برای نقد باقی نمی‌گذارد؛ چرا که خود پیش از دیگران به نقد اندیشه‌هایش می‌پردازد و همواره دغدغه به‌روز کردن نگاه و نویسنده‌ی مفاهیم خود را دارد و از گذر کردن از ایستگاه‌های گوناگون مسیر فکری‌اش

۱. بیشتر این اصطلاحات را می‌توان در ترجمه دکتر محمد رحمانی از کتاب داریوش شایگان با عنوان انقلاب دینی چیست؟ تمدن‌های سنتی در رویارویی با مدرنیته یافت. این ترجمه بهترین برگردان آثار شایگان به زبان عربی به شمار می‌آید و تلاشی علمی و موفق است که از نظر سبک و ساختار زبانی و نیز دقت در انتقال فرهنگ گسترده و دایرة‌المعارفی شایگان، در حوزه ادیان آسیایی و تصوف و عرفان اسلامی و جریان‌های تجدد و پساتجدد، شایسته ستایش است [مترجم تلاش کرد معادل اصلی این اصطلاحات را در آثار فارسی شایگان بیابد، ولی در برخی موارد اطمینان ندارد که موفق شده باشد. مترجم].

بازنمی‌ایستد، چرا که صادقانه و پیوسته با چالش‌های اندیشه و واقعیت روز همراه است. او بارها با صراحت اعلام می‌کند: «من همواره در حال سلوک و مراقبه‌ام؛ هنوز در مسیر سیر و سلوک میان دیدگاه‌های گوناگون جهان‌شناسانه قرار دارم، چرا که می‌دانم جهان ما همچنان در حال شدن است و هنوز به کمال نرسیده است.» شایگان مجالی گسترده برای نقد، در اختیار پژوهشگرانی که به اندیشه‌اش علاقه‌مندند نمی‌گذارد؛ چرا که خود پیش‌دستانه به نقد افکارش می‌پردازد، همواره در اندیشه‌نوسازی دیدگاه‌ها و بازآفرینی مفاهیمش است و از عبور مداوم از ایستگاه‌های فکری خویش باز نمی‌ماند؛ چرا که صادقانه و پیوسته، پا به پای چالش‌های اندیشه و واقعیت حرکت می‌کند. او بارها با صراحت اعلام می‌کند که: «من هنوز هم در سیر و سلوک این جهان‌بینی‌ها هستم، چون می‌دانم که دنیای ما هنوز شکل نگرفته و در حال شکل گرفتن است.»^۱

شایگان هرگز مجالی برای محاکمه اندیشه‌هایش در اختیار ما نمی‌گذارد، چرا که هوشیاری ذهنی‌اش همواره او را برمی‌انگیزد تا از توقف در یک نقطه و ایستایی بپرهیزد و پیوسته به سفر و عبور میان فرهنگ‌ها و ادیان ادامه دهد. جسارت فکری او این امکان را برایش فراهم کرده است که در هر ایستگاه از مسیر اندیشه‌اش، باورها و گزاره‌ها و افکار خود را بی‌هراس بازنگری و نقد و پالایش کند و بی‌درنگ از منزلی به منزل دیگر ره سپارد و به مرحله‌ای تازه گام نهد. شایگان در بهره‌گیری از روش‌ها و مفاهیم و دیدگاه‌های گوناگون در آثارش مهارت ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که نوشته‌هایش همچون ضیافتی رنگارنگ و پُر تنوع می‌نمایند؛ ضیافتی که به جغرافیایی فکری و معنوی اشاره دارد که هم سرچشمه‌های شرقی دارد و هم ریشه در فرهنگ‌های غربی و گستره زمانی آن از دوران‌های دور تا امروز امتداد می‌یابد. او در همه این موارد، چنان مهارتی در ترکیب و تلفیق این عناصر دارد که همه را در بستری هماهنگ و منسجم گرد می‌آورد بی‌آنکه هیچ تضاد و ناسازگاری میان‌شان رخ دهد. نوشته‌های شایگان تصویری نقش می‌کنند با چهل رنگ، همچون آینه‌ای جیوه‌اندود که تصویرها بر آن پی‌درپی پدید می‌آیند و آینه پیوسته نقش تازه‌ای می‌پذیرد و آنچه را پیش‌تر بر آن نقش بسته بود نیز همچنان در خود حفظ می‌کند.

در نیمه نخست دسامبر ۲۰۱۲، تلاش کردم هر روز در نوبت عصر به نمایشگاه سالانه کتاب بیروت سر بزنم، اما در هیچ‌یک از غرفه‌های ناشران عربی، اثری از شایگان نیافتم؛ نه کتاب *النفّس المبتورة* را و نه کتاب *انقلاب دینی چیست؟* را و نه حتی کتاب کوچکی را که پیشتر دارالاساقی با

۱. گفت‌وگوی رضا خجسته رحیمی و محمد منصور هاشمی با داریوش شایگان، «داستان زائر شرقی در غربت غربی: چه بخوایم، چه نخواهیم شرقی‌ام»، مهرنامه، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۹.

عنوان *أوهام الهوية* از شایگان منتشر کرده بود. به نظر می‌رسد این آثار سال‌هاست که نایاب شده‌اند و دیگر چاپ نشده‌اند. مایه تأسف است که ناشران بیروتی در تمام روزهای نمایشگاه به جشن گرفتن برای آثاری سطحی بسنده می‌کنند که عنوان دیوان شعر یا رمان بر خود دارند، بی‌آن‌که از ارزش واقعی ادبی و هنری یا معرفتی برخوردار باشند. اغلب این آثار با نام دخترانی زیبا چاپ می‌شوند و برایشان مراسمی برپا می‌گردد که ناشران بیروتی آن را «جشن امضای کتاب» می‌نامند. این مراسم بیشتر شبیه به جشن عروسی یا شب نشینی شباهت دارند و غرفه‌هایی که میزبان چنین برنامه‌هایی هستند، از خبرنگاران و عکاسان و دوستان نویسنده کتاب پر می‌شوند. من در این مدت حتی شاهد امضای یک اثر جدی فکری هم نبودم.

متأسفانه به ندرت پیش می‌آید که داریوش شایگان، این فیلسوف کمترشناخته‌شده را، دانشجویان فلسفه و علوم انسانی در جهان عرب بشناسند. حتی بسیاری از استادان آنان نیز، که اغلب به خواندن و تکرار متون سطحی و کم‌مایه و آکنده از پرگویی و واژه‌پردازی بی‌معنا خو کرده‌اند احتمالاً نام او را نشنیده‌اند. این در حالی است که شایگان بیشتر آثارش را به زبان فرانسه نگاشته است؛ زبانی که بسیاری از دانشجویان فلسفه و علوم انسانی در لبنان و مراکش و الجزایر و تونس با آن آشنا هستند و تحصیلاتشان به آن زبان است.

(۷)

هایدگری بودن مبهم کربن

شایگان بی‌تردید بیشتر تمدن‌های شرق را «در حال احتضار» می‌بیند، اما با این حال، همچنان بخشی از میراث معنوی و عرفانی آن‌ها را در تکوین نگرش امروزی‌اش به کار می‌گیرد. البته او نخست این میراث را با آموزه‌ها و انگاره‌های فیلسوفان و الهی‌دانان و متفکران مدرن غربی درهم می‌آمیزد و دگرگون می‌کند و سپس آن را به کار می‌گیرد. برای مثال، او آموزه‌های شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی را با اندیشه‌های مارتین هایدگر درهم می‌آمیزد، همان‌گونه که هانری کربن پیش از او کرده بود، و همین رویکرد را در خصوص دیگر فیلسوفان و متفکران و عارفان شرق و غرب نیز در پیش می‌گیرد.

در آن روزگار، گروهی از روشنفکران ایرانی به تأثیرپذیری کربن از هایدگر، که با عرفان و گرایش‌های گنوسی شرق درآمیخته بود، با احترام و امتنان بسیار می‌نگریستند؛ تا آنجا که این جریان به یکی از منابع الهام در تفکر فلسفی و دینی روشنفکران ایرانی بدل شد. اگرچه شایگان به اثر فرساینده

اندیشه احمد فردید بر ذهن و ضمیر ایرانی پی برد، اما به نظر می‌رسد که از تأثیر ژرف‌تر و فراگیرتر تفکر کربن بر اندیشه ایرانی غافل ماند. کربن همچنان در میان گروهی از ایرانیان اهل حوزه و دانشگاه، چهره‌ای محترم و مرجع به شمار می‌رود و جایگاهی والا دارد. گفت‌وگوهای طولانی مدت او با علامه سید محمد حسین طباطبایی، که سال‌ها ادامه یافت، نقش مؤثری در ترویج اندیشه‌های او داشت و مانعی جدی در برابر نقد و واکاوی آن پدید آورد. علامه طباطبایی از نیمه قرن پیش تا کنون بزرگ‌ترین سرچشمه الهام فکری فلسفی و دینی در ایران بود و تأثیری شگرف بر فضای فکری این کشور داشت، هنگامی که نامش در کنار کربن قرار گرفت، به اندیشه‌های کربن مشروعیت بخشید و زمینه پذیرش و ترویج و نهادینه شدن آن را فراهم کرد. من تاکنون نقدی بر اندیشه‌های گنوسی کربن ندیده‌ام که - به‌ویژه از سوی نسل شایگان - از دریچه عقلانیت انتقادی و با رویکردی جدی به تحلیل و پالایش و تجزیه این افکار بپردازد. تأثیرپذیری شدید روشنفکران «حلقه فردیدی» از کربن باعث شد که روش و شیوه تفکر او را الگوی خود قرار دهند. هنوز هم اثر اندیشه‌اش پابرجاست و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. با آن‌که شایگان در دو مرحله پایانی زندگی‌اش از شجاعت انتقادی چشمگیری برخوردار بود، اما همچنان دلبسته کربن باقی ماند و هرگز نتوانست به‌طور کامل از سایه‌اش بیرون آید.^۱ آنچه در اندیشه شایگان مایه شگفتی من است، همین دوگانگی است که گاهی تا مرز تناقض پیش می‌رود: از یک سو، در دوره‌های بعدی حیات فکری‌اش، بارها بر ضرورت عقل‌گرایی انتقادی و بهره‌گیری از دستاوردهای عصر روشنگری و فلسفه مدرن غربی و گسست از گذشته و رهایی از زیستن در تاریکی‌های آن تأکید می‌کند و از سوی دیگر، همچنان به اندیشه‌های کربن دلبسته است و نمی‌تواند به‌طور کامل از آن رها شود. شایگان به خوبی از ابهام و باطن‌گرایی و برخی آرای شگفت‌انگیز کربن - که گاه رنگ افسون و جادوگری به خود می‌گیرد - آگاه است و می‌داند که اندیشه کربن با عقل و منطقی فلسفه روشنگری ناسازگار است، اما با این حال، از گسستن کامل از آن ناتوان مانده است. شایگان در این آمیختن و ترکیب و درهم‌تنیدن اندیشه‌ها در میان هم میهنانش تنها نبود و نیست. می‌توان گفت این ویژگی، به‌طور کلی، بر اندیشه فلسفی و دینی ایرانی سایه افکنده است. اندیشه ایرانی همواره در تلاش است تا عناصری عرفانی و الاهیاتی و فلسفی را در خود جذب کند که هریک به منظومه‌های فکری گوناگون تعلق دارند و نه تنها با یکدیگر هم‌ساز نیستند، بلکه گاه در بنیادهای خود با هم در تضاد قرار دارند، زیرا هر کدام به زمینه‌ها و بسترهای

۱. شایگان، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، چاپ دوم، ۱۳۷۳.

وجودشناختی متفاوتی تعلق دارند. طبیعی است که این نوع ترکیب‌ها و آمیزش‌هایی گاه عجیب و شگفت‌انگیز بنمایند، مثلاً در جایی که عرفان محیی‌الدین بن عربی با میراث فلاسفه مشائی و اشراقی اسلام و اندیشه‌های فیلسوفانی غربی همچون هایدگر درهم می‌آمیزد.

شاید روشن‌ترین نمونه این وضعیت، شیوه اندیشیدن احمد فردید و نحوه ترکیب و آمیختگی شگفت‌انگیزی است که از فلسفه هایدگر و عرفان، در میان گروهی از روشنفکران پیشگام «حلقه فردیدی» رواج داد؛ تلفیقی که گاه حیرت‌انگیز و شگفت‌آور است.^۱



۱. نک: رفاعی، مفارقات و اضداد فی توظيف الدين و التراث، ص ۲۱۳-۲۳۸ (فصل مربوط احمد فردید).

منابع

- بروجردی، مهرزاد، روشنفکران ایران و غرب: سرگذشت نافرجام بومی گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۷.
- رفاعی، عبد الجبار، مفارقات و أضداد فی توظيف الدين و التراث، بیروت: مؤسسه هندای، ۲۰۲۵ م.
- رفاعی، عبد الجبار، مقدمة فی السؤال اللاهوتي الجديد، چاپ دوم: بیروت، مرکز دراسات فلسفة الدين و دار الهادي، ۲۰۰۸.
- شایگان، داریوش، آسیا در برابر غرب، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.
- شایگان، داریوش، هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- شایگان، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۰.
- شایگان، داریوش، بتهای ذهنی و خاطره ازلی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۵.
- شایگان، داریوش، «دین و دین پژوهشی در روزگار ما: در گفت و گو با دکتر داریوش شایگان»، هفت آسمان، سال دوم، بهار ۱۳۷۹، شماره ۵، ص ۴۸-۱۱.
- شایگان، داریوش، زیر آسمانهای جهان: گفت و گوی داریوش شایگان با رامین جهاننگلو، ترجمه نازی عظیمی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۷۴.
- شایگان، داریوش، «گفت و گوی رضا خجسته رحیمی و محمد منصور هاشمی با داریوش شایگان: داستان زائر شرقی در غربت غربی: چه بخواهم، چه نخواهم شرقی ام»، مهنانه، شماره ۲، اردیبهشت ۱۳۸۹.
- شایگان، داریوش، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية فی مواجهة الحداثة، ترجمه از فرانسوی به عربی: محمد رحمونی، ویراستار علمی: مروان دایه، بیروت: المؤسسة العربية للتحدیث الفکری و دار الساقی، ۲۰۰۴.
- شایگان، داریوش، النفس المبتورة: هاجس الغرب فی مجتمعاتنا، بیروت: دار الساقی، ۱۹۹۱.
- شایگان، داریوش، «هنوز اسطوره‌ای فکر می‌کنیم: گفت و گو با داریوش شایگان»، روزنامه شرق، تهران: ۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۱.
- فردید، احمد، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، تهران: مؤسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱.
- لایجی، شمس‌الدین محمد، گلش راز، تهران: [بی‌نا]، ۱۳۳۳.
- هاشمی، محمد منصور، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۶.