

هویت، توسعه و مدرنیته در اندیشه شایگان

(از صفحه ۱۳۹ تا ۱۷۶)

سید اسدالله اطهری*

تاریخ دریافت: ۱۹/۵/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۹/۷/۴

چکیده

از زمان ورود مدرنیسم به ایران، محققان ایرانی تلاش نموده اند تا پاسخ هایی را برای گرایش و نزدیک شدن ایرانیان به سمت موفقیت ها و تلاش های جهان مدرن و مدرنیته پیدا کنند. گاهی اوقات این پدیده ی جدید از دیدگاه جامعه شناسی بررسی می شود، که این بررسی گاه از زاویه ی مکتوبات سیاسی و گاه از دیدگاه ایدئولوژیک و یا مذهبی صورت می گیرد. به طور بسیار نادر و کمیابی این موضوع از دیدگاه فلسفی نیز بررسی می شود. هدف ما در این مقاله، مرور کوتاهی به این پدیده از دیدگاه داریوش شایگان است. شایگان تلاش می کند تا فلسفه ی غربی را از تمدن آسیایی جدا کند. چرا که از نظر او، عقاید عرفانی آسیایی بر مبنای پرهیزکاری و الهامات قرار دارند. در حالی که فلسفه ی غربی به سنت و دنیا پرستی و مادیت تمام امور و شاخه های علم مربوط می شود.

کلید واژه: هویت، توسعه، سنت، مدرنیته، هویت فرهنگی، معنویت فرهنگی.

* استادیار روابط بین الملل و عضو هیات علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد
تاکستان. a_athary@yahoo.com

مقدمه

در تاریخ معاصر ایران، به ویژه از مشروطه عمده دل نگرانی اندیشمندان و متفکران ایرانی، حفظ هویت فرهنگی و معنویت فرهنگی ایران بود. فرهنگی که به شیوه تهاجمی، هستی ما را تهدید می کند و مظاهر فرهنگی را از بن و ریشه مورد پرسش قرار می دهد، فرهنگ و تمدن غربی است.

در عین حال بیشتر متفکران و اندیشمندان مولفه های هویت ملی در ایران را متأثر از سه حوزه ایران، اسلام و غرب می دانند (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۵۵ و جهاننگلو، ۱۳۸۱: ۱۱۳). با ورود عنصر غربی به عنوان یکی از سه حوزه با بحران هویت ملی در ایران مواجه هستیم. به قول جمشید بهنام، برخورد ایران با تمدن غرب، بعد از برخورد ایران با اسلام، مهمترین پدیده فرهنگی تاریخ ایران است. اندیشه شایگان در همین راستا مهم است چون به نظر می رسد، یکی از مهمترین متفکران و فیلسوفان ایران است که سعی کرده برای پاسخ به مشکل مذکور؛ دستگاه فکری فلسفی برپا کند.

سوال اصلی استخراجی از این دستگاه فکری - فلسفی این است که برای حفظ هویت فرهنگی چه باید کرد؟

در پاسخ به سوال اصلی فرضیه اساسی این است که هبوط معنویت شرق به دنبال تاثیر ویرانگر سیر تفکر غربی از تفکر شهودی به جهان بینی تکنیکی که برخی از متفکران بزرگ آن را نیهیلیسم نامیده اند، صورت گرفته است.

از منظر تعریف مفاهیم منظور از هویت در این جا به عنوان یک مفهوم، خود در مقابل دیگری است. کیستی مهمترین عنصر در این زمینه است.

متغیرهای مستقل مورد بررسی، سنت، تجدد در چارچوب توسعه، ارتباط سنت و مدرنیته و آشتی میان تکنیک و سنت هستند. این متغیرهای مستقل توضیح دهنده متغیر وابسته یعنی هویت فرهنگی هستند.

روش بحث در این مورد فلسفی است. چرا که فقط از طریق روش است که به هویت خودمان پی می بریم. هر چند برخی شایگان را در تفکری که عرضه می کند، تحت تأثیر هایدگر و هانری کربن می دانند.

سنت و مدرنیته و غرب و شرق وی و پرسش از انحطاط و چگونگی پر کردن شکاف میان ایران و غرب و چگونگی ارتباط سنت و مدرنیته از جمله مباحثی است که وی به آن-ها می‌پردازد. وی بازگشت به هویت فرهنگی و معنویت فرهنگی را راه حل مشکلات کشور می‌داند.

سنت و تجدد

در ارتباط با تعریف سنت، شایگان معتقد است. سنت، «سلسله‌ای از ارزش‌هایی است که سینه به سینه منتقل می‌شود و تغییر نمی‌کند و هر بار در شخصیتی که به او امانت رسیده از نو احیا می‌شود» (شایگان، ۱۳۷۷). در این تعریف، مسأله اساسی این است که با تعریف از سنت و تعریفی که در کتاب بت‌های ذهنی و خاطره‌آزلی می‌دهد، چندان تفاوتی ندارد. او در این کتاب می‌نویسد: بت‌های ذهنی مجموعاً همان چیزی را تشکیل می‌دهند که بدان در تمدن‌های آسیایی سنت می‌گویند. زیرا سنت قطع نظر از آنکه حامل امانت است اصل و نسب هر قومی را نیز در بر می‌گیرد و مانند رشته‌ای است که انسان را با اصل مرتبط می‌کند یا به مثابه رودی است که از آغاز تا پایان جریان خود با سرچشمه‌اش پیوند داشته باشد (شایگان، ۲۵۳۵: ۶۶). برای مسلمانان این خاطره حامل و حافظ امانتی است که روز ازل به انسان سپرده می‌شود و دایره نبوت را پدید می‌آورند. دایره‌ای که از آدم تا محمد (ص) تاریخ مقدس اسلام را تشکیل می‌دهد (همان: ۶۶).

مسأله اساسی این است که زمانی که ما درباره سنت سؤال می‌کنیم، نمی‌توانیم در همان چارچوب بدان پاسخ دهیم، از نظر شایگان نیز همین که می‌گوییم، سنت چیست؟ ... خارج از سنت قرار گرفته‌ایم. خود سنت نمی‌گوید سنت چیست؟ آن کسی که در سنت است، نمی‌گوید سنت چیست؟ این سؤال ناشی از نگاه بیرونی است. یعنی هویت سنتی متزلزل شده است، والا این موضوع مطرح نمی‌شد (همان: ۲۱)!

با این توضیح از سنت ممکن است این سؤال مطرح شود که اکنون جامعه سنتی چه معنایی پیدا می‌کند؟ پاسخ شایگان این است که دیگر هیچ جامعه سنتی وجود ندارد. شما

۱. مقایسه کنید با: صادق لاریجانی، «معتولیت؛ مبنای گزینش تجدد»، بخش دوم روزنامه انتخاب ۱۶ اردیبهشت ۱۳۷۸، ص ۵.

به تهران نگاه کنید، شهری با این ترافیک و این جاده‌ها، این آلودگی صنعتی (لاریجانی، ۱۳۷۸: ۵). آن‌گاه می‌پرسد، آیا این تحولات حاصل سنت است یا تجدید؟ (همان: ۲۰). به نظر می‌رسد، پاسخ کاملاً روشن است. «در تحول فکری مغرب زمین حرکتی از زبر به زیر، از عقل به غزاین، از غایت بینی و معاد به تاریخ پرستی، از روحانیت به تعقل، از استغراق انسانی که محو در مطلق است به سوی خودیابی فزون خواه نقش بیش از حد متورمی که در برابر خدا و طبیعت قد علم می‌کند، صورت گرفته است.» (شایگان، ۲۰۳۵: ۲۰). پرسش این است که در پس این تحول قوانین نافذی وجود دارد، و آیا این قوانین به انسان مغرب زمین مربوط است یا جهانی است؟

پاسخ شایگان این است که تمدن‌های آسیایی تا زمانی دراز، خارج از بستری بودند که این تغییرات رخ داد، اما با آغاز استعمار و کولونیالیسم کشورهای که تحت سیطره تکنیک مغرب زمین‌اند، نشان داد که این تاریخ جهانی شده و از آن ما نیز می‌گردد و هیچ چیز ما را در برابر این تجاوز حفظ نمی‌کند (همان: ۲۰).

غرب و شرق

از نظر او برای فهم بهتر سنت و تجدید بایستی تحولانی که در غرب تحت عنوان تجدید صورت گرفته مورد بررسی قرار داد و اساساً باید دانست که شایگان چه تعریفی از غرب و همچنین چه تعریفی از شرق ارایه می‌کند. اگر برخی غرب را جغرافیایی، فرهنگی، ایدئولوژیکی، فلسفی و تکنولوژیکی تعریف می‌کنند تعریف شایگان از آن‌ها متفاوت است. او می‌نویسد که غرب گذشته از منطقه جغرافیایی یک جهان بینی هم هست که بر دو هزار و پانصد سال تاریخ تکیه دارد (همان: ۹۷).

این در حالی است که از نظر وی شرق که در آن شناسایی بیشتر ناشی از معرفت اشراقی است، یک نحوه وجود است (همان: ۹۷). وی حتی بعدها نیز از این تعریف فاصله نگرفت. وی در برخی اوقات تحت تأثیر هانری کربن، شرق و غرب را به صورت نمادین در چارچوب نور و ظلمت به کار گرفت. حتی اذعان نمود که کربن برای وی سفر ابن عربی عارف بزرگ اندلسی قرن هفتم را تداعی می‌کند (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۱۴۰). در این مورد به نظر می‌رسد، تمام اندیشمندانی که درباره غرب و شرق در چارچوب اندیشه و

قدرت می‌اندیشیدند، در مورد این نگاه نمادین باهم مشترکند.

با این حال، او در مورد شرق فراتر از این سخن گفت. او در پاسخ به این که آیا شرق برآستی وجود دارد؟ می‌گوید که تصور می‌کنم که باید از شرق ما و نه از شرق واحد سخن گفت. زیرا شرق غربی، شرق ایران، شرق هندی، شرق چین و شرق ژاپن وجود دارند که با یکدیگر تفاوت بسیار دارند ... محیط زیست این شرق به عنوان شرق به عنوان نحوه‌ی وجود باقی می‌ماند، آن‌جا که وی می‌گوید علی‌رغم تفاوت‌های عظیم این جهان ما و ویژگی‌های فرهنگی که چین را از ژاپن یا از هند متمایز می‌سازد، شاید نوعی شیوه‌ی بودن وجود دارد که شاخص مشترک همه این شرق‌هاست. همچنین ضرب‌آهنگ خاصی در قبال طبیعت و زندگی وجود دارد که پژواک آن را می‌توان نزد چینی، ژاپنی، ایرانی و هندی باز یافت (همان: ۸۷).

به این ترتیب وی غرب جغرافیایی، غرب جهان بینی و غرب تاریخی را در برابر شرق معرفت‌اشراقی و شرق به عنوان یک نحوه‌ی وجود مطالعه می‌کند. وی همچنین امکان گفتگو میان آن را علی‌رغم تمایزاتشان تحت تاثیر هایدگر و چارچوب خانه‌ی وجودی مشترک بیان می‌کند.

هایدگر در مصاحبه جالب توجه خود با یک دانشمند ژاپنی می‌گوید که گفتگو بین آن دو مشکل است چون آنها خانه‌ی وجود مشترکی ندارند و چون زبان خانه‌ی وجودی است، خود وسیله ارتباط هم مانع گفتگو می‌گردد. شاید خانه‌ی وجود، خاطره ما هم باشد که در آنجا هنر و تفکر ما سیراب می‌شوند. به این جهت است که گفتگو با غرب جز براساس اصالت طرفین نمی‌تواند صورت گیرد. در غیر این صورت به مرزهای تنگ زبان حرفه‌ای و شعارهایی که امروزه مشخصه برخوردهای بین‌المللی است محدود خواهیم شد. مانند گفتگوهای واهی بین ناشنویان. علی‌رغم این اختلاف خانه‌های وجود غربی و ایرانی، شایگان اصرار می‌ورزد که این خانه‌های وجود هر دو از یک سرچشمه جاری شده‌اند و گفتگو واقعاً گفتگو نخواهد شد مگر آنکه در این سطح صورت گیرد. در حقیقت در این سطح است که ایسم‌ها منتفی می‌شوند و جای خود را چنان که مولانا می‌گوید: به همدلی می‌دهند. غرض چندان یافتن یک توافق نیست (وقتی منافع مشترکی در میان باشد، توافق پیدا خواهد شد)، بلکه جستجوی ارتباط هم‌دلانه است. هر درایت حقیقی و واقعی، عمل روح است نه عقل، شایگان حتی انسان غربی را از انسان و علم شرقی را از علم غربی

تمایز می‌داند. انسان غربی در این فکر است که تا همه چیز را در قسمت‌های منظم شده روح خود جای دهد، [وی] نمی‌تواند درک کند که در پشت نشانه‌های ظاهراً فاتالیست ایرانی، منفذی به جانب آن سوی چیزها گشوده شده و این توکل قبل از هر چیز تسلیمی است به احکام وجود. به این جهت است که گاهی در برابر ساعت جهان این قدر خون-سرد و بی‌قید جلوه می‌کند (همان: ۸۷).

با این حال همچنان که گفتیم غربی و شرقی، دو موجود مختلف باقی خواهند ماند. یک ایرانی هرگز فاوست نخواهد شد، همچنان که یک آلمانی هم هرگز نه کیخسرو خواهد شد و نه رند، آن رند نظر باز، به معنایی که حافظ از آن مراد می‌کند ... علی‌رغم دهکده جهانی که مارشال مک لوهان از آن سخن می‌گوید ... انسان‌ها در اعماق وجود، وابسته به مأوای خویش باقی خواهند ماند. در مورد تمایز علم غربی از علم شرقی در مورد آنچه مربوط به علم در مشرق زمین است شایگان معتقد است که «علم در تمدن‌های بزرگ آسیایی اعم از اسلامی و هندو و بودایی همواره تابع دیانت و فلسفه بوده است. علم هرگز این استقلال و تصرفی را که در فرهنگ مغرب زمین منجر به عصیان بر علیه دین و فلسفه گردید و انسان را مبدل به فرمانروا و صاحب کائنات گرداند، بدست نیاورد. در حالی که تفکر علمی تکنیکی غرب توانست بر وی و عالم‌گیر شود، خود دال بر زوال تدریجی دیانت و فلسفه الهی است. او ادامه می‌دهد: در شرق علم هرگز به معنای علم جدید غربی پدید نیامد زیرا که عالم هرگز دنیوی نشد و طبیعت از روحی که حاکم بر آن بود، منفک نگشت و تجلیات فیض الهی از صحنه عالم روی برنفت. شرق هرگز فلسفه تاریخ به وجود نیاورد زیرا که وجود هرگز چون در فلسفه هگل به صرف فاعلیت و به یک سیرو فراشد تحویل نشد. ظهور عالم همواره برای ما شرقیان ظهور بی‌چون و چند حقیقتی است که در حین ظهور مستور است. از همین روست که عرفان اسلامی اشاره به نور سیاه می‌کنند و در اساطیر هند عالم همچون بیضه‌ای زرین روی آب‌های اولیه می‌گلتند. این در حالی است که فلسفه غرب به نحو دیگری است. اگر فلسفه غربی سئوالی است در جهت موجود و وجود اگر فلسفه به پرسش چرا پاسخ می‌دهد، در تصوف اسلامی پرسش کننده خداست و انسان جواب می‌دهد. پاسخ انسان به پرسش الست بر بکم خداست و پاسخ انسان در واقع عهدی است که در روز الست بین خالق و مخلوق بسته شده است. این جواب همچنین ذکر نام اعظم است و ذکر علاج و درمانی است که خداوند در شفاخانه

قرآن از برای درمان بیماری نسیان و غفلت تجویز کرده است. این جاست که یاد و تذکر نسبت به اصل (خاطره ازلی) و تأمل و تفکری که ما را متذکر سازد، اهمیت پیدامی‌کند (شایگان، ۲۵۳۵: ۹۶).

شایگان خواستار آن است که یک ایرانی بایستی غرب را بشناسد. او می‌نویسد: شناخت خود فرهنگ غرب در وضع فعلی نه فقط ضروری بلکه حیاتی است، زیرا یکی از علل شیفتگی بی اساس و پرخاشگری بی اساس تر ما نسبت به غرب جل ما در قبال همان فرهنگ است.^۱ این که او چرا از یک ایرانی می‌خواهد که غرب را بشناسد، به دلیل اعتقاد او بر این مطلب است که در میان کشورهای اسلامی، سرزمینی که بیش از هر کشور دیگر، رسالت تفکر داشته ایران است (Echehabi, 1990: 63, 96, 221). البته صفات دیگری نیز در مورد ایران در میان بوده است که می‌توان آن را در چارچوب زبان و قدرت سنتز مورد مطالعه قرار داد. اهمیتی که زبان فارسی در آسیا به عنوان زبان جهانی کسب کرده بود به فرهنگ ایران دو جنبه داد: یکی گرایش به ارتباط برقرار کردن با فرهنگ‌های دیگر، یعنی تاثیر پذیرفتن و نفوذ بخشیدن که ملازم یکدیگرند و دیگری قدرت سنتز، در واقع سنتز رسالت ایران بود. ایران حکم کانونی را داشت که تفکر یونانی و اسلامی و اشراق را در وحدتی تجزیه ناپذیر یکی می‌کرد. تفکر اسلامی شاید به اندازه مسیحیت زیر نفوذ یونانیت قرار گرفت اما سرنوشت دیگری پیدا کرد و سرانجام به خاطره‌ی قومی وفادار ماند و این وفاداری موجب شد که آرمان‌های کهن ایران در قالب اسلام صورتی نو پذیرند و ایران تمدن آسیایی بماند و دچار سرنوشت فاوستی نشود (شایگان، ۱۳۵۰: ۸۵). این دو صنعت، فرهنگ ایران را جهانی کرد.

تعریف نخبه‌گرایانه و عوامل گرایانه از غرب

شایگان تلقی یک ایرانی عادی را از نخبگان جدا می‌کند. تلقی ایرانی عادی در برابر غرب، بین دو قطب افراطی تسلیم بی‌قید و شرط و طرد بی‌چون و چرا نوسان دارد. این دو تلقی هر دو از یک عدم شناخت سرچشمه می‌گیرند. غرب نه بهشت اهل مدینه فاضله

۱. برای مطالعه در این مورد نگاه کنید به:

H. Echehabi, *Iranian Politics and Religious Modernis*, (London, Cornell University, 1990).

است و نه جهنم نفرین شدگان ابدی (همان: ۱۸۸-۱۸۷).

وی در همین رابطه می‌افزاید. ما هنگام برخورد با غرب با فرهنگی تماس گرفتیم که به جهان‌گرایی خاصی آراسته بود. با این حال ارتباط جوهری نبود، زیرا فرق میان ایرانی و فرانسوی فرق میان دکارت و حافظ است ... فرانسه وارث اصیل اومانیزم است ... این شباهت‌های صوری ما ایرانیان را شیفته آداب فرانسوی کرد (شایگان، ۲۰۳۵: ۹۵).

درعین حال دلیل طرد غرب از سوی آن شرقی، این است که غرب غالباً با تکنولوژی، ماتریالیسم و استعمار یکی شده است (شایگان، ۱۳۵۰: ۱۹۰-۱۸۹). گرچه وی این تلقی را، یک تلقی شرقی عادی توصیف می‌کند، ولی گناه این کار را متوجه غرب می‌داند، چرا که استعمار همواره همزاد و جفت غربی کردن بوده است (شایگان، ۲۰۳۵: ۹۵). در مقابل، ستایش گرانی، «غربیان را چون ابر مردان می‌نگرند و آنها که ایشان را مسئول همه درماندگی‌های دنیا می‌دانند متأسفانه از غرب چیزی جز محصولات فرعی‌اش را نمی‌شناسند و حتی گمان نمی‌برند که در ورای این ظواهر فریبنده، آثاری نهفته است که او جش به عالی‌ترین چیزهایی می‌رسد که بشر تاکنون بوجود آورده است: یعنی تراژدی یونانی ... همچنین او برخلاف دیدگاه اندیشمندانی که از انحطاط غرب سخن می‌گفتند، آن را به مسخره گرفت. در این میان شایگان شاید جزو نخستین متفکرین ایرانی است که از بحران غرب سخن گفت ولی به فروپاشی آن معتقد نشد. در مورد بحران موجود در غرب، خود وی می‌نویسد: اینک در حدود دویست سال است که غربیان سخن از بحران‌های خود می‌کنند و در قرن هیجدهم، یعنی در بحبوحه عصر روشنگری، ژان ژاک روسو، مفهوم پیشرفت و تمدن را در روزگاری که روح زمانه حکومت خود را می‌ستود و شالوده انقلاب فرانسه را می‌ریخت سخت انتقاد کرد (همان: ۹۵). وی این بحران‌ها را در انحطاط فرهنگ، غروب خدایان، مرگ اساطیر و سقوط معنویت، می‌داند که موجب شد، از هر سو علیه اختلافی که بیماری تولید اقتصادی در جامعه مصرف ایجاد کرده است، فریاد اعتراض برخیزد (شایگان، ۱۳۵۰: ۱۶۸).

با این حال پرسش از انحطاط معنی‌اش فروپاشی نیست. غرب قدرت فاصله‌گیری از موضوع را دارد، همچنان که شایگان یادآوری می‌کند، در غرب پژوهش، نوآوری، بازسازی و دگرگون کردن تحت حاکمیت عقلانیتی که هیچ‌گاه عنان کار را رها نمی‌کند از خصوصیات آن است. از همین روست که غربی همیشه کارش را مهار می‌کند و هیچ وقت

خودش را ول نمی‌کند و بی‌کوشش مدعی نمی‌شود.

اگر غرب به بن بست رسیده، لاف‌ل به این بن بست آگاه است و در حدود صدوپنجاه سال است که شاعران و متفکران غرب از عصر پریشان‌خاطری، از بحران معنوی، از مرگ اساطیر، از غیبت خدا و از بیماری‌های موروثی مسیحیت دم می‌زنند (همان: ۱۶۹). همچنین، بسیاری کسانی که از بیگانگی، بی‌ریشگی و معضلات جوامع پیشرفته سخن می‌گویند. فی‌المثل متفکران آلمانی جنگ جهانی اخیر را تجربه نیهلیسم قومی آلمان می‌دانند و یا هیتلر را مظهر روح نیهیلیسم می‌پندارند. این گونه طرح کردن مساله تا اندازه‌ای درمان و حل آن است (شایگان، ۲۵۳۵: ۲۰۳-۲۰۲).

به این ترتیب برقراری رابطه با خاطره‌ ازلی خودمان از طریق خلوت کردن با متفکران بزرگ ایرانی بازیابی پیام مستور در آن خاطره، یکی از طرق مقابله با تفکر غربی است (همان: ۵۹، ۲۳۰).

در برابر غرب چه باید بکنیم؟

در برابر حالت تهاجمی تفکر غربی که مدعی عینی و تجربی بودن و جوهرش همان تفکر تکنیکی است و دستاوردهای مادی عظیم، کارایی حیرت‌انگیز آنرا تأیید می‌کند، دید شاعرانه ما از جهان ناهمخوان، شکننده، گذشته‌گرا و حتی برای بسیاری همچون ترمزی درکار پیشرفت به نظر می‌رسد.

سؤال اصلی شایگان

مساله اصلی که شایگان درصدد پاسخ به آن است، بحران هویت؛ یا بی‌هویتی است. وی بر بی‌هویتی که تمدن‌های سنتی را تهدید می‌کند، تأسف می‌خورد. حتی نگران انحلال تمدن خودی است. آنجا که می‌نویسد: «ما در خطر تغییر رابطه انسان با جهان و طبیعت قرار داریم ... این معارضه‌جویی نه فقط گفتگوی بین تمدن‌ها را میسر نمی‌کند، بلکه حکم انحلال تمدن‌ها را از طریق تمدنی دارد که دیگر جهان‌گیر شده است. ما در جریان نیهیلیسم می‌غلطیم و در چنین جریانی چشم‌انداز حیاتی ما چیزی جز غروب خدایان، انحطاط و تورم ارزش‌های متفاوت یک نیست، امری که در مغرب زمین دیگر محتوم گشته است و در حالی که ابعاد همه جاگیر نیهیلیسم موجب می‌شود که عکس‌العملی در جهت خنثی کردن

آثار آن در مغرب زمین پدید آید (همان: ۲۲۱).

شایگان بعدها نیز اعتراف می‌کند که تا چه اندازه تحت تاثیر افکار نیچه در مورد نیهیلیسم بوده است. البته او هم به وجه غربی و هم به وجه شرقی نیهیلیسم پرداخته است. او داستایوفسکی را به عنوان وجه شرقی این پدیده مورد بررسی قرار می‌دهد (همان: ۱۳، ۹۰). بر همین اساس وقتی تأثیر نیهیلیسم را بر تمدن‌های آسیایی بررسی می‌کند نگران این تأثیر در مورد هویت فرهنگ ایران است. به هر حال عمده‌ترین دل‌نگرانی شایگان حفظ هویت فرهنگی ایران بود. برای همین شناخت و مورد پرسش قرار دادن موجودیت و تمدن ایرانی در گرو این دو اصل است. مورد پرسش قرار دادن، رابطه لازم و ملزومی با متدولوژی داشت چرا که از نظر وی مورد پرسش قرار دادن یعنی اتخاذ روش تفکر فلسفی، فقط با این روش است که می‌توانیم به ماهیت تفکر غربی و هویت خودمان پی ببریم (جهانبگلو، ۱۳۷۴: ۱۴۶). سپس مورد پرسش قرار دادن یعنی انتخاب یک متدولوژی و انتخاب متدولوژی یعنی دستیابی به ماهیت تفکر غربی و هویت ایرانی است.

ویژگی تفکر فلسفی نیز موجب می‌گردد که شایگان بدان توجه ویژه‌ای داشته باشد. چرا که در این تفکر پاسخ پرسش معلوم نیست چه اگر معلوم بود پرسش را پیش می‌کشید به مبدأ الهام بخش که ملتزم و وحی است و پاسخ را پیش از پرسش در دسترس می‌گذارد. از نظر وی علوم طبیعی و اجتماعی نیز نمی‌توانند چنین پرسشی را مطرح کنند، زیرا علوم، مسایل را فقط در قلمرو صلاحیت و در محدوده توانایی خود بررسی می‌کنند و چگونگی امور را تعیین می‌کنند و نه چرایی شان را. پس طرح مساله تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی قهراً یک مساله فلسفی است و شیوه‌ی پرسش آن نیز غربی. از نظر وی ما فقط با در اختیار گرفتن سلاح همان تفکر (غرب) که شیوه‌ی پرسش و روش تحلیل و انتقادی است می‌توانیم بر [سیطره تفکر غرب] ... چیره شویم و احیاناً نحوه رسوخش را دریابیم. اصولاً در طرح چنین مسایلی، احکام قبلی را که مترتب بر فلان بینش شرقی یا فلان ایدئولوژی غربی هستند باید از خود دور سازیم و بکوشیم که نتایج از پرسش برآیند نه برعکس.

چرایی گزینش روش فلسفی

شایگان در مورد چرایی گزینش روش فلسفی می‌نویسد، سبب اختیار کردن این روش

این است که در طرح مساله تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی، پاسخ از پیش داده نشده است و ماهیت آن نیز مجهول است ... به عبارتی ماهیت مساله و نحوه پرسش تعیین کننده شیوه تفکر است و گر نه به جای جستجوی علل، احکام آماده از پیش را اختیار می‌کردیم و از طرح سؤال پرهیز می‌کردیم (شایگان، ۲۵۳۵: ۱۴). به این ترتیب چرایی گزینش فلسفی ما را به این مساله رهنمون می‌سازد که به جای نسخه‌های پیچیده شده و آماده و افتادن در چاه جزم‌گرایی به جستجوی علل بپردازیم. ما در کجای تاریخ قرار داریم: وی در این باره می‌نویسد: «ما هنوز دوره اعتقادات ساده‌لوحانه قرن نوزدهم را می‌گذرانیم و با چنان خوشختی‌ای از آینده علم می‌گوییم که انگار انتظار مسیح آخر الزمان را می‌کشیم. دوگانگی بیمارگونی که میدان کشمکش‌های دو وجه متناقض وجودی ماست کوشش‌های ما را فلج می‌کند، مانع تحرک ما می‌گردد و راه را بر شکفتگی فکری مان می‌بندد (همان: ۱۵-۱۴). ما مشرق زمینی‌ها در واقع در برزخ بی‌ثباتی و بی‌قراری که ... ما را آسیب‌پذیر و واکنش‌هایمان را غیر قابل پیش‌بینی می‌سازد گرفتار شده‌ایم و میان این دو قطب نوسان می‌کنیم: میان لاتوتسه و مارکس، میان رفتار جوانمردانه سامورایی‌ها و خشونت اقتصادی. جایی که نیروهای خلاق منفعل شوند بروز همه‌گونه احوالی ممکن می‌گردد، حتی غیر محتمل‌ترین شان». شایگان در ادامه می‌پرسد آیا می‌توان سازش میان این دو وجه وجودی که یکی ما را به امنیت اجتماعی یک ایدئولوژی معین و غایات و وسایل محدود دعوت می‌کند و دیگری ما را به گفته اکهارت به کویر هستی یا به گفته حافظ به بانگ جرس می‌خواند ایجاد کرد؟ پاسخ شایگان این است که اگر این معما را بکشایم و یا لاقط این سؤال را مطرح سازیم، آنگاه تا حدی خود را دریافته‌ایم (جهانبگلو، ۱۳۷۴: ۱۴۶). او ادامه می‌دهد: در واقع برای این که بدانیم چگونه می‌توانیم از بحران خارج شویم، باید بفهمیم در چه دوره‌ای بسر می‌بریم. از نظر ایشان هم غرب در دوره فترت است و هم ما. ولی میان دوره فترت ما با غربی‌ها فرق وجود دارد. فرق عمده این دوره در هشیاری عمیق غربیان نسبت به برد و بعد اضطراب انگیز مساله و هشیاری ما نسبت به آن است. دیالکتیک منفی به نفی نفی می‌انجامد. این نفی هشیارانه و آگاهانه صورت می‌گیرد ... از طرف دیگر، ظهور مرحله آخر نیهیلیسم مصادف با جهش پارسایانه متفکران جمهوری است که می‌کوشند از ورطه این نیستی راهی به جای دیگر بیابند (شایگان، ۱۳۵۰: ۱۴). شایگان در این زمینه به سه راهی که یاسپرس (ایمان فلسفی) هایدگر (باز یافتن حقیقت جود) و تیلیش (ارتباط با مسیحیت) رفته‌اند، اشاره

می‌کند. راه‌هایی که این متفکران برگزیده‌اند را خارج از بستر تاریخی فلسفه می‌داند، که بیشتر رنگ عرفان و جهش ایمانی را دارد تا تفکر صرفاً منطقی - فلسفی. این در حالی است که دوره فترت ما مرحله برزخی نه این نه آن است اما نه این و نه آن ما حاصل یک توهم مضاعف است: گمان می‌کنیم که هم غرب را مهار می‌کنیم و هم هویت خود را نگاه می‌داریم درحالی که ما هنوز به آن هوشیاری بیمارگونه وجدان غربی نرسیده‌ایم. توهم مضاعف که در اصل غفلت از این و آن است موجب می‌شود که عقب‌ماندگی ما نسبت به غرب عقب‌ماندگی تاریخی حتی در قلمرو آگاهی باشد، چرا که نقطه پایان نیهیلیسم عجیب با سیر خود تاریخ است و ما نسبت به تحول این تاریخ یک مرحله عقیم و در نتیجه از هشیاری که همراه تحول تاریخ می‌آید، محروم. این که پس چرا با این توضیحات این دوره دوره فترت است، پاسخ شایگان آن است که دوره فترت روح زمان است. روح زمانه‌ای که هیچ تمدن و هیچ فرهنگی از گزند آن مصون نیست. وی بلافاصله اختلاف آگاهی و فاصله تاریخی ایران و غرب را یادآوری می‌کند. این زمانه زمانه‌ای است که وی از قول هایدگر آن را «زمانه حسرت» می‌داند. یعنی دیگر نبودن خدایان گریخته و هنوز نیامدن خدایی که خواهد آمد، ولی ما چه؟ اما ما در زمانه‌ی حسرت هستیم یا غیبت کلی خدایان اگر نه پس کجا هستیم؟ پاسخ شایگان این است که ما در دوره احتضار خدایانیم. در دوره احتضار، بقایای معتقدات ناشی از میراث هنوز پایداری می‌کنند و علی‌رغم ضعفشان هنوز علت بسیاری از انگیزه‌های ناآگاه ما هستند. همچنان که گفتیم وی این دوره را دوره توهم مضاعف نام نهاد. با این حال از نظر شایگان نیهیلیسم در خانه ما نیز نفوذ کرده است غروب خدایان ما نیز قریب الوقوع است. از این منظر ما در دوره گذاریم؛ حالت برزخی ما مرحله گریز و بازگشت اولوهیت نیست. زیرا خدایان ما در احتضارند و هنوز کاملاً نگریخته‌اند ... در فاصله بین احتضار خدایان و مرگ قریب الوقوعشان جای گرفته‌ایم. نه ایمان مولوی را داریم و نه تجربه هولناک کافکارا، نه دنیای رنگین رضا عباسی را می‌شناسیم نه روح جنون زده وان گوگ را، نه خلوت با خود داریم و نه تنهایی، نه توکل به خدا داریم و نه مدعیش هستیم، نه مجهز به تسلیمیم و نه مسلح به قدرت هیولایی نفی؛ بی‌هویتی اکنون هویت ماست.

وضعیت عقب ماندگی: در کجاییم

آیا می توان خدایان بیما را شفا بخشید؟ آیا می توان چراغ مرده را از نو برافروخت؟ پاسخ شایگان «نه» است او می افزاید فقط می توان پرسش کرد، فقط می توان تفکر آموخت و به تفکر و پرسش توسل جست. ولی اندیشه آنگاه شکوفا می شود که نیازی بدان باشد ... روشن کردن نیاز و طرح مساله قدمی مثبت در راه پرسش است. اولین پرسش این است که چرا نیازی هست؟

شایگان از بحث خود نتیجه می گیرد که اموری که ما را فرا گرفته اند با ما سنخیت ندارند، به عبارت دیگر با ما سازگار نیستند. چون ما ماهیت این عناصر بیگانه را در نمی یابیم و در نیافتن یعنی خود را در بن بست احساس کردن. نه فقط این عناصر بیگانه را که در دورو بر ما همچون علف هرزه می رویند دیگر نمی شناسیم بلکه با محیطی نیز که روزگاری مسکن مألوفمان بود بیگانه ایم. ما در راه نفوذ خود به فضای آشنای خود نیز به بن بست رسیده ایم. این نیاز مبهم که ابتدا حس گنگی بود حال مبدل به دو بن بست می شود: بن بست حوادثی که روی می دهند و در فضا شناورند و بن بست محیطی که ما در آن روئیده ایم و پرورش یافته ایم و حال دیگر نمی شناسیم (همان: ۱۵-۱۴).

مقابله با این دو بن بست نشان دهنده آن است که ما در دوره گذار و در دوره برزخی هستیم این وضع به انفعال پذیرش و تسلیم می انجامد. وضعیت ما در این چارچوب این است که ما در شرف موتاسیون هستیم ... غافل گیری مدام ما ناشی از برد ناشناخته همین موتاسیون هاست ... شاید خطرناک ترین موتاسیون ها، ناپایدارترین آنها باشد و غرض موتاسیون هایی است که در قلمرو ذهنیات و نفسانیات و خلاصه در درون ما می گذرد (شایگان، ۲۵۳۵: ۳۵). وی از تقسیم جامعه ایران به قشرهای گوناگون سخن می گوید که از جمله آنها روحانیت و روشنفکران است.

در دنیایی که پویایی تفکر از مختصات و ویژگی های آن است، «به استثنای عالم روحانیت که بی شک هنوز ارزش های زنده خود را داراست» قشر دیگری وجود ندارد که مثل آن عمل کند. این قشر به خاطره ازلی جامعه خود خلوت کرده اند. او معتقد بود که اسلام و بویژه مذهب شیعه سرچشمه اساسی خاطره ازلی مشترک ایرانیان است. برای شایگان درست مانند آل احمد، شریعتی، نصر و عنایت ایران اسلامی و اسلام ایرانی (به

مدت چهارده قرن) چنان با یکدیگر آمیخته شده بود که دیگر تشخیص آن دو از هم امکان نداشت. شایگان در این مورد نوشته است: ایران در واقع، در دنیای اسلامی همان رسالت را داشت که آلمان در غرب. بنابر گفته هگل مشعل تفکری را که یونانیان برافروختند آلمان زنده نگاه داشت، از چراغ امانت آسیایی در اسلام، ایران 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 دراز می‌کنند و به نوعی اسطوره‌زدگی دچار می‌شوند به این نکته توجه ندارند که انکار اسلام انکار چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی است. این اعتقاد و این که اسلام سرچشمه آغازین هویت ایرانیان است او را به همان راستایی که قبلاً آل احمدان را در پیش گرفته بود، رهنمون شد. اگر مذهب شیعه دارایی معنوی اصلی ایرانیان است، پس روحانیون لزوماً آگاه‌ترین نخبگان آن هستند (همان: ۳۵-۳۶). در نتیجه شایگان به این نتیجه رسید که: «امروز طبقه‌ای که کم و بیش حافظ امانت پیشین ماست و هنوز علی‌رغم ضعف بنیه، گنجینه‌های تفکر سنتی را زنده نگاه می‌دارد، حوزه‌های علمی اسلامی قم و مشهد است.»

این درحالی است که وی، روشنفکران را در مقابل روحانیت قرار می‌دهد و معتقد است این دو قشر زبان یکدیگر را نمی‌فهمند و نخواهند فهمید (شایگان، ۱۳۵۰: ۹۴). او بلافاصله می‌افزاید که ما در ایران روشنفکر به معنی غربی که دارای خصوصیات زیر باشد نداریم: حساسیت نسبت به مسایل اجتماعی و واکنش در برابر آنها استقلال فرد، تکیه بر عقل، رسالت وی برای تغییر دادن عالم و ساختن جامعه نو، حساسیت نسبت به مسایل مربوط به انسان و هر آنچه به سرنوشت او مربوط است و جهان و خدا، کنجکاوی، دقت، گشاده فکری، عدم تعصب، عدم قرار، جویای علت و پویای هر مساله، تفکر جوینده، جهش، بی‌قید بودن نسبت به سنت و خاطره قومی، بی‌باک، تنها، متکی به خود، جنون ارتفاع طلبی و از بطالت تکرار به ستوه نمی‌آید، در جستجوی مفر بودن و داشتن تفکر انتقادی و تحلیلی. و اقبال غرب به شرق و بوجود آمدن شرق شناسی و کوشش پیگیری که غربیان در این راه کردند، از همان جهان‌بینی برمی‌خیزد!

۱. پس از سال‌ها، باز شایگان معتقد است که روشنفکران ما می‌توانستند رابط بین روحانیت و تکنوکرات‌ها باشند، اما چنین کاری انجام ندادند. نگاه شان روز به روز ایدئولوژیک تر شد و به وضعی رسید که من آن را تقدیس جهل نامیده ام (شایگان، ۱۳۸۹: ۷۳).

در برابر این تفکر پویا، در جامعه سنتی خاطره قومی حاکم است. بنابراین تفکر در حقیقت تذکر است. بدین خاطر دنیای فکری و علمی ما چیزی ندارد که عرضه کند و چون چیزی ندارد هیچ امری را به جد نمی‌گیرد و قضاوت هایش دربارهٔ مسایل یا در جهت ابطال است و این خاصیت دفاعی است و یا پرتاب بی‌رحمانه آرای نپخته و شتاب‌زده است که سخت بوی تقلیدخام می‌دهد. از طرف دیگر ارزش‌ها دست دوم است به این ترتیب که شرقی ارزش‌های غربی را به عاریت می‌گیرد چون خود فاقد ارزش‌سازی است. اما چون بین آفرینش یک مکتب فکری و زمان انتقالش به ما، ناگزیر وقفه‌ای حاصل شده است و این وقفه هم اجتناب‌ناپذیر است بنابراین اغلب ارزش‌های دست دوم را می‌گیریم ارزش‌هایی را که در قلمرو خود ... دیگر چندان اعتباری ندارد (همان: ۹۷-۹۶). مساله‌ای که به نحوی از انجا مورد اشاره نراقی قرار گرفته بود (شایگان، ۱۳۵۰: ۱۰۰-۹۹). نفوذ ارزش‌های مذکور و یورش‌های ایدئولوژیک غرب معجونی پدید می‌آورد که به معنای راستین کلمه‌اش در هم جوش است. مهمترین اثر این پریشان‌خاطری تورم مفاهیم و واژه‌هاست. در زمینه فکری می‌توان گفت که تورم هنگامی حاصل می‌شود که از یک سو کلمات معنای خود را ازدست بدهند و از سوی دیگر فکر موضوع معین نداشته باشد. فکر هنگامی از مدار خارج می‌شود که تکیه گاهی نداشته باشد و سرگردان دور خود بگردد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۳۴). این درحالی است که محور تفکر در نظر شایگان تذکر و بهره‌مندی از خاطره قومی یا تفکر انتقادی و تحلیلی است.

وی موتاسیون فکری را به همین جا ختم نمی‌کند بلکه ارتباط آن را با زبان بررسی می‌کند. او برخلاف متفکران عصر مشروطه که خواستار تغییر خط در ایران بودند، و این که اگر زبان فارسی از برگرداندن مفاهیم علمی جدید عاجز است دلیلش را در این می‌داند که خود ما در شرف تغییر هستیم و چون دوره دوره فترت است زبان و تفکر دچار همان سرنوشتی هستند که خود هستیم. این زبان زمانی به درد خواهد خورد که ما تغییر کنیم. پس هرگاه توانستیم قالب‌های فکری خود را عوض کنیم و از بقایای بینش اساطیری و جادویی که هنوز هم در کنه ذهنمان پابرجاست رها شویم و دقت و موشکافی و توجه خاص به جزئیات و برداشت تجربی از واقعیات را جایگزین ابهام ذهنی و دید عارفانه به امور گردانیم و از فلج فکری کنونی آزاد شویم و خود به تفکر و غور در امور پردازیم و بدون یاری جستن از ته مانده ذخایر خاطره قومی به طرح مسایل حاد تن در دهیم و از

شهامت فکری برخوردار باشیم و از جهش و سقوط اندیشه باکی نداشته باشیم، آنگاه زبان ما خود به خود چیز دیگری خواهد شد (شایگان، ۱۳۵۰: ۱۰۷، ۲۹۴).

این موتاسیون در زمینه هنر نیز ایران را آماج حملات خود قرار داده است. در حالی که فرو افتادن جایگاه هنر اروپایی از عالم مجردات به دنیای ناخودآگاه و تنزل حقیقت به عنین اشیا و در نتیجه تسلط تکنیک بر سراسر زمین حاصل همان روش تقلیلی تفکر غربی است و این روش ... همواره در جهت دنیوی کردن دیانت، اسطوره‌زدایی از زمان و افسون‌زدایی از طبیعت بوده است مکاتب امپرسیونیسم، کوبیسم، فوتوریسم و سوررئالیسم در همین چارچوب قابل مطالعه است. ولی هنر ایرانی، با توجه به دوران فترت شبیه مدار فوق نیست شکسته شدن فضای ایرانی (که در آن صور، عاری از ماده و خصایص آن هستند) موجب به هم ریختن هنر ایرانی شده است. به عنوان مثال ناهنجاری‌ها و زشتی‌های شهرهای ما علامت پاشیدگی و خیمی است که ریشه‌اش در فضای ویرانه درون ماست. ارتباط بین این دو، همچون ارتباط بین زبان و جوهر انسانی، بیش از آن است که تصور می‌رود. مغول خراب کرد ولی ایران بر روی آن ویرانه‌ها یکی از درخشان‌ترین دوره‌های معماری را پدید آورد، اما این بار ایرانی ساخته‌های نیاکانش را بی‌دریغ و به خواست خود نابود می‌کند و به جای آن جعبه‌های بی‌قواره می‌سازد. این نکته حاکی از یک موتاسیون یا زیر و زبر شدن درونی است ... در نتیجه همزمان عاری از جایگاه است و در نتیجه خودمان نیز سر درگم و سرگردانیم.

موتاسیون در زمینه رفتارهای ناهنجار، موجب پیدایش افسورد می‌شود، که در واقع آخرین وجه بروز نیهیلیسم است ... اگر بخواهیم ریشه «افسورد» را ... تحلیل کنیم می‌بینیم که این احساس بازتاب وجه دنیوی احساس عمیق‌تری است که روزگاری به صورت درد، حیرت و رنج مسیحایی تجلی می‌کرد. احساس غربتی که این حالات در انسان بر می‌انگیخت، موجب بیداری و سیر و سلوک می‌شد. این در حالیست که «افسورد» ما غیر از غرب است. چرا که از نظر شایگان جامعه متجدد و غرب زده آسیایی هنوز به آن نرسیده است. فاصله متفکرانه‌ای که غرب نسبت به سقوط معنوی خود گرفته است و با آن سیر تحول فکری خود را از نو ارزیابی می‌کند و همه چیز را از نو ارزیابی می‌کند و همه چیز را از نو مورد سؤال قرار می‌دهد در ما پدید نیامده است و ما نه توانسته‌ایم نسبت به میراث گذشته خود فاصله متفکرانه بگیریم و نه نسبت به کانون تفکر غرب. از یک طرف ما با

غربزدگی مدامی که در قضاوت‌های خود داریم تیشه به ریشه میراث خود می‌زنیم و از طرف دیگر مدام به گذشته خود می‌بالیم و غرب را منشا بدبختی‌های خود می‌دانیم. تداخل مدام این دو سطح فکری در یکدیگر و عدم تمییز میان ارزش‌هایی که مترتب بر این دو سطح هستند و نیز نداشتن این که این دو سطح مظهر دو آگاهی متضاد، دو حوزه فرهنگی و تاریخی متفاوت هستند که نمی‌توانند با هم سنخیت داشته باشند، موجب می‌شود که بر اثر برخورد‌های ناهنجار این دو حوزه فرهنگی رفتارهای ناهنجار و «ابسورد» و تفکری بی‌محمل پدید آید. به این ترتیب افسورد آسیایی و آفریقایی حالت ناهنجاری است که از برخورد قشرهای گوناگون فرهنگی و تاریخی پدید آید. به این ترتیب افسورد آسیایی و آفریقایی قشرهای گوناگون دارند با شرایط فرهنگی و تاریخی گوناگون. تفاوت میان آنان از لحاظ آگاهی سطح فرهنگی و تاریخی است. در واقع به استثنای متفکران برجسته‌ای که جسته و گریخته این‌جا و آن‌جا ناله‌ای می‌کنند و خاموش می‌شوند. به این درجه هشیاری (ابسورد) نرسیده‌اند، همچنان که به تقدیر تاریخی خود هم که همان توهم مضاعف باشد آگاه نشده‌اند. از این رو رفتار افسورد ما ضمن این که رنگی از افسورد غربی را دارد (چون به هر حال افسورد روح زمانه در دوره فترت است) رنگ ویژه و حالتی خاص به خود می‌گیرد (همان: ۱۱۱-۱۰۷).

با ورود عناصر مدرنیسم به تمدن‌های آسیایی از جمله ایران (به عنوان مثال در مورد ترافیک) رفتار راننده در روابط دوستی اهل ادب و تعارف ولی در پشت فرمان در محیطی غریب و بیگانه رفتار خشونت‌آمیز دارد، دلیلش از نظر شایگان آن است که ما دیگری را فقط در حوزه روابط عاطفی و شخصی در می‌یابیم، خارج از قلمروی این روابط، اصولاً غیری وجود ندارد ... چون ما نمی‌توانیم غیر را به حد رابطه انتزاعی میان اعضای فونکسیونل یک مجموعه غیرشخصی تنزل دهیم. در دوره فترت ظهور نوعی خاص از انسان نیز مطرح است، به این معنا که علاوه بر تفکر و ارتباط آن با زبان، پدیده هنر و افسورد معنای ذات انسان نیز در عصر فترت تغییر می‌کند. این مساله‌ای بود که هم نراقی و هم نصر از آن غفلت کردند (نراقی، ۱۳۵۳: ۲۷۷، ۱۰۳). بنابراین از نظر شایگان می‌توان گفت که انسان متجدد عصر فترت در آسیا از جمله ایران این ویژگی را دارد که ما نه دیگر مقلد رفتار فرزندگان پیشین هستیم و نه براستی انسان ابزار ساز. چیزی هستیم میان این دو به عبارت دیگر، چیزی هستیم که به هر دو شباهت دارد ولی در عین حال هیچ کدام نیست: چیز تازه‌ای است، یعنی یک موتاسیون.

تفاوت تمدن آسیایی و غربی

کوشش‌های شایگان نشان می‌دهد که او سعی دارد تمدن‌های آسیایی را از تمدن‌های غربی متمایز نشان دهد. در مقابل معتقد است تمدن‌های آسیایی علیرغم اختلاف‌های فاحشی که از لحاظ دینی و فلسفی با یکدیگر دارند، نسبت به روش تقلیلی تفکر غربی با هم در یک گردونه تقدیر تاریخی قرار گرفته‌اند و علتش این است که اینان از طبیعت مبدأ و انسان دیدی همانند داشته‌اند ... برخورد میان این تمدن‌ها ... ماهیت تمدن‌ها را دگرگون نمی‌کرد و موجب نابودی یکی به دست دیگری نمی‌شد علت امر این بود که دو اصل ضروری برای هرگونه ارتباط واقعی یعنی برابری قوه‌های مادی و معنوی و اصل تجانس بنیادی معتقدات کما بیش وجود داشت و هنگامی یکی مقهور دیگری می‌شد که تمدنی رو به زوال بود و این برخوردها در عین حال موجب احیای دوباره نیروهای فرسوده آن می‌گشت و چه بسا که اقوام حاکم اندک در فرهنگ ملت مقلوب مستهلک می‌شدند و تغییر ماهیت می‌دادند مانند مغول‌ها در ایران و هند و چین. به همین خاطر از نظر شایگان ما در برخورد تمدن‌های آسیایی ناظر دگرگونی‌های پی‌درپی از تیپ‌هایی هستیم که از فرهنگی به فرهنگ دیگر منتقل می‌شوند، صورت نوی می‌پذیرند و به اشکال دیگر ظاهر می‌شوند ولی برد معنوی خود را همچنان حفظ می‌کنند. خدایی نو جایگزین خدای دیگری می‌شد، آیین‌های جدید جای آیین‌های پیشین را می‌گرفت اما بیشتر اختلافات تمدن‌های غالب و مغلوب صوری بود نه ماهوی و جوهری. وی به عنوان مثال می‌نویسد: از این زمره‌اند بسیاری از ارکتیپ‌هایی که از میراث ایران باستان به ایران اسلامی منتقل شد و در قالب تشیع زمینه‌ای مناسب برای رشد و شکفتگی یافت علت اینکه، چنین ارکتیپ‌هایی امکان انتقال داشت این بود که نشستن تمدن به جای تمدنی دیگر در اغلب موارد به خصوص در مورد تمدن‌هایی که هنوز زنده بودند موجب نابودی خاطره قومی نمی‌شد. عامل دیگری که به ارتباط معنوی تمدن‌ها کمک می‌کرد، پیدایش مکتب ترجمه بود. در واقع ترجمه آثار فلسفی یونانی به سریانی و بعد به عربی موجب پیدایش فلسفه اسلامی شد، ولی شاید این صفت غالب تمدن ایران (که اشراق صفت ممیز آن است) موجب شد که این عنصر بیگانه یعنی یونانیت در تفکر ملاصدرا با عرفان و اشراق و مبانی تشیع صمیمانه درهم آمیزد و وحدت دین و فلسفه و اشراق را درست در زمانی که در غرب

داشت برای همیشه از هم می‌پاشید، متحقق سازد. این قدرت وحدت بخشی صفت غالب فرهنگ ایران بود، چنان که پراکندگی و شکاف، صفت شاخص فرهنگ فاوستی غرب است (همان: ۱۱۱). آیا ایران می‌توانست در مقابل تمدن غرب، همین قدرت وحدت بخشی خود را حفظ کند، به نحوی که علی‌رغم ارتباط خاطره قومی خود را نیز حفظ کند؟ آیا نفوذ تمدن غرب می‌توانست به احیای تمدن ایرانی و اسلامی کمک کند؟ پاسخ شایگان این است که نه چون برخورد تمدن غربی با تمدن آسیایی و از جمله ایرانی و اسلامی متفاوت از برخورد تمدن‌های آسیایی با یکدیگر بود.

برخورد با تمدن غربی موجب بریدگی شد نه احیا، باعث گسیختگی شد نه فوران نیروهای زاینده ... علت آن بود که... تمدن غربی نسبت به فرهنگ‌های آسیایی فرق ماهوی و جوهری داشت و چون قدرت و تسلط در کار آن نهفته بود و فقط به پیروزی ساده اکتفا نمی‌کرد و ساخت جوامع سستی را از بن دگرگون می‌کرد، این برخورد باعث فلج شدن بیشتر نیروهای خلاق تمدن‌های آسیایی شد و دو اصلی که برخوردهای بارور موجب فوران نیروهای زاینده می‌گشت، یعنی برابری نیروهای معنوی و تجانس ساختی معتقدات، دیگر وجود نداشت. ولی این تمام تاثیر تمدن غرب نبود. در واقع از سوی غرب استیلا، تجاوز و قدرت هیولایی نفی می‌تاخت، از این سو فلج ذهنی، انفعال، تسلیم و شیفتگی ظاهر می‌شد. این وضع موجب شد که تمدن‌های آسیایی خود را در برابر غرب ببازند، سرفروند آورند، حفظ جناح کنند با خود بیگانه شوند و نسبت به یکدیگر بیگانه‌تر. سرانجام ارتباط میان خود همین تمدن‌های آسیایی از دیدگاه غربی صورت می‌گرفت. این پدیده‌ای که شایگان از آن تحت عنوان غربی کردن تفکر آسیایی نام می‌برد. ایران در این رابطه عرصه کشمکش روس و انگلیس و در نتیجه بی‌خبر از دنیا، همچنان که ... هند به انگلیسی سخن گفت ... ژاپن سرگرم صنعتی شدن بود و چین طعمه سوداگران اقتصادی و مدفون زیر دود تریاک بود، کشورهای عربی اسلامی که بقایای امپراتوری از هم پاشیده عثمانی بودند، در جست و جوی هویت ملی در تکاپو (شایگان، ۱۳۵۰: ۱۱۶-۱۱۵). علی‌رغم همه این‌ها، شعاع تمدن غربی گسترش یافت. بدین ترتیب در تلاش بزرگ رهایی انسانیت حجاب‌هایی که غرب را از شرق جدا می‌کند، دیگر نمی‌تواند معنایی داشته باشد (همان: ۱۱۹، ۱۳۶).

براساس برداشت شایگان از غرب و شرق و این که گفتگو با غرب براساس اصالت طرفین بایستی صورت گیرد، چرا که هر دو از یک سرچشمه جاری شده‌اند، هر انسانی هم

شرق خود را دارد و هم غرب خود را. غرض نه این است که برای یکی به زیان دیگری موعظه‌ای بشود و نه یکی بر علیه دیگری علم شود. بل فرض این است که به هر یک سهم شایسته‌ای داده شود. درست است که ما همواره نقطه‌نظرها و تلقی‌های همانندی نداریم. اما اگر آنچه که در شرق و غرب بهترین است نمایانده شود، شاید بتوان این تمامیت از هم گسیخته‌ای را که انسان جدید باشد، از نو یکپارچه کرد. به این اعتبار هم از جهت هنر و تفکر و ...، ایران بحرانی را که می‌گذرانند، بین دو دنیایی است که یکدیگر را نفی می‌کنند. تعادل و سنتزش و نیز مداومت خدشه‌ناپذیر سنتش موقوف است بر وفاداری به میراث قرون و ادراکش از فرهنگ راستین غرب. براین اساس، شایگان می‌پرسد: از آنجا که طرح کردن مساله خود تا اندازه‌ای درمان و حل آن است، آیا وقت آن رسیده که ما طرح مساله بکنیم ... آیا ما نیز مانند غربی‌ها که به بن‌بست خود، و به بحران‌های موجود در آن آگاهند، ما هم از چنین آگاهی برخوردار باشیم. پاسخ شایگان این است که اگر هم اندکی برخوردار باشیم، این وقوف هنوز یک احساس گنگ و مبهم است (همان: ۱۳۸، ۱۵۳). ولی چاره را رفتن می‌داند. ما باید این راه را برویم و از این راه نمی‌توانیم بازگردیم، چه بیم داریم از دیگران عقب بمانیم و از بستر جنبش تاریخی یکسره خارج شویم. معارضه‌جویی معاصر خطایی است که تاریخ به عنوان تنها تقدیر به ما می‌کند تنها تقدیری که ما باید آن را به انجام برسانیم.

آیا با توجه به دیدگاه‌های مذکور ما راهی برای خروج از بن‌بست داریم؟ آیا به شیوه شرقی بگوئیم این نیز بگذرد؟ پاسخ شایگان به این سئوالات منفی است. از نظر او ممکن است در افق بازی جهانی به راستی این یکی نیز بگذرد، اما در شرایط کنونی زندگی ما، در ورطه فعلی تقدیر تاریخی ما این نیز نخواهد گذشت. ولی بلافاصله می‌افزاید که ما در برابر فرهنگی که به مهاجم‌ترین وجه هستی ما را تهدید می‌کند حق سکوت نداریم. ما در برابر چه مساله‌ای حق سکوت نداریم. بی‌شک مهمترین مساله عقب‌ماندگی است.

عقب‌ماندگی

در این مورد وی به: ۱- معیارهای اقتصادی؛ ۲- آلودگی به عواقب تاریخ غرب؛ ۳- عدم آگاهی؛ ۴- عدم انتخاب و ۵- عدم تجزیه مدرنیته اشاره می‌کند. او معتقد است،

عقب‌ماندگی کشورهای آسیایی از جمله ایران، نسبت به پیشرفتی خاص نیست زیرا در بازی گردش عالم نه پیش هست و نه پس. ما نسبت به تاریخ عقب مانده‌ایم، یعنی تاریخ غرب و این تاریخ نیز حکم جریانی را دارد که تحت قوه محرک نامعلومی - که روزگاری مشیت الهی شمرده می‌شد و اینک عقب‌ماندگی خوب است یا بد، این بستگی به برداشتی است که از تاریخ تفکر غرب داریم ... اگر تاریخ را با دید خوشبینانه قرن نوزدهم تعبیر کنیم، یا براساس معیارهای اقتصادی امروزی که مبنی بر همان آرمان‌هاست، ما عقب مانده‌ایم. اگر انجام تاریخ غرب را نیهیلیسم یا فراموش وجود یا گریز خدایان تعبیر کنیم، عقب‌ماندگی عبارت است از یک مرحله آلودگی کم‌تر به عواقب چنین تاریخی. ولی این آلودگی کم‌تر... جنبه مثبت عقب‌ماندگی است ... آلودگی‌ای که ما را تهدید می‌کند، دو چندان خطرناک است. این خطرناکی مضاعف، به این جهت است که ما در گردونه تقدیر تاریخی خود در معرض آلودگی به عواقب تاریخ غرب هستیم و بدان آگاه نیستیم. اما غریبان به عکس در مرحله تازه‌ای از آگاهی به عواقب نیروهایی هستند که خود برانگیخته‌اند. چرایی عدم آگاهی نیز در این است که مجال انتخاب نداشته‌ایم.

علت این که مجال انتخاب نداشته‌ایم این است که آنچه 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، زیرا تکنیک خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چند هزار ساله است. او در این مورد سخت تحت تاثیر، ژاک الیوس جامعه‌شناس فرانسوی است. با توجه به این تاثیر او می‌نویسد: تکنیک غایت ناگزیر تفکر غربی است و خصایص آن عبارتست 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 ... این خصایص ... مجال آن نمی‌دهد که یکی از عناصر تفکر امروزی را برگزینیم و بقیه را یکسره پس بزنیم، زیرا در گردونه این تفکر، همه چیز در هیات کلیتی جدایی‌ناپذیر به هم تنیده شده است. هرگاه به یکی از این عناصر روی آوریم دیگر عناصر را نیز ناگزیر باید بپذیریم (شایگان، ۱۳۵۰: ۱۷۹-۱۷۷).

ترس از سیطره غرب نیز بلای دیگری است که دامن ایران و اساساً تمدن آسیایی را

مورد تهدید قرار داده است. چرا که این ترس و کوشش ما برای رهایی از آن، موجب غفلت بزرگتری می‌شود که به جای این که ما را به رهایی اقتصادی برساند به تسلیم در برابر فرهنگ غرب می‌کشاند. ناآگاهی از این که ما به این تسلیم رسیده‌ایم خود جنبه اصلی همان عقب‌ماندگی تکنولوژیک است. زیرا تکنولوژی و علمی که اساس آن است یگانه و جدا نشدنی هستند. به عبارت دیگر، به علت نشناختن این یگانگی جدایی ناپذیر و پنداشتن این که می‌توان این دو را از هم جدا کرد، ما دچار توهمی مضاعف شده‌ایم. از یک سو، گمان می‌کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می‌کنیم، و از سوی دیگر می‌پنداریم که می‌توانیم هویت فرهنگی خود را حفظ کنیم. غافل از این که این پیشرفت ظاهری به قیمت نابودی جمله آن ارزشهایی تمام می‌شود که در صدد حفظ آنها هستیم. او علی‌رغم این دیدگاه، به جهان سوم گریبان نزدیک می‌شود. شایگان معتقد است مدرنیزاسیون یا پیشرفت ظاهری نه فقط عقب‌ماندگی ناشی از این فاصله تکنولوژیک را پر نمی‌کند بلکه از مصنوعیت نسبی و آلودگی کم‌تری که ما رادر برابر سیر نیهیلیسم داشتیم، می‌کاهد. بنابراین می‌توان گفت، ... ناآگاهی از این که ما دچار نیهیلیسم شده‌ایم و نا آگاهانه مسیر پرورنده آن را می‌پیماییم، خود تقدیر تاریخی ما را معین می‌کند. یکی دیگر از علل این ناآگاهی، شکاف میان ما و غرب است. از نظر شایگان این فاصله ناشی از تحولات تفکر غربی است و دیگر این که هوشیاری به عواقب نابود کننده نیهیلیسم در مغرب زمین در دو سطح متضاد مطرح می‌شود: یکی میان متفکران بزرگ که آگاهانه به این امر می‌اندیشند و نحوه فراگذاشتن از آن را مطرح می‌کنند و دیگر میان جوانان سرکش که ناآگاهانه آن را احساس می‌کنند، خود را در تنگنا می‌یابند و برای رهایی از آن خود را به آب و آتش می‌زنند. توده‌های عظیم غربی اعم از بورژوازی حاکم و پرولتاریای محکوم نه فقط غافل از این مسایل هستند بلکه خود مظهر تجسم و تجسد همان نیهیلیسم اند. سلاحی که ما شرقیان برای مقابله با این خطر انتخاب می‌کنیم چیست؟ سلاح ما در پیش گرفتن مرامها متفرع از همان صور افراطی نیهیلیسم یعنی ایدئولوژی‌های چپ و راست، غافل از این که با اختیار کردن این سلاح‌ها ما نه فقط از چنگال نیهیلیسم نمی‌گریزیم. بلکه آخرین در خروجی را نیز به روی خود می‌بندیم. وجه دیگر نا آگاهی به تقدیر تاریخی غرب، غرب‌زدگی در مرحله انتقالی ایران است. غرب زدگی در نظر وی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که معمولاً غالب‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان‌بینی موجود

بر روی زمین است (شایگان، ۲۵۳۵: ۱۸۱-۱۸۰). این جهل مربوط به چهار حرکت نزولی در تمدن غرب است. وی می نویسد که جامعه تکنیک زده مورد انتقاد است و جامعه تکنیک زده را بر پایه خودکاری (اتوماتیسم) خود افزایی، جهان‌روایی، خودمختاری و یگانه انگاری (مونیسیم) می‌ماند (شایگان، ۲۵۳۵: ۹۷).

به این ترتیب وی تفکر تکنیکی را نقطه برخورد همان چهار حرکت نزولی در سیر تفکر غربی می‌داند که از نظر وی اساس تمدن غربی را نیز تشکیل می‌دهد. این چهار حرکت نزولی عبارتند از: ۱- نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، ۲- نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی؛ ۳- نزول از جوهر روحانی به سوائق نفسانی؛ ۴- نزول از غایت اندیشی و معاد به تاریخ‌پرستی. این چهار حرکت، حکم چهار نیروی نابود کننده‌ای را دارند که در مسیر خود همه نظام‌های ارزشی را که آرمان‌های ما بعدالطبیعه غرب بر آنها بنا شده بود نفی می‌کنند. این قدرت نفی که هگل آن را نیروی هیولایی نفی می‌نامد، ... به نتایج ذیل منتهی می‌شود ... جریان تکنیکی کردن تفکر ... دنیوی کردن عالم ... طبیعی کردن انسان ... و اسطوره‌زدایی از زمان اساطیری و معادی (همان: ص ۹۷).

راه حل: هویت فرهنگی

چه راه‌حل یا راه‌حلی در برابر این مشکلات وجود دارد؟ آیا راه حل انتقال عناصر تمدن غرب و تجدد است؟ یا راه‌های دیگر وجود دارد. همان‌گونه که گذشت او معتقد بود که از یک سو می‌باید خود را بهتر بشناسیم و از سوی دیگر درباره غرب و تمدن‌های دیگر آگاهی بیشتر داشته باشیم. در مقایسه با غرب است که ما به کم و کاستی‌های خود آگاه می‌شویم. در اثر همین آگاهی است که وی می‌خواهد به پرسش مذکور پاسخ دهد.

از نظر او انتقال عناصر تمدن غرب و تجدد و در واقع انتقال افراطی‌ترین صورت‌های مسخ شده این آرمان‌ها به اقوامی که هیچگاه به این امر توجهی نداشتند و اصولاً این نوع مشغولیت‌ها را شأن جهان‌بینی خود نمی‌دانستند، جز این که این اقوام را از هستی ساقط کند چه نتیجه‌ای خواهد داشت؟ تحمیل جبری این ایدئولوژی‌ها به اقوام آسیایی ضمن این که زمینه را برای هرگونه مونتاسیون فراهم می‌سازد، ماهیت آنها را تغییر می‌دهد. انتقال ایدئولوژی‌هایی که هیچ‌گونه ارتباط سنخی و خویشاوندی فکری با محیط جدید خود

ندارند، اینان را دگرگون می‌کند و وجوه ناشناخته آنها را آشکار می‌کند، به طوری که چنان ابعادی به خود می‌گیرند که هیچ نسبتی با صورت‌های اصلی آنها ندارد. پیامد نگرش مذکور، بی‌شک تشدید گرایش‌های اصلی ایده‌های تحمیلی است. آنچه در اصل فرض بود، در این جا یقین می‌شود آنچه بالقوه بیان می‌شد بالفعل تعبیر می‌شود آنچه فقط احتیاط معقول بود غرض مسلم می‌شود. پیامد دیگر تحمیل این ایدئولوژی‌ها به کشورهای آسیایی، حتی آفریقا و جهان سوم که از نظر شایگان زاده استعمارند، سبب می‌گردد که صور مبدله ایدئولوژی‌های تحمیل شده وجه غول‌آسا و انتقامی بگیرند و به مصداق غول فرانکشتین صور تحمیلی به صورت غول درآیند و انتقال خود را از فرانکشتین بگیرند. ولی غول فرانکشتین آن روی دیگر وجود فرانکشتینی است. غول فرانکشتین رهایی نیروهای ناآگاه و پس زده فرانکشتین است. غول فرانکشتین‌های رهایی نیروهای ناآگاه و ظلمانی و کنترل ناپذیر نیهیلیسم غربی است که در لباس ایدئولوژی‌های جدید و به صورت ایسم‌های امروزی به سراسر آسیا و جهان سوم هجوم می‌آورند و در آنجا زمینه‌ای مناسب برای رشد هیولایی می‌یابند و به اشکال عجیب و غریب و کژ و کوژ در می‌آیند (شایگان، ۱۳۵۰: ۵۸-۵۲). البته برخی از این ایسم‌ها، مانند افکار مارکسیستی، موجب شد که بار پذیرش تمدن غرب به صورت مشروط مطرح شود. به هر حال از نظر شایگان جنگ جهانی اول، ظهور نظام‌های توتالیتر و فاشیسم، جنگ جهانی دوم، قیام‌های متعدد در غرب، بویژه جنبش دانشجویی در آلمان، فرانسه، (۱۹۶۸) هیپیگری و تروریسم و این احساس گنگ که ما نیز در معرض نابودی هستیم، تمدن‌های آسیایی را به این امر آگاه کرد که تا حدی خود را دریابند و سخن از هویت فرهنگی و ارزش‌های گذشته خود به میان آورند (همان: ۵۷، ۹۹). وی برای ارایه هرگونه راه حلی اول نگران هویت فرهنگی است. مساله‌ای که شادمان از طریق حفظ زبان فارسی بیان می‌کرد، او به‌گونه‌ای دیگر بیان می‌کند.

اگر ادعای این که می‌خواهیم هر طور شده، هویت فرهنگی خود را حفظ کنیم، بی‌اهمیت بود، می‌توانستیم به سهولت خط بطلان روی کلیه ارزش‌های گذشته بکشیم و بی‌کم و کاست راه غرب را پیش گیریم و حتی غربی شویم... اما مشکل آنجاست که می‌خواهیم در عین حال به عهد و میثاق هویت خود وفادار بمانیم و علی‌رغم این گرایش همه کوشش ما درست در جهت نابودی همین عهد و میثاق است. نقش ما مضاعف است. ما بایستی ضمن شناخت تفکر غربی در متن خود آن فرهنگ ... باید مضامین خاطره قومی

خویش را ... از نو باز شناسیم. در این جا بزرگترین خطری که ما را تهدید می‌کند، چیزی است که شایگان آن را تاریخ اندیشی جدید می‌خواند این پدیده یعنی استغراق دوباره در نوعی جهل که خود را ذیحق می‌داند و حکیمانه جهلی ناشی از غم غربت است و غرب‌زدگی شرق‌مآبانه (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۳۲). علت آن این است که ما پویایی تمدن غربی را نادیده می‌گیریم، در حالی که این تفکر همه مظاهر فرهنگی و علمی انسان را از بن مورد پرسش قرار داده است و هیچ بخشی از هیچ حوزه شناسایی نمانده است که بدان راه نیافته و آن را بررسی نکرده باشد، نمی‌توان با تعصب و سرودن شعارهایی چند به مبارزه طلبیدش. باز ما فراموش می‌کنیم که غربیان تیزبین‌ترین منتقدان تفکر خود بوده‌اند: آنها هستند که به سیر نزولی تفکر خود پی‌بردند و آفات آن را تحلیل کردند و برد جادویی عالم اساطیری را از نو بازشناختند آنها هستند که به ما شیوه پرسش کردن را آموختند و به ما یاد دادند که آنها را تقلید کنیم و چه بسا از تجارب تلخشان عبرت آموزیم. اگر متفکران جسور غرب جهش نمی‌کردند و انحرافات فکری خود را بر ملا نمی‌ساختند و به قدرت هیولایی نفی و آفات ملازم با آن پی‌نمی‌بردند هرگز به ذهن یک شرق زمینی بی‌خبر از دنیا خطور نمی‌کرد که به این‌گونه مسایل بیندیشند و راه مقابله با آن را بررسی کند. بی‌توجهی به این تحلیل ما را به غفلت جدیدی می‌برد، از کانون انگیزه همان تفکر که خواه ناخواه معرفی هستیم و می‌خواهیم به مقابله با آن قد علم کنیم، بیگان‌تر می‌کند او برخلاف احمد کسروی که با تمدن نوع اروپایی و بویژه با نفوذ این تمدن در جاهای دیگر مخالفت می‌کرد، مرجع را ترازوی خرد برای تشخیص نیک و بد و سود و زیان می‌دانست (همان: ۵۶-۵۴).

با این حال شایگان الگوهای غربی را مد نظر قرار می‌دهد و معتقد است آنچه شاید وضع ما را از غربیان آسیب‌پذیرتر می‌کند این است که در برابر تحرک تمدن غربی منفعلیم یعنی از الگوهای غربی تقلید می‌کنیم و می‌کوشیم از قافله تاریخ عقب نمانیم. ولی آیا امروز کسی می‌داند که سرمنزل مقصود کدام است؟ و یا وضع آنهایی که در پیش می‌تازند بهتر از وضع آنهایی است که دنبالشان با سرعت هرچه تمام‌تر می‌دوند؟ در این زمینه اگر جلال، به عنوان الگو، ژاپن را مد نظر قرار می‌داد شایگان نظر دیگری در این مورد دارد. او می‌نویسد معمولاً ژاپن را نمونه یک کشور آسیایی می‌دانیم که توانسته است سنت و تکنیک را با هم آشتی دهد و راهی میانه برگزیند. ولی این سازش یا هم‌آمیزی فقط

ظاهری و گذراست (شایگان، ۱۳۵۰: ۹۹-۱۰۰). او فرق ژاپن با دیگر کشورهای آسیایی را در برخورد با تمدن غربی در این نکته جستجو می‌کند که شاید ژاپن در زمان برخورد با غرب از نهایت شکفتگی فرهنگی متمتع بود. تاریخ ژاپن نسبت به تاریخ کهن چین، هند، ایران نسبتاً جدید است. موقع تماس با غرب، ژاپن از کمال سلامتی فرهنگی برخوردار بود و در تجدد و صنعتی شدن راه معقولی اختیار کرد و دانسته یا ندانسته این نکته را دریافت که صنعت و تفکری که الهام‌بخش آن است واحدی است تجزیه ناپذیر و این دو را باید با هم فرا گرفت و آموخت. آنها از چند سال پیش کانت شناس، هگل شناس و هوسرل شناس داشتند. ژاپن از نظر شایگان مدتها تقلید را پیشه ساخت. هم تقلید علمی و صنعتی و هم تقلید شیوه تفکر را. اما با آنکه در زمینه صنعت و تولید مبدل به قدرت جهانی شد و از تنگنای تقلید به درآمد و به آفرینندگی صنعتی رسید، در زمینه تفکر به جز کوشش‌هایی چشم‌گیر در زمینه ادبیات و هنر به پایه آفرینندگی غریبان نرسید و هیچ متفکری از آن سرزمین برخاست که مانند آخرین متفکران بزرگ غربی درباره عاقبت انسان، تاریخ و سیطره تفکر تکنیکی بیندیشد و راه‌های نوینی بگشاید. آخرین نفوذ ژاپن در زمینه هنر بود که برخاسته از سنت‌ها این کشور بود که سوزوکی درده سی و چهل بر متفکران و روشنفکران آمریکایی به عنوان شیوه تفکر رستگاری تاثیر گذاشت و آلن واتس و دیگر روشنفکرانی که سازنده نهضت ضد فرهنگی بودند دوره مد «زن» را بگشاین. شایگان حتی تعادل میان زندگی سنتی و شیوه غربی آن را مورد تردید قرار داده و معتقد است که این تعادل بسیار آسیب‌پذیر است. با این که به گفته لویت، ژاپنی‌ها موفق شده‌اند که یک زندگی دو چهره داشته باشند و در خانه و زندگی خصوصی به راه و رسم نیاکان خود بزیند و در بیرون سوداگران اقتصادی باشند، این همزیستی اسکیزوفرینگ موقتی است و ناگزیر رو به زوال خواهد رفت. شایگان معتقد است که شیوه تفکر بودایی و شیوه تفکر سنتی ژاپن نمی‌تواند در فضایی آلوده به سموم صنعتی و سرطان بروید تا چه رسد به آنکه بشکند، پس خواه ناخواه شیوه‌های سنتی تفکر نخواهند توانست در برابر تهاجم و سیطره تفکر تکنیکی تاب ایستادگی داشته باشند. به این ترتیب گردونه تاریخی ژاپن مانند تقدیر تاریخی ماست با این تفاوت که اگر از دیدگاه وجوه غربی‌اش، یعنی خشونت اقتصادی، قدرت تولید و عواقب نگران‌کننده آن در نظر بگیریم باید گفت که ژاپن مظهر مهاجم‌ترین وجه خشونت آمیز تفکر تکنیکی غربی است.

با این حال شایگان از درک این نکته در مورد ژاپن غافل است که این کشور نیز در شعاع تمدن غربی واقع شده است. شایگان دو مدل دیگر را برای خروج از بن‌بست مورد مطالعه قرار می‌دهد و موارد چین و هند را به رهبری گاندی را یادآور می‌شود. او در مورد ارایه مدل‌های شرقی، مانند شادمان عمل می‌کند. راه هند، هندو ماندن بود و راه مائو در اختیار گرفتن آخرین سلاح تفکر غربی، مائو با گرویدن به مذهب مارکس ... راهی را برگزید که در سیر تحول فکری غرب نقطه پایان این تحول و یکی از آخرین وجوه نیهیلیسم غربی است. در حالی که گاندی می‌خواست فساد ناشی از سیاست قدرت را ریشه کن کند (همان: ۱۸۲). او نشان داد که هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند و این مساله را در چارچوب اصل عدم خشونت و گرویدن به راه تسلیم فعال یعنی بازگشت به معنویت هندی مطرح ساخت و از این اصل و از این راه هند را به استقلال رهنمون ساخت. در واقع گاندی راه آسیایی را برای خروج از بحران برگزید ولی چراغ امید که افروخت، خاموش شد و هند ناگزیر راه دیگر کشورها را در پیش گرفت. شکست گاندی مظهر شکست آسیا بود ... مرام گاندی تنها راه اصیل آسیایی بود یعنی راهی که از دل خاک آسیا می‌گذشت و هیچ بیراهه بیگانه‌ای به آن نمی‌رسید. شکست گاندی سبب شد که جهت مخالف آن، که همانا راه مائو باشد نضج گیرد، اشاعه یابد، همه‌گیر شود و سرانجام نیهیلیسم اروپایی همه چیز را زیر چنگ خود در آورد. این دو راه همواره باهم در نبرد بوده و خواهند بود. در واقع علت این امر نبرد دو اندیشه با یکدیگر است. یکی جامعه را از بیرون می‌خواهد تغییر دهد، دیگری انسان را از درون، یکی به ظاهر می‌پردازد و دیگری به باطن، یکی به زور روی می‌آورد و دیگری موجب شکفتگی می‌شود. جنگ بین این دو، جنگ بین دو دید، دو برداشت از واقعیت، دو نحوه حضور. به عبارت دیگر جنگ بین معنویت آسیا و سیطره غرب است. صرف این که پیشواها همه جا سایه افکنده‌اند و حکومت کمیسرها نیز بر همه چیز چنگ انداخته است، دال بر این است که تفکر تکنیکی چیرگی کامل یافته است و گریز از آن تقریباً محال است.

این سیطره غرب در آسیا و ایران را وی به بروز غرب‌زدگی می‌کاهد و تأثیر آن را در چارچوب ناسیونالیسم، قیام توده‌ها و توریسم، فوکلور مورد بررسی قرار می‌دهد. وی با این بحث می‌خواست به نوعی یکسان‌نگاری تاریخی را مورد پرسش قرار دهد.

مدرنیته سیاسی

یکی از مسایلی مهمی که در اندیشه متفکران عصر شایگان غایب بود، اندیشه مدرنیته سیاسی بود. شایگان روایت حاضر از تجدد عرضه کرده و نسبت به مدرنیته سیاسی علاقه نشان می‌دهد. وی که تمدن غربی را تحت تفکر فاوست‌گونه تحلیل می‌کند، نسبت به تجدد نیز چنین می‌اندیشد: جریان اصلاح دینی، جایگزینی اشرافیت توسط بورژوازی، سقوط فئودالیته، تبدیل شدن دولت به روح و جسم، سقوط رژیم قدیم، ظهور راسیونالیسم، آغاز عصر روشنفکری و خودرأیی، نفوذ تفکرات روسو و دایره‌المعارفی‌ها به منظور هموار کردن راه آزادی فردی و حاکمیت ملی و سقوط نظام موجود، پیروزی بورژوازی با انقلاب فرانسه، میل بورژوازی به ارزش‌های مادی، تنها تغییر مرکز ثقل روابط اجتماعی نبود، بلکه تحولات زیر را به همراه داشت: خرد حساب‌گر، جانشین ایمان می‌شد مبارزه طبقاتی جانشین وحدت کاست، سودجویی جانشین وفاداری و فزون خواهی نفس، جانشین فروتنی و تسلیم. تقلیل جوهر انسان به موجودی انتزاعی که آزادی صرف صفت شاخص اوست، سلطه خردی که محاسبه و سودجویی وجه ممیزه آن است و حاکمیتی که حق مسلم هرملت است - چنانکه آزادی حق مسلم هر فرد - سه وجه جریان‌هایی که یک‌جا و هم‌زمان است که نظام مسیحیت را از درون از هم پاشید. دامنه قدرت هر ملت اینک محدود به حوزه حاکمیت آن شد و حاکمیت ملی را نیز قدرت تأمین می‌کرد. آرمان‌هایی که ضامن این حاکمیت و آزادی بود در سه اصل انتزاعی انقلاب فرانسه یعنی آزادی، برابری و برادری خلاصه شد. جنگ‌های ناپلئونی برای جلوگیری از اشاعه سه اصل مذکور تلاش‌های کنگره وین برای حفظ رژیم قدیم آغاز انقلاب و ناسیونالیسم موجب همه‌جا گیر شدن دموکراسی‌های غربی و تحقق آرمان‌های بورژوازی، یعنی آزادی فردی، استقلال و حاکمیت ملی و منافع شخصی شد. اینک دموکراسی مظهر حاکمیت مطلق خرد بود، با وجود جنگ جهانی اول و دوم (ظهور فاشیسم و نازیسم که درام روح غرب نام گرفته) که سیر تقلیلی تفکر غربی نام گرفته، این دموکراسی به امپریالیسم، نژاد (نازیسم)، ملت، طبقه خاص (مارکسیسم) تنزل یافت و به این ترتیب ما از سقوط فئودالیته با جریان مداومی از تقلیل ارزش‌ها از معنویت به غرایز و سوائق آدمی و افزایش مرزها و خصومت‌ها برخورد می‌کنیم. اصول جدید دموکراسی که اینک همچون یک اعتقاد اساطیری تلقی می‌شد، همان

کشش غیرعقلانی را داشت که اساطیر کهن بشریت. ستیزه نیروهای همساز که فاوست گرفتار آن بود، هربار به صورتی است. دگرگونی‌های پی‌درپی این تراژدی هربار تضاد جدیدی را تولید می‌کند. ستیز بین یونانیت و مسیحیت میان قرون وسطا و رنسانس، بین روشنگری و رمانتیسم، بین ناسیونالیسم و آنارشیزم، بین کاپیتالیسم و کمونیسم. این‌ها را شایگان نقاب‌های نیهیلیسم اروپایی می‌داند.

در جهان غرب به عنوان نهاد بنیاد سیاسی آنچه توده‌های غربی را حفظ می‌کند، حکومت قانون، اصل مسئولیت مدنی، اصل آزادی و حقوق فردی است که حکم الفاظ تهی را ندارند، بلکه پیروزی‌های پی‌درپی است که غرب طی چهارصد سال کوشش مبارزه و تحول به عرق جبین بدست آورده است.^۱ به این ترتیب «استقرار حکومت قانون، حقوق بشر، حاکمیت ملی، آزادی انفرادی، ثمره چندین سده زحمت و کوشش پارسایانه است و غرب توانست به تدریج نظام مدنی را جایگزین نظام مذهبی کند. تعلیم و تربیت مدنی و مسئولیت فرد در برابر اجتماع و ملاحظه حقوق دیگران که نتیجه نظام همان مدنیت است اندک اندک جایگزین جهان‌بینی مسیحیت شد و جامعه سازمانی یافت که بر منافع عموم استوار بود.» وی بعدها میان دموکراسی و غربی شدن تمایز می‌گذارد. او می‌گوید: دموکراسی به معنای غربی شدن نیست. دموکراسی یک ارزش بشریت مدرن است، همان‌گونه که مداراگری نیز چنین است. این ارزش‌ها را در صورت لزوم حتی از راه زور باید ایجاد کرد. به قول کسی باید شور اعتدال داشت. رژیم را باید به هر قیمتی که ممکن است حتی اگر اشخاص با آن مخالف باشند برقرار شود. به نظرم برای تحمیل دولت قانون- در مورد کشورهایی که براحتی حقوق بشر را نقض می‌کنند باید یک هم‌نوازی بین‌المللی بوجود آید ... هنگامی که خودکامه مستبدی مردمش را به خاک و خون می‌کشد باید دخالت کرد. پل پوتها را نباید تحمل کرد. برای تأمین امنیت انسان و حقوق بشر باید روحیه همبستگی بین‌المللی وجود داشته باشد (جهانبگلو، ۱۳۷۴: ۶۴، ۱۷۶).

۱. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

Amin Banani, The Modrnization of Iran, 1921-1991, (Stanford, University Press, California, 1961).

ارتباط سنت با مدرنیته

با توجه به دیدگاه‌های مذکور شایگان می‌پرسد؛ ما در چه مرحله‌ای قرار داریم؟ او با توجه به آنچه گذشت رابطه میان سنت و مدرنیته در ایران را مورد بحث قرار می‌دهد، و از نحوه برخورد ما ایرانیان با مدرنیته صحبت می‌کند. تقلیل تمدن غرب به تکنیک و غافل بودن از اندیشه‌های محرک این تمدن موجب توجه ما به مدرنیزاسیون و نه ماهیت تمدن غربی می‌شود. ارتباط با این تمدن برای ما میسر نیست، زیرا ما در تحولی که موجب بروز آن بوده است سهمی نداشته‌ایم. ما آنگاه با آن روبرو شدیم که چرخ عظیم به حرکت درآمده و ما را نیز لای پره‌های خود گرفته بود. در حالی که از دیدگاه شادمان تمدن فرنگی محصول تمدن یونانی، روم، ایران و عرب و مظهر علم و ادب و هنر دنیاست. عدم راه یافتن به کانون تفکر غربی، موجب شده که روشنفکران به نوعی شیفتگی روی آورند و یا دچار فلج ذهنی شوند. بدین ترتیب از نظر شایگان ره یافتن به کانون محرک تفکر غربی موجب شیفتگی می‌شود و این شیفتگی نیز فلج ذهنی پدید می‌آورد فلج ذهنی هم نیروهای آفریننده ما را در هر جهت متوقف می‌سازد و راه تفکر را مسدود می‌کند. این بن بست فکری نمی‌گذارد که تفکر در دو راهی که احتمالاً به رویش باز بود، سیر کند: یعنی ارتباط با کانون محرک تفکر غربی و کانون خاطره قومی. این ناتوانی‌ها موجب می‌گردد که ما به معنای درست کلمه، از آن جا رانده و از این جا مانده باشیم (همان: ۱۶۸). پس بهتر است ما با سنت در ارتباط باشیم. و از خودبیگانگی را ترک کنیم. البته شایگان اذعان می‌کند گفتن این که ما باید با خاطره قومی خود ارتباط داشته باشیم، دال بر این است که این خاطره و گنجینه‌های آن در معرض نیستی است. در عین حال اگر میراث کهن خود را امانت بدانیم و فضای شکفتن آن را خاطره قومی، آنگاه متوجه می‌شویم که پاسداری میراث گذشته فقط تشییع جنازه نیست. با این حال وی ادامه سنت را بدون باززایی متحجر می‌خواند. آنجا که می‌نویسد ممکن است مداومت ارزش‌های یکنواخت و به ظاهر متحجر آن چنین احساسی را برانگیزد ولی خاطره آنگاه زنده است که قالب‌های دیرینه هر دم مضمون تازه پذیرند و این مضمون نیز تجربه‌های مردان بزرگ و از سرمایه همتشان بارگیرد و ارتباط بین صورت و ماده، محتوا و قالب، و روح و امانت نگسلد و دل را راهی به فضای کل باشد. همین ارتباط بود که موجب شد روح خلاق که سازنده تفکر ایرانی

است در عین حال طراح صور دیرینه هنر ایرانی باشد و آنچه را که فی‌المثل تفکر به صورت تاویل میسر می‌ساخت هنر به شکل فضاهاى چند سطحی و چند بعدی مینیاتور، قالی، کاشی و معماری باز نمایاند.

با این حال، شایگان اذعان می‌کند که ایران در دوره گذار قرار دارد و می‌افزاید: اگر ما درباره پیوند خویش با تفکر اصلیمان شک می‌کنیم حاکی از آن است که این پیوند گسسته شده است و چراغ امانت نیز رو به خاموشی است و متأسفانه نمی‌توان چراغی را که سوختش به پایان رسیده با زور روشن نگاه داشت. اگر تفکر جدید غرب با شک دستوری دکارت شروع شد و این شک، همچنان که می‌دانیم سرآغاز تحرکی شگفت‌گردید که سیر بعدی تحول غرب را بدانجا می‌رساند که اینک با آن روبه‌روایم، ما هنوز به مرحله شک خلاق هم نرسیده‌ایم تا مجبور شویم از این بن‌بست فراگذریم و روزنه نوری برای تفکر خود بیابیم. رشته گسسته را نمی‌توان از نو پیوست فقط می‌توان درباره آن اندیشید ولی چرا نمی‌توان رشته گسسته را از نو پیوست؟ زیرا برد ناآگاه نیرویی که همچون قانون وارثت امانت را زنجیروار سینه به سینه به نسل‌ها می‌سپارد و هر نسل به نوبه خود مضمون آن را از نو احیا و با تجربه معنوی خود غنی می‌کند، روبه‌زوال است و توان باززایی سابق را ندارد. ضعیف شدن نیروی مذکور این معنا را دارد که قوه آفرینندگی پیشین این تمدن‌ها رو به زوال است و چیز دیگری نیز جایگزین آن نشده است. منتها مانند هر انحطاط این زوال به صورت مرگ تدریجی است و احتضارخدایان برحسب آنکه تمدن‌ها قدرت مقاومشان کم باشد یا زیاد متفاوت است (همان: ۶۶-۶۵).

پس چه باید کرد؟ در چیره‌گشتن بر هر معارضه‌ای برابری نیروهای مؤثر و تجانس ساختمانی ایده‌های عامل در کشمکش، وسیله‌ای برای زایش نو، بازسازی خود و ایجاد نیروهای نو خواهد شد و این همان پدیده‌ای است که ما آن را غالباً در برخورد تمدن‌ها، در رنسانس‌های کما بیش موفق‌ی که در متن یک فرهنگ متحقق گشته‌اند باز می‌یابیم (شایگان، ۲۵۳۵: ۱۶-۱۵).

با وجود استدلال مذکور معارضه جویی کهن قابل حل بود. یعنی اسلام و مسیحیت یونانی شده با وجود اختلافات بزرگشان هر دو به مرجع برتر الهی و روحانی معتقدند و این که تجربه عرفانی کسانی چون ابن عربی و مایستر اکهارت در اصل همانندند هر چند فضاهاى فرهنگی آنها از حیث اشکال بروزشان با یکدیگر متفاوت باشند (همان: ۱۶).

ولی این مساله در مورد معارضه جویی معاصر این گونه نیست. دلیل آن این است که برای نخستین بار در تاریخ بشر رابطه انسان با خدا و طبیعت از بن زیرو رو می‌گردد و این دگرگونی عمیق از جانب مغرب زمین به سوی ما می‌آید ... از آن سو استیلا، قدرت، تجاوز و استعمار و در این سو دفاع انفعالی به صورت فلج ذهنی بروز می‌کند. چنین وضعی امکانی برای گفتگو میان دو تمدن باقی نمی‌گذارد. بلکه پیامد آن تخریب صرف تمدن‌های محلی است که از آنها غالباً جز پوسته فولکلور چیزی باقی نمانده است.

معارضه جویی عصر ما در عین حال حکم یورش دارد که موجب واریزی کامل همه ارزش‌ها و تشنگی اصول و آداب فکری و زیستی ما می‌گردد. همان قدر که این یورش بی‌امان و بی‌رحمانه است، به همان اندازه نیز نیروهای معروض آن از ثبات پیشین خود بی‌بهره‌اند و در نتیجه قادر به مقابله با آن نیستند. سؤال اساسی این است که چرا آن نیروها و تجانس عمیقی که در جامعه وجود داشت و موجب احیای مجدد می‌گشت دیگر وجود ندارند؟ علت آن این است که ارزش‌های عامل در معارضه جویی کنونی هیچ‌گونه وجه مشترکی که با آن ارزش‌های پیشین ندارند هیچ، ضد آنها هم هستند ... همه ارزش‌هایی را که ما قرن‌ها حفظ کرده بودیم و توجهی که براساس این ارزش‌ها به پرورش روحی و بینش خود از جهان مبذول می‌داشتیم ناگهان به صورت توهماتی تلخ بر ما نمودار گشته‌اند و ما پی‌برده‌ایم که واقعیت جز ولع به قدرت و اراده‌ای که داغش چهره هومو «تکنولوژی کوس» را نشان‌دار می‌سازد چیزی دیگری نیست.

او که به دنبال باستان‌شناسی عقب‌ماندگی در ایران است اذعان می‌نماید که «انحطاط کنونی مشرق زمین به وضوح نشان می‌دهد که ارزش‌های دنیوی شده تمدن‌های آسیایی نه دیگر رمق پیشین را دارند و نه اعتبار سابق خود را، اما با این وجود خاطره قومی از میان نرفته است و نشانه‌هایی از آن باقی مانده است. چرا که به گفته شایگان از امروز به فردا نمی‌توان روح یک قوم را تغییر داد. این خاطره‌ها بیشتر در حوزه عاطفی باقی مانده ولی با این وجود میان آنچه گمان می‌کنیم که باور داریم و آنچه احساس می‌کنیم، شکافی چند پدید آمده که پیامد آن ایجاد روالی اسکیزوفرنیک در تجلیات هنری و ادبی جامعه ما آشکار است. در این مورد که آیا ما امکان انتخاب داریم می‌نویسد: امکان انتخاب نداریم، چون آنچه بر ما تحمیل می‌شود جزئی از چیزی نیست که ما بتوانیم آن را تجزیه کنیم و از آن میان عناصر مناسب با حال خود را برگزینیم. آنچه بر ما تحمیل می‌شود یک ساختمان

یک هیات کلی تجزیه ناپذیر است. چرا که می دانیم جزء در کل و به اعتبار کل می تواند باشد. (همان: ۲۵-۱۶) در واقع این دیدگاه به طور کلی در مقابل افکار اندیشمندان ماقبل خود چون نراقی قرار می گیرد، و حتی با افکار عصر پهلوی اول در تعارض قرار می گیرد جایی که دهخدا معتقد بود اخذ تمدن فرهنگی را می توان با حفظ فرهنگ ایران انجام داد. با این حال تکلیف ما با سنت و میراث جامعه خودمان چیست؟ آیا این سنت و میراث قادر است ما را نجات دهد؟ پاسخ شایگان قطعی نیست و می نویسد شاید. و بلافاصله می افزاید یقیناً به نحوی ناآگاه جوشش خون نفاذ عمیق فرهنگی و معقول در عواطف و غرایز اما خود این عوامل موانع هستند. مختصر این که پاره ای از وجود ما آن چیزی را که پاره دیگر روشنفکرانه می خواهد با سرسختی رد می کند و این وضع آنقدر ادامه می یابد و تا به حدی می رسد که کارآیی تکنیکی و محصولات روشنفکرانه ما در ابتذال مستحیل می گردد. ما که هنوز کاملاً با تکنیک مانوس نشده ایم رفته رفته شروع می کنیم از هویت فرهنگی و ارزش های جاودان سنت بپرسیم و تا حدی به این نکته پی می بریم که امور می توانستند طور دیگری هم باشند ولی کاری برای چاره جویی نکرده ایم می بایستی از تجربه تلخ دیگران که تقلیدشان می کنیم می آموختیم و یا نسبت به خاطره نیاکان خود وفادار می ماندیم حتی الامکان از چشیدن شرنگ سرخوردگی ها مصون مانده بودیم اما نه! حتی عجله داریم از کسانی که با شتاب هر چه تمام تر می خواهند معلوم نیست به کدام سرمنزل مقصود برسند نیز پیش بیفتیم.

آشتی میان تکنیک و سنت

برای پاسخ به دیدگاه مذکور، شایگان می پرسد آیا می توان تکنیک و سنت را آشتی داد و خاطره قومی را نجات داد در عین حال رنج خاطره زدایی را بر خود هموار کرد؟ پاسخ وی این است که ما غالباً می خواهیم تکنیک را امری بی آزار بدانیم که به کارهای گوناگون می آید و فراموش می کنیم یا نمی دانیم که ماهیت تکنیک، تکنیک نیست. در واقع خامی کودکانه این است که ما گمان می کنیم تکنیک را می توان از ارزش های عجین با آن جدا ساخت. ما غالباً از یاد می بریم یا نمی دانیم که دانش، تکنیک و تکنولوژی در فکر مغرب زمین هرگز پدیده هایی منفک و مجزا نیستند (همان: ۳۴).

در حالی که از یک منظر ارزش‌های مدرنیته در ایران درونی شده از منظر دیگر ما دچار کم‌مایگی شده‌ایم این خود امتیازی هم محسوب می‌شود. این امتیاز از این منظر قابل مطالعه است که امکان نجات آنچه که برایمان باقی مانده و «باغ بهشتی که ایران در درون خود دارد» وجود دارد. در مورد چگونگی این نجات وی به درایت نظام آموزشی اشاره می‌کند؛ و در زمینه اصلاح فرهنگی به عنوان یک روش نجات معتقد است که فرهنگ چنان به عنوان اشرافی متافیزیکی ما وابسته است که نمی‌توان بدون دگرگون کردن عمق وجودی آن ضوابط ارزشی تمدنی را به تمدن دیگر انتقال داد. وی در این زمینه بیشتر نگران یکسان‌انگاری تاریخی است و معتقد به حفظ هویت فرهنگی از طریق برقراری گفتگو با خاطره ازلی خود و سپس گفتگو با غرب است.

پرسشی که در این جا پدید می‌آید این است که آیا شایگان برای حفظ هویت فرهنگی خواستار بازگشت به سنت است؟ پاسخ منفی است. چرا که غرض وی از گفتگو با خاطره ازلی برانگیختن تصنعی گذشته و تقلید صورت‌های خالی از هر مضمونی نیست. سنت‌گرایی کهنه پرستانه هم مورد نظر نیست. سنت نمی‌تواند یک تشییع جنازه باشد. وی در ادامه توضیح خود به نظر هانری کربن متوسل می‌شود و از زبان وی می‌نویسد: سنت اساساً زایش دوباره (رنسانس) است و هر زایش دوباره‌ای به فعلیت درآمدن یک سنت در زمان حال است. به این جهت است که باززایی سنت همواره متضمن زمان حال است. وی ادامه می‌دهد به این شیوه است که سهروردی فیلسوف بزرگ ایرانی خود را وارث و باز آفریننده حکمت الهی ایرانیان قرار داد. فعلیت لاینقطع این خاطره و وفاداری ایران به گنجینه‌های مضامین آن بود که باعث مداومت هنر و تفکر ایرانیان شد. شایگان در این مورد مانند نصر و نراقی، تحت تاثیر افکار غربت غربی و معنویت شرقی است. آنچه که در این جا شایگان بر روی آن تاکید می‌کند این است که آیا امروز نیز می‌توان این هم‌زمانی را برقرار کرد؟ وی معتقد است که با قطع و یقین نمی‌توان بدان پاسخ داد. این کار را زمانی می‌توان قابل تحقق دانست که به ارزش‌های اصیل یک ملت اهمیتی لاقابل مساوی با ارزش‌های اشتغالات اقتصادی که امروزه تنها ضوابط توفیق همه ملت‌ها به نظر می‌رسد داده شود. تحقق این امر نیز پایان کار نیست، مگر آنکه با گفتگوی مکمل با غرب همراه شود. شایگان معتقد است ما هم اکنون در سرنوشت خود با دنیای غرب شریک هستیم. شرق غربی می‌شود چه بخواهد و چه نخواهد. برای درک این معنا باید روشن‌بین بود و

برای رویارویی با آن، شجاع، خطری که ما را تهدید می‌کند، بسیار شدیدتر است. ما نه تفکر علمی- صنعتی را آفریده‌ایم و نه نتایج نهایی آن را تصور کرده‌ایم. وقت آن را هم نداشته‌ایم که خود را با شیوه‌های جدید زندگی و احساس تطبیق دهیم. در نتیجه نه دقت آن را داشته‌ایم که پادزهر مخصوص خود را تولید کنیم و خود را علیه این هجوم مجهز و مصون سازیم. هجومی که نه با مامن گرفتن همسازی دارد و نه با صمیمیت و نه با سکوت. اگر نتوانیم تاریخ و گسترش این سرنوشت را که از آن ما نیز شده است بشناسیم، اگر موفق نشویم به باطن روح غرب نفوذ کنیم خطر دو چندان خواهد بود. بنابراین معرفت‌شناسی جایگاه خاصی در اندیشه وی دارد. در تحلیل نهایی برخلاف آل احمد که نگران کنفورمیسم فرهنگی نبود وی معتقد است که «انسان شرقی و انسان غربی علی‌رغم یکسان شدن و هم‌ترازی فرهنگ‌ها، آنان دو موجود مختلف باقی خواهند ماند... بدون [وابستگی] به مأوای خویش ... و بدون این یک وجب خاک تغذیه کننده ... ما تنها زائرانی ره گم کرده خواهیم بود. نظیر آنها که به روزگار خویش می‌بینیم جاده‌های دنیا را به دنبال علاجی نامشخص برای دردی ناشناخته در می‌نوردند»

در مورد گفتگو با غرب ضمن اشاره به دیدگاه هایدگر در مورد «خانه وجود» به صورت گزاره احتیاط آمیز معتقد است که شاید خانه‌ی وجود، خاطره ما ... باشد که در آنجا هنر و تفکر ما سیراب می‌شوند (همان: ۹۶، ۳۹). از این جهت گفتگو با غرب جز براساس اصالت طرفین نمی‌تواند صورت گیرد در غیر این صورت به مرزهای تنگ زبان حرفه‌ای و شعارهایی که امروزه مشخصه برخوردهای بین‌المللی است، محدود خواهیم شد - مانند گفتگوهای واهی بین ناشنویان. اگر چه خانه‌های وجود غربی و ایرانی اختلاف دارند، هر دو از یک سرچشمه جاری شده‌اند و گفتگو واقعاً گفتگو نخواهد شد مگر آنکه در این سطح صورت گیرد در این سطح است که ایسم‌ها منتفی می‌شوند و جای خود را چنان که مولانا می‌گوید به همدلی می‌دهند ... غرض یافتن یک توافق نیست (وقتی منافع مشترکی در میان باشد توافق پیدا خواهد شد)، بلکه جستجوی ارتباط همدلانه است ... در واقع هر درایت حقیقی و واقعی عمل روح است نه عقل (همان: ۹۷-۹۶). ارایه اندیشه‌های مذکور با نقدهای سنگین مواجه شد. حتی این نقد تا جایی پیشرفت که عنوان شد در این گونه اندیشه‌ها و این گونه بحث‌ها، اندیشمندانی چون شایگان مقلد بحث‌های غربیان

بودند تا مجتهدان پرسش‌های ما (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۰).^۱ در پاسخ به این انتقادات، شایگان پس از انقلاب نسبت به برخی دیدگاه‌های خود تجدید نظر کرد.

نتیجه گیری

شایگان سعی کرد از منظر فلسفی پاسخ به پرسش‌های ایران را جستجو کند گرچه وی سعی کرد دستگاه نظری، فلسفی برپا کند که از طریق آن بتواند نوعی مظاهر سیاسی و اجتماعی استخراج کند، اما به جای آن به نقد دستگاه‌های نظری غربی ملهم از افکار نیچه می‌پردازد. به این ترتیب در حالی که هنوز در ایران می‌توانست بحث‌های مدرنیته مطرح شود وی به نوعی تحت تاثیر جریان‌های پست مدرن بود، اگرچه خود می‌گوید در بحث از تاریخ اندیشی جدید در آسیا در برابر غرب سعی می‌کند به نقد سنت‌ها بپردازد با این حال از این منظر که سعی کرده از اندیشه‌های بیکن در مورد انواع بت‌ها کمک بگیرد در ادراک دستگاه نظری هگلی در عصر شایگان جوان دچار مشکل می‌گردد.

با این حال درک وی از سنت و مدرنیته شرق و غرب، تاثیر مدرنیته بر ایران و چگونگی پر کردن شکاف میان ایران و غرب و مدرنیته سیاسی، عمیق‌تر از متفکران دیگر محصول درهم تنیده شدن علم و قدرت است. وی به مسأله‌ای می‌پردازد که هم اینک نیز دل‌مشغولی بسیاری از متفکران را برانگیخته است و گرچه خود تحت تاثیر اندیشه شایگان هستند، ولی هرگز بدان اقرار نمی‌کنند و آن این است که شایگان غرب را در وحدت فلسفی جستجو می‌کند و غرب را به عنوان کل در نظر می‌گیرد. او بدین ترتیب سعی کرد فلسفه غربی را از تمدن‌های آسیایی جدا کند، چرا که از نظر وی تفکر آسیایی، عرفانی، براساس وحی و رستگاری بنا شده در حالی که فلسفه غرب با سنت و دنیوی کردن همه امور و دانش‌ها سرو کار دارد.

شایگان دل‌نگران هویت فرهنگی ایران است که از نظر وی بر اثر تکنولوژی مورد پرسش قرار گرفته است. ولی شایگان هرگز به طور عمقی پاسخ نمی‌دهد که چرا تحت تاثیر هایدگر مشکل جوامع صنعتی را به مورد ایران عصر خود تعمیم داده است. راه حل او

۱. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: پست مدرنیته و پست مدرن در گفتگو با سید جواد طباطبایی، راه نو، سال ۱۳۷۷، شماره ۸، ص ۱۹

مراجعه به معنویت فرهنگی است و در مورد ایران او نیز اسلام را مطرح می‌کند. برای همین وی به سراغ مدل‌های شرقی رفته بود و از ژاپن به عنوان یک مدل برای ایران صحبت کرده بود و این که ژاپن توانسته است هویت خود را حفظ کند.

کتاب «انقلاب مذهبی چیست» و «نگاه شکسته»، نشان دهنده تجدید نظر طلبی شایگان است هر چند در کتاب «آسیا در برابر غرب» و در فصل تاریک اندیشی جدید توضیح داده است که هر گونه بازگشتی به گذشته (سیر قهقرایی) بدون بازسنجی انتقادی از گذشته سخت خطرناک است و می‌تواند به لغزش منجر شود (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۱۰۲).

منابع

- ۱- بروجردی، مهرزاد، (۱۳۷۷)، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: انتشارات فرزاد
- ۲- بهنام، جمشید، (۱۳۷۵)، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران: انتشارات فرزاد
- ۳- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۹)، درباره غرب، تهران: انتشارات هرمس
- ۴- جهانگلو، رامین، (۱۳۷۴)، گفتگوی رامین جهانگلو با داریوش شایگان، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: انتشارات فرزاد
- ۵- جهانگلو، رامین، (۱۳۸۱)، موج چهارم، تهران: نشرنی
- ۶- شایگان، داریوش، (۲۵۳۵)، بت های ذهنی و خاطره ازلی، چاپ اول، تهران: انتشارات امیرکبیر
- ۷- شایگان، داریوش، (۱۳۵۰)، آسیا در برابر غرب، تهران: انتشارات امیرکبیر
- ۸- شایگان، داریوش، (۱۳۸۹)، نشریه مهرنامه، سال اول، شماره نهم
- ۹- طباطبایی، سید جواد، (۱۳۷۴)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: انتشارات طرح نو
- ۱۰- نراقی، احسان، (۱۳۵۳)، غربت غرب، تهران: انتشارات امیرکبیر
- ۱۱- اسطوره ایدئولوژی حقیقت، هویت، چندگانگی فرهنگی و... در گفتگو با داریوش شایگان، مجله راه نو، سال اول، ۱۳۷۷، شماره ۱۲

1- Echehabi, H., (1990), Iranian politics and Religious Modernism, London: cornel university

2- Amin Banani, The Modrnization of Iran, 1921-1991, (Stanford, University Press, California, 1961).

پیوست

شایگان در سال ۱۳۱۳ در تهران از یک پدر آذری و یک مادر گرجی زاده شد. وی به مدرسه سن-لویی می‌رفت که کشیشان لازاری آن را اداره می‌کردند (جهانبگلو، ۱۳۷۴: ۲-۱). در ۱۵ سالگی به انگلستان رفت و در کالج بادینگهام تحصیلات دبیرستانی خود را ادامه داد. پس از گرفتن دیپلم در سال ۱۳۳۳ به دانشگاه ژنو رفت تا رشته پزشکی بخواند، اما زود تغییر رشته داد و به تحصیل فلسفه و علوم سیاسی پرداخت. در همین حال تحت سرپرستی یکی از استادان سوئسی خود به یاد گرفتن زبان سانسکریت مشغول شد. شایگان پس از گذراندن ۶ سال در ژنو به ایران بازگشت و سپس به دانشگاه سوربن رفت و در آنجا به راهنمایی هانری کربن به مطالعه خود درباره آیین هندو و تصوف ادامه داد. تحصیل او در سوربن از جمله گرفتن درجه فوق لیسانس و دکترای در مطالعات هندو و فلسفه تطبیقی بود که با نوشتن رساله‌ای تحت عنوان روابط آیین هندو و صوفی‌گری به روایت مجمع البحرین اثر دارالشکوه به دست آمد. پس از بازگشت به ایران سید حسین نصر (که در آن زمان رییس دانشکده ادبیات و علوم انسانی بود) بار دیگر او را به دانشگاه تهران کشاند تا در آنجا دانشیاری اسطوره‌شناسی، هندشناسی و فلسفه تطبیقی را نخست در گروه فلسفه و سپس در گروه زبانشناسی عمومی و زبان‌های باستانی به عهده بگیرد. وابستگی او به دانشگاه تهران از ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۹ دوام یافت و در این مدت بیشتر درباره زبان و ادبیات سانسکریت و مذهب و اندیشه هندی و ... درس می‌داد. پس از انقلاب از مقام خود دست کشید و به فرانسه بازگشت و در آنجا مدتی شعبه پارسی مؤسسه مطالعات اسماعیلیه را اداره می‌کرد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۲۹-۲۲۸).

آشنایی و تسلط وی بر زبان‌های ترکی، لاتینی، سانسکریت، عربی، فرانسه و انگلیسی او را قادر ساخت که اداره مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها را برعهده گرفته و دانشورانی را به طرف خود جلب کند، هدف این مرکز آشنا ساختن ایرانیان با تمدن‌های شرقی و آسیایی مانند چین، ژاپن، هندو و مصر بود. مرکز در راستای این هدف در سال ۱۳۵۶ در تهران میزبانی سمپوزیومی را تحت عنوان آیا تسلط تفکر غربی امکان گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها را میسر می‌سازد؟ به عهده گرفت. مرکز، علاوه بر این، در مدت دو سال موجودیت خود بیش از بیست کتاب درباره جنبه‌های گوناگون تمدن آسیا منتشر ساخت (همان: ۲۳۰-۲۲۹).

۱. از میان این دانشوران می‌توان: از رضا علوی؛ داریوش آشوری؛ میر شمس‌الدین ادیب سلطانی؛ رضا دآوری و شاهرخ مسکوب نام برد.