دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۲۲۲-۱۹۹
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

خوانش آثار «داریوش شایگان» بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش

محمد تباشیر *
ابوالفضل شکوری **

چکیده

رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت، تاکنون فراز و نشیب‌های زیادی را به خود دیده است. اندیشمندان ایرانی نیز مانند اندیشمندان غربی، تلاش فکری خود را معطوف به ارائه راه‌حلی برای مسئله رابطه ذهنیت و کلیت نموده‌اند. در پژوهش حاضر، به بررسی راه‌حل «داریوش شایگان» برای این مسئله پرداخته شده است. بدین منظور ابتدا گونه‌های انسان‌شناختی ترسیم‌شده و به نمایش درآمده در آثار او مورد اشاره قرار گرفته‌اند. ادامه پژوهش به بازخوانی آثار شایگان بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش و به منظور روشن کردن راه‌حل او برای مسئله رابطه ذهنیت و کلیت اختصاص یافته است. سوژه بازیگوش، سوژه‌ای است که دوپارگی خود را می‌پذیرد و آگاهانه و بازیگوشانه آنها را به یکدیگر پیوند می‌زند. شایگان هر چند به ذهنیت، خودمختاری کامل نمی‌دهد، او را در کلیت نیز محو نمی‌کند.

واژه‌های کلیدی: سوژه بازیگوش، داریوش شایگان، مدرنیت، کلیت و ذهنیت.

---

* نویسنده مسئول: دانش آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس
tabashirmohammad@gmail.com
** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس a.shakoori@modares.ac.ir

مقدمه

داریوش شایگان را می‌توان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان معاصر ایران دانست. آثار این اندیشمند تاکنون به انحای مختلف توسط محققان مورد خوانش قرار گرفته است. برای مثال فرزین وحدت در کتاب «رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت» از سه شایگان طرفدار تسلیم مطلق فردیت و ذهنیت به کلیت، شایگان مروج ذهنیت مدرن و شایگان دارای موضع معتدل سخن می‌گوید. در کتاب «مونیسم و پلورالیسم» که به اهتمام بیژن عبدالکریمی گردآوری شده است، هر یک از نویسندگان از چشم‌انداز خود به کتاب افسون‌زدگی جدید پرداخته‌اند. علی‌اصغر حق‌دار در کتاب «داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی»، ضمن بازخوانی آثار شایگان، آنها را در افق اندیشه خود قرار می‌دهد و تفسیری نو از آنها ارائه می‌دهد.

محمد منصور هاشمی در کتاب «هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید»، آثار او را به سه دوره تقسیم می‌کند و به بازخوانی انتقادی آنها دست می‌زند. مهرزاد بروجردی در کتاب «روشن‌فکران ایرانی و غرب»، اندیشه‌های شایگان را ذیل گفتمان بومی‌گرایی دانشگاهی بررسی می‌کند. حسین کاجی در کتاب «کیستی ما» معتقد است که می‌توان همه آثار شایگان را زیر جدال سنت و مدرنیته خلاصه نمود. سید جواد طباطبایی در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» به دو وجه امتناع اشاره می‌کند و آثار شایگان را مهم‌ترین نماینده یکی از این وجوه، یعنی خیال‌اندیشی در حوزه اندیشه می‌داند. علی میرسپاسی در کتاب «روشن‌فکران ایران: روایت‌های یأس و امید»، اندیشه‌های شایگان را ذیل عنوان فردیدیسم و سنت ضد روشنگری ایران بررسی می‌کند. سروش دباغ در مقاله «داریوش شایگان، نقد ایدئولوژی و گفت‌وگو در فراسوی تاریخ»، از پیوند زدن معنویت سنتی بر تن مدرنیته در کتاب افسون‌زدگی جدید انتقاد می‌کند.

در پژوهش حاضر سعی شده است تا آثار داریوش شایگان به گونه متفاوتی مورد بازخوانی قرار گیرد. این بازخوانی توسط مفهوم سوژه بازیگوش و در پرتو مسئله رابطه کلیت و ذهنیت[1] صورت می گیرد. آثار شایگان طبق چنین خوانشی، محل ظهور، رشد

و شکوفایی انسانی است که ما نام سوژه بازیگوش بر آن نهاده‌ایم؛ سوژه‌ای که در همه آثار او حاضر است و سبب پیوستگی اندیشه‌های او می‌گردد.

روش‌شناسی پژوهش

فهم که در علوم انسانی به عنوان هدف خوانش دانسته می‌شود، در صورتی به دست می‌آید که محقق، مسلح به روش باشد و خوانشی روشمند را در پیش گیرد. در خوانش آثار هر اندیشمندی می‌توان روشی بیرونی یا درونی را برگزید. منظور از روش بیرونی، بهره بردن از مفاهیم اندیشمندان دیگر برای قابل فهم کردن آثار یک اندیشمند است. اما روش درونی، حاصل تأمل در آثار خود نویسنده و برگرفته از اندیشه خود او است. در این روش، برای فهم آثار یک اندیشمند، از مفاهیم برآمده از آثار خود آن اندیشمند استفاده می‌شود. در پژوهش حاضر، روشی درونی انتخاب شده است. در آثار شایگان می‌توان با سه تیپ فکری یا گونه انسان‌شناختی مواجه شد: انسان غربی، انسان شرقی و انسان بینابین[۲]. بررسی چیستی هر یک از این گونه‌ها، روش خوانش آثار شایگان را برای ما فراهم می‌آورد.

انسان غربی

شایگان در کتاب‌های اولیه خود، یعنی «آسیا در برابر غرب» و «بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی»، به شرق و غرب تنها به عنوان دو منطقه جغرافیایی مجزا از هم نمی‌نگرد. او در واقع معتقد است که «غرب گذشته از منطقه جغرافیایی، یک جهان‌بینی هم هست که بر دو هزار و پانصد سال تاریخ تکیه دارد. شرق که در آن شناسایی بیشتر حضور ناشی از معرفت اشراقی است، یک نحوه وجود است. هر انسانی هم شرق خود را دارد، هم غرب خود را» (شایگان، ۱۳۸۸الف: ۹۷). اگر هر انسانی هم شرق خود را داشته باشد و هم غرب خود را، نمی‌توان اشراق را جزء ذاتی و همیشگی تمدن‌های آسیایی دانست و انسان غربی را انسانی دانست که در غرب جغرافیایی زندگی می‌کند. همین دید فراجغرافیایی و سیال و تاریخی دیدن هویت است که هر چند شایگان معتقد است که «انسان‌ها در اعماق وجود خود وابسته به مأوای خویش باقی خواهند ماند» (همان: ۹۶)،

به نظر او، «هر چند خانه‌های وجود غربی و ایرانی اختلاف دارند، هر دو از یک سرچشمه جاری شده‌اند و گفت‌وگو واقعاً گفت‌وگو نخواهد شد، مگر آنکه در این سطح صورت گیرد» (شایگان، ۱۳۸۸الف: ۹۷).

انسان غربی، نگاه متفاوتی به سه مقوله طبیعت، خدا و جامعه، به عنوان مصادیق کلیت دارد که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد. شایگان معتقد است که در عصر جدید «برای نخستین‌بار در تاریخ بشر، رابطه انسان با خدا و طبیعت از بن زیر و رو می‌گردد و این دگرگونی عمیق از جانب مغرب زمین به سوی ما می‌آید» (همان: ۱۵). شایگان با الهام از اندیشه‌های هایدگر و هگل، تاریخ دو هزار و پانصدساله اخیر غرب را تاریخ فراموشی وجود و آگاه شدن سوژه به خود می‌داند. بنابراین سوبژکتیویته و فرمانروای جهان شدن انسان که با دکارت شکل فلسفی آشکاری به خود گرفته بود، نه نقطه آغاز، «بلکه نقطه ختام مرحله‌ای است که دو هزار و پانصد سال از تاریخش می‌گذرد» (همان: ۲۱). این تاریخ به خودیابی فزون‌خواه نفس بیش از حد متورمی منتهی شد که در برابر طبیعت و خدا قد علم می‌کند و طبیعت را به تدریج دنیوی و مبدل به شیء می‌گرداند و آن را استثمار می‌کند. شایگان این نفس متورم را در اندیشه‌های متفکران غربی متعددی دنبال می‌کند. به نظر او، این من متورم در کوگیتوی(۳) دکارت و مونادهای(۴) لایب نیتس، تا مختاریت اراده نزد کانت و اراده معطوف به قدرت(۵) نیچه و من محض اشتینر که هر نوع مشارکتی را طرد می‌کند، به خوبی دیده می‌شود.

شایگان در کتاب «آسیا در برابر غرب» ضمن بحث از نیهیلیسم و تاریخ تفکر غربی، به طبیعت و نحوه رویارویی انسان غربی با آن پرداخته است. او سیر تفکر غربی را سیری نزولی می‌داند و نام نیهیلیسم[1] بر آن می‌نهد. نیهیلیسم در نظر او چهار جنبه دارد: دنیوی کردن عالم، طبیعی کردن انسان، اسطوره‌زدایی از زمان و فنی کردن تفکر. انسان غربی به طبیعت به عنوان شیء می‌نگرد و تجاوز به آن را سرلوحه کار خود قرار می‌دهد. دنیوی کردن عالم که شایگان از آن به عنوان نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی نام می‌برد، «سلب کلیه کیفیات مرموز و صفات جادویی از طبیعت است که آن را همچون موجودی زنده، مستقل، خودرو می‌نمایانده است. این سیر نزولی طبیعت را به بعد

1. Nihilism

هندسی و عینیت اشیا بدل می‌کند و در آن به جز خزانه‌ای از نیروهایی که می‌توان به کالاهای مصرفی تبدیل کرد، چیزی دیگر نمی‌یابد» (شایگان، ۱۳۸۸ب: ۴۷). تفکر انسان غربی، فنی است و وقعی به شناخت شهودی نمی‌نهد و از تجربه و عقل جزئی بهره می‌برد.

پیش از این اشاره شد که با دنیوی شدن تفکر غربی و ظهور سوبژکتیویته، نگاه و نحوهٔ رویارویی انسان غربی به خدا نیز تغییر پیدا کرد. «برای دکارت، خدا تصور وجود کاملی است که فیلسوف از کوگیتو قیاس می‌کند، ضمن اینکه خدا ضامن وجود موجودات عالم خارج است. برای اسپینوزا، خداوند همسان با طبیعت است. با کانت، خدا بر فراز عالم قرار می‌گیرد و به نظامی اخلاقی تحویل می‌شود. روند این به حاشیه رفتن خدا با نیچه کامل می‌گردد و او از مرگ خدا سخن می‌گوید و توجه را به ابرمرد خلاق جلب می‌کند» (همان: ۷۳). بنابراین با اومانیسم[1] غربی و سوبژکتیویته، انسان به جای خدا می‌نشیند و خود را محور کائنات می‌شمرد.

به نظر شایگان، با تبدیل شدن انسان‌های غربی به سوژه‌هایی محض و تنها، بی‌خاطره و حافظه و گسسته از سنت خود، آنها مجبور گردیدند تا در عرصه اجتماعی، نظام مدنی را جایگزین نظام مذهبی نمایند. جوامع غربی، سلسله‌مراتب شئون انسانی را از میان برد و به جای آن آرمان حکومت قانون، دموکراسی، آزادی، حقوق بشر و یکسان بودن همه در مقابل قانون را نهاد. شایگان هم‌صدا با متفکرانی همچون نیچه، گنون و ای گاست، جنبه همترازکننده دموکراسی و آرای عمومی را مورد نقد قرار می‌دهد و نتیجه آن را پدید آمدن انسان توده‌ای بی‌ریشهٔ طالب رفاه و مصرف می‌داند؛ «انسان فرومایه‌ای که می‌خواهد همه‌چیز را یکسان کند و ارزش‌های متوسط خود را بر همگان تحمیل نماید (همان: ۷۹).

انسان شرقی

شایگان در دهه ۴۰ و قبل از ورود به عرصه روشنفکری کشور در سیطره کششی قرار داشت که او را به‌سوی نوعی خلوت‌گزینی و کناره‌جویی کامل از جهان بیرون کشاند. او در این دوره توانست نحوه زیستی که ما نام انسان شرقی را بر آن نهاده‌ایم

1. Humanism

تجربه کند، اما بعد مدتی، گذر و سفر را به توقف ترجیح داد. او خود می‌گوید «در آن تجربه باقی نماندم چون نمی‌توانستم بمانم. خیلی سعی کردم اما نتوانستم (شایگان، ۱۳۹۱الف: ۱۱۸).

او با کتاب «آسیا در برابر غرب» وارد عرصه روشن‌فکری کشور شد و رئوس کلی انسانی شرقی را ترسیم نمود. شایگان در آثارش از این انسان با عناوین دیگری همچون فرزانه مرد نیز نام می‌برد. مرد فرزانه در نظر او فراسوی تضادها قرار دارد، زیرا او «کسی است که بین میتوس و لوگوس یعنی اسطوره و عقل، یک نوع همبستگی می‌بیند و این دو را دو وجه یک حقیقت می‌داند» (همان، ۱۳۷۵: ۲۱). این انسان‌ها، «انسان‌هایی هستند وارسته و در روزگار کنونی کمیاب که نقش اجتماعی هم ندارند» (همان، ۱۳۸۹ب: ۱۴۷).

به نظر شایگان، تفکر انسان شرقی، عرفانی است و تفکر عرفانی متکی بر شناخت شهودی و اسطوره‌ای است. بدین خاطر، حقیقت برای او نوعی کسب و اکتساب نیست، بلکه «رفع و کشف حجاب است» (همان، ۱۳۸۸الف: ۷۴). این تفکر برخلاف تفکر فنی انسان غربی، امور را به حال خود می‌سپرد و در آنها تصرف نمی‌کند. همچنین «از چیزها فاصله نمی‌گیرد، بلکه در آنها غوطه می‌زند» (همان، ۱۳۸۸ب: ۲۴۰). به خاطر دارا بودن این خصیصه، «تفکر شرقی و آسیایی، سیر تحول از فوسیس[۶] به اراده معطوف به اراده را نپیمایید» (همان: ۲۳۹).

برای مثال «برای چینی‌ها، طبیعت جنبه جادویی و سحرآمیز داشت. نظام طبیعت در نظر آنها صحنه شکوفایی بی‌چون‌وچرای تائوی ازلی بود و انسان به تصرف در طبیعت نمی‌پرداخت، بلکه خود را در آن رها می‌کرد تا حیات درونی خویش را با حرکت کل طبیعت همگام گرداند. این رهایی در هماهنگی کلی همان چیزی است که در نظام اخلاقی و شناسایی چینی به صورت بی‌عملی، در هند به صورت عمل بی‌منظور و در اسلام به صورت رضا و توکل جلوه می‌کند. طبیعت هرگز در نظر شرقی‌ها به صورت انبار نیروهای خفته درنیامد؛ یعنی انباری که بتوان به تدریج ذخایرش را استخراج و به کالاهای مصرفی مبدل ساخت. طبیعت، موجودی زنده و جادویی بود مانند فوزیس در فلسفه کهن یونانی» (همان، ۱۳۸۸الف: ۶۴)؛ زیرا طبیعت در نظر انسان شرقی، «میدان

بازتاب نیرویی همه‌جاگیر و نامریی و در نتیجه همه ذرات هستی از جماد تا انسان از برکت فیض آن بهره می‌بردند» (شایگان، ۱۳۸۸ب: ۲۳۰).

خدا برای انسان شرقی، بداهتی بی‌واسطه است و به صورت تجلیات قدسی آن مطلقاً دیگر تجلی می‌کند و انسان حضورش را در حالاتی ژرف مانند خوف، درد و سکوت می‌آزماید. چنین خدایی، خدایی محاسبه‌گر یا خارج از جهان نیست، بلکه طبیعت عرصه ظهورش و جهان و انسان مظهر آن است. انسان شرقی «انسانیت خود را نه بر مبنای وجود خود، بلکه از ارتباط با این وجود برتر دارد» (همان: ۱۵۱).

نظام اجتماعی و سیاسی هماهنگ با انسان شرقی، نظامی سلسله‌مراتبی و مبتنی بر ارزش‌های اشرافیت و روحانیت است. «اساس این نظام مبتنی بر مرجعیت و اطاعت است» (همان: ۱۴۲) و مقام هر انسانی در آن با تکیه بر وظایف و تکالیفی که دارد، مشخص می‌گردد و روابط انسان‌ها با هم، روابطی عاطفی و مبتنی بر حریم و حیاست. برخلاف فردیت، خودرأیی و خودنمایی انسان غربی، برای انسان شرقی، کلیت، هماهنگی با دیگر اعضای جامعه و ترجیح دیگری بر خود اهمیت بیشتری دارد. چون فردیت بی‌اهمیت است، شخصیت و منیت در هیچ‌یک از تجلیات فرهنگ شرقی حضور ندارد.

انسان بینابین

به نظر شایگان، برخورد غرب و شرق باعث تغییر موقعیت و ماهیت ما شده است. «در جواب سؤال ما کجا هستیم؟»، شایگان از دوره برزخ نه این و نه آن و یا «دوره فترت ناآگاهانه» سخن می‌گوید (کاجی، ۱۳۷۸: ۸۴) و در پاسخ به سؤال از چیستی ما، «بر مفهوم موتاسیون[1] تأکید می‌کند: «ما در شرف موتاسیون هستیم». «در زیست‌شناسی به هر چیزی که ارتباطی مستقیم با سلسله علل قبلی ندارد، موتاسیون گویند» (همان).

دوران فترت، محصول توهم مضاعف است. زمانی که جوامع شرقی با غرب و تجلیاتش روبه‌رو شدند، چنان شیفته فنّاوری و ظواهر تمدن غربی شدند که بدون توجه به ماهیت تکنیک، دچار این توهم شدند که می‌توانند از یکسو تفکر فنی غرب را مهار

1. Mutations

کنند و از سویی دیگر هویت فرهنگی خود را حفظ کنند. شایگان غرب‌زدگی و ازخودبیگانگی را دو وجه این توهم می‌داند. غرب‌زدگی یعنی جهل و ناآگاهی نسبت به ماهیت واقعی تمدن غرب و بیگانگی از خود، از دست دادن امانت است. این امانت همان میراث کهن ماست. بدین ترتیب دوره فترت پدید می‌آید. در این دوره «راه ما هم به کانون تفکر غربی بسته است و هم به کانون تجلیات خاطره قومی» (شایگان، ۱۳۸۸ب: ۸۷).

از دل این وضعیت برزخی که ناشی از عدم تعلق به دوکانونی است که پیشتر ذکر کردیم، موتاسیون بیرون می‌آید. موتاسیون‌ها در همه عرصه‌های جوامع در حال گذار حضور دارند. شایگان، رد پای آنها را در چهار قلمرو انسان‌شناسی، تفکر، هنر و رفتارهای اجتماعی دنبال نموده است.

در قلمرو انسان‌شناسی، ما شاهد انسانی هستیم که نه مانند انسان شرقی فرزانه است و نه مانند انسان غربی یک حیوان ابزارساز، بلکه یک موتاسیون و چیز تازه‌ای است و هر چند به دو انسان یادشده شباهت دارد، هیچ‌کدام از آنها نیست. او نسبت به طبیعت، خدا و جامعه رفتاری دوگانه دارد. فکر چنین انسانی، «بی‌محمل، هنرش بی‌جایگاه و رفتارش ناهنجار است» (همان: ۱۵۸). تفکر این انسان، نه از خاطره ازلی نهفته در سنت بهره می‌گیرد و نه متکی بر «توانایی خلاق عقل که همان فکر انتقادی و تحلیلی باشد» (همان) است.

در زمینه رفتار و آداب نیز شاهد نابهنجاری‌های زیادی در جامعه‌ای هستیم که این انسان در آن زندگی می‌کند. این ناهنجاری به این دلیل است که حریم و حیا در چنین جامعه‌ای از بین رفته است و هیچ‌چیز دیگری جایگزین آن نشده است. این امر سبب می‌شود در عرصه روابط اجتماعی با اختلاط و وقاحت بسیاری روبه‌رو باشیم.

انسان ایدئولوگ

شایگان از چندین نوع انسان بینابینی سخن می‌گوید. زمانی که انسان موتاسیونی پا به عرصه تفکر می‌نهد، به انسان ایدئولوگ تبدیل می‌شود. ایدئولوگ دست به درهم آمیختن ناآگاهانه دو الگوی معرفتی متضاد می‌زند. شایگان به این عمل پیوند ناآگاهانه، غرب‌زدگی ناآگاهانه می‌گوید. غرب‌زدگی ناآگاهانه، نوعی از غرب‌زدگی است که «در آن،

شخص تفتن ندارد که معتقداتش قویاً ملهم از آموزه‌های غربی است. اما با وجود این به خیال خود برای نجات و احیای سنتی که بدان باور دارد و فروکوفتن مکاتب غربی از آموزه‌های غربی مدد می‌گیرد» (دباغ، ۱۳۸۹: ۴). این عمل از طریق روکش‌کاری صورت می‌گیرد. ایدئولوگ که چشم خود را بر واقعیات جاری بسته است، پوششی سنتی بر این واقعیات می‌کشد. شریعتی، نمونه کامل یک ایدئولوگ است.

تفکر شریعتی «در معنای کامل کلمه، تفکری ایدئولوژیک است که در آن، همه نقایص ذاتی ساختار ایدئولوژیک تشخیص داده می‌شود» (شایگان، ۱۳۸۹الف: ۲۳۸). همچنین «تفکر او مثال نمونه‌وار خلط چارچوب‌های فرهنگی است» (همان: ۲۴۰). او به کمک انسان‌های موتاسیونی اطرافش، واقعه‌ای سیاسی را سامان دادند که طالب جمع دو عالم متضاد بود. در انقلاب اسلامی ایران، دو پدیده کاملاً متضاد کنار یکدیگر نشستند. به نظر شایگان «این دو اصطلاح، یا این دوجهان - انقلاب و اسلام - هیچ خویشاوندی هستی‌شناختی با هم ندارند. هر کدامشان در کهکشانی دیگر سیر می‌کنند. نقطه‌های مرجع و نیز محوری که به دورش می‌گردند، رنگ و بوهایی متفاوت دارند و دارای ارزش‌های مختلفی هستند» (همان: ۲۱۷).

انسان تفکیک‌گر[۷]

هر چند تفاوت اینگونه انسان‌شناختی با انسان غربی بسیار اندک است، نباید از یاد برد که این انسان، فرزند دوران گذار است. این انسان همچون انسان ایدئولوگ، زاده وضعیت بینابینی است و دچار دوپارگی است. اما برخلاف این انسان از تجزیه و تحلیل ترسی ندارد و با خصلت تفکیک‌گری‌ای که دارد، دو ساحت هستی‌ای را که در آنها حضور دارد، از هم تفکیک می‌کند و با این کار، دوپارگی خود را مهار می‌کند. او از هر نوع اختلاطی می‌گریزد و به هر نوع پیوندزنی بدبین است و کارش را ساختارشکنی، تجزیه کردن و شکستن مفاهیمی می‌داند که ریشه در دو جهان متفاوت دارند و در قالبی ناسازگار با هم جمع شده‌اند.

به نظر شایگان، «مسئله اساسی ما تنش بین عقل و اسطوره است» (همان، ۱۳۸۱: ۱۱) و ما هنوز اسطوره‌ای می‌اندیشیم. روشن‌فکر در چنین وضعیتی پا به عرصه فکری کشور

می‌گذارد. او برخلاف ایدئولوگ که «خرد را دوباره اسطوره‌ای می‌کند» (شایگان، ۱۳۸۹ب: ۱۴۶)، هرگز «اسطوره نمی‌سازد، بلکه او را نقد می‌کند» (همان). از آنجا که «کار اصلی روشن‌فکر، طرح کردن مسائل، با فاصله نگریستن، درک واقعیت‌ها، تحلیل و جدایی، خانه‌تکانی مفاهیم، شناخت گسست‌ها، آنالیز و کریتیک[1] است» (همان، ۱۳۷۵: ۲۲)، تفکیک اسطوره و عقل برایش مهم است. به نظر او، این دو دارای حوزه‌های متفاوتی است.

روشن‌فکر به واقعیت، بیشتر از دنیای درون اهمیت می‌دهد و بدین لحاظ به انسان غربی شباهت دارد، اما مثل او ضد دین نیست. او تنها با دینی مخالف است که ادعای سامان دادن به امور دنیوی را داشته باشد و این وجه تمایز او با انسان ایدئولوگ است. او علاوه بر دینی کردن دنیا با دنیوی کردن دین و اسطوره‌ای کردن خرد نیز مخالف است. او معتقد است که «باید عناصر را در جای خود قرار داد. هم میتوز و هم لوگوس در وجود انسان موجودند، ولی باید در فضای خودشان مستقر باشند» (همان، ۱۳۹۱ب: ۷). او انسانی تک‌بعدی نیست. تفاوت او با انسان شرقی در این است که او اهل الهام نیست، بلکه اهل انتقاد است.

پیوندزن بازیگوش

به نظر شایگان، فروپاشی همه انتولوژی[2]های سابق و دستگاه‌های فکری جهان‌شمول توسط فلسفه‌های انتقادی قرن ۲۰، موجب پدید آمدن مفهوم شبکه در زمینه‌های مختلف شده است. «شبکه در کلیه سطوح یعنی در سطح فرهنگ، هویت، دانش، تفسیر و بالأخص در زمینه علم و فنّاوری منعکس است» (همان، ۱۳۸۰: ۲). در ساحت فرهنگ شاهد ظهور چندگانگی فرهنگی هستیم. این چندگانگی، موجبات ظهور انسانی با هویت چهل‌تکه و تفکر سیار را فراهم آورده است. در ساحت معرفت، فلسفه به هرمنوتیک[3] تبدیل شده است و در عرصه رسانه‌ها موجب ظهور اینترنت و مجازی‌سازی شده است. انسان پیوندزن بازیگوش محصول چنین وضعیتی است.

1. Critic
2. Ontology
3. Hermeneutics

این انسان نیز مانند دو انسان قبلی، زاده وضعیت بینابین است، با این تفاوت که در عصری که این انسان می‌زید، وضعیت بینابینی، حالتی جهان‌شمول یافته و غرب را نیز در برمی‌گیرد. وجه تشابه او با انسان ایدئولوگ، در خصلت پیوندزنی اوست؛ اما برخلاف انسان پیوندزن ایدئولوگ که پیوندزنی‌اش به اختلاط منجر می‌گردد و «با سرهم‌بندی کردن ایدئولوژیک، مخلوط‌های منفجرکننده درست می‌کند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۶۴)، او به مرقع‌سازی بازیگوشانه دست می‌زند. «این پیوندزنی از تعدد انتخاب‌های ما ناشی می‌شود؛ انتخاب‌هایی که به ما از عوامل فرهنگی مختلف رسیده است. این نوع سرهم‌بندی با هدف غنی و زیباسازی زندگی ما صورت می‌گیرد» (همان). این مرقع‌کاری، گونه‌ای بازی است که امکان ترکیب عناصر گوناگون برخاسته از فرهنگ‌های مختلف جهان را در اختیار ما می‌گذارد، تا جهانی رنگارنگ از آن خود خلق کنیم و شهر فرنگی با منظره‌های گوناگون بسازیم (همان، ۱۳۸۸ج: ۳۸۳).

انسان پیوندزن بازیگوش، توانایی‌اش محدود به «عالم مرقع‌کاری که در آن ارتباط‌ها در سطح افقی روی می‌دهند» (همان: ۲۷۱) است و ایجاد ارتباط عمودی برای او مشکل است؛ زیرا در «چنین مرحله‌ای دیگر به مرقع‌کاری و سرهم‌بندی نمی‌پردازیم. دیگر نه کولاژی در میان است و نه مونتاژی. دیگر در حوزه اختلاط نیستیم، بلکه به عالم دیگری وارد شده‌ایم» (همان: ۳۸۴). همچنین عرصه پیوندزنی این انسان، تنها عالم هنر است، نه عرصه تفکر؛ زیرا شیوه خلاقیت در تفکر معکوس هنر است. «در حیطه تخیل و هنر، این التقاط اغلب آثاری بسیار غنی به بار می‌دهد که ماهرانه با وهم و جادو درمی‌آمیزند. اما در قلمرو تفکر، اگر آگاهانه با آن برخورد نشود، قوه نقد را فلج خواهد کرد؛ زیرا در این قلمرو، وظیفه تفکر عکس آن چیزی است که در زمینه تخیل به ثمر می‌رساند» (همان: ۲۱۰).

سوژه بازیگوش

تا اینجای پژوهش، شکل‌های مختلفی از رابطه کلیت و ذهنیت که در آثار شایگان ترسیم شده بود، مورد اشاره قرار گرفت. مسئله‌ای که در چنین مواقعی محقق را درگیر خود می‌کند، نظر خود شایگان در باب این رابطه است. برای فهم نظر او در این باب،

ابتدا باید به این سؤال پاسخ داده شود که اگر شایگان جزء هیچ‌یک از سه تیپ فکری‌ای که خود ترسیم نموده است نیست، به راستی او کیست؟ پاسخ به این سؤال، منوط به فرارفتن از سطح محتوا و توجه به شکل و زمینهٔ آثار او است.

کتاب «افسون‌زدگی جدید» از این جهت می‌تواند به ما بسیار کمک کند. محتوا و شکل این کتاب، ما را به سوی تیپ فکری دیگری می‌کشاند که ما نام سوژه بازیگوش بر آن نهاده‌ایم(۸). چهار ویژگی اصلی این سوژه، سیاریت تفکر و چهل تکه گی هویت، سرهم‌بندی، با بیست دهان سخن گفتن و سیاسی بودن است. از آنجا که این انسان همچون انسان پیوندزن بازیگوش، زاده دنیای چند فرهنگی است، همچون او دارای هویت چهل‌تکه و تفکر سیار است. سفر و جابه‌جایی، کار همیشگی این انسان است. سرهم‌بندی و پیوند زدن، خصلت دیگر این انسان است. او از این جهت با انسان پیوندزن ایدئولوگ و انسان پیوندزن بازیگوش شباهت دارد، اما او پیوندزنی را به صورت آگاهانه نه تنها در عرصه شعر و ادبیات، بلکه در عرصه تفکر هم اجرا می‌کند. بنابراین اندیشیدن برای او کاری جز گزینش نظرهای متفکران مختلف، خاصه متفکران غربی و دوختن آنها به هم نیست. به عبارتی دیگر اندیشیدن برای او، چیزی جز هنر خیاطی نیست.

ویژگی دیگر این انسان، با بیست دهان سخن گفتن اوست. این ویژگی، مهم‌ترین ویژگی انسان بازیگوش است. شایگان از این ویژگی ضمن بحث از دیدرو[1]، در انتهای کتاب «افسون‌زدگی جدید» بحث نموده است. به نظر او، دیدرو نماینده وجه بازی‌گونه عصر روشنگری و پیام‌آور بینش چندصدایی از دنیاست. شیوه نگارش او، «محتوای برنامه‌ای است که هدفش، دریافتن تمامی امکانات کشف و بازگویی است. یعنی از طریق نوشتار، همان کاری را بکند که طبیعت انجام می‌دهد؛ یعنی امتحان کردن دائمی شکل‌های جدید» (شایگان، ۱۳۷۲: ۶۹).

این شیوه نگارش، متفرق و ایجادکننده تناقض است. با بیست دهان سخن گفتن، نوعی هنرمندی و بازیگری در نقش‌های متعدد و متفاوت، بدون یکی شدن با آن نقش‌هاست. سوژه بازیگوش، آگاهانه به بازی آیینه‌های متقاطع تن در می‌دهد و « انوار آینه‌های متعدد درون من را روی یکدیگر بازمی‌تاباند. او نشان می‌دهد که این آینه‌ها در

1. Denis Diderot

هر لحظه از وجود من، هم‌زمان حاضرند و سبب می‌شوند که من در آن واحد با بیست دهان سخن گوید» (شایگان، ۱۳۸۸ج: ۴۴۸). شایگان - چنان‌که دیدرو در کتاب «هنرپیشه کیست» می‌گوید: من دو نقش بازی می‌کنم و دوگانه‌ام (دیدرو، ۱۳۶۱: ۴) - در آثارش با دو زبان سخن می‌گوید و در دو نقش بازی می‌کند.

منظور ما از سیاسی بودن سوژه بازیگوش بدین معناست که او برخلاف انسان فرزانه و حکیم، کاملاً متوجه پیامدهای اجتماعی و سیاسی نظریه‌هایش است و نظریه‌هایش در تعامل با این قلمرو شکل می‌گیرد. برای مثال می‌توان به تغییر دیدگاه‌های فلسفی و سیاسی شایگان پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران اشاره کرد. علت تحول دیدگاه‌های شایگان در پس از انقلاب، به درستی در ارتباط با انقلاب اسلامی ایران است (خدابنده لو، ۱۳۶۹: ۵۹۳).

بعد دیگر این سیاسی بودن، با توجه به گرایش شایگان به نوعی پراگماتیسم و تن ندادن به اونتولوژی خاصی آشکار می‌گردد. بیژن عبدالکریمی معتقد است که این تن ندادن به یک حقیقت بنیادین و نهایی، دلایل عملی دارد. این دل‌نگرانی و هراس که مبادا قائل شدن به یک حقیقت نهایی، ما را به لحاظ نظری به سوی نظام‌های تئولوژیک یا ایدئولوژیک و به لحاظ عملی به سوی نظام‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی توتالیتر و وحدت‌گرا سوق دهد (عبدالکریمی، ۱۳۸۳: ۱۱۵). سوژه بازیگوش، بدین خاطر همچون رورتی[1]، جهان فلسفه و شناخت فلسفی را از حوزه دموکراسی متمایز می‌داند (میرسپاسی، ۱۳۹۲: ۶۷) و در جدال حقیقت و دموکراسی، از دومی جانب‌داری می‌کند. در ادامه با تکیه بر مفهوم سوژه بازیگوش، به بازخوانی آثار شایگان پرداخته خواهد شد.

خوانش آثار داریوش شایگان

شایگان در کتاب «بحران معنویت سنتی» در گفت‌وگو با علی‌اصغر حق‌دار، کتاب «آسیا در برابر غرب» را کتابی شلوغ توصیف نموده که رگه‌های مختلفی در آن است. همین وجود رگه‌های مختلف است که سید جواد طباطبایی را بدان جا کشانده است که این کتاب را «عرصه تداخل و تعارض دو سطح تحلیل بداند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۲). به نظر

1. Richard Rorty

او، روشن‌فکرانی مثل شایگان «در برابر امکان تجـدد در اندیشـه غربـی بـا بازگشـتی بـه سنت، تفسیری ایدئولوژیکی از سنت را به عنوان شیوه امکانی از نـوعی متفـاوت، امـا در خلاف جهت تجدد عرضه کردند» (طباطبـایی، ۱۳۷۴: ۱۰) و تفسیر تجددسـتیز از سـنت او، «نوعی تسویه‌حساب با تجدد نوپای ایرانی بود، اما در اصل غربی و غرب‌زده یعنی ناشی از جهل به ماهیت اندیشه جدید غربی بود» (همان).

به نظر او، «نویسنده آسیا در برابر غرب یکسره به تحلیل بیرونی روی کرده و به طرح دیدگاهی پرداخته که او را از دیدگاه طرح مشکل دوره گـذار و امتنـاع تأسـیس اندیشـه تجدد، دور و به جریان تجددستیزی، نزدیک کرده است» (همان: ۴۴). این خصایص یعنـی تداخل سطوح آگاهی و غرب‌زدگی ناآگاهانه، دو ویژگی مهم انسان ایـدئولوگ اسـت کـه طباطبایی، شایگان آسیا در برابر غرب را مصداقی از آن می‌داند.

هر چند سخن سید جواد طباطبایی در بـاب ایـدئولوگ دانسـتن نویسـنده «آسـیا در برابر غرب» قابل تأمل است، سـخن او در بـاب حضـور هـم‌زمـان دو سـطح تحلیـل و دو دیدگاه در این کتاب، به‌درستی ایراد شده است. در این اثر ما شاهد دو شایگان هسـتیم: شایگانی که دغدغه معنویت دارد و شـایگانی کـه از زاویـه مسـئله دوران گـذار بـه امـور می‌نگرد. این دو دغدغه فردی و اجتماعی، دو چشـم‌انـداز متفـاوت بـرای نگریسـتن بـه واقعیت به وجود می‌آورند. بدین خاطر شایگان در ایـن کتـاب در یـک‌زمـان بـا دو زبـان سخن می‌گوید؛ زمانی که او واقعیت را از روزنه مسـئله معنویـت مـی‌نگـرد، سـخنانی را مطرح می‌نماید که با سخنان او در زمـانی کـه واقعیـت را در پرتـو مسـئله دوران گـذار می‌بیند، کاملاً متفاوت است. این دوپارگی در سه سطح مشکل‌یابی، علت‌یابی و راه‌حـل-یابی قابل شناسایی است.

شایگان نخست مسئلهٔ خود را بـه صـورت هبـوط معنویـت، صـورت‌بنـدی مفهـومی می‌کند و تاریخ غرب و شرق را بر اساس این مفهوم مورد بازخوانی قرار مـی‌دهـد. بـدین خاطر تاریخ و اندیشه غرب بدان جهت مورد تأمل قرار می‌گیـرد کـه سـبب‌سـاز بحـران معنویت شده است و وضعیت کنونی شرق از آن جهت که در آن، معنویت در حال افـول است، مورد توجه قرار می‌گیرد. دغدغه درونی شایگان در این دوره بـر نحـوه نگـاه او بـه

غرب تأثیر می‌گذارد و او سیر تاریخ و اندیشه غرب را از زبان کسانی بازگو می‌کند که از بحران معنویت در غرب سخن گفته‌اند. او سیر تفکر غربی را مطابق نظر متفکرانی چون نیچه و هایدگر، سیر نزولی می‌داند و نام نیهیلیسم بر آن می‌نهد. یکی از نتایج نیهیلیسم در نظر شایگان، سقوط معنویت است. از آنجا که نیهیلیسم، روندی جهان‌گستر دارد و شرق را نیز درنوردیده است، موجب هبوط معنویت شرقی نیز شده است.

بنابراین از زاویهٔ دید شایگانی که دغدغه معنویت دارد، مسئله و مشکل غرب و شرق هر دو بحران معنا و هبوط معنویت است. اما زمانی که شایگان از زاویهٔ مسئله دوران گذار به وقایع می‌نگرد، مشکل را در جایی دیگر می‌بیند. این شایگان برخلاف شایگان نخست، به برخورد غرب و شرق از آن جهت که موجب هبوط معنویت شده نمی‌نگرد، بلکه به وضعیتی که با این برخورد پیش آمده، توجه می‌کند. مشکل در نظر این شایگان، وضعیت بینابینی و اختلاط مفاهیم، مغشوش شدن اذهان و ایجاد موتاسیون در عرصه‌های مختلف است.

علت مشکل هبوط معنویت و اختلاط در نظر شایگان هر دو برخورد با غرب است. اما همان‌طور که گفته شد، برای شایگان یک این برخورد از آن جهت مهم است که موجب از بین رفتن پیوند انسان‌های شرقی با مبدأ وجود شده است و برای شایگان دو مشکل، نه ناشی از این برخورد، بلکه به دلیل عقب‌ماندگی این انسان‌ها از غرب است. به نظر او «اگر این‌چنین گرفتار این مفاهیم هستیم، علتش این است که غافلگیر نیز شده‌ایم و غافلگیری ما در این مورد ناشی از بیگانگی با جریانی است که بی‌آنکه بدانیم از کجا برخاسته و به کجا می‌انجامد، چون آواری بر سر ما فرو می‌ریزد» (شایگان، ۱۳۸۸ب: ۴۴). بنابراین مشکل در اینجا، غافلگیری و عدم شناخت است، نه خود پدیده برخورد غرب و شرق.

راه‌حل شایگان نخست برای بحران معنویت، مقاومت در برابر مدرنیته و جوهره آن، یعنی نیهیلیسم است. این مقاومت از طریق بازگشت به هویت فرهنگی و معنویت فرهنگی خودمان میسر است. ما باید میراث درخشان گذشته خود را پر و بالی دوباره بدهیم. وظیفه ما «در این وضعیت، پاسداری از هویت و خاطره ازلی و میراث در برابر هجوم تفکر غربی، حفظ جوهره هویتی و بار امانت و وفاداری کامل به آن و به عبارتی حفظ آسیا در برابر غرب است» (خرمشاد، ۱۳۸۹: ۲۰).

راه‌حل شایگان برای جوامع در حال گذار، «انتخاب و ترغیب شیوه تحلیلی و انتقادی است و دلیلش این است که تفکر انتقادی و تحلیلی می‌تواند راه خود را باز کند و چه‌بسا آن دیگر را نیز دریابد. ولی تذکر فقط در متن خود موجه و زنده است و نیاز به موطن ندارد و خارج از فضای شکوفانندهٔ آن، عاجز است. فکر انتقادی و تحلیلی، بند نافی را که به خاطره قومی پیوسته است، می‌برد و از این‌رو آزاد است و گستاخ و متکی به نفس» (شایگان، ۱۳۸۸ب: ۱۰۷). به نظر او، ما در چنین وضعیتی باید دست به خانه‌تکانی بزنیم. بدین معنا که «مفاهیم فرهنگی مختلف را در متن خود قرار دهیم و عدم سنخیت برخی از آنها را نشان دهیم و از اختلاطی که امروز بین مفاهیم شرقی و غربی به وجود آمده و اذهان را مغشوش ساخته، مردم را آگاه سازیم» (همان: ۳۲۸). بنا بر چنین دیدی است که شایگان، فصلی به نام تاریک‌اندیشی جدید را به انتهای کتاب «آسیا در برابر غرب» می‌افزاید و در آن هرگونه تجدید ناآگاهانه سنت را مورد نقد قرار می‌دهد(۹).

آثار نوشته‌شده شایگان در آنچه به عنوان دوره دو فکری او شناخته می‌شود، دارای دو سطح تحلیل نیست و او در این آثار بیشتر از زاویه مسئله دوران گذار به وقایع می‌نگرد. او در این آثار به تعلیق مسئله معنویت دست می‌زند و حتی زمانی که در کتاب «هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» به این مسئله اشاره می‌کند، آن را مشکل غرب می‌داند. بنابراین مشکل جوامع غیر غربی در نظر شایگان، اختلاط مفاهیم و اسکیزوفرنی[1] فرهنگی است و مشکل جوامع غربی، بحران معنویت است. توجه نکردن شایگان به مسئله معنویت و تعلیق این مسئله در این دوره، دلایل عملی و سیاسی دارد.

مشکل شایگان در این دوره، التقاط است. علت این التقاط‌ها، برخورد جوامع سنتی با مدرنیته است. در این دوره نیز او به این برخورد از زاویه مفهوم غافلگیری می‌نگرد. شایگان برای این بی‌خبری و غافلگیری، از مفهوم تعطیلات تاریخ استفاده کرده است. به نظر شایگان، «بیش از چهار قرن است که ما مردمان تمدن‌های آسیایی و آفریقایی در تعطیلات تاریخ به سر می‌بریم. ما همین که بنای معابد فکری‌مان را به سبک گوتیک به پایان رساندیم، دست از کار کشیدیم و به تماشای آن ایستادیم. زمان را چنان در فضا

1. Schizophrenia

متبلور ساختیم که توانستیم دیرزمانی دست از هر کوششی برداریم و فارغ از هرگونه پرسشی در بیرون زمان زندگی کنیم» (همان، ۱۳۸۹الف: ۲۶۸).

ویژگی اصلی این دوران، غفلت و بی‌خبری بود؛ بی‌خبری از تحولاتی که در آن سوی شرق در حال اتفاق افتادن بود. زمانی که تمدن‌های شرقی، آخرین خشت تمدن خود را گذاشتند و محو دیدن آن شدند، در گوشه دیگری از جهان یعنی غرب، تمدنی دیگر سر برآورد. این تمدن سبب‌ساز تحولات عظیمی چون رنسانس، اصلاحات مذهبی، انقلاب صنعتی و انقلاب‌های مردمی شد که جوامع شرقی هیچ‌کدام از آنها را تجربه ننمودند. برخورد با غرب به این بی‌خبری و غفلت پایان داد و انتهای تعطیلات خوش ما را اعلام نمود. در چنین وضعیتی ما خود را در برهوتی یافتیم «که نه به سرزمین نیاکانمان می‌مانست و نه به آب و خاک ارباب جدیدمان» (شایگان، ۱۳۸۹الف: ۲۷۲).

شایگان علت عقب‌ماندگی ما را به گردن غرب و مدرنیته نمی‌اندازد. این عقیده او در این جمله او کاملاً پیداست: «این رسم روزگار است: کسی حق را به غایبان نمی‌دهد و هر که به خواب است، قسمتش به آب است. آری ما مقصر بودیم، زیرا به میعادگاه تاریخ نرسیده بودیم» (همان). از آنجا که شایگان، مسئله معنویت را مشکل جوامع غربی می‌داند، در باب علت این مشکل در دوره دوفکری خود اشارتی نمی‌کند.

شایگان، راه‌حل غلبه بر اسکیزوفرنی و اختلاط مفاهیم را تفکیک‌گری و نقادی می‌داند. در نظر او، ما باید دوپارگی خود را مهار کنیم. اسکیزوفرنی مهارشده بدین معناست که چون «ما ناگزیر از اسکیزوفرنی هستیم، حال که ناگزیر هستیم آن را بپذیریم و بگوییم که ما می‌توانیم در هر دو زمان باشیم» (همان، ۱۳۸۲: ۵)، پس باید بدان تن داد و دوپارگی خود را پذیرفت و سعی بر مهار آن نمود. راه‌حل مسئله اسکیزوفرنی، از بین بردن آن نیست، چون چنین امری ممکن نیست، بلکه آگاه شدن بدان است. «اسکیزوفرنی زمانی خطرناک می‌شود که ناآگاهانه مسحور اسکیزوفرنی بشوید و آن را زیر سؤال نبرید. اگر نسبت به آن آگاه شویم، به ما امکانات بیشتری می‌دهد» (همان، ۱۳۷۵: ۱۰). راه‌حل بحران معنویت نیز که در نظر شایگان مسئله غربی‌هاست، این است که این جوامع «از لاک اروپامدارانه‌اش به در آید» (همان، ۱۳۷۳: ۴۳۸).

دوره سوم اندیشه شایگان، در کتاب «افسون زدگی جدید» صورت‌بندی شده است. این اثر جایی است که سوژه بازیگوش در آن به شکوفایی خود می‌رسد و بیشتر خصایص خود را به نمایش می‌گذارد. در این اثر همچون کتاب «آسیا در برابر غرب»، دو سطح تحلیل و دو شایگان وجود دارد. ردپای شایگان متوجه مسئله دوران گذار را که خصلتی محتاط به خود گرفته، می‌توان در همه فصول این کتاب دنبال نمود. از نگاه او، تحولات معاصر در زمینه فرهنگ، هویت، معرفت و رسانه‌ها، زمینه را برای ارتباط افقی فرهنگ‌ها و سرهم‌بندی فراهم کرده است. اما شایگان به خطرات این وضعیت، همچون قوم‌مداری، ایجاد دوپارگی و ایجاد آگاهی کاذب نیز اشاره می‌کند. به نظر او، ارتباط افقی ممکن است به خلق ترکیب‌های عجیب و غریب منجر شود و هیولاهای ترسناک بیافرینند. بنابراین سرهم‌بندی تنها در عرصه هنر مناسب است. این شایگان متأثر از وضعیتی که در آن قرار دارد، به جهان‌شمولیت ارزش‌های مدرنیته تأکید دارد.

در این اثر، شایگان دارای دغدغه اصالت و معنویت دوباره ظاهر می‌شود. شایگان در دوره دوفکری خود، مسئله معنویت و گذر از سوژه‌محوری را وظیفه غربی‌ها می‌دانست و معتقد بود که تا زمانی که غرب بستری برای توجه به وجه دیگر چیزها فراهم نیاورد، عکس‌العمل غیر غربی‌ها جز به وجود آوردن آگاهی کاذب و مخلوط‌های بی‌معنا، ثمری نخواهد داشت. به نظر او، تحولات معرفتی و عینی جهان معاصر، سبب متذکر شدن تفکر غربی شده است و این امر از غرور انسان غربی کاسته و زمینه را برای شنیده شدن صدای فرهنگ‌های دیگر فراهم نموده است. بنابراین زمینه برای توجه به معنویت فراهم شده است.

حضور این شایگان را می‌توان در همه فصول کتاب «افسون‌زدگی جدید» یافت. چندگانگی فرهنگی برای او از آن جهت مهم است که موجب شنیده شدن صدای فرهنگ‌های سنتی شده است. همچنان که توجه او به مجازی‌سازی از جهت ارزش یافتن تخیل در آن است؛ تخیلی که در معرفت‌شناسی سنتی جایگاه والایی دارد. توجه به تبدیل فلسفه به هرمنوتیک نیز از آن جهت دارای اهمیت است که این امر سبب تعریف جایگاهی برای معارف مرتبط با اقلیم‌های دیگری از هستی همچون عرفان در شناخت رسمی معاصر شده است. اما جایی که حضور این شایگان آشکارتر است، فصل آخر این کتاب است. او در این فصل که «قاره گمشده روح» نام دارد، پیوندزنی

بازیگوشانه و ارتباط افقی فرهنگ‌ها را کافی نمی‌داند و ما را به کشف دوباره این قاره و گذار به آن سوی آینه فرامی‌خواند.

اختصاص فصلی از کتاب «افسون‌زدگی جدید» به عرفان، انتقادهایی را از سوی اندیشمندان در پی داشته است. به نظر علی‌اصغر حق‌دار، در این کتاب «باز همان حالت نوستالژیک نسبت به سنت عرفانی» (حق‌دار، ۱۳۷۸: ۳۴)، ایده‌های شایگان را آفت‌زده کرده است. محمدتقی قزلسفلی، محمدمنصور هاشمی و سروش دباغ نیز معتقدند که شایگان معنویتی متناسب با دنیای مدرن در ذهن ندارد و «مبادی و مبانی عرفان باید از صافی آموزه‌های مدرن گذشته باشند» (دباغ، ۱۳۸۹: ۱۰).

در پاسخ به چنین انتقادهایی قابل ذکر است که فصل «قاره گمشده روح» و دعوت به گذر از ارتباط افقی به ارتباط عمودی را نمی‌توان سخن نهایی شایگان در کتاب «افسون‌زدگی جدید» دانست. عرفان در این کتاب، جایگاهی برتر ندارد و تنها یک تکه از چهل‌تکه وجود اوست و نشان از ردپا و جای کوچ دارد که دیگر نیست، چون او همواره در سفر است[۱۰]. هدف او از سفر، یافتن مأوا یا خانه‌ای نیست، زیرا او اصالت خود را نه با در خانه بودن، بلکه با حرکت و سفر نشان می‌دهد؛ «زیرا پس از بودن و پس از حرکت است که اصالت یا عدم اصالت آشکار می‌شود» (گروه فلسفه مرکز، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

نتیجه‌گیری

مسئله پژوهش حاضر، نحوهٔ رویارویی داریوش شایگان با مدرنیته بود. بدین منظور ضروری بود آثار شایگان مورد خوانش دوباره واقع شود که بررسی گونه‌های انسان‌شناختی مطرح در آثار او یعنی انسان غربی، انسان شرقی و انسان بینابین و به‌ویژه مفهوم سوژه بازیگوش، این امکان را برای ما فراهم ساخت.

در انسان غربی، ما شاهد مغلوب شدن و به حاشیه رفتن کلیت توسط ذهنیت هستیم. این غلبه در سطح طبیعت به صورت استثمار طبیعت، در سطح خدا به صورت مرگ خدا و خود بنیاد شدن و در سطح جامعه به صورت حاکم شدن دموکراسی و آزادی‌های فردی ظاهر می‌گردد.

در انسان شرقی، ما شاهد مغلوب شدن و به حاشیه رفتن ذهنیت توسط کلیت هستیم. این غلبه در سطح طبیعت به صورت هماهنگ شدن با طبیعت، در سطح خدا به صورت مظهری از وجود برتر بودن و در سطح جامعه به صورت جزئی از سلسله‌مراتب بودن ظاهر می‌گردد.

انسان بینابین، وضعیتی نوسانی دارد. بدین خاطر نمی‌توان وضعیت آن را با عنوان غلبه ذهنیت یا کلیت صورت‌بندی نمود. او میان فرشته بودن و دیو شدن در نوسان است. طبیعت برای او موجودی زنده نیست، ولیکن هنوز به شیء محض تقلیل نیافته است. خدای برای او هنوز نمرده است، ولیکن در حال احتضار است و در سطح اجتماعی و سیاسی از سلسله‌مراتب و حریم و حیا خبری نیست، ولیکن نظام مدنی و قانون به جای آن ننشسته است.

انسان ایدئولوگ، خواهان حفظ کلیت و ذهنیت است و این کار را از طریق اختلاطشان به سرانجام می‌رساند، غافل از اینکه با این کار خود، نه توانسته است کلیت را حفظ نماید و نه حق ذهنیت را بدان بدهد. انسان تفکیک‌گر در حوزه شخصی خویش، یک کلیت‌گرا و در حوزه عمومی، یک ذهنیت‌گراست. انسان پیوندزن بازیگوش نیز هر چند برخلاف انسان تفکیک‌گر، ترسی از پیوندزنی این دو مقوله در قلمروِ هنر ندارد، در رابطه کلیت و ذهنیت، در نهایت مانند این انسان عمل می‌کند.

آثار داریوش شایگان، انسان دیگری را نیز به نمایش می‌گذارند که ما نام آن را سوژه بازیگوش نهادیم. او را نمی‌توان انسان شرقی یا فرزانه به شمار آورد. تفاوتش با این انسان در آن است که هر چند مانند انسان فرزانه، اهل الهام و دارای دغدغه معنویت است، تجربه مدرنیت، او را اهل انتقاد و اجتماعی و سیاسی‌تر نموده است. او انسان ایدئولوگ، تفکیک‌گر و پیوندزن بازیگوش نیز نیست. او دوپارگی خود را می‌پذیرد و آگاهانه و بازیگوشانه آنها را به یکدیگر پیوند می‌زند. او در حالی که سخت مشغول بازی است که برای او هدفی جز خودش ندارد، بر بازیگری خود واقف است و در حین این بازیگری، اندیشه‌اش شکل می‌گیرد. سوژه بازیگوش هر چند سوژه است، سوژه‌ای خودمختار و محض نیست. او خود را جمعیتی از دیگران می‌داند. بازیگوشی و در حرکت بودن چنین انسانی از سویی سبب می‌شود او در خود نماند و مطلق نگردد و از سوی دیگر در دیگری متوقف نشود و خود را فراموش نکند. دعوت شایگان در آثارش به نظریه خاصی نیست،

بلکه به حالتی از بودن است که در آن حالت، دنیای مدرن و دنیای سنتی و ذهنیت و کلیت، بدون اینکه در هم فروروند، آگاهانه به یکدیگر پیوند می‌خورند.

پی‌نوشت

۱. فرزین وحدت در کتاب «رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت» (۱۳۸۲) نشان داده است که تلاش اندیشمندان مطرح آلمانی همچون کانت، هگل، مارکس و هابرماس، در واقع تلاشی برای حل مسئله ذهنیت‌گرایی بود. به نظر او می‌توان تلاش روشن‌فکران ایرانی را نیز تلاشی برای حل این مسئله دانست. خوانش آثار شایگان در پرتو مفهوم سوژه بازیگوش به خوبی نشان خواهد داد که این سوژه در واقع راه‌حل ویژه اندیشمندی ایرانی در تعدیل ذهنیت است.

۲. این سه گونه انسان‌شناختی، قابلیت اطلاق بر سه دوره فکری‌ای را که محققان برای اندیشه شایگان قائل‌اند، ندارد؛ زیرا اینها صرفاً تیپ‌های ایده‌آلی‌اند که شایگان برای فهم واقعیت ترسیم کرده است. بنابراین شکل خاصی را که کلیت و ذهنیت در هر یک از این گونه‌ها به خود می‌گیرند، نمی‌توان شکل مدنظر شایگان دانست.

۳. کوگیتو، اشاره به جمله معروف دکارت، یعنی می‌اندیشم پس هستم، دارد.

۴. موناد در فلسفه لایب‌نیتس، به معنای همان جوهر است. موناد در نظر او، واحدی منفرد، بخش‌ناپذیر و روحانی است.

۵. اراده معطوف به قدرت، اشاره به این عقیده نیچه دارد که ماهیت حیات به طور کلی و به تبع آن انسان، اراده معطوف به قدرت است.

۶. فوسیس، کلمه‌ای یونانی و به معنای طبیعت است.

۷. روشن‌فکر را می‌توان مهم‌ترین مصداق انسان تفکیک‌گر دانست.

۸. در پاسخ به این سؤال که این سوژه، ریشه در کجا دارد، می‌توان به زمینه فکری شایگان، در دوران جوانی‌اش اشاره کرد. فلسفه و ادبیات هند و فرانسه در پدیداری، رشد و شکوفایی سوژه بازیگوش، نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند. از سویی آغاز کار شایگان، دو کار تحقیقی در باب هند و ترجمه «بهاگاوادگیتا»ست. بازی در فلسفه هند، مفهومی بنیادی است و به کار خدا اشاره دارد. از سوی دیگر، دوره جوانی شایگان توأم با علاقه‌مندی به ادبیات و هنر سپری شده است و ریلکه، یکی از شاعران مورد علاقه او است. به نظر او، ریلکه در اشعار فرانسوی‌اش، بوستان‌ها و رباعی‌های واله و به‌ویژه در گل‌های سرخ، سرانجام به نوعی آرامش و صفای کیهانی، یک نوع دریافت بازی بودن

جهان دست می‌یابد. ریلکه در آخرین مرحله آثارش از آن شاعرانگی که تنها و تنها از تفکر ناب برمی‌آید، فرامی‌رود و به خداگونه کردن انسان بازیگوش دست می‌یابد: یعنی به آرامشی که شعر معاصر اروپایی کمتر به آن رسیده است (شایگان، ۱۳۷۴: ۵۹). بنابراین هر چند شایگان بازیگوشانه از اشاره به مبانی نظری نظریه خویش، مبنی بر امکان چرخش‌های اونتولوژیک که زمینه پیوند دنیای مدرن و دنیای سنت را فراهم می‌آورد، خودداری می‌کند، می‌توان حدس زد در صورت وجود چنین مبانی‌ای، این مبانی ریشه در هند و فرانسه دارد.

۹. اگر در جست‌وجوی سخن نهایی کتاب «آسیا در برابر غرب» باشیم، این فصل بیشتر از دیگر فصول بازگوکننده آن است.

۱۰. شایگان در کتاب «مونیسم و پلورالیسم» معتقد است که می‌توان در عرفان‌های غیر مذهبی، مبنایی نظری برای چرخش‌های انتولوژیک یافت. این امر نشان می‌دهد که عرفان را صرفاً نباید بخشی از انتخاب روبه‌روی سوژه بازیگوش، بلکه مبنای تعیین‌کننده او نیز دانست. اما از آنجا که عرفان مدنظر شایگان، عرفانی غیر مذهبی است، خود را ملزم به الوهیت یا یک کانون معنابخش نمی‌کند. سوژه بازیگوش از عرفانی دفاع می‌کند که یا مثل بودیسم در باب خدا سکوت کرده باشد، یا همچون عرفان وحدت وجودی در آن تمایز میان انسان و خدا از بین برود، که انتخاب شایگان به نظر می‌رسد بودیسم باشد. این امر نشان می‌دهد که عرفان سوژه بازیگوش در ارتباط تنگاتنگی با سیاست شکل می‌گیرد.

منابع

حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۲) داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، تهران، کویر.

خدابنده‌لو، فرهاد (۱۳۶۹) «نگاهی به دو سوی آینه، بازبینی دیدگاه‌های یک نویسنده ایرانی درباره مشکل جهان سوم»، ایران‌نامه، شماره ۳۲، صص ۵۸۹-۶۰۹.

خرمشاد، محمد باقر (۱۳۸۹) «روشن‌فکران ایرانی و مسئله هویت در آیینه بحران»، تحقیقات فرهنگی ایران، دوره سوم، شماره ۲، صص ۲۷-۶۰.

دباغ، سروش (۱۳۸۹) «ترنم موزون حزن، داریوش شایگان، نقد ایدئولوژی و گفت‌وگو در فراتاریخ»، مجله مهرنامه، شماره ۶، صص ۱-۱۱.

دیدرو، دنی (۱۳۶۱) هنرپیشه کیست، ترجمه احمد سمیعی، تهران، چاپخانه سپهر.

شایگان، داریوش (۱۳۷۲) «چندگانگی فرهنگی»،گفتگو، شماره ۲.

---------- (۱۳۷۳) هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایران، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.

---------- (۱۳۷۴) زیر آسمان‌های جهان، ترجمه نازی عظیما، تهران، فرزان روز.

---------- (۱۳۷۵) «اسطوره، ایدئولوژی، حقیقت»، راه نو، شماره ۱۲، صص ۱۸-۲۶.

---------- (۱۳۸۱) «فصل فکر؛ چهره به چهره با شایگان»، کتاب هفته، شماره ۱۱۴، صص ۱۰-۱۳.

---------- (۱۳۸۲) «روزنه‌ای به وجه دیگر واقعیات»، همشهری، شماره دوم.

---------- (۱۳۸۸الف) بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی، تهران، امیرکبیر.

---------- (۱۳۸۸ب) آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر.

---------- (۱۳۸۸ج) افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و هویت سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، فرزان روز.

---------- (۱۳۸۹الف) آمیزش افق‌ها، تدوین و ترجمه محمدمنصور هاشمی، تهران، فرزان روز.

---------- (۱۳۸۹ب) «روشن‌فکری نبود، تقدیس جهل بود»، ماهنامه مهرنامه، سال اول، شماره نهم، صص ۱۴۴-۱۵۲.

---------- (۱۳۹۱الف) «زائر شرقی در غربت غربی»، اندیشه پویا، سال اول، شماره سوم، صص ۱۱۶-۱۲۵.

---------- (۱۳۹۱ب) «پایان تعطیلات تاریخ، ایدئولوژی شدن سنت»، نشریه شرق، شماره ۱۳۰۷، صص ۵-۱۴.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴) ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران، طرح نو.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۳) مونیسم یا پلورالیسم؛ واکاوی هستی‌شناسی یک نظریه اجتماعی، تهران،

یادآوران.
کاجی، حسین (۱۳۷۸) کیستی ما از نگاه روشن‌فکران ایرانی، تهران، روزنه.
گروه فلسفه مرکز بین‌المللی تمدن‌ها (۱۳۸۱) روشن‌فکری در ایران، گفت‌وگوی تمدن‌ها و روشن‌فکری، تهران، توسعه.
میرسپاسی، علی (۱۳۹۲) دموکراسی یا حقیقت، تهران، طرح نو.
وحدت، فرزین (۱۳۸۲) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.