

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۰۷

فصل نامه علمی - ترویجی پژوهش های مهدوی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۰۲

سال پنجم، شماره ۱۸، پاییز ۱۳۹۵

انتظار موعود در منظومه فکری داریوش شایگان

علیرضا آرام^۱

چکیده

مقاله پیش رو با این پرسش به جریان افتاده که «آیا مفهوم انتظار موعود، جایگاهی در منظومه فکری شایگان خواهد یافت؟» در مسیر پاسخ به این سوال، ابتدا با روش توصیفی - تحلیلی، طرحی مستند را از سیر اندیشه شایگان ارائه کرده و در ادامه با تمرکز بر حفره ها و کاستی های اندیشه او، انتظار طرح اندیشه موعود را در این منظومه فکری نشان می دهیم. اجمالاً به نظر می رسد شایگان با پذیرش مدرنیته و ضمن گرایش همزمان به نگرش اشراقی، در پی جبران اصلی ترین کاستی دنیای مدرن، یعنی رنگ باختگی و دست ساخته شدن معنویت، برآمده است. اما نوسان موجود در مبانی معرفتی او، نتایج ارائه شده از سوی این متفکر را از حد توصیه و تعارف فراتر نبرده است. با این حال، رجوع شایگان به مفهوم انتظار - به عنوان یک چشم انداز دینی، عرفانی، اخلاقی و اجتماعی - فرضی است که تحقق آن، ضمن سازواری با سایر اجزاء اندیشه شایگان، زبان او را برای سخن گفتن با مخاطبین خود گویاتر کرده و طرح ارائه شده از جانب وی را پربارتر خواهد ساخت.

واژگان کلیدی

بت های ذهنی، سنت و ایدئولوژی، افسون زدگی، اسطوره زدایی، بازگشت به شرق، انتظار موعود.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم (alireza.5988@yahoo.com).

دکتر داریوش شایگان (۱۳۱۳-) از متفکرین پرکار و چهره‌ای شناخته شده در ایران و جهان است. به واقع آثار او جلوه‌گر دغدغه وجودی خود اوست از سرنوشت انسان: دغدغه‌ای همچون دغدغه بودا... از رنجی که انسان می‌برد... انسان درمانده مدرن، انسان درمانده سنتی و انسان درمانده میان سنت و مدرنیته. (فانی، ۱۳۸۷: ۶۲۸) شایگان به کثرت معلومات و تسلط بر زبان‌های مختلف مشهور است و آن‌طور که عملاً نشان داده، نوشتن به زبان فرانسه را از همه آسان‌تر می‌داند. دکتر محمد الرحمونی، که کتاب *انقلاب دینی چیست؟* او را از اصل فرانسه به عربی برگردانده است، در عین اذعان به نثر متقن و پرصلابت و صناعت‌پرداز شایگان، از آن‌رو که با متنی فلسفی و پیچیده سرو کار داشته که سرشار از مصطلحاتی وسیع و پراکنده است، کار ترجمه این کتاب را صعب و دشوار معرفی می‌کند. به گفته الرحمونی، نوشته شایگان از لحاظ گستره دانش‌ها حوزه‌هایی همچون تصوف اسلامی و هندی، شاخه‌های گوناگون روان‌شناسی، دانش‌هایی از قبیل انسان‌شناسی، تاریخ، شعر، نقاشی، فیزیک و ریاضی را در بر می‌گیرد و از حیث طول و عرض تاریخی و جغرافیایی نیز از پارمنیدس تا هایدگر، از زرتشت تا علی شریعتی و از هند باستان تا هند معاصر را مورد تأمل قرار داده است. (شایگان، ۲۰۰۴: ۱۳) از طرف دیگر، شایگان - شاید به سبب همان کثرت معلومات و کسب تجارب پی در پی - هراسی از پذیرش تغییر در ادوار مختلف حیات فکری خود نداشته و گاه خود آن‌را به صراحت ابراز کرده و به آسیب‌شناسی سیر تکوین اندیشه خود پرداخته، یا نحوه بیان خود را پخته‌تر ساخته است. در این مقاله پس از توصیف منازلی که تاکنون اندیشه شایگان در آن‌ها سکنی گزیده است، با بیان کاستی‌های نظریه کنونی او، قابلیت تازه را از بطن اندیشه این متفکر استخراج می‌نماییم. این قابلیت تازه را با پرسش از «امکان طرح انتظار موعود در منظومه فکری شایگان»، بررسی خواهیم کرد.

منازل فکری شایگان

شایگان این مجال را یافته که در فضاهایی متفاوت از هم به زندگی، تحصیل و کسب تجربه علمی و فرهنگی بپردازد. او از پدری شیعه و اصالتاً آذری و مادری سنی مذهب و اصالتاً گرجی متولد شده (فانی، ۱۳۸۷: ۶۲۷) و در خانه‌ای که به زبان‌های روسی، عثمانی، ترکی و فارسی سخن گفته می‌شده، پرورش یافته است. (گستر، ۱۳۸۷: ۶۰۶) او در مدرسه فرانسوی

زبان سن لویی که معلّمانش عمدتاً مسیحی بودند، تحصیل کرده (فانی، ۱۳۸۷: ۶۲۷) و دوران دبیرستان را در کالج بادینگهام انگلستان گذرانده است. (گستر، ۱۳۸۷: ۶۱۰) با این حال، تخصصش هندشناسی و زبان سانسکریت بوده و علاوه بر این‌ها، در ژنو مخاطب در سگفتارهای ژان پیاژه قرار گرفته (همو: ۶۱۴) و در همان جا با آثار کارل گوستاو یونگ آشنا شده است. (همو) این همه در حالی صورت گرفته که او علاوه بر دوستی و شاگردی نزد هانری کربن و تأثیرپذیری بسیار از هایدگر، مخاطب ویژه جلسات علامه طباطبایی هم بوده است. دکتر سیدحسین نصر در این باره می‌نویسد:

ثمره استفاده شایگان از محضر علامه طباطبایی نه تنها کسب ارزش‌های معنوی بود، بلکه این امر توجه او را بیش از پیش به معارف اسلامی و فلسفه و عرفان ایران معطوف داشت. (نصر، ۱۳۷۰: ۶۷۰)

و البته بیان خود شایگان شنیدنی‌تر است :

بی هیچ تردیدی علامه طباطبایی را بیش از همه ستوده و دوست داشته‌ام... آن خصلت او که مرا سخت تکان داد، گشادگی و آمادگی او برای پذیرش بود. (شایگان، ۱۳۸۷(الف): ۴۸۴)

همین تنوع موجب شده تا شایگان با نگاهی گسترده به پدیده‌های معاصر و قطعات نهان در دل تاریخ، آگاهی عصر نوسنگی تا آگاهی عصر اطلاعات را از نظر بگذراند (ارجمند، ۱۳۸۷: ۶۱۷) و همین تربیت و تلاش چندفرهنگی اوست که پروفیسور هانس کولر را ترغیب کرده تا در مراسم اعطای جایزه جهانی گفت‌وگو (در سال ۲۰۰۹) به شایگان، او را واضح و مبتکر طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها معرفی نماید. (کولر، ۱۳۸۸: ۴۵) شایگان درباره مسیر زندگی خود می‌گوید:

تا آن‌جا که به یاد دارم، در فضاهای گسسته از هم زیسته‌ام. در فضاهایی که ممکن نبود شکل و محتوا در پیوندی هماهنگ، پیکری یگانه بسازند... فضاهای برخاسته از اعصار گوناگون را که به هم دهن کجی می‌کردند... نسل من برخورد فرهنگ‌ها را با گوشت و پوست خود تجربه کرد. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۷۶)

البته این گسست زیست جهانی و کسب تجربه در ادوار متنوع عمر، اندیشه شایگان را هم با فراز و فرودهایی همراه ساخته است. از این رو گفته شده که می‌توان آراء شایگان را به دو بخش متقدم و متأخر تقسیم کرد؛ براساس این تقسیم، شایگان متقدم از صیانت فرهنگی و هویتی سخن می‌گوید و همو در دوران متأخر حیات فلسفی اش، آمیخته شدن در فرهنگ جهانی، همراه با لزوم نقش آفرینی فرهنگ شرقی و ایرانی را به عنوان راه علاج در نظر گرفته

است. (قزلسفلی و معاش ثانی، ۱۳۸۹: ۱۳۸)

هرچند می‌توان با همین تقسیم‌بندی مشهور همراه شد، اما صورت‌بندی جزئی‌تری هم از آراء شایگان قابل ارائه است؛ در واقع می‌توان عناصر مشترکی را در تمام آثار شایگان مشاهده کرد که توجه به آن‌ها، مرزبندی شفاف و پیرنگ میان شایگان دوره اول و دوم را با تردید همراه کرده و او را متفکری با گفتار یکسان اما نوای پرفرازو فرود معرفی می‌کند. بررسی موشکفانانه آثار شایگان، یا مرور توالی رویدادهای آن، میزان دقت و انسجام روایت پیش‌گفته را روشن خواهد کرد.

۱. گسست و چالش دو فرهنگ

شایگان که کار خود را با هندشناسی آغاز کرده است و گویی در عنفوان جوانی از مقایسه فرهنگ ایرانی و هندی و یافتن عناصر عرفانی مشترک میان این دو سرزمین کهن خرسند است، به زودی این دو فرهنگ معنوی و باستانی (یا همان آسیا) را در نقطه مقابل فرهنگ متأخر و اینک رایج در جهان غرب یافته و از این دوپارگی و تنافی حیرت زده می‌شود. او به ویژه ایران را نقطه میانه‌ای می‌داند که اساطیرش با جهان هند هم‌زمان است و البته با فرهنگ بین‌النهرین و یونان باستان نیز در تعامل بوده است و اینک در مقابل تمدنی بیگانه قرار گرفته است. (شایگان، ۱۳۸۸ (ب): ۵۴) از نگاه شایگان، افول و به واقع خاموشی و تعطیلی تمدن‌های آسیایی در قرن ۱۷ و هم‌زمان با آغاز تحولات فکری امثال دکارت در اروپا، باعث شده تا باروری متقابل تمدن‌ها از بین برود. (همو: ۶۱) او از آغاز دوره‌ای در جهان غرب سخن می‌گوید که در آن رابطه انسان و خدا زیر و رو شده است. (همو: ۱۵) ویژگی‌های این دوره (یا همان مدرنیته) از نگاه شایگان عبارتند از:

الف) سقوط از بینش نظاره‌گر به حد اندیشه تکنیکی؛

ب) تغییر معرفت از صور گوه‌رین به مفاهیم مکانیکی و ریاضی؛

ج) گذر از جوهرهای معنوی به غرایز و انگیزش‌های ابتدایی؛

د) تحوّل نگرش از معاداندیشی به تاریخ‌گرایی. (حقدار، ۱۳۸۲: ۱۳۳)

و البته در نقطه مقابل، او فرهنگ سنتی را نه واجد تفکر - به معنای حل مشکل تازه و نیازمند به کارگیری عقلانیت (مدرن) - بلکه فرهنگ تذکر - به معنای ارجاع به حقیقتی از پیش معین و صرفاً محتاج یادآوری - معرفی می‌کند. (همو: ۱۶۵)

شایگان از پدیده معارضة جویی معاصر که در آسیا موجب دگرگونی‌های فکری می‌شود،

سخن گفته و در تلاش برای ارائه راهی غلبه بر این معارضه و ترجیحاً پیروزی در این میدان است. (شایگان، ۱۳۸۸(الف): ۱۴-۱۳) این معارضه جویی حکم یورشی را دارد که به شکلی بی‌امان و بی‌رحمانه اصول و ارزش‌های فرهنگ ما را وارونه می‌کند. (همو: ۱۶) در همین معارضه جویی است که به باور شایگان، غرب با همه داشته‌هایش از اراده معطوف به قدرت تا تفکر تکنیکی و تجربی به مصاف ما آمده است. (همو: ۲۱) در این جا تاریخ مقدس تبدیل به تاریخ شناخت عینی - تجربی می‌شود (همو: ۲۲) و در یک کلام در این معارضه جویی، این ماییم که در معرض خطر تغییر رابطه جهان و طبیعت قرار داریم. (همو: ۳۵) در چنین جهانی، واکنش غریزی این است که دو فرهنگ ناهم‌زمان، با یکدیگر به تقابل برخیزند و به نظر شایگان، «شما دو حرکت دارید یکی جهانی شدن است که در همه جا می‌بینید و یکی هم در مقابل جهانی شدن بازگشت به قومیت است.» (حقدار، ۱۳۸۲: ۱۶۱)

نکته جالب این‌جاست که شایگان در تحلیل‌های اخیر خود از همین ماجرا، آمریکا را نخستین کشور تشکیل شده در جهان مدرن می‌داند و از این رو آن را عاری از بار سنگین تمدن‌های سنتی و طبعاً مستعد و پذیرای همه گونه آزادی ارزیابی می‌کند. او به نقل از ژان بودریار، که از فیلسوفان مورد علاقه شایگان است، آمریکا را مدرنیته اصلی و بقیه را نسخه ترجمه شده آن می‌داند. (حقدار، ۱۳۸۲: ۱۹۶) در واقع یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آمریکا این است که چالش روشنگری و رمانتیسم را تجربه نکرده است و از این رو نه تنها کشمکش شرقی و غربی یا سنتی و مدرن را در خود ندارد، بلکه از نزاع عقل و عشق هم برکنار بوده است. (حقدار، ۱۳۸۲: ۱۹۷) از نگاه شایگان، آمریکا به سبب این که مولود دنیای مدرن است، در آن چالشی میان دین شخصی و نظم عمومی وجود ندارد. (همو)

اما در مورد کشورهای آسیایی و به ویژه ایران، شایگان پیوسته به دوگانگی شرق و غرب توجه داشته و انفعال در برابر غرب و تلاش برای عقب‌نماندن از قافله تاریخ، بدون تأمل در پیشینه فکری خود، را موجب آسیب‌پذیری بیش‌تر آسیا می‌داند. (شایگان، ۱۳۸۸(الف): ۵۹) از نگاه او:

۶۳

تمدن‌های کهنی که نتوانند تجدید حیات کنند، مثل سیاه چال‌ها هستند که همه چیز را می‌بلعند. ببینید ما از حافظ خارج نمی‌شویم و این عجیب است... فکر غالب ایرانی‌ها شعرا و عرفا بودند که همه این‌ها در قرن هفتم و هشتم شکل گرفتند و تمام شد. یعنی فرم این‌ها کامل شده است. آنقدر این فرم کامل است که شما هیچ کاریش نمی‌توانید بکنید، فقط باید بنشینید و تماشا کنید... من فکر می‌کنم که از دوران صفویه ما نشستیم و فقط

تماشا کردیم. (حقدار، ۱۳۸۲: ۱۶۴)

در چنین شرایطی، اصرار شایگان بر بازیابی هویت تاریخی و اینک راکد و دل سپردن به پشتوانه‌ای به گستره اساطیر، راهکار او برای رسیدن به ساحل آرامش است.

۲. سنگر هویت و سلاح بینش اساطیری

کتاب *بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی* یکی از آثار مهم شایگان در نخستین تلاش‌های او در طرح چالش میان دو فرهنگ و اتخاذ موضعی شفاف در برابر تمدن مدرن غربی است. نام این کتاب برگرفته از عنوان سخنرانی شایگان در دانشگاه هاروارد است، که در کنار مطالبی با محتوای نسبتاً مشابه در این مجموعه گنجانده شده است. نکته جالب این جاست که عنوان مقاله به زبان انگلیسی چنین بوده است:

«Idols of Mind and Perennial Memory»

در این جا واژه «Perennial» خودنمایی می‌کند؛ که همان اصطلاح مرکزی در اندیشه سنت‌گرایی بوده و در ترکیب با واژه حکمت، به عنوان حکمت خالده شناخته می‌شود. شایگان در این کتاب همان سخنان اصحاب نحلّه سنت‌گرایی را تکرار می‌کند و از حکمت و حقیقتی سخن می‌گوید که در مشرق جغرافیایی و غرب پیش از رنسانس حضور داشته و به دست فرانسویس بیکن (و در ادامه با پیگیری امثال دکارت و...) به عنوان یکی از چهار بت معروف^۱ از حیات اندیشه غربی رخت بر بسته است:

آن چه را که بیکن بت‌های ذهنی می‌داند و خوار می‌پندارد، در سنت شرقی به عنوان امانت، خاطره قومی محفوظ می‌ماند و متفکران شرقی می‌کوشند اساس تفکر را در ارتباط با آن و در تذکر پیام موجود در آن، جست‌وجو کنند، زیرا گسستگی از مبدأ خاطره قومی، در حکم بی‌ریشگی و در نتیجه بیگانگی و تعلیق روی ورطه نیستی است و این تجربه‌ای است که تفکر غرب [آن‌را] به حدّ کمالش می‌رساند. از این رو بت‌های ذهنی در نظر بیکن

۱. بت‌های چهارگانه بیکن عبارتند از:

الف) بت قبیله: که شامل معتقداتی است که در ذهن انسان موجودند و در قبیله او خفته‌اند.

ب) بت غار: یعنی تعصبات و تمایلات شخصی هر فرد.

ج) بت بازار: که همان زبان‌بازی و معاشرت‌های کوچک و بازاری انسان‌هاست.

د) بت نمایش: شامل سیستم‌های فلسفی است، که بر صحنه تاریخ خودنمایی و اندیشه مستقل را از آدمی سلب می‌کنند.

با این وصف، آن چه شایگان و سنت‌گرایان آن را خاطره‌ازلی یا حکمت خالده خوانده‌اند، در نظر فرانسویس بیکن بت‌های ذهنی به حساب می‌آیند.

وجه منفی همان خاطره ازل است و علم برای او انهدام این بت‌ها و اتخاذ روش نو[درا] تحقیق و بررسی است که فقط بر تجربه مٔکی باشد. نتیجه این روال... تنزل تفکر به پراکسیس محض است و نتیجه پراکسیس ظهور ایدئولوژی‌های جدید است که به علت روش تقلیلی[در کاستن] حقیقت به یکی از سوانق نفس انسانی، به صورت بت‌های جدید در می‌آیند که جهان معاصر ما را به هزاران جبهه متخاصم با یکدیگر تقسیم کرده‌اند. (شایگان، ۱۳۸۸(الف): ۳۸)

از نگاه شایگان بشر امروز، علی‌رغم این که مدعی بت‌شکنی و رهایی است، اما همچنان و تحت نام انواع ایسم‌ها، گرفتار بت‌های جدید است. (همو: ۵۳) بت‌هایی که سقوط انسان شرقی به آن نه درمانی بر دردهای جهان سومی، بلکه افتادن از چاله سنت متروک و راکد، به چاه تباهی و نهیلیسم غربی است.^۱ اما پرسش شایگان این است که در این معارضه‌جویی فرهنگی و هویتی، تکلیف خاطره ازل ما چه می‌شود؟ (همو: ۲۶) و از همین روست که خود تلاش می‌کند تا جنبه مثبت همین بت‌هایی را که از دیده امثال فرانسیس بیکن پنهان مانده است، از نو نظاره کند و ارزش بازگشت به سنت و قبیله و اخذ و اقتباس از گذشتگان را به انسان عاصی امروز یادآور شود. (همو: ۴۰) او واکنش تمدن‌های غیرغربی به پیشرفت غرب را در دو حوزه واکنش افراطی و تفریطی (شیفتگی و سلفی‌گری) قرار می‌دهد و هر دو را مذموم می‌داند. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۲۱۹) به باور او «وقتی فضایی برای شکفتن تفکر شهودی و اساطیری نباشد، آزادی درونی آدمی دچار تنگنا می‌گردد.» (شایگان، ۱۳۸۸(الف): ۳۳) او تفکر ایرانی - اسلامی را واجد عنصر خیال مجرّد، و از این رو منبعی برای زنده نگه داشتن خاطره قوم ایرانی می‌داند. (همو: ۶۳) همان نقطه عزیمتی که بعدها در آثار شایگان به قاره گم شده روح تعبیر می‌شود.

در این کارزار فرهنگی - هویتی، رجوع به اسطوره یا همان میتوس معروف یونانی، راهی برای بیرون رفتن از بحران هویتی خواهد بود. میت (میتوس) کلامی افسانه‌ای و سحرآمیز است. میت نه فقط به پدیده‌ها معنی می‌دهد، بلکه هستی بخش آن‌هاست. آن‌چه توسط میت یا همان کلام اساطیری تحقق می‌یابد واقعیت است و از این رو کشکمش میان نشانه و

۱. شایگان در کتاب *آسیا در برابر غرب*، یکی از بهترین تعریف‌ها را از نهیلیسم و یکی از بهترین صورت‌بندی‌ها را از انواع و صور مختلف این پدیده ارائه کرده است. به صورت خلاصه می‌توان گفت او نهیلیسم شرقی (به معنای نگرش عرفانی مبتنی بر نفی ماسوای حق) را از نهیلیسم غربی و معاصر (سقوط از عالم روحانی به عالم مادی و پس از آن پوچی و بی‌معنایی زندگی) تفکیک کرده است. نک: (شایگان، ۱۳۹۱(الف): ۱۴-۱۳)

معنی (که چالشی در هنر و فلسفه مدرن است) از میان برمی‌خیزد و وحدت و این‌همانی برقرار می‌گردد و از این رو میان اسم و معنی قرابتی وجود دارد و از همین حیث، کلام اساطیری واجد نیرویی آفریننده است. (همو: ۲۳۳) شایگان تذکر و ذکر را موجب یادآوری خاطره‌ازلی می‌داند؛ همان عهدی که خداوند با بیان «... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ...» (اعراف: ۱۷۲) از انسان اخذ کرده است. (شایگان، ۱۳۸۸ (الف): ۷۵) در این مسلک، انسانیت انسان نه بر مبنای ایدئولوژی خاص، بلکه متکی به ایستادن او بر فراسوی قیل و قال هاست تا گوشی شنوای حقیقت بیابد و شکفتن گوهر درونش را بر بال خاطره‌ازلی مشاهده کند. (همو: ۵۴) از نظر شایگان، مقصد نهایی از رجوع به خاطره‌ازلی و دریافت یک جهان بینی خاص (طبق سنت عرفانی جهان اسلام) این است که:

الف) انسان در افق تاریخ قرار نمی‌گیرد، بلکه امانت‌دار رسالت آسمانی خویش و در مسیر تخلق به حقیقت محمدیه است.

ب) نهایت کمال انسان رسیدن به همان حقیقت و رعایت همان امانت است.

ج) علم نه فقط مطابقت صورت و شیء (علم حصولی) بلکه تذکر است و این‌جاست که قرآن می‌گوید: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ...» (بقره: ۱۵۲). این ذکر در حکم دارویی معجزه‌آسا است. (همو: ۵۷-۵۶)

البته شایگان در همین دوره از حیات فکری خود تاکید می‌کند که یادآوری خاطره‌ازلی به معنای کهنه‌پرستی نیست. (همو: ۹۴) او همچنین حافظان فرهنگ ایرانی - اسلامی ما را به یک خانه‌تکانی جدی و زدودن غبار توهّمات و استنتاجات مغلوط فرا می‌خواند. (شایگان، ۱۳۹۱ (الف): ۲۹۶) به همین سبب می‌توان پذیرفت که فصل آخر کتاب آسیا در برابر غرب، به نام تاریخ اندیشی جدید، نقطه‌اتصال این اثر و اندیشه بعدی اوست. گویی که شایگان رفته رفته و در نقطه عطف حیات فکری خود، هیجان اجتماعی را مانع تعمق در دغدغه‌های مطلوبش دانسته و بر این باور است که آثار قبلی او (مشخصاً بت‌های ذهنی و آسیا در برابر غرب) بیش و پیش از آن که تأملی برانگیزد، انگیزه‌ای برای تحرک بدون تأمل بوده است. (هاشمی، ۱۳۸۳: ۳۲۴)

اصطلاح کلیدی شایگان در کتاب *انقلاب مذهبی چیست؟* ایدئولوژیک شدن سنت است که همان نقطه عطف اندیشه او و ضرب‌آهنگی مهم در تغییر نواای این متفکر به شمار می‌آید. او در کتاب *نگاه شکسته* اعتراف می‌کند که اگر هنوز اثری از سنت باقی مانده باشد، هرگز نمی‌تواند

شکوه و سیطرهٔ پیشین را باز یابد (همو: ۳۳۴) و از این رو از سنگر سنت بیرون آمده، اما بی آنکه سلاح بینش اساطیری را زمین بگذارد، مدرنیته را برندهٔ این نزاع دیرین معرفی می‌کند و همچنان که خواهیم دید، وجه تمایز شایگان در همین صبغهٔ ترکیبی است. او در واقع در آهنگ کلام خود تغییر ایجاد کرده و اینک ضمن این که نیمهٔ پر مدرنیته و نیمهٔ خالی سنت را هم لحاظ می‌کند، نه مسیر و سلاح، بلکه شیوهٔ حرکت خود را تغییر می‌دهد. شایگان در این ایام، مشکل ایدئولوژی و بنیادگرایی را در این می‌داند که عقل و شعور را تسلیم غریزه و عاطفه می‌کنند. (همو: ۳۳۶) او حتی در اثر بعدی‌اش، هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، بر عرفی شدن جامعه در عین شخصی ماندن سلوک معنوی تاکید دارد. (همو: ۳۴۱) و بالاخره همهٔ این سخنان زمینه‌ای است تا شایگان در واپسین کوشش خود در بازار داد و ستد فرهنگی، به تکتز پدیری و نگرش رنگین‌کمانی معروف خود دست یابد.

۳. حقیقت دوگانه و رنگین‌کمان فرهنگ

گفته‌اند که اینک شایگان در میانهٔ فرهنگ‌ها زندگی می‌کند و از همین رو، پذیرش دیگری بخش مهمی از اندیشهٔ او شده (کولر، ۱۳۸۸: ۴۷) و این اندیشمند جهان‌دیده با زیستن در بطن و مرکز تبادل و تعادل فرهنگ‌ها، ما را از سازوکارهای شکل‌گیری هویت فرهنگی آگاه می‌کند. (همو: ۵۲) تفسیر شایگان از تفاوت میان خودش و آل احمد در تعریف غرب‌زدگی، بیان پیش‌گفته را تایید می‌کند.

آل احمد می‌گوید غرب‌زدگی یعنی مستدرنگ شدن ولی من می‌گویم غرب‌زدگی یعنی نشناختن غرب. شما اگر غرب را بشناسید غرب‌زده نمی‌شوید... (حقدار، ۱۳۸۲: ۱۵۸)

در واقع شایگان با مرور گذشتهٔ خود و با عبرت گرفتن از آن چه تحت لوای گفتمان هویت‌طلبی تحقق یافته، از شناخت عمیق‌تر تمدن امروز و انصاف در پذیرش نقاط قوت آن سخن می‌گوید و در واقع در عین وفاداری به هویت و معنویت شرقی خویش، حرکت خود را ملایم‌تر می‌کند تا مثل جوینده‌ای که در پی صید همای سعادت است، با حفظ آرامش و پرهیز از جنگ و جدال، به هدف خود نائل شود.

۶۷

او در کتاب نگاه شکسته، با طرح اصطلاحی تازه به نام تعطیلات تاریخ، به وضعیتی اشاره می‌کند که در آن کشورهای آسیایی و آفریقایی پس از چهار قرن بی‌خبری از تحولات معرفتی عالم (همچون انقلاب کپرنیک، انسان‌گرایی، جدایی ایمان از معرفت، انسان به مثابه سوژهٔ آزاد و خودبنیاد و...)، ناگاه چشم گشوده و خود را در جهانی دیگر یافته‌اند. جهانی که در آن

جایی برای اعتقادات سابق آنان باقی نمانده و در عوض، نظم و نظام و طرز نگاهی تازه خودنمایی می‌کند. به بیان شایگان، در این وضع اگر از استثناها در گذریم، باید بگوییم که همگی بهت زده هستیم و البته به رسم مهمان‌نوازی، عجالاً با آغوشی باز پذیرای این تازه‌واردها شده‌ایم. (شایگان، ۱۹۹۱: ۲۳-۲۰ و هاشمی، ۱۳۸۳: ۳۳۳ و ۳۳۴) تعبیر دیگر او از این رویداد چنین است که «ما ایرانی‌ها در سرد و گرم تجارب غرب، غایب بودیم.» (شایگان، ۱۳۹۱(ب): ۴۱۴)

شایگان، دقیقاً هم‌زمان با هایدگر، زمانه فعلی ما را زمانه عسرت می‌داند؛ زمانه‌ای که در آن باورمندی و ناباوری در هم آمیخته‌اند و از همین رو، انسان‌ها نه با نگاه مولانا و نا با نگرش کافکا، نه با نقش‌های کمال‌الدین بهزاد و نه در قاب ون گوگ به جهان می‌نگرند. (شایگان، ۲۰۰۴: ۱۶۰) در چنین وضعیتی، بازگشت به میراث به جای مانده از سنت امکان‌پذیر نیست و باید بپذیریم که اینک در مناطق مختلط، ساحت‌های متلاقی و شبکه‌ای در هم تنیده از انواع نظرات کهنه و نوین به سر می‌بریم. (همو: ۴۹) در سایه همین مرام تازه است که شایگان در گفت‌وگوهای کتاب زیر آسمان‌های جهان، بر مزیت دموکراسی و حقوق بشر تاکید می‌کند و این دورا نه تجمل، بلکه نیاز می‌داند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۳۴۲) و درست در همین نقطه است که شایگان از امتزاج هویت‌ها سخن می‌گوید تا شاید همان همای سعادت مطلوب را برای انسان درمانده عصر خویش به بند آورد:

حالا ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که هیچ ایده غالبی وجود ندارد همه در یک سطح هستند و چون همه در یک سطح هستند، پس شما در دنیایی زندگی می‌کنید که پانورامیک است. یعنی همه آگاهی‌ها در کنار هم قرار گرفته‌اند، پس مساله‌ای که مطرح می‌شود این است که شما چگونه با این آگاهی‌ها می‌خواهید ارتباط برقرار کنید، یعنی ما دیگر آدم‌هایی یک هویتی نیستیم بلکه چند هویتی هستیم... ما چگونه با این آگاهی‌های متضاد که در همه ما هست و همه هم عرض اندام می‌کنند... ارتباط برقرار کنیم... و چگونه ضمن این که چند هویتی هستیم، آدم‌های پریشان حال نباشیم و این یک مساله جهانی است و مساله ما هم نیست. (همو، ۱۳۸۲: ۱۶۱)

در این دوران است که شایگان راه حفظ معنویت را در عرفی شدن جامعه می‌داند. او به آراء ابن رشد در طرح نظریه حقیقت دوگانه رجوع کرده و با اشاره به رونق این اندیشه در قرون سیزدهم و چهاردهم که از سوی ابن رشدی‌ها در دانشگاه پاریس مطرح می‌شد، می‌گوید:

آن‌ها می‌گفتند حقیقت دوگانه است... یعنی یک مطلب ممکن است از نظر فلسفی درست

باشد اما از نظر دینی نادرست ولی حوزه‌های این‌ها جداست... و ما حالا رسیدیم که شما برای این که معنویات را حفظ کنید باید در یک جامعه کاملاً سکولار زندگی کنید. (همو: ۱۷۲)

اما جالب این جاست که شایگان در کتاب *بت‌های ذهنی و خاطره‌انگیزی*، تاکید می‌کند که منظور این رشد از حقیقت دوگانه، تفاوت معنای ظاهری و باطنی بوده است (شایگان، ۱۳۸۸ الف): (۴۴) و این‌الرشد هرگز مدعی این نبوده است که دو نتیجه متناقض ممکن است در آن واحد حقیقی باشد یکی برای علم و فلسفه و دیگری برای دین و ایمان. حقیقت دوگانه بیش‌تر پرداخته و ساخته «اوروئیسم سیاسی لاتینی»^۱ بوده است. (همو: ۴۵)

گفته شده نگاه شایگان به پدیده اسکیزوفرنی (روان‌گسیختگی) هم مشمول همین تغییر است و او ابتدا آن را نفی کرده و منحوس می‌پندارد و در ادامه به عنوان یک واقعیت ناگزیر و بلکه یک وضع قابل پذیرش به آن می‌نگرد. (هاشمی، ۱۳۸۳: ۳۶۷ و ۳۷۰) اما واقعیت این است که در جهانی که شایگان برای خود ساخته، اسکیزوفرنی (یا همان دوپارگی و روان‌گسیختگی) فرهنگی در حکم دوزیست بودن است؛ اگر به این قابلیت خودآگاه شده و حوزه‌های اختصاصی هر دو زیستگاه را بشناسیم، از موهبت دو چندان حیات بهره‌مند می‌شویم و اگر از هر قابلیت زیستی در جهت معکوس آن استفاده کنیم، دچار گرفتگی شش و آبشش خواهیم بود! در پرتو پذیرش حقیقت دوگانه و دوزیستی فرهنگی، طبیعی است که شایگان از ترکیبی به نام روشنفکر دینی، که در پی یک کاسه کردن اندیشه دینی و نگرش نوین و به هم ریختن حصه اختصاصی این دو برآمده است، رضایت نداشته باشد. به بیان او، «آدم می‌تواند دینی شود ولی نقش روشنفکریش نمی‌تواند دینی شود.» (حقدار، ۱۳۸۲: ۱۹۳)

شایگان تاثیر (قهری) سیداحمد فردید بر خود را در این دانسته که باعث شده تا اشتباهات او را تکرار نکند (هاشمی، ۱۳۸۳: ۳۴۴) و همچنین در نقد رویکرد فردید و دکتررضا داوری می‌گوید:

فردید همان نقشی را بازی کرد که چپ در ایران بازی کرد، این با هایدگر بازی خود آمد

۱. شایگان در کتاب *انقلاب دینی چیست* با اشاره به نفی عقل فعال (به معنای واهب‌الصور) از سوی ابن رشد و مقایسه آن با نگرش بوعلی در تصدیق و ثبیت این مرتبه از عالم هستی، مسیر ابن رشد را منتهی به ظهور امثال هابز و ماکیاولی، و مشرب بوعلی را زمینه‌ساز پیگیری آن توسط شیخ اشراق و امتداد آن در مکتب فلسفی اصفهان می‌داند. (شایگان، ۲۰۰۴: ۱۲۹-۱۲۸) او در همین کتاب تاکید می‌کند که ابن رشد هرگز نگفته است که دو امر متناقض می‌توانند قابل جمع باشند. (همو: ۱۲۳)

تمام تحوّل و تفکر جدید را بی اعتبار کرد به طوری که آقای داوری یک مقاله نوشت به نام هنر شیطانی و هنر رحمانی، که تمام تحولاتی که از رنسانس به بعد در دنیا شده، شیطانی بود، شما اگر این طوری فکر کنید که آقای فردید هم فکر می کرد و می گفت در واقع حقوق بشر سانسوری است که نفس اماره از نفس مطمئنه می کند، پس دز این صورت تمام این تحولات و مدرنیته و قانون و حقوق بشر همه بی معناست، یعنی اومانسیم بی معناست و اگر همه این ها بی معنی شود چه می ماند؟ (حقدار، ۱۳۸۲: ۱۷۵-۱۷۴)

شایگان در کتاب نگاه شکسته هم به فیلسوف مایی اشاره دارد، که با نوای های دیگری خویش از فراموش کردن وجود در شبکه موجودات سخن گفته و به هنر شیطانی غرب و هنر رحمانی مطلوب و در آستانه ولادت اشاره کرده است. (شایگان، ۱۹۹۱: ۱۴۰) البته در جای دیگر و در جهت همدلی با فردید هم چنین می گوید:

یک حرفی فردید می زد که خیلی درست بود، می گفت که سنت بعد از مدتی ماده ای می شود در صورتی جدید. صورت جدید چیست، صورت جدید ایده های چپ بود و باورهای سنتی ماده می شود در آن صورت. چون ماده در افلاطون و ارسطو طالب صورت است و صورت به ماده شکل می دهد، پس صورت این ایده های انقلابی همه چپ بود و ماده اش باورهای سنتی بود. (حقدار، ۱۳۸۲: ۱۷۶)

شایگان در این رنگین کمان فرهنگی و هویتی خویش، که گویی تنها راه باقی مانده او برای حفظ همزمان شرق و غرب است، بودیسم را به سبب عاری بودن از مفاهیم سنگین الهیاتی، پذیرای همه نوع زندگی و فرهنگ می داند که امروزه پیام هایش به دل همه کس می نشیند چرا که مسائلی همچون مرگ و رنج و دلواپسی را که جملگی وجهی وجودی دارند، مطرح می کند و پاسخی متکی بر نظام الهیاتی خاص هم ارائه نمی دهد و از این رو در جهان عاری از معنویت و بریده از باور، با اقبال مواجه می شود. (همو: ۱۸۳) البته شایگان در همان کتاب بت های ذهنی و خاطره ازلی هم تاکید کرده بود که غرب و شرق زبانی جدا از هم دارند و هر انسانی هم در وجود خود دو بخش شرق و غرب را دارد. به بیان او، غرض از این همه گفتار و تطبیق، نه موعظه یکی بر دیگری است و نه علم کردن یکی علیه دیگری. بلکه غرض آن است که به هر یک سهمی شایسته داده شود و از این داد و ستد، بهترین ها اخذ گردند. (شایگان، ۱۳۸۸: الف): (۹۷) به نظر می رسد شایگان با پذیرش دویارگی فرهنگی، سهم این دو ساحت ذهن و عین را به آن ها ادا کرده باشد. با نظر به همین رویکرد تعامل جویانه او در کتاب بت های ذهنی و خاطره ازلی است که می توان گفت بین ادوار فکری شایگان خط قرمز پررنگی وجود نداشته و او از ابتدا

هم بر تعامل و تراضی طرفین تأکید کرده است. با مشاهده همین وحدت مضمونی در آثار شایگان، می‌بینیم که او در نامه به نسل‌های آینده، مدرنیته را جریانی بی‌نظیر در طول تاریخ بشر می‌داند، آن هم از این حیث که هیچ مدعا و مسلک و مشربی قدرتی مشابه مدرنیته را نداشته و نتوانسته همه را تحت الشعاع خود قرار دهد. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۳۵۵) از این روست که به زعم شایگان، همه ما با هر اصل و نسب، به یک معنی مدرن هستیم (همو: ۳۵۶) و اگر هم حتی از هم‌نشینی فرهنگ‌ها سخن می‌گوییم، باید پذیریم که این نحوه‌های مختلف وجود تنها در فضای حاکم بر مدرنیته شکوفا و تحمل‌پذیر می‌شوند. (همو: ۳۵۷)

با این همه، انسان مدرن سخت دلبسته امر ناملموس و دلبسته آینگی و تناسخ (همو: ۳۶۰) یا نیازمند مطلق و پناه است. (شایگان، ۱۳۹۱ (الف): ۲۵۷) به تعبیری دیگر که می‌توان آن را به شایگان نسبت داد، انسان همچنان نیازمند حیرت و راز است. در این عالم هرچند افسون‌زدگی جدید نمی‌تواند با نقاب خدایان باستان قدم به عرصه حیات بشر بگذارد، اما هم‌چنان ایده تخیل خلاق، امکان کشف قاره گمشده روح، یا فوران آتشفشان صور سرکوب شده را فراهم خواهد کرد. اما همچنان و به بیان شایگان «هرچند تناقض آمیز، این بازافسونی با عرفی کردن دنیا مرتبط است. بدون عرفی شدن هرگز شاهد زایش این معبد خدایان با صورت‌های دورگه [نیمه‌خدایی - نیمه‌شیطانی] نمی‌شدیم.» (هاشمی، ۱۳۸۹: ۳۵۹) به زعم شایگان، مشکل مدرنیته همان سردی و بی‌روحو و فقدان وجه عاطفی آن است (هاشمی، ۱۳۸۳: ۳۵۸) که اگر با معنویت شرقی هم‌نشین شده، یا دست کم در صلح و سازش با آن به سربرد، نه خاطره ازلی انکار می‌شود و نه بتی تازه به جنگ روان بشر بر می‌خیزد و نه اساساً مقابله میان آسیا و غرب شعله‌ور می‌گردد.

شایگان در کتاب افسون‌زدگی جدید؛ هویت چهل تکه و تفکر سیار، تمام توان خود را به کار می‌گیرد تا هویت‌های نامتجانس را هم‌نشین سازد. او از اصطلاحی به نام مرقع‌کاری سخن گفته که به معنای کنار هم چیدن امور، یا معادل هنر (صنعت) تگه‌دوزی است. البته شایگان دو نوع مرقع‌کاری را از هم تفکیک کرده است:

۷۱ الف) مرقع‌کاری بازی‌گوشانه، که به معنای گلچین کردن بهترین‌ها و رسیدن به رنگین‌کمانی از صور گوناگون هستی است.

ب) مرقع‌کاری ایدئولوژیک، که همان سرهم‌بندی مقطعی، منفعلانه و جدلی همراه با خصومت‌ورزی و نفرت‌پراکنی است. (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۳۴-۲۳۳)

با این وصف، به گمان شایگان، می‌توان در جهانی در هم تنیده از هویت‌های رنگارنگ، به رنگین‌کمانی از چند هویت به ظاهر متعارض خیره شد و با ملاطی که از آزادی و تکثرپذیری دوران مدرن به دست ما رسیده، چیدمانی چندرنگ و چهل تکه را به عنوان هویت خویشتن بازشناخت. شایگان از هویت‌های سه گانه قومی، مذهبی و نوین سخن می‌گوید که ناخواسته در درون هم متداخل شده و التقاط و اسکیزوفرنی را پدید آورده‌اند. (شایگان: ۱۳۸۷ (ب): ۶۹۴) او عوالم یا هویت‌های اول و دوم را قابل جمع و هم‌ریشه و هم‌مسیر دانسته و در عین حال، ورود ساحت سوم را دشوارکننده ماجرا می‌داند. (همو: ۷۶۹) شایگان ویژگی جهان نوین را زدودن تخیل دانسته (همو) و در نهایت، راه درست را در چیدن دوباره و آگاهانه امور یافته که همان درمان اسکیزوفرنی است. (همو: ۶۹۹) این راه هم از سنت‌گرایی خام و آرمانی فاصله دارد و هم به فکر پر کردن کاستی‌های دنیای تک ساحتی مدرن است.

اما شایگان یک نکته را هم به سخنان پیش گفته خود اضافه می‌کند که همین پیوستار تازه پیوند او را با جهان سنت زنده نگه داشته و حیطة شرقی زیست جهان این متفکر را محفوظ نگه می‌دارد. او در آخرین فصل کتاب افسون‌زدگی جدید، از قاره گم‌شده روح سخن می‌گوید. اقلیم روح همان منطقه‌ای است که امکان ارتباط عمودی (طولی) و فرا رفتن از سطح ظاهری اشیاء و نظر کردن به فراسوی آینه‌ها را به ارمغان می‌آورد. روح منظری است که در تمام اعصار، امتیاز اهل بصیرت بوده و امکان استعلاء از حواس ظاهری را مهیا می‌سازد. عالم روح به تعبیر مایستر اکهارت، عالم تقارب انواع است و در آن فرهنگ‌های مختلف، علی‌رغم ساحت‌های وجودی و جغرافیایی متفاوت، به وحدت و هم‌بانی و تطابق مضمونی دست می‌یابند. (همو: ۳۸۴-۳۸۳) به بیان شایگان:

در چنین مرحله‌ای دیگر به مرقع‌کاری و سرهم‌بندی نمی‌پردازیم، دیگر نه «کولاژ»ی درکار است و نه «مونتاژ»ی، دیگر در حوزه اختلاط نیستیم، بلکه به عالم دیگری وارد شده‌ایم که حواس در آن استحاله یافته‌اند. چنین گذری مخاطره‌آمیز است؛ زیرا مستلزم ابزارهای دیگری برای مشاهده و مکاشفه است و شیوه‌های دیگری از انکشاف را می‌طلبد. (همو: ۳۸۴)

البته خاطره‌ای که شایگان از هم نشینی‌اش با علامه طباطبایی بیان کرده نشان می‌دهد که او زمانی هم حال و هوای قاره روح را تجربه کرده است:

ما تنها بودیم شب فرا می‌رسید و از گردسوزهایی که در طاقچه‌ها گذاشته بودند نور صافی می‌تراوید... من از استاد درباره وضعیت اخروی و این که چگونه روح نماد ملکاتی است که

در خود انباشته و پس از مرگ آن‌ها را در جهان برزخ متمثل می‌کند سوال کردم. ناگهان استاد، که معمولاً بسیار فکور و خاموش بود، از هم شکفت. از جا کنده شد و مرا نیز با خود برد. دقیقاً به خاطر ندارم که از چه می‌گفت، اما آن فوران حال‌های دمام را که در من می‌دمید خوب به یاد دارم. احساس می‌کردم که عروج می‌کنم. گویی از نردبان هستی بالا می‌رفتیم و فضاهایی هر دم لطیف‌تر را باز می‌گشودیم. چیزها از ما دور می‌شدند. هوای رقیق اوج‌ها را و حالی را که تا آن زمان از وجودش بی‌خبر بودم حس می‌کردم. سخنان استاد با حس سبکی و بی‌وزنی همراه بود. دیگر از زمان غافل بودم. هنگامی که به حال عادی باز آمدم ساعت‌ها گذشته بود. سپس سکوت مستولی شد. ارتعاش‌های عجیبی مرا تسخیر کرده بود؛ رها و مجذوب در خلسه‌ی صلحی وصف‌ناپذیر بودم. استاد از گفتن ایستاد و سپس چشمانش را به زیر انداخت. دریافتم که بایست تنه‌ایش بگذارم. نه تنها به سوالم پاسخ گفته بود، بلکه نفس تجربه را در من دمیده بود. (شایگان، ۱۳۸۷ (الف): ۴۸۶-۴۸۵)

این‌چنین است که شایگان با پذیرش مدرنیته به عنوان یک منظومه‌ی رهایی‌بخش و تمدن‌ساز و در عین وفاداری به اکسیر جان‌نواز روح (در معنای دینی و عرفانی آن)، به ساکنان هر دو جهان سنت و مدرنیته، که پیش‌تر آن‌ها را در تقابلی خانمان‌سوز شناخته بود، توصیه می‌کند که قدر مواهب رقیب را دانسته و با کنار هم نشانیدن دستاوردهای علمی، تاریخی، هنری و معنوی خود و رقیب در جوار هم، به هویت چهل تکه و تفکر سیار خوش‌آمد بگویند. این‌که شایگان تا چه حد در گلچین کردن فرهنگ‌ها و زدودن تزاحمات و تعارضات توفیق داشته، موضوعی قابل بررسی خواهد بود که آن‌را در ادامه این نوشتار دنبال خواهیم کرد.

بررسی انتقادی

با مرور آن‌چه گذشت، می‌توان تصدیق کرد که منظومه‌ی فکری شایگان که با تاریخ‌نگری آغاز شده بود در تکثر فرهنگی معتدلی سازگار با مدرنیته به انجام می‌رسد، منظومه‌ای که در آن جز برای رادیکالیسم برای همه چیز دیگر جا هست. (هاشمی، ۱۳۸۹: ۲۳) در واقع با مرور آثار شایگان، در می‌یابیم که او علی‌رغم این‌که در اغلب مواقع به توصیف همدلانه‌ی شخصیت‌ها و نظریه‌ها (از ادیان هند و سهروردی و حافظ گرفته تا بودلر و والتر بنیامین و علامه طباطبایی و...) پرداخته، اما در دو موضع با صراحت به ابراز نظر و مخالفت صریح رسیده است:

(الف) سردی و یکسونگری عقلانیت مدرن؛

(ب) بنیادگرایی یا همان ایدئولوژیک شدن سنت.

از همین رو ضمن موافقت با بیرون راندن رادیکالیسم از ضیافت فرهنگی شایگان، این نکته هم قابل ذکر است که در منظومه فکری او جز تلاش برای جبران معنویت در جهان مدرن - آن هم الزاماً با رجوع به عالم خیال به مثابه یکی از مهم‌ترین مولفه‌های جهان سنت - سایر امور می‌توانند در جای فعلی یا مورد انتظار خود محفوظ مانده یا استقرار یابند و در نهایت، در این دهکده جهانی همه گرایش‌های فکری غرفه‌ای برای خود داشته باشند. البته واضح است که خطر بنیادگرایی می‌تواند تمام مفروضات و قواعد این همزیستی مسالمت‌آمیز را ریشه کن ساخته و امید امثال شایگان را به آمیزش افق‌ها در فردایی مطلوب، ابتر سازد. اما از این پرسش هم نمی‌توان صرف نظر کرد که معنویت مورد نظر شایگان چگونه می‌تواند با مفروضات دنیای مدرن هم‌نشین و با خردی که ثمرات جهان امروز را به بار نشانده سازوار گردد؟

بحث شایگان درباره «قاره گم شده روح» را از نظر گذرانندیم. او در جای دیگر، «تخیل صورت معلقه» را منشأ فیاض همه صور آفرینش دانسته است. (شایگان، ۱۳۸۹: ۴۳۲) با این همه، شایگان دیانت را در جایی که تمثیلات ازلی تبدیل به استعارات عادی شوند و مفاهیم صرفاً منطقی جای تمثیلات معنوی را بگیرند، در معرض انحطاط می‌داند (شایگان، ۱۳۸۸ الف): (۶۲) و همین بیان - حتی اگر شایگان اکنون در صدد انکار تبعات آن باشد - کافی است تا هم‌سخنی انسان مدرن را با انسان روح‌باور (به معنای شخص معتقد به سلسله مراتب طولی عالم) دشوار کند. شایگان خود معترف است که مشکل امثال او نداشتن جایگاه ثابت و معین میان جهان سنتی و مدرن است. (شایگان، ۱۳۹۱ ب): (۴۱۶) اما اگر تمام این رفت و برگشت‌های فکری را به حساب طبع شخصی شایگان گذاشته و هر یک را بخشی از شخصیت فکری و فرهنگی او - یا ساحتی از ذهن چند لایه این اندیشمند - به شمار آوریم، باز هم نمی‌توان باور هم‌زمان شایگان به اقلیم روح و خرد مدرن را توجیه کرد. اگر قاره روح (یا همان خیال منفصل) را به رسمیت شناسیم، لاجرم حرکت قوه ناطقه یا خیال متصل انسانی هم در هماهنگی و تحت نظارت این منبع فیاض به رسمیت شناخته می‌شود و جایی برای خردورزی آزاد و یا حتی عقل تاریخی باقی نخواهد ماند. به عبارت دیگر، اقلیم روح همان نقطه تصمیمی است که نفی آن به تثبیت منزلت عقل خودمختار کمک می‌کند و اثبات آن به نفی عقل خودمختار منتهی می‌گردد.

این معضل معرفت‌شناختی از این رو لاینحل باقی مانده که شایگان نه همراه با سنت‌گرایان

به مدرنیته به مثابه یک نقطه انحراف نگریسته و نه تماماً به عقلانیت مدرن خوشامد گفته و نه همزمان با پست مدرن ها پایان هرگونه کلان روایت را به رسمیت شناخته است. او ضمن پذیرش مواهبی که فقط از بطن مدرنیته می توانسته متولد شود، به دوخت و دوز خرده فرهنگ ها پرداخته و ناگهان به سراغ سلسله مراتب طولی عالم رفته و اقلیم روح را به عنوان یک ناظر آرمانی به یاری معضلات زیستی بشر فرا می خواند. این یعنی پذیرش همزمان مبانی معرفتی سه جهان سنت، مدرن و پست مدرن، و یا به تعبیر خود شایگان مرقع کاری بازیگوشانه همراه با رجوع به «قاره گم شده روح»!

اگر شایگان رویکردی عمل گرایانه را در پیش گرفته باشد و صرفاً بر فوائد معنویت تأکید کند، یا همزمان با یونگ سفر به اقلیم روح را حرکت در دهلیزی از خاطرات جمعی به حساب آورد، یا تجاربی از این دست را به قابلیت های چندگانه زبان ارجاع دهد، پذیرش اقلیم روح او چندان غریب نیست. هم چنان که هنر دوران مدرن هم به بیان امثال کاندینسکی، به صبغه ای از معنویت (در معنایی غیرملازم با پذیرش ترتیب افلاطونی عالم) متصف شده است. اما شایگان تأکید می کند که این قاره روح نه در سطح افقی، بلکه در قامتی عمودی و تصاعدی برافراشته شده و قرار است گفت و گویی را در فراتاریخ [و لابد فرازبان] ترتیب دهد. (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۸۳) این جاست که کلام شایگان نه مطلوب سنت گرایان می شود و نه به قواعد عقل مدرن پایبند می ماند و نه با پذیرش بی قید و شرط خرده روایت ها، به وضعیت پست مدرن خوشامد می گوید. در واقع شایگان میان اطلاق و نسبیت معرفت شناختی و در کشاکش سه نگرش رئالیستی، ایده آلیستی و شکاکانه قرار گرفته و مخاطبی را که خواهان روشن شدن مبانی معرفت شناختی او باشد، در کلافی سردرگم رها می سازد.

اما آیا می توان با گنجاندن جزء یا اجزائی تازه به دستگاه فکری شایگان، بر غنای نگرش او افزود و کاستی های آن را زدود؟ به نظر می رسد چند ضلعی بودن شایگان در ساحت اندیشه و توانایی او در درک و تحلیل فرهنگ های رنگارنگ، ارائه پیشنهادی تازه که او از آن غافل مانده باشد را بعید می نمایاند. با این حال خوش خلقی شایگان و تمایل او به گفت و گو، این مجال را فراهم می آورد که با طرح اندیشه انتظار و دمیدن آن به پیکره فکری شایگان، این متفکر کهنه کار و نواندیش را به مضمونی کهن ولی نوآور، ترغیب نماییم.

طرح اندیشه انتظار

در میان آثار شایگان، انتظار موعود، اگر به کلی غایب نباشد، مسلماً مضمون قابل توجهی

هم نیست. این در حالی است که ورود این مضمون به آثار شایگان، در عین سازگاری با دو وجه اندیشه این متفکر، یکی عرفان اسلامی و دیگری ادیان شرق، واجد دو فایده مهم نیز خواهد بود. فایده نخست ارتقاء فرهنگی و فایده دوم مهار بنیادگرایی است. تفصیل این چهار مورد را در ادامه خواهیم دید.

۱. موعود در اندیشه عرفانی

تعلق خاطر شایگان به عرفان و مبانی فکری عرفان، مدعایی قابل استناد به آثار اوست. حتی در جایی که شایگان به جمع کردن و آشتی دادن سنت و مدرنیته پرداخته نیز می‌توان رگه‌هایی از نگاه عرفانی و سراسر بین به جهان و ساکنانش را رویت کرد. علاوه بر این که ارجاع شایگان به اقلیم روح، این تعلق را از مرزهای عرفان به ساحت دین هم توسعه داده است. از این رو می‌توان گفت طرح اندیشه موعود به مثابه انسان کامل در لغت عارفان، می‌تواند به عنوان جزئی سازگار با رئوس اندیشه شایگان مطرح شده و در نظام فکری او جای گیرد.

همچنین مصاحبت شایگان با هانری کربن، که در کتاب افاق تفکری معنوی او نمایان است، می‌تواند مدخلی برای ورود تفصیلی شایگان و پژوهشگران آثار او به بحث موعود باشد. به ویژه که کربن با تمرکز بر اسلام شیعی، پذیرش موعودی زنده و دخیل در امور عالم را از وجوه ممتاز تشیع دانسته است.

۲. موعود در ادیان شرقی

علاوه بر عرفان، ادیان شرقی هم از دغدغه‌های جدی شایگان بوده و به نحوی که گذشت، گاهی به عنوان الگویی در سازگاری زیستی با رقیبان، مورد استناد شایگان واقع شده است. علی‌رغم تفاوت در محتوی و مصداق، ادیان شرقی و غربی در توجه به موعود هم نظر بوده و در گفت‌وگوهای میان خود آن را به عنوان نقطه‌ای وحدت‌آفرین مورد توجه قرار داده‌اند. یه نظر می‌رسد نگاه ایجابی و داوری همدلانه شایگان در باب دین، زمینه طرح اندیشه موعود را از سوی او فراهم می‌کند.

۳. چشم‌انداز موعود و ارتقاء فرهنگ

دیدیم که یکی از نگرانی‌های پیوسته شایگان در تعامل با مدرنیته، یک‌سونگری مدرنیته و نگرش ابزارری این نظام فکری به انسان و جهان بوده است. اگر اقلیم روح را یکی از کلان

چشم اندازه‌های شایگان در نظارت و ترمیم مناسبات انسانی بدانیم، اندیشه موعودگرایی نیز واجد این خصیصه است که نقشه و چشم‌اندازی برای الگوپذیری و تربیت فرهنگی - اخلاقی منتظران باشد. پیداست که در جهانی که به زعم شایگان اساطیر خود را کشته و به افسون و افسانه دست ساخته پناه برده است، طرح دوباره مضامین متعالی و مقدس، غبار روزمرگی را از تن و جان مخاطبان خواهد زدود. به واقع می‌توان گفت اندیشه شایگان واجد این قابلیت است که با طرح مشرق موعود، چشم‌اندازی مقدس را برای ارتقاء اخلاق و فرهنگ ترسیم نماید.

۴. موعودباوری و نفی بنیادگرایی

گفتیم که تنها خطر محتمل - و البته اینک بالفعل - برای ضیافت فرهنگی شایگان، ورود رادیکالیسم و بنیادگرایی به میدان هم‌زیستی فرهنگی است. البته مخفی نمی‌توان کرد که امروزه قرائت‌های معوج و سودجویانه از اندیشه موعود، خود محرکی برای بنیادگرایی گردیده است. اما با نظر به غنای مضمون انتظار و با اعتماد به حسن سلیقه شایگان در نمایاندن نقاط قوت اندیشه‌ها، می‌توان به نقطه‌ای چشم امید دوخت که مشرق انتظار، جنبش‌های بنیادگرا را مهار کرده و وعده تحقق بهشت زمینی پیشاموعود را از آنان بستاند. در این مسیر، با فرض این که تقدّم بر امام، فروافتادن در ورطه «مارقین» است، می‌توان از انتظار مطلوبی سخن گفت که در آن خشونت خودسرانه با روح انتظار و اصلاح جهان مغایرت دارد.

نهایتاً به نظر می‌رسد در کنار همه این موارد، این چشم‌انداز هم وجود دارد که پرداختن شایگان به اندیشه موعودگرایی، وی را به بازبینی و استحکام مبانی معرفتی‌اش ترغیب کرده و مبنایی چه بسا تازه را در جمع میان سنت و تجدد پدید آورد.

نتیجه‌گیری

شایگان با پذیرش مدرنیته به عنوان یک منظومه‌رهای بخش و تمدن‌ساز و در عین وفاداری به اکسیر جان‌نواز روح، به ساکنان هر دو جهان سنت و مدرنیته توصیه می‌کند که قدر مواهب رقیب را دانسته و با کنار هم نشانیدن دستاوردهای علمی، تاریخی، هنری و معنوی خود و رقیب در جوار هم، به هویت چهل تکه و تفکر سیار خوشامد بگویند. با این حال، اگر با تعهد به قواعد بحث فلسفی به بررسی مبانی فکری شایگان بپردازیم، باید بگوییم که او میان

اطلاق و نسبیت معرفت‌شناختی و در کشاکش سه نگرش رئالیستی، ایده‌آلیستی و شکاگانه قرار گرفته و پرسش‌های مخاطبی را که خواهان روشن شدن موضع معرفت‌شناختی او شده، بی‌پاسخ می‌گذارد. اما گفت‌وگوپذیری و تجدید نظر طلبی شایگان این امکان را متوقع می‌سازد که او ضمن اقتباس مضمون انتظار از پیشینه مطالعات دینی و عرفانی خود، طرحی دوباره را برای هم‌زیستی فرهنگ‌ها ترسیم کرده و وجه جمعی استوار را در علاج تعارض سنت و مدرنیته فراهم سازد.

منابع

- ارجمند، جمشید (۱۳۸۷)، *داریوش شایگان: یک روشنفکر جهانی*، بخارا، سال یازدهم، شماره ۶۸ و ۶۹، آذر و دی و بهمن و اسفند.
- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۲)، *داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی*، چاپ اول، تهران، کویر.
- شایگان، داریوش (۲۰۰۴)، *ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهه الحداثة*، ترجمه و تقدیم د. محمد الرحمونی، الطبعة الاولى، بیروت، دارالساقی (بالاشتراك مع الموسسه العربيه للتحديث الفکری).
- _____، (۱۹۹۱)، *النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا*، الطبعة الاولى، بیروت، دارالساقی.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، *افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ نخست، تهران، فرزانه روز.
- _____ (۱۳۹۱)، *آسیا در برابر غرب*، چاپ هشتم، تهران، امیر کبیر. (الف)
- _____ (۱۳۸۸)، *بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی*، چاپ هفتم، تهران، امیرکبیر. (الف)
- _____ (۱۳۹۱)، *خرم‌شاهی نقطه تبلور ارزش‌های والای دوفرننگ*، بخارا، سال پانزدهم، شماره ۸۹ و ۹۰، مهر-دی.
- _____ (۱۳۸۸)، *زمینه‌های فکری طرح گفت‌وگوی تمدن‌ها*، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، بخارا، سال دوازدهم، شماره ۷۴، بهمن و اسفند.
- _____ (۱۳۸۷)، *شخصیت پرجاذبه علامه طباطبایی*، بخارا، سال یازدهم، شماره ۶۷، مهر و آبان.
- _____ (۱۳۸۹)، *عکاسی: هاله بازیافته (درس‌وگ بهمن جلالی)*، بخارا، سال سیزدهم، شماره ۷۵، فروردین-تیر.
- _____ (۱۳۸۷)، *هویت سه‌گانه*، ترجمه جمشید ارجمند، بخارا، سال یازدهم، شماره ۶۸ و ۶۹، آذر و دی و بهمن و اسفند.
- فانی، کامران، (۱۳۸۷)، *حدیث دوست*، بخارا، سال یازدهم، شماره ۶۸ و ۶۹، آذر و دی و بهمن و اسفند.

- قزلسفلی، محمدتقی و معاش ثانی سکینه، (۱۳۸۹)، *ایران فرهنگی در اندیشه‌های داریوش شایگان*، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۰، پاییز.
- کولر، هانس، (۱۳۸۸)، *درستایش شایگان*، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، بخارا، سال دوازدهم، شماره ۷۴، بهمن و اسفند.
- گشتر، افسانه، (۱۳۸۷)، *شایگان از دیدگاه بین فرهنگی*، ترجمه سعید فیروزآبادی، بخارا، سال یازدهم، شماره ۶۸ و ۶۹، آذر و دی و بهمن و اسفند.
- نصر، سید حسین، (۱۳۷۰)، *نگهی دیگری به هانری کرین*، ایران نامه، سال نهم، شماره ۳۶، پاییز.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۹)، *آمیزش افق‌ها (منتخباتی از آثار داریوش شایگان)*، چاپ نخست، تهران، فرزان روز.
- _____ (۱۳۸۳)، *هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، چاپ نخست، تهران، کویر.