

پروبلماتیک هویت ایرانی در اندیشه داریوش شایگان

سوفیا فرخی^۱

جاسب نیکفر^۲

چکیده:

یکی از مسائلی که در تحلیل هویت در ایران همواره مورد توجه قرار گرفته است نحوه مواجهه روشنفکران با آن است. در میان گفتمان‌های روشنفکری ایران، داریوش شایگان همواره با گشودگی و انفتاح با مکاتب گوناگون و موضوعات مختلف از جمله "هویت ایرانی" مواجه می‌شود: چه آنجا که در "ادبیان و مکتبهای فلسفی هند" از «حسن تفاهم» میان فرهنگ‌ها سخن به میان می‌آید چه هنگامی که در "آسیا در برابر غرب" از هجوم دیگری و فرهنگی بیگانه و لاجرم نشانه‌های خطرآفرین سخن می‌گوید، چه آنجا که در "نگاه شکسته" با طرح بحث اسکیزوفرنی فرهنگی به دوپارگی این فرهنگ و هویت اشاره می‌کند و بالاخره زمانی که در افسون زدگی جدید صحبت از تعدد هویت‌ها و ادغام هویت‌ها و فرهنگ‌ها در اثر روند جهانی شدن به میان می‌آورد.

نویسندگان در مقاله‌ی حاضر مقوله‌ی هویت را در اندیشه‌ی شایگان متقدم و متاخر به بحث می‌گذارند. نوشتار حاضر ضمن بسط این نگره در آرای این فیلسوف مهم، کاستی‌ها و مشکلات نظریه‌ی او را نیز مورد توجه قرار خواهد داد. مقاله از روش شناسی توصیفی مبتنی بر تحلیل محتوایی پیروی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: شایگان، هویت، جهانی شدن، مدرنیته، چندگانگی فرهنگی

^۱ دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج، Coms.farokhi1365@gmail

^۲ دانشیار علوم سیاسی دانشگاه یاسوج (نویسنده مسئول)، jnikfar@yu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۵/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۲

۱. مقدمه

از آن زمان که این آموزه معروف سر در معبد دلفی یعنی خودت را بشناس (know yourself) حک شده است. تاکنون، مسأله هویت (Identity) با پیکربندی مولفه‌های پربسامدش (High frequency)، رنگ کهنگی به خود نگرفته است. گرچه این بحث در چند سال اخیر نزد ایرانیان اهمیت بی‌سابقه یافته است، اما مسأله هویت در ایران پیشینه‌ای بس دیرینه‌تر دارد. به واقع، از زمانی که فردوسی با زبانی سرکش و سره، سوگ سیاوش را بر این سرزمین سترون (Barren land) نوشت تا روزگاری که شفیع کدکنی در مرثیه سرو کاشمر، سیمرخ خیالش را در بستری از حسرت و آرزو در جهان ایرانی به پرواز در آورد، از روزی که بیهقی در کتاب سترگش قلم را لختی گریاند و خواست که داد تاریخ را بدهد تا دورانی که زرین‌کوب از لونی دیگر در دو قرن سکوت و یادداشت هایش در تقویم پارینه از گسست و دوپارگی‌های دیرپای بر خاطره قومی (Ethnic) memory ما پرده برداشت، در آن برهه که سعدی لوتروار، در اوج "عصر نوزایش سقط شده" (Perished Renaissance) تعدادی از آیات قرآن را به زبان فارسی و زیبایی خویش در کنار اشعار فارسی وارد کرد و گلستانی همطراز انجیل سرود تا اخوان ثالث که در میان آن روزگار برزخی، با نام یادگار عصمت غمگین اعصار، آخر شاهنامه را نوشت، و حتی آن زمان که هدایت در بوف کور، با عبور از ثنویت (Duality) و دوپارگی دکارتی، ناکجا آباد حکمت اشراق را به برزخی تبدیل کرد که دیگر جنبه عرفانی نداشت و نیهلیسمرا به عرصه تمثیلی جهانی جادویی استحاله (Transmutation) کرد، گویی همواره محور و مفصل مهم‌ترین مباحث جامعه ما، گاه به تصریح و گاه به تأکید، زمانی به تلویح و زمانی به تقریب، همین مسئله هویت بوده است.

در واقع، از نگاه "گیدنز" مسأله هویت همیشه مطرح بوده و واژه‌ای "مبهم و مجادله برانگیز" (Vague & Cntested) است، چه در دوران پیشامدرن که تأکید بر سنت بوده، چه در دوران مدرن که تأکید بر تحول است و چه در دوران پسامدرن که بر تمایز تأکید می‌شود. (giddens, 1991: 53) و دو معنای اصلی دارد؛ اولین معنای آن بیانگر احساس مفهوم تشابه مطلق است. معنای دوم آن به مفهوم تمایز است. (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵) "خودشناسی" و "دیگرشناسی" به منزله دو محور عمده، ساختار هویت را تشکیل می‌دهند. به گونه‌ای که انسان‌ها از طریق این عناصر هویتی به شناخت از خود و چیستی‌شان می‌پردازند و به جایگاه خود در رابطه با دیگران نیز شکل می‌دهند. (Gecas, 1985: 739) هویت مکانیزمی است که در جامعه نوعی انسجام و همبستگی ایجاد می‌کند؛ مکانیزمی که شامل ارزش‌ها، طرز تلقی‌ها و نحوه‌ی شناخت فرد از جهان است. این مکانیزم زمانی عمل می‌کند که عوامل هویت ساز، در تقابل با هم نباشند و بدون تعارضی بنیادین بتوانند گفتمان مسلطی را به وجود آورند.

۲. دشواری‌های تعریف هویت در ایران:

در دوران معاصر، مسأله "هویت" بیش از هر عصری، آدمی را به خود مشغول داشته است. انسان عصر جدید، نه فقط در هیأت "سوژه" (فاعل شناسا)، بلکه در هیأت "ابژه" (موضوع شناسا) تولدی دیگر یافته است. انسان مدرن، به عنوان "من اندیشنده"، رسالت خلق و تغییر "خود" را خود بر دوش می‌کشد. گرانیکای عصر جدید را عرصه پویایی‌ها و خلاقیت‌های این خود بازتعریف شده (باز آفریده شده) قرار می‌دهد. بدین سان، انسان مدرن با کوله باری از دانش و قدرت گام در راه شناخت "چیستی" و "کیستی" خود نهاد. اگر چه شناسنده جدید، هم ترسیم‌کننده راه و هم تصویرکننده "افق" و هم تنها "رهرو" این راه بوده؛ لکن هویت خود را نیز وامدار راه بوده و در "رفتن" به "بودن" و "شدن" (چیستی و کیستی) خود معنا می‌بخشید. بدین گونه، "راه" و "رهرو" در هم تنیده شدند و روابط پیچیده گفتمان هم

"هویت ساز" شدند و هم "هویت برانداز". هم "چیستی" دگر واپس مانده او را شالوده شکنی کردند و انسان مدرن را به تصویر کشیدند و هم "کیستی" دگر واپس مانده او را شالوده شکنی نمودند و بدین سان فرا روایتی دیگر پیرامون "معمای هویت" شکل گرفت که در بستر آن، هویت به چیزی جز آنچه هر آدمی خویش را بدان از دیگری باز می شناسد و "کیستی" و "چیستی" خود را در پرتو آن تعریف می کند، دلالت نمی دهد.

در واقع چیستی مسئله هویت، با توجه به چند معنایی بودن مفاهیم و کلمات و نیز "بازی تمایزها" دشوار است. از آنجایی که هیچ معنای طبیعی و مادی، و یا تام و غیر قابل تأویلی وجود ندارد. هویت فقط از طریق پنهان کردن و انکار تدریجی اجتماعات معنایی و حذف تفاوتها قابل تحقق است و ظهور هویتها نتیجه همین انکار و ابرام-های متوالی می باشد. به عبارت دیگر هویتها هرگز تام و تمام نیستند و دایره معنایی آن ها بسته نیست. وضعیت شکننده ای دارند و همواره از جانب مغفول و هویت های رقیب تهدید می شوند. به زعم دریدا، "تمایز" بر آن است تا بین "تفاوت" مفهوم پذیر شعور متعارف و "تفاوتی" که به نظم و ترتیب این همانی در نمی آید، فرق بگذارد. تفاوت، نه هویت است و نه تفاوت بین دو هویت. تفاوت، تفاوتی است که معنی را به تعویق می اندازد. (worth,1996:61)

مشخصه عام تعاریف مختلف هویت، مرزبندی زیرمجموعه های یک نظام کامل و تعیین یافته است. دیگر در اینجا انسان فاعل شناسای آزاد نیست؛ بلکه "یک فرد از یک جمع" است، جمعی که جهان را به "یگانه خودی" و "بیگانه" (غیرخودی) تقسیم می کند. بر همین اساس، محوری حیاتی بحث هویت، تقابل اضداد گردیده و بر بنیان سه مؤلفه سامان می یابد: "یگانه خودی"، "غیرخودی" (بیگانه) و "ضدخودی" (دشمن و نافی خودی). معمولاً ترسیم مرز میان غیرخودی و ضدخودی بسیار دشوار است و غالباً

به عنوان مترادف استفاده شده اند، که همین جای تأمل دارد و همانی و یک شدن میان آن دو، بستگی تام به توتالیتاریسم و تعمیم‌طلبی نهفته در هویت دارد. (تاجیک، ۱۳۸۷: ۱۴) شاید بر بنیان همین نگرش نسبت به هویت بوده و هست که از آغازین روزهای عصر مدرن و روشنفکری تا کنون، گفتمان غرب نسبت به تمدن‌های انسانی، تاریخ و فرهنگ سایر ملل، همواره در بستر آنچه لیوتار آن را فراروایت می‌خواند، شکل گرفته و مشروعیت یافته است.

اما مشکل اصلی در ارائه‌ی هرگونه توضیحی درباره‌ی چیستی هویت در ایران به این دلیل است که "هویت در ایران امری است پرتعین"، به شکلی که "در غیاب مفهوم صریح سنت و تجدد" با نوعی "دریافت متکثر" از مضمون بن مایه‌های هویت مواجه خواهیم شد. به نظر می‌رسد، آنچه را که در آستانه‌ی ورود ایران به دوره‌ی جدید خود می‌توان هویت نامید، ترکیبی از "رگه‌های سه گانه" ای است که از آمیختگی "سنت دوره‌ی باستانی ایران در میراث فلسفه‌ی یونانی و دریافتی از دیانت اسلام در عصر احیای فرهنگی و قرائتی از تجدد" پدید آمد. کیفیت این ادغام و آمیختگی به گونه‌ای است که "جدا کردن عناصر رگه‌های سه گانه‌ی آن از یکدیگر امکان پذیر نبوده" و نمی‌توان آن را به هیچ یک از ابعاد تشکیل دهنده‌ی آن فروکاست.

در دوره‌ای که "عصر زرین" در سده‌های چهارم و پنجم هجری - تاریخ تمدن ایران خوانده شده است، (زرینکوب، ۱۳۹۱: ۳۵) میان سه ترکیب شکل دهنده‌ی تمدن ایرانی تعادلی پدید آمد و این امر ناشی از محوریت خرد در فرهنگ بود که به باز شدن افق‌های فرزاندگی و تساهل دینی انجامید. اما سیر انحطاط تمدن ایران به تدریج سبب بی‌توجهی به دستاوردهای خردگرایانه‌ی این دوران طلایی گردید، به گونه‌ای که با ورود ایران به دوره‌ی جدید تاریخ خود، و مقارن با رسوخ فرهنگ غربی به درون این تمدن، نظام سنت قدمایی به عنوان یکی از مولفه‌های هویت دچار انحطاط و زوال شده بود. به

عبارت دیگر، قرار گرفتن ایران در آستانه‌ی دوران جدید در شرایطی به وقوع پیوست که تعادل میان سه ترکیبی که هویت را شکل می‌داد، یعنی فرهنگ ایران باستان، تجدد، و شریعت، در درون هویت به نفع یکی از آنها بر هم خورده وضعیت عارض شده بود که می‌توان از آن به "تصلب سنت" (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲) و یا "تجدد گرایی" تعبیر کرد. در این شرایط خرد، دایرمدار امور نبود و تمدن ایران محور تعادل بخش و "راه میانه"ی خود را گم کرده بود. با این وجود، همچنان تقلیل هویت ایرانی تنها به یکی از عناصر متکثر تشکیل دهنده ی آن غیر ممکن به نظر می‌رسد. (رجایی، ۱۳۹۱: ۶۷) در شرایط کنونی، در وجود سه لایه ی کیهان شناختی و انسان شناختی در فرهنگ و هویت ایرانی میان اندیشمندان نوعی اجماع نظر وجود دارد. این سه لایه عبارتند از: لایه‌ی فرهنگ و تمدن ایران باستان، لایه‌ی فرهنگ و تمدن اسلامی، و لایه‌ی فرهنگ و تمدن مدرن.

نخستین چالش‌های بنیادین در ارتباط با هویت به ویژه در وجه گویندگی، به بازه زمانی "انقلاب مشروطیت" باز می‌گردد که نقطه عطف رویارویی هویتی ایرانیان با لایه های نوین است و از آن به عنوان انقلابی برگرفته از مفاهیم مدرن در تمایز با سپهر اندیشه و هویت سنتی یاد می‌شود. (Bakhash, 1989: 23) بی‌تردید، می‌بایست تحولات برآمده از آن را در "نقطه چرخشی" در گذار از "نظام هویتی قدیم" به "نظام هویتی جدید" برپایه ایدئولوژی سیاسی و نهادهای مدرن دانست. (Martin, 1989: 2) در این مقطع، با ایجاد نوعی دگرگونی سیاسی - اجتماعی متمایز از ادوار پیشین، شاهد شکل‌گیری فرایندهای جدیدی هستیم که عناصر درون گفتمانی آن دارای نوعی "ناهمسختی" (In-commensurable)، "ناهم زمانی" (diachronic) و "عدم انطباق" یا گفتمان سنتی می‌باشد و انقلاب مشروطه را واجد صفات و خصائلی می‌کند که آن را بتوان "مرز ایران قدیم و جدید" (بشیریه، ۱۳۸۰: ۴۱) تلقی نمود. مهم ترین وجه اهمیت پرداختن به زوایای هویتی انقلاب مشروطه، فهم تحول ذهنی ای است که با روی

برتافتن از "مأنوسات گذشته" و روی آوردن به "ارزش های جدید" فراهم شد. (آدمیت، ۱۳۵۵: ۸۹)

اما تفسیر روشنفکران از هویت در عصر مشروطه با مدرنیته با یک "روند کژتابی" (Distortion) یا "تقلیل گرایی" (Reductionism) همراه بود. کژتابی نتیجه دوپارگی معرفت شناختی است که این خود به گونه افتراق میان عقاید و تصورات ظاهر می شود و این دو جز از راه تقلیل و فروکاستن نمی توانند با هم ارتباط داشته باشند. به عبارت دیگر، در این حالت هیچ گونه هم شکلی میان عقیده و مضمون و محتوا وجود ندارد و بروز وضعیت "میان ایستمه ای" (inter-epistemique) که در آن دو جهان، به سبب تار شدن تصاویری که از هم دارند به هم می خورند و یکدیگر را از شکل می اندازند، از همین جا ناشی می شود. (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۱) این مسأله ناشی از نوعی ناهم زمانی و حضور در دو سطح تاریخی بود که موجب می شد تعبیر و تفسیرهای شکل گرفته پیرامون انقلاب مشروطه و موقعیت ایران در آن دوران را دچار پیچیدگی و ابهام سازد. این واقعیت به واسطه نوعی "فاصله زمانی"، "نابهنگامی تاریخی" یا آن چه داریوش شایگان، "شکاف هستی شناسانه" می نامد. روشنفکران ایران در این مقطع قادر به درک تحولاتی که سریع تر از تصور آنان رخ داده بود، نبودند. کژتابی هایی که بخشی از محیط زیست آنان در برگرفته بود موجب می شد ایده ها و اندیشه هایی که در متن گفتمان هویتی مدرن وجود داشت در چارچوبی "از ریخت افتاده" (Defrmed) و "تغییر شکل داده" (Altered) توسط آن فرافکنی شود.

در این راستا، یکی از مسائلی که جهت تحلیل هویت در ایران مورد توجه قرار می گیرد نحوه مواجهه روشنفکران با هویت است. زیرا به نظر می رسد یکی از مهمترین دلایل این سرگشتگی ها و آشفتگی ها را بتوان در گسست سنت و تجدد جستجو کرد که در گفتمان های روشنفکری تبلور یافته است. فهم این مسأله به ویژه در دوره معاصر از

آنجایی ضروری به نظر می‌رسد که فرهنگ سنتی و "شیوه زیست" مبتنی بر آن، به واسطه تأثیرات روزافزون نفوذ فرهنگ مدرن با چالش‌های فراوانی روبرو شده است. در واقع، مدرنیته را می‌توان نوعی سامان اجتماعی نو پدید دانست که در گفتمان‌های روشنفکری، به هویت ایرانی تعینی متفاوت و متمایز از دنیای سنتی بخشیده است.

در این میان به داریوش شایگان یکی از معدود چهره‌های برجسته‌ی اندیشه‌ی معاصر ایرانی است که نشان می‌دهد مساله‌ی هویت ایرانی با تمام اجزاء و دقائق گذشته و کنونی‌اش در کانون نظریه پردازی او قرار دارد. به عبارت دیگر در سیر روند جریان‌های فکری ایران معاصر او از جمله فیلسوفان و دین‌شناسان مطرحی است که فهم ایران را برای ما و دیگران همواره سویه‌ای هویتی داده است. درست‌تر این است که بگوییم، شاکله‌ی فکری او "منظومه‌ای هویتی" است که ستاره‌های آن را در مقطعی هویت هندو، هویت ایرانی-شرقی و در موقعیتی دیگر سیالیت هویتی یا بازی هویت‌ها آراسته چنان که خطوط تمایز آنها و اصل ریشه‌ی آن چندان وضوح ندارد. و این خاصیت جهان‌های هویتی کنونی است که ایران را نیز از آن گریزی نیست. (شایگان، ۱۳۷۵: ۹۳)

وجه به آرای شایگان از دو جهت اهمیت دارد؛ در وهله‌ی نخست عصر جهانی شدن‌ها در ساحت فرهنگی یک بار دیگر مسئله‌ی هویت را در مرکز توجه کشورها قرار داده است. به ویژه این مسئله برای جامعه‌ی چند فرهنگی ایرانی با آن سابقه‌ی درخشان تاریخی که همواره نگران هویت خود بوده است از جهت پاسداری از دستاوردهای فکری و فرهنگی مهم ارزیابی می‌شود. تلاش متفکرانی چون شایگان در به تصویر کشیدن سهم گذشته و کنونی جهان فرهنگی بر کسی پوشیده نیست. دو دیگر آن که نیک می‌دانیم هویت ایرانی ما با غلظت سازه‌های فرهنگی اساساً از خلال مواجهه با غرب و درگیری با تجدد مقوله‌ی "معمای هویت ایرانی" را به مسئله‌ای چالش

برانگیز تبدیل کرده است. از این رو بایسته است مقوله هویت در اندیشه ی شایگان بار دیگر به آزمون گذاشته شود که آیا وی در عصر گفتمان مابعدانقلابی روشنفکران ایرانی راه حلی برای این مهم در اختیار دارد.

۳. تبیین اهمیت و اهداف پژوهش:

نوشتار حاضر سعی در تبیین ماهیت گفتمان روشنفکری ایران دارد. آن دسته از روشنفکران ایرانی که همواره دغدغه ی عمده و جدی در مباحث هویت و هویت ایرانی از خود بروز داده اند. داریوش شایگان به عنوان یک متفکر جهانی شده ی ایرانی از جایگاه ویژه ای در این بحث برخوردار است. شایگان نمونه ی مثالی روشنفکری است که حضور در هویت ایرانی و سایر هویت های جهان ذیل عنوان "غرب" را تجربه کرده است. از این رو، آرا و اندیشه های او در این خصوص قابل تأمل به نظر می رسد.

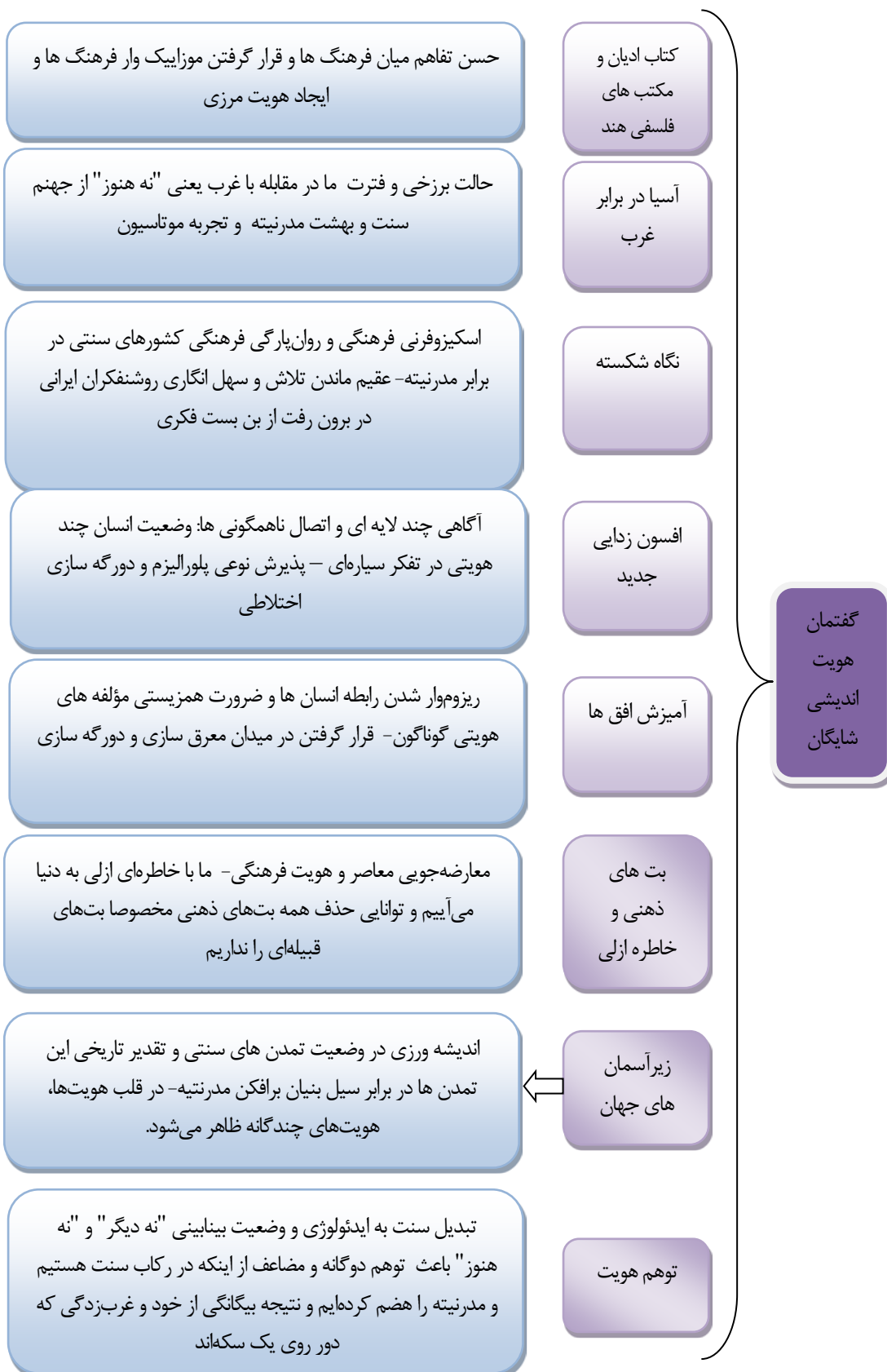
ضمن این، شایگان در زمره ی اندیشمندان و روشنفکران ایرانی است که جسارت بازانندیشی در آرا خود را داشته است. از آنجا که هر بازانندیشی حساسیت‌زا و سوال برانگیز است، نوشتار حاضر در صدد است تا تغییر و تحول آرا شایگان در خصوص "هویت ایرانی" را به بوته ی واکاوی بسپارد چنان که شایگان سعی دارد به تبیین این پیردازد که ما در کجای جهان ایستاده‌ایم و چه رابطه‌ای با جهان‌های هویتی جدید داریم.

عصری که در آن قرار داریم عرصه ی جهانی شدن، چرخش هویتی و نزدیکتر شدن و به تعبیر متأخر شایگان در آخرین اثر وی دوران "آمیزش افق هاست". در این عصر رابطه ی انسانها با یکدیگر ریزوم وار شده و هیچ عنصر هویتی به تنهایی قادر نیست نیاز انسان به گریز از وضع موجود (جهانی شدن) را ارضا کند و به تعبیر دیگر انسان ناچار از همزیستی با مولفه های هویتی گوناگون است. این نوشتار با استناد به آرای

۱۰۸ پروبلماتیک هویت ایرانی در اندیشه داریوش شایگان

شایگان به بررسی و اهمیت وضعیت هویت ایرانی در این عصر و مخاطرات آن می-
پردازد.

۴. گفتمان هویت‌اندیشی شایگان



۵. هویت ایرانی و آراء شایگان متقدم

نمود بارز و روشن توجه به هویت ایرانی ذیل عنوان خاص‌گرایی هویتی در دو اثر "بت‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی" و "آسیا در برابر غرب" متجلی است. شایگان در این دو اثر ضمن بررسی رابطه‌ی تمدن‌های کهن آسیایی با یکدیگر به معارض آنها یعنی فرهنگ متجدد غرب نیز می‌پردازد و نیز می‌کوشد نسبت ایران فرهنگی را با این فرهنگ معارض جدید مشخص کند.

هویت ایرانی در آراء شایگان، تجلی بخش هویت فرهنگی است و نمود این هویت فرهنگی در تفکر، زبان و هنر می‌باشد. به عبارت دقیق‌تر، شایگان سه عنصر فوق را تجلی‌گاه هویت ایرانی ارزیابی می‌کند. اما آنچه که او را نسبت به این سه عنصر حساس می‌نماید، مواجهه‌ی آنها با فرهنگ ستیزه جوی غربی است که این عناصر سه گانه‌ی هویتی را به چالش کشیده و لاجرم ما را با بحرانی هویتی مواجه می‌سازد. به بیان دیگر، آنچه که در این رویکرد اهمیت می‌یابد، مسأله‌ی غرب و موضع‌گیری شایگان متقدم در قبال آن است.

غرب، به زعم شایگان متقدم کلیت واحد و تجزیه ناپذیری است که اجزای آن قابل تفکیک از هم نیست و به عنوان مثال نمی‌توان بخشی را تحت عنوان تکنیک (یا وجه مثبت تمدن غرب) برگزید و بخشی را به عنوان وجه منفی و ناسازگار با موازین فرهنگی خودی کنار نهاد. خطری که استقبال از این مهمان ناخوانده (غرب یا تجدد) به همراه دارد، در توهم مضاعف جلوه گر می‌شود؛ توهمی که حاصل دو ناآگاهی است: ناآگاهی از تقدیر تاریخی غرب و ناآگاهی از ماهیت سنت خودی. حاصل این توهم نیز غربزدگی و بیگانگی از خود است که منجر به دوره‌ی فترت می‌شود. (شایگان، ۱۳۸۶:

دوره‌ی فترت، دوره‌ی "نه اینی" و "نه آنی" است. یعنی نه در کانون تفکر غربی راه داریم و نه به خاطره‌ی قومی خود. (همان، ۴۶) مراد از خاطره‌ی قومی خاطره‌ای است که به سنت تعلق دارد و این در اختیار فردی خاصی نیست بلکه جنبه‌ی جمعی دارد و چون خاطره‌ی قومی هر ملت خواه ناخواه علم انساب او نیز هست و ارتباط او را با وقایع ازلی و اساطیری حفظ می‌کند، می‌وان آن را خاطره‌ی ازلی نیز نامید. (شایگان، ۱۳۷۱: ۵۳) این خاطره سازنده‌ی بخشی از ایران فرهنگی است اما «با تمام کوشش پیگیری که در حفظ "هویت فرهنگی" خود می‌کنیم، خاطره‌ی قومی ما رو به زوال است.» (شایگان، ۱۳۸۶: ۴) آنچه که در اینجا برای احیای خاطره‌ی قومی اهمیت پیدا می‌کند، آموختن تفکر انتقادی است.

ضمن این که باید توجه داشت که شایگان در این دوره در رده‌ی گفتمان بومی‌گرا یا هویت‌اندیش ایرانی قرار دارد. بومی‌گرایی را در گسترده‌ترین معنا می‌توان آموزه‌ای دانست که خواستار باز آمدن، باز آوردن یا ادامه‌ی رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگ بومی است. همانطور که ذکر گردید، بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیر، ارج نهادن به هویت اصیل و راستین قومی خویش و آرزوی بازگشت به "سنت آلوده نشده‌ی بومی" ریشه دارد. در تفکرات آن نحله از بومی‌گرایی که شایگان به آن تعلق دارد «"ما" که نه فقط متدین به دینی هستیم بلکه "ایرانی"، "فارسی زبان"، "شرقی"، "آسیایی" و "میراث دار فردوسی و حافظ و مولوی و ..." هستیم، محور توجه و تفکر است. بنابراین محور اندیشه‌ی این گروه که قوام بخش "ما"ست، "هویت" است یعنی آنچه ما را "ما" می‌سازد.» (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۲)

از دید شایگان، در جامعه‌ی سنتی که خاطره‌ی قومی هنوز منشأ اثر است، تفکر تذکر است. خاطره‌ی قومی در این جوامع همچون چشمه‌ی فیاضی است که هر که را به فراخور کوشش و استعدادش بهره مند می‌کند. بنابراین غرض بهره‌مندی از آن است و

نه سازندگی فردی و غالب نیازها اعم از نظری و عملی از این رهگذر برآورده می‌شوند، به استثنای متفکران توانا که نحوه‌ی بهره‌مندی شان فقط منفعل نیست بلکه موجب باززایی و احیای دوباره‌ی خاطره‌ی قومی می‌شوند.

۱-۵. تفکر ایرانی:

ولی هنگامی که تفکر از بستر تذکر خارج می‌شود و سادگی خود را از کف می‌دهد، موشکاف و پویا شده و همواره در جستجوی مجراهای جدید است. تفکر غربی نیز چند صد سال است که از بسترش منحرف شده و پیوسته در تکاپو و جستجو است. «به عبارت دیگر برای این تفکر، هر نکته‌ای جالب توجه، هر چیز کاویدنی و هر مسأله مطرح شدنی است. این تفکر جوینده و پوینده است، دلیر است و از جهش نمی‌ترسد. پای بند چیزی نیست. آزاد و بی‌قید نسبت به سنت و خاطره‌ی قومی است. خواستار جهش است و از سقوط بیم ندارد زیرا که سقوطش آغاز جهش دیگری است. جنون ارتفاع طلبی پیشه‌ی اوست، تکرار عبث تقدیر اوست و مبارزه‌ی خستگی ناپذیر انگیزه‌ی او. « (شایگان، ۱۳۸۶: ۱۰۴) از نظر شایگان به آسانی می‌توان با متفکر غربی ارتباط برقرار کرد زیرا آنچه که برای ما بی‌اهمیت و بی‌مورد جلوه می‌کند برای او بی‌نهایت جدی است. «پیچیده‌ترین خرافات، ابتدایی‌ترین آراء، قدیمی‌ترین آیین‌ها برایش اهمیت دارد. چرا که همگی مربوط به "پدیده‌ی انسانی" است و چون نسبت به انسان و سرانجامش دیدی معین ندارد و کلیه‌ی نظام‌های ارزشی که مبنای رسالت انسان و انسانیت است نقش بر آب شده و یا در غباری از جهان بینی‌های ضد و نقیض پراکنده شده است، از این رو در جستجوی مفر است، خواه این مفر از قشرهای کهن یک اعتقاد ابتدایی ناشی شود، خواه از آخرین اکتشافات فیزیک هسته‌ای.» (همان، ۱۰۴)

هرچند که شایگان تفکر تکنیکی غرب را نقطه‌ی برخورد چهار حرکت نزولی می‌داند: «۱. نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، ۲. نزول از صور جوهری به مفهوم

مکانیکی، ۳. نزول از جوهر روحانی به سوانق نفسانی، ۴. نزول از غایت اندیشی و معاد به تاریخ پرستی.» (همان، ۴۶) اما این پرسش را مطرح می‌کند که در برابر این تفکر پویا، ما چه چیزی برای عرضه داریم؟ به بیان شایگان، هیچ! «... و چون چیزی برای عرضه ندارد، هیچ امری را به جد نمی‌گیرد و قضاوت هایش درباره‌ی مسائل یا در جهت ابطال است و این خاصیتی دفاعی است و یا پرتاب بی‌رحمانه‌ی آراء شتابزده که سخت بوی تقلید خام می‌دهد.» (همان، ۱۰۵)

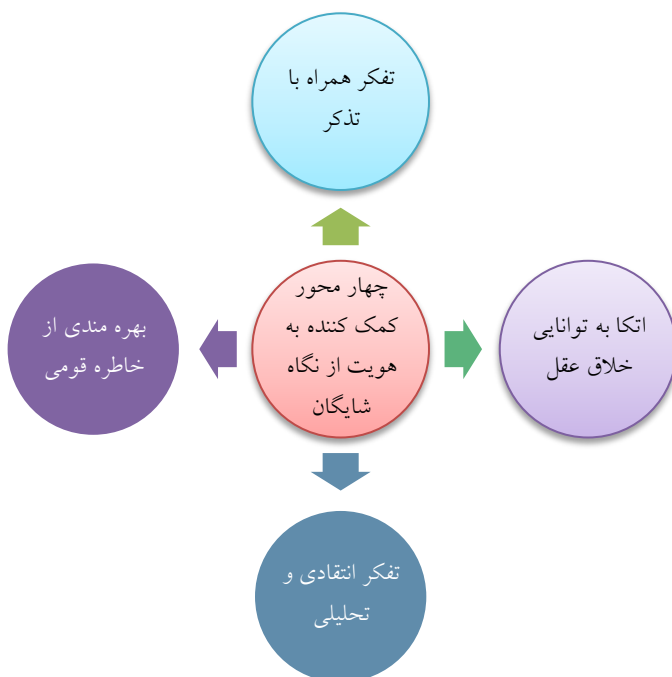
تفکر تکنیکی غرب نقطه عطف چهار حرکت نزولی در هویت ایران



به اعتقاد شایگان، اگر محور تفکر را دو چیز فرض کنیم که عبارتند از تذکر و بهره‌مندی از خاطره‌ی قومی به همراه اتکا به توانایی خلاق عقل یا همان فکر انتقادی و

تحلیلی، باید گفت که هویت ایرانی دیگر از خاطره‌ی قومی خود بهره‌مند نیست زیرا که بار امانت را فراموش کرده و مشغول نابود کردن آن است. به روش تحلیلی نیز اتکا ندارد زیرا این طرز اندیشیدن هنوز در ما قوام نیافته و بت‌های ذهنی ما با وجود ناتوانی، هنوز مجذوب مان می‌کنند. پس ما به یک اعتبار به آموزش غربی روی آورده‌ایم که در پرسش مداوم است اما سلاح اصلی آن را که شیوه‌ی تفکر انتقادی و تحلیلی است، اختیار نکرده‌ایم و از سوی دیگر با خاطره‌ی قومی نیز بیگانه شده‌ایم. در چنین وضعی تفکر ما محمل و موضوعی ندارد و به هیچ کانونی متصل نیست. چاره‌ی کار این وجه از هویت ایرانی به زعم شایگان، در احیای خاطره‌ی قومی به همراه اتخاذ تفکر انتقادی و تحلیلی است.

چهار محور کمک کننده به هویت از نگاه شایگان



۲-۵- زبان فارسی:

تفکر در ارتباط با زبان است. به عبارت دیگر، این تفکر است که زبان را می‌سازد و باز، وجود یا عدم وجود تفکر است که زبانی را زنده نگاه می‌دارد یا آن را از رمق می‌اندازد. در اهمیت زبان همین بس که به تعبیر هایدگری، زبان خانه‌ی وجود است. اگر رسالت زبان فارسی را این بدانیم که آیین‌های حماسی پهلوانی، وعده‌ی دیدار معبود ازلی و حالات وجد و سماع را از زبان فردوسی و حافظ و مولوی به ما برساند، رسالت خود را چنان که باید و شاید به انجام رسانیده است اما «اگر از زبان فارسی بخواهیم که گرفتاری‌های کانت و درد هگل را باز گوید و به ویژه محتوای پریشان‌همه‌ی علوم جدید را که از بطن فرهنگ آشفته‌ی غرب به صورت هزاران جرقه‌ی فروزان پراکنده شده، برگرداند، آنگاه از آن چیزی را می‌خواهیم که در توانش نیست. زبان فارسی زبان اجمال است و اشاره، نه زبان تفصیل و تجزیه.» (همان، ۱۰۸)

همچنین اغلب از ناتوانی زبان فارسی برای برگرداندن مفاهیم علوم جدید سخن به میان می‌آید، غافل از این که عکس این قضیه دو چندان صادق است. «باید عنوان داشت که که هرچند زبان فارسی زیر بار مفاهیم علوم جدید غربی از پای درآمده و ما گناه را از فقر آن می‌دانیم، اما این زبان در زمینه‌ی تفکر شاعرانه-اساطیری رسایی بسیاری دارد.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۹۰) و دلیل این امر کاملاً واضح است. زیرا که قریحه‌ی زبان فارسی، خود را در ساحتی بیان می‌کند که الزاماً همان ساحتی نیست که بر منطق علوم غربی حاکم است و نتیجتاً مقاومتش بیشتر دلیل یک ناسازگاری وجودی است تا نارسایی مادی. شایگان با گریزی به شارل دوبو چنین می‌گوید:

«به علل بسیار بدیهی، در زبانها غیرقابل ترجمه‌ترین لغات، آنها هستند که از همه بیشتر اهمیت دارند. این لغات مادر یک شیوه‌ی تفکر و احساس‌اند که در چارچوب خانواده-ی بزرگ انسانی، به هر قومی تشخیص متافیزیکی اش را می‌دهند.» (همان، ۹۱)

اما چه کنیم که زبان فارسی به کار علوم امروزی بیاید؟ شایگان چاره را در تغییر خود ما می‌داند. « هرگاه توانستیم قالب های فکری خود را عوض کنیم و از بقایای بینش اساطیری و جادویی که هنوز هم در کنه ذهن مان پابرجاست رها شویم و دقت و موشکافی و توجه خاص به جزئیات و برداشت تجربی از واقعیات را جایگزین ایهام 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 مانده‌ی ذخایر خاطره‌ی قومی، به طرح مسائل حاد تن در دهیم و در مبارزه با خدایان بیمی نداشته و از شهادت فکری برخوردار باشیم و از جهش و سقوط اندیشه باکی نداشته باشیم، آنگاه زبان ما خود چیز دیگری خواهد شد.» (شایگان، ۱۳۸۶: ۱۰۹)

۳-۵. هنر ایرانی:

هر قوم خواه ناخواه خاطره‌ای دارد که همچون رودی از سرچشمه‌ی صورت های ازلی برمی‌خیزد و خاطره‌ی کنونی را به گذشته می‌پیوندد و گذشته را به آینده و تاریخ قوم را گرد می‌آورد. به زعم شایگان، اقوامی که به خاطره‌ی قومی خویش وفادار می‌مانند، کمیابند. اما قوم ایرانی از جمله‌ی اقوامی است که تا حدودی به میراث قومی خود وفادار مانده است: هنر ایران علیرغم بارها تجاوز بیگانگان و گسستگی‌هایی که تاریخ چند هزار ساله‌ی این سرزمین را تشکیل می‌دهد، پدیده‌ای یگانه باقی مانده است. (شایگان، ۱۳۷۱: ۷۷)

چنان که می‌دانیم جایگاه هنر غربی در قرون وسطی عالم مجردات و کلیات بود. پس از تحولات شگرفی که با نهضت رنسانس شروع شد زمین و زندگی خاکی مورد توجه قرار گرفت. یعنی همچنان که در زمینه‌ی تفکر، بت های ذهنی زدوده شد، جهان نیز مبدل به شی‌گردید و ماده و جسمانیت اهمیت یافت. « اصل سیلان، فوران، پویایی و تجزیه‌ی صور که در جهت خلاف روش نظام‌های فرهنگی سنتی بود، در هنر جدید

عامل مؤثر به شمار آمد.» (شایگان، ۱۳۸۶: ۱۱۴) اما جایگاه هنر در ایران فرهنگی «نه عالم مجردات و نه عالم محسوسات و نه بازتاب دنیای ناآگاه است و نه خواست و قدرت و نه نیروی مضمحل کننده ی تجزیه و تحلیل؛ بلکه شکفتگی، از خود برآمدگی و تجلی است. به علاوه فرهنگ ایرانی دیدی اساطیری از حقیقت دارد.» (همان، ۱۱۵) جایگاه هنر در ایران فرهنگی مرتبط با دیدی است که تفکر ایرانی از حقیقت و مبدأ داشته است. به این معنی که اگر اساس تفکر و معنویت ایرانی، تجربه‌ی حالاتی است که از ارتباط بشر با مبدأ وجود ناشی می‌شود، هنر بازنمایاندن همین حالات است در آیین‌های معماری و نقاشی و پیکر تراشی و ... «در برابر هنر متجسد و انسان مدار غربی، هنر ایرانی جلوه‌های تخیل خلاق را عرضه می‌کند که جهان را مظهر تجلیات فیض اقدس می‌داند.» (همان، ۱۱۶)

اما وسعت ضربه‌ی برخورد ما با غرب این بخش از ایران فرهنگی را تحت تأثیر قرار داد، به گونه‌ای که هنر ایرانی در دوره‌ی فترت قرار گرفت. یعنی نه توانسته آثار بزرگی شبیه آثار گذشته و نه آثار دوره‌ی جدید فرهنگ غرب به وجود بیاورد. هویت ایرانی در «محل تلاقی دو جهانی واقع شده است بدون ابراز خشونت قادر به همزیستی نیستند. این، ارزش‌های عینی تمدن ما را که بر محور دید مثالی جهان قرار دارد، در هم می‌ریزد. در برابر حالت تهاجم تفکر غربی که مدعی عینی و تجربی بودن و جوهرش همان تفکر تکنیکی است و دستاوردهای مادی عظیم، کارایی حیرت‌انگیز آن را تأیید می‌کند، دید شاعرانه‌ی ما از جهان، ناهمخوان، شکننده، گذشته‌گرا و حتی برای بسیاری همچون ترمزی در کار پیشرفت به نظر می‌رسد.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۹۰)

همان‌گونه که بیان شد، هویت ایرانی برای شایگان متقدم حول مفهوم غرب و رویارویی با آن معنا پیدا کرد. به این معنی که برخوردی خطرناک بین ما و غرب صورت گرفت و لاجرم به دو قطب بندی افراطی "تسلیم بی قید و شرط" و "طرد بی چون و چرا"

انجامید که البته هر دو واکنش، ناشی از یک عدم شناخت بودند. آنچه که شایگان در آخرین اظهارنظرهایش از آن با عنوان "غریزدگی ناآگاهانه" یاد کرده است (مهرنامه، ۱۳۸۹: ۴۰) اما این برخورد هویت ایرانی را در دوره‌ای از فترت فرو برد و هویت فرهنگی ایران را با چالشی جدی مواجه ساخت. بنابراین مفهوم مهمی که برای شایگان متقدم مطرح شد، مفهوم "نجات" بود. نجات آنچه که برای مان باقی مانده است. شرایط مناسب برای حفظ هویت ایرانی نیز در دو صورت مهیا می‌شود: «اول برقراری یک گفتگو با خاطره‌ی ازلی خود و سپس گفتگو با غرب». همان‌گونه که شایگان متقدم مطرح می‌کند «غرض از گفتگو با خاطره‌ی ازلی، برانگیختن تصنعی گذشته و تقلید صورت‌های خالی از هر مضمون نیست. سنت‌گرایی کهنه‌پرستانه هم مورد نظر نیست زیرا که سنت نمی‌تواند یک تشییع جنازه باشد.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۹۴) به این ترتیب شایگان بر این گفته‌ی هانری کربن صحنه می‌گذارد که سنت اساساً زایش دوباره است و هر زایش دوباره‌ای به فعلیت در آمدن یک سنت در زمان حال است.

از سوی دیگر، گفتگو با غرب نیز ضروری است زیرا ما در سرنوشت خود با دنیای غرب شریک هستیم و خطری که هویت ایرانی را تهدید می‌کند لاجرم باید آن را وادار به شناخت تمدن معارض خود کند. «زیرا ما نه تفکر علمی و صنعتی را آفریده‌ایم و نه خود را با شیوه‌های جدید زندگی و احساس تطبیق داده‌ایم. نتیجتاً نتوانسته‌ایم خود را علیه این هجوم مجهز و مصون سازیم.» (همان، ۹۰) بنابراین اگر نتوانیم به باطن روح غرب نفوذ کنیم، خطر دو چندان خواهد شد.

۶. هویت ایرانی و شایگان متأخر:

نقطه‌ی عزیمت فکری "گفتمان روشنفکری هویت اندیش" دغدغه‌ی هویت ایرانی، بها بخشیدن به عناصر بومی و ملی فرهنگی بوده است. از این رو، شایگان نیز در کنار چهره‌های دیگر این گفتمان، همواره علاقه‌مند بوده تا به نام اصالت بخشی و اهلی

(بومی) کردن دانش‌ها، تاریخ مندی و جهان شمولی و به نوعی خودشیفتگی و رهیافت تک خطی علوم اجتماعی غربی را زیر سؤال ببرد و به تعبیر خود آنها را به شیوه‌ای نقادانه به پرسش بگیرد. اما همواره، سویی دیگر این ذهنیت، چگونگی برخورد با مدرنیته و اجزای آن چون غرب، فرهنگ و سیاست آن بوده است. از این رو باید تصریح کرد که علیرغم تغییرات جدی در آراء او، تأمل در باب مدرنیته برای شایگان اهمیتی محوری داشته است. اما چنان که در مقدمه ذکر شد، شایگان تا رسیدن به مرزهای اندیشه‌ی کنونی یعنی "تفکر سیاره‌ای" و فهم و هضم مسائل از زاویه‌ی "مدرنیته‌ی عالم گستر" یک دوره‌ی برزخی یا میانی را طی کرده است. جایی که او با نگارش دو کتاب پیشتر گفته شده‌ی "انقلاب مذهبی چیست؟" و "نگاه شکسته"، تلاش می‌کند و جوهی از اندیشه‌های مطلق‌گرا و دوگانه‌انگار شرق-غرب را کنار بگذارد و این بار در واکنش به رخداد مهم انقلاب اسلامی به ایده‌ی دوگانه‌انگار سنت-تجدد نزدیک شود. کتاب "زیر آسمان‌های جهان" او، مانیفستی دال بر گسست جدی از قالب‌های فکری پیشینی است. آنجا که خود به صراحت می‌گوید که حال دیگر به انحطاط غرب باور ندارد و به زبان وبری، مدرنیته را سرنوشت محتوم بشر می‌داند.

مدرنیته برای شایگان متأخر اهمیت به سزایی دارد. تعبیر یا فهم شایگان از مدرنیته، در قالب تفکر انتقادی است که ضمن پذیرش دستاوردها و مزایای این تحول بنیادین، به کاستی‌های آن نیز چشم نمی‌بندد. مدرنیته را باید آغاز سوی ناتمام و همچنان در حال انجامی توصیف کرد که خصیصه‌ی بارز آن دگرگونی است. (باومن، ۱۳۸۷: ۶۱۵) اما در عین حال، در چارچوب تفکر انتقادی، مدرنیته افسون‌هایی نیز با خود به همراه آورد که شایگان نیز همچون برخی متفکران برجسته‌ی غربی در کتاب "افسون زدگی جدید" تلاش می‌کند، ابعاد مختلف آن را کالبدشکافی کند. شایگان با پذیرش انقلاب‌های چهارگانه‌ی مدرنیته (انقلاب علمی، سیاسی، فرهنگی و فنی-تکنیکی) این پدیده و

دستاوردهای آن را همچون گفتاری جهانی تلقی می‌کند که هیچ بدیلی برای آن وجود ندارد: «مدرنیته و نهادهای آن، حتی آن نهادهایی که ناستوار و سست بنیادند، اکنون تنها ملجأ ما هستند. پس منطقی باشیم. مدرنیته و دستاوردهای آن چه بخواهیم و چه نخواهیم، گفتار جهانی شده است.» (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۹)

شایگان با اذعان به این واقعیت که مدرنیته پدیده‌ای نیست که بتوان از آن صرف‌نظر کرد و بتوان آن را به کنار نهاد و به جای آن فلان اتویی عصر طلایی را نشانده (همان، ۷) تصریح می‌کند که: «مدرنیته همه شمول است و فضای مغناطیسی انسجام بخشی را ایجاد می‌کند تا همه‌ی جهان بینی‌های مبتنی بر دین و ملیت بتوانند بدون هیچ گونه نزاعی در کنار یکدیگر زندگی کنند.» (همان، ۳۱)

شایگان در توضیح مفهوم مدرنیته از این هم فراتر رفته، در برابر ایده‌های هویت‌گرای قبلی خود، اینک آشکار می‌سازد که "همه‌ی ما علیرغم خاستگاه و هویت فرهنگی مان غربی هستیم"، زیرا تجسم حقوق بنیادین بشر هستیم که از دستاوردهای روشنگری است. (همان، ۷۳) به این ترتیب، شایگان در اندیشه‌ی متأخر خود، با این تصویر روشن از مدرنیته بنا دارد به موضع‌گیری در برابر کسانی پردازد که دستاوردهای مدرنیته را منفی تلقی با این قرائت او حتی در برابر موضع‌گیری انتقادی خود در دوران نخست فکری خویش نیز قد علم می‌کند.

شایگان بی‌آن که مرعوب مدرنیته شود، این پدیده را همچون ضرورت حیاتی تلقی کرده و نشان می‌دهد در جهان امروزی که تنها باید تمدن مدرن را به عنوان یگانه تمدن پذیرفت، همچنان لازمه‌ی موفقیت در عرصه‌های مختلف ملزوم غربی شدن است. منظور از غربی شدن، تغییر در برداشت و نگاه است. به عقیده‌ی شایگان، اگر چنین ذهنیتی بر اندیشه‌ی همگان حاکم شود، آنچه مدرنیزاسیون است، متحقق می‌شود. با این حال انتقاداتی نیز بر مدرنیته وارد است. به گفته‌ی زیمل، صفت ویژه‌ی تجربه‌ی مدرن

این است که میان تمدن که کل ثمرات فرهنگی است و دستاوردهای تکه پاره‌ی فرهنگی که فرد قادر به هضم و جذب شان است و می‌تواند از آنها به عنوان مصالح ساختمانی در ساختن هویت خویش استفاده کند، هیچ هماهنگی و ارتباطی وجود ندارد. (باومن، ۴۲۳)

شایگان اگرچه در دفاع از مدرنیته و پذیرش تکثر، به نقد نظرات اندیشمندان پست مدرن می‌پردازد ولی در پس دستاوردها و ویژگی‌های مثبت مدرنیته، آن را از بسیاری لحاظ بیجان و فاقد روح می‌داند. به نظر او مدرنیته صرفاً به چهارچوب حقوقی، سیاسی و اقتصادی انسان می‌پردازد و جنبه‌های درونی حیات از نفوذ آن خارج است. چرا که آن را از امور خصوصی تلقی می‌کند. چنین تصویری از مدرنیته او را به سمت عرفان شرقی می‌کشاند و آن را به مثابه یک راه حل برای مشکلات دنیای جدید می‌داند.

«مدرنیته از بسیاری جهات بی‌جان است. مدرنیته فاقد روح است. فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش درمی‌آورند. هرچند ضروری، منفک ناشدنی و اجتناب ناپذیر است، خلأها و حفره‌های بسیار دارد. مثلاً جای تمثیل‌های عرفانی شاعران و عارفان، جای آن احساس خویشی و یگانگی که عالم صغیر را به عالم کبیر پیوند می‌دهد، جای غایت آخرت نگر که در تقابل با آگاهی تحلیلی، شیوه‌ی سلبی شناخت عرفانی را ممکن می‌کند، در این گفتار کجاست؟ ژرف بینی روح را که به حیات درونی ما جان می‌دهد و آن را با جوهر جادویی خویش غنا می‌بخشد، در کجای این هیأت مدرن می‌توان یافت؟» (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۱)

شایگان با وام‌گیری از آراء متفکران رادیکال و ساخت شکن امروزی چون ریکور، دولوز و واتیمو بر آن است نشان دهد که حقایق عظیم متافیزیکی، بی‌معنا و هستی-شناسی‌های پیشین، بی‌بنیاد شده‌اند و ما با هستی و انسان‌های درهم شکسته مواجهیم. او اساس مبانی معرفت‌شناسی جدید خود را این‌گونه بیان می‌کند:

« ما دیگر با دیوارهای استوار معرفت‌های گذشته و انتولوژی‌های سفت و سخت سابق روبرو نیستیم بلکه با یک هستی در هم شکسته و ویران شده مواجهیم که به صورت لمعات حضور، ذرات گسسته‌ی هستی و لحظات برق آسای هوشیاری خود را به ما می‌نمایاند. آنچه در واقع در جمیع مراتب جهان و همه‌ی سطوح شناخت خودنمایی می‌کند، اصل همبستگی متقابل همه جانبه است.» (همان، ۸) شایگان با این چارچوب فکری امکان در مقابل هم قرار دادن تفکرهای مطلق شرق-غرب، یا "هویت من" و "هویت دیگری" را نمی‌پذیرد و عصر این مطلق اندیشی‌ها را پایان یافته تلقی می‌کند. شایگان در همسویی نظری با متفکرانی چون گیدنز بر آن است که مدرنیته به مفهوم جهانی شده «همه‌ی تمدن‌ها را از هر منشأ و در هر مکان، تحت تأثیر قرار داده، متحول کرده یا به انحطاط کشانده است. شاید به جز نادر قبایل آمازون که به نحوی معجزه آسا از کشتار سفیدها در امان مانده اند یا قبایل دیگری که خدا می‌داند در کدام گوشه‌ی پنهان عالم به زندگی نباتی خود ادامه می‌دهند. (همان، ۶۲)

پس هر نظریه‌ی مثل ایده‌ی برخورد تمدن‌های هانتینگتون یا ایده‌های مارکسیسم عامیانه که از زوال مدرنیته یا جهانی شدن تقلیل‌گرای اقتصادی سخن به میان می‌آورند و به گونه‌ای از بومی‌سازی حمایت می‌کنند، رنگ می‌بازد. جهانی شدن حرکتی در عین حال مقاومت‌ناپذیر و برگشت‌ناپذیر است.» (همان، ۶۳)

از سوی دیگر، جهانی شدن با درهم فشردن جهان‌ها و پیوستگی‌های پی در پی، در یک‌دست شدن شیوه‌های رفتاری متبلور می‌شود اما در ضمن متضمن تکثر هویت نیز هست که در جلوه‌های گوناگون ظاهر می‌شود: هویت ملی، هویت قومی و هویت دینی. با این همه، چنان که رویکرد انتقادی شایگان ایجاب می‌کند؛ این پدیده را نیز آسیب‌شناسی کرده و جهانی شدن را توأم با نوعی واکنش‌های بومی‌گرایی و هویت‌طلبی‌های جدید می‌داند که بویژه در جوامع جنوب می‌تواند تأثیر معکوس از خود به

جای گذارد. پس جهانی شدن‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی می‌تواند واکنش‌های هویت طلبانه را تشدید کند. شایگان متأخر برخلاف رویکرد معارضه جو و مطلق اندیش "آسیا در برابر غرب"، با اتخاذ رویکردهای ایجابی به جهانی شدن همچون ضرورت گسترش مدرنیته، مخالفت با جهانی شدن را امری بیهوده تلقی می‌کند.

با سویی انتقادی و در چارچوب تفکر ساخت شکن، شایگان با تصریح بر این امر که وضعیت جهانی آشفته است چون جهان مختلط و رنگارنگ شده، جهان بینی‌های مسلط از درجه‌ی اعتبار ساقط شده اند و ما شاهد تکوین مدلی از انسان چهل تکه ایم که محصول تمام جهان‌های فکری است. خطر افسون زدگی جدید همچون راهی بیهوده در برابر جهانی شدن و مدرنیته جوامع به تعبیر شایگان، "خاکستری" (به جای واژه‌ی قدیمی و منسوخ "جهان سوم") را تهدید می‌کند: سربرآوردن ادیان، فرقه‌ها و سلوک‌های متعدد مذهبی و شبه مذهبی که ما را با پدیده‌ی چندگانگی فرهنگی مواجه کرده است.

شایگان به عنوان یکی از پیامدهای مدرنیته و جهانی شدن، در حالی که می‌پذیرد، رابطه‌ی انسانها با یکدیگر ریزوم وار شده و هیچ هویتی به تنهایی قادر نیست نیاز او را به گریز از وضع موجود (جهانی شدن) ارضا کند و «انسان ناچار از همزیستی با هویت های گوناگون است» (همان، ۲۳۱)، به نقد چندگانگی هویتی و خطرات آن می‌پردازد. این مسأله نیز نشان از یک دگردیسی فکری برخلاف طلب هویت شرقی-بومی شایگانِ متقدم دارد که در شرایط جدید تلاش در راه بیهوده‌ی سابق را از چاله به چاه افتادن می‌نامد. (همان، ۱۲۲) چرا که به اعتقاد او، در عصر جهانی شدن و هستی شناسی شکسته، ما دیگر با دیوارهای استوار اعتقادات گذشته و اونتولوژی‌های سفت و سخت سابق روبرو نیستیم. بلکه با یک هستی درهم شکسته و ویران شده مواجهیم. به تعبیر دقیق تر:

« ما خواه ناخواه، در شرف تکوین انسان چهل تکه هستیم که دیگر به یک هویت خاص و ویژه تعلق ندارد و مآلاً چند هویتی است. به عبارتی دیگر، معادلات دو قبضه‌ی پیشین که مرزهای هویتی را مشخص و از هم جدا می‌کرد مانند ما و دیگران، خودی و غیرخودی، شرق و غرب، و شمال و جنوب عمیقاً رنگ باخته است.» (همان، ۸)

این تعابیر نشان می‌دهد که شایگان به وضوح بر تداخل هویت‌ها و گونه‌ای چندگانگی باور دارد اما پرسش این است که آن وجه از چندگانگی هویتی که شایگان آن را می‌پذیرد، کدام است؟ در فصلی از کتاب "افسون زدگی جدید" به طور مشروح به این مهم پرداخته شده است. شایگان با اشاره به مقوله‌ی شکل‌گیری هویت‌های مرزی که عرصه‌ی اختلاط هستند و در هنگام تلاقی هویت‌ها در عصر جهانی شدن ایجاد می‌شوند، برخی مناطق پیشرفته مثل لس‌آنجلس را نماد بارز تعامل هویت‌ها می‌داند: هویت‌های لاتینی، آسیایی و آنگلو ساکسون. و مردم یا دانشجویانی که در این محله‌ها زندگی می‌کنند، به هنگام عبور از مرزهای واقعیت‌های زبانی، فرهنگی و مفهومی مدام با شیوه‌های هستی کاملاً متفاوت روبرو می‌شوند. شایگان اعتقاد دارد که اتفاقاً این وضعیت نوعی سبکبالی و از زمین‌کندگی و حضور در سطوح حسی متعدد را فراهم می‌کند و می‌تواند به تخیل هویتی ما پر و بال دهد و نتیجه‌اش این باشد که شاید ما را از افراط‌گرایی هویتی و چسبیدن به دگم‌ها و باورهای خود باز دارد.

این متفکر در نقد چندگانگی هویتی و آثار سوء آن، ضمن وام‌گیری معرفت‌شناسانه از مباحث دولوز، واتیمو و فوکو که در اندیشه‌های خود مدعی پایان‌گفتارهای هژمونیک بودند و از جایگزینی تقارن به جای توالی سخن گفته‌اند، به این بعد عینی جامعه‌شناسانه‌ی معاصر هم تصریح دارد که اکنون با غلبه‌ی فرهنگ در جامعه، تمام هویت‌ها به شکل موزاییک‌وار در کنار هم قرار گرفته‌اند و کسی حتی غرب‌مایل نیست که هویت‌های دیگر را از بین ببرد. به عبارت دیگر، حتی خود غرب هم شک ندارد که

وام‌دار دیگر هویت هاست. (همان، ۱۰۱) اما اندیشه‌ی چندگانگی هویتی در مقابل و به بهانه‌ی حفظ اصالت هویتی در بسیاری از جریان‌های خود، همه‌ی دستاوردهای غرب را زیر سؤال می‌برد و «چه بسا این انتقادات از محدوده‌ی واقعیت تاریخی فراتر می‌روند و به حد کینه توزی می‌رسند، احساسی که برای من فوق العاده آزار دهنده است زیرا احمقانه و کور است.» (همان، ۱۰۱)

۷. کاستی های اندیشه ی شایگان:

۱-۷ نقد شایگان متقدم:

- روایت شایگان متقدم از مقوله‌ی هویت ایرانی به ویژه در پروژهِی "آسیا در برابر غرب"، بیش از دیگر متفکران ایرانی این دوره خصلت معضله بشری و تمدنی گرفته است. شاید از این جهت که وی بیش از دیگران تجدد را به طور مشخص در متن آن یعنی غرب تجربه کرده است. در عین حال این روایت، دچار نوعی سرگردانی است. که ریشه‌ی این امر را باید در ناروشنی موضع او نسبت به بنیاد اندیشه در شرق و غرب می‌دانند. این سرگردانی در نهایت، به تداخل دو سطح تحلیل باز می‌گردد که در نوشته‌های شایگان به چشم می‌خورد. زیرا او از سویی به وضعیت آرمانی شده‌ای از سنت توجه دارد و از سوی دیگر، به وضع موجودی که به دنبال تثبیت و استقرار بی-تجدید همان سنت ایجاد شده است.

- ضمن این که شایگان متفکری خوشبین است که دچار نوعی خیال اندیشی در حوزه ی اندیشه است. او با طرح آرای متفکران مورد نظر خود، نمی‌تواند از آرای آنان بخوبی استفاده کند و حتی در پاره‌ای موارد در تطبیق و انتقال آراء این متفکران که هگل و هایدگر از آن جمله‌اند، با وضعیت ایران معاصر ناموفق عمل کرده و دچار بدفهمی شده است.

- ایراد بعدی شایگان در بکارگیری ایده ی "تداوم تاریخ اندیشه‌ی فلسفی در دوره‌ی اسلامی" هانری کرین است. کرین دوست و استاد شایگان و مؤثر بر جهت‌گیری فکری او بود. این تأثیرپذیری موجب پذیرش این شد که شایگان، علت انحطاط تمدن‌های آسیایی و از بین رفتن سنت را سیطره‌ی مغرب زمین بداند. امری که به لحاظ تاریخی پیش از سیطره‌ی مغرب زمین و به دنبال زوال مقاومت ناپذیر اندیشه در این تمدنها، حادث گردیده بود.

- شایگان بدلیل آرمانی و کلیت‌نگری در برخی از تبیین‌هایش دچار افراط می‌شود. دیدگاه او در خصوص توریسم، موزه و فولکلور در این زمره می‌گنجد. به عنوان مثال، شایگان توریست را عامل آلودگی فرهنگی معرفی می‌کند، که هویت‌ها را تبدیل به فولکلور (جنبه‌ی نمایشی و سرگرم‌کننده‌ی یک تمدن) می‌سازد.

- شایگان با فرضیه‌ی مبالغه آمیزش درباره‌ی سرشت پدیده‌های غربی به "چیزانگاری" غرب کشیده می‌شود. او غرب را مجموعه‌ای متنوع از موجودیتهای و کیفیت‌های متفاوت تلقی نمی‌کند بلکه آن را چون یک جوهر یا یک روح هگلی تصور می‌کند و غرب را کلیتی واحد می‌بیند که نمی‌توان بخشی از آن را پذیرفت و بخش دیگر را وانهاد و در گزینش از آن محاسن و معایب را تفکیک نمود.

۲-۷. نقد شایگان متأخر:

- از منظر نقد معرفت‌شناسانه، و پدیدارشناختی تعبیر «هویت چهل تکه»ی شایگان واژه‌گزینی جالبی است که برای بیان وضع هویتی دوران مابعدتجدد استفاده شده است. به نظر می‌رسد او تلاش دارد تا ماهیت التقاطی و ترکیبی ایران هویتی را فاش کند. با این همه هستی وحدت‌گرای هویت فرهنگی ایران را کم‌اهمیت جلوه داده است. بزعم شایگان باید مدرنیته‌ی در حال جهانی شدن را شناخت و آن را بررسی کرد. او در این

بررسی‌ها از نقد دنیای مدرن و بعضی شئون آن مثلاً شبیح سازی، روی گردان نیست و از وجوه منفی چنین پدیده‌هایی سخن می‌گوید اما انتقادات او از وادی پرسش فلسفی به ادبیات درمی‌غلند.

- شایگان به نسبی و معادل بودن ارزشها معتقد نیست اما از سوی دیگر می‌کوشد سطوح آگاهی مختلفی که در دنیای فعلی وجود دارد و در مرتبه‌ی واحدی قرار ندارند و یکسان نیستند، از یکدیگر بهتر یا بدتر نیستند و هریک در زمینه‌های خاص خود درست و استوارند و البته بین این زمینه‌های خاص جدایی تاریخی و گسست معرفت شناختی وجود دارد. اما شایگان این مطلب را که چگونه نظر اخیر به نظر اول نخواهد انجامید، تشریح نمی‌کند.

- از منظر روش‌شناسی، آثار متأخر شایگان را واجد نوعی آشفته‌نگری دانسته‌اند که حاکی از ذهنیت مشوش خود شایگان است و از جهان‌بینی منسجمی برخوردار نیست. ضمن این که شایگان در این آثار به انتخاب‌گزینشی آرای متفکران دست زده و گاهی نظر خود در این موارد را مسکوت گذاشته است. همچنین گاهی شایگان، عباراتی را به کار برده که با مبانی فکری او سازگار نیست.

- شایگان متأخر بیشتر از دیدگاه متفکران پست مدرن به وضعیت امروز بشر می‌نگرد و این برخلاف آثار قبلی اوست. او بر مبنای دیدگاه فیلسوفان پست مدرن به نقد و ارزیابی مدرنیسم می‌پردازد و در عین حال می‌خواهد مدرنیته را حفظ کند. بنابراین پست مدرنیته را به دلخواه خود تعریف می‌کند. او راه حل مشکلات دنیای امروز را عرفان و معنویت می‌بیند اما عرفان و معنویت متناسب با دنیای مدرن در ذهن ندارد. بلکه می‌کوشد عرفان و معنویت را که از سنن کهن به میراث مانده، وارد دنیای جدید کند و امیدوار است که دنیای مدرن با پذیرش آن، راه جدیدی را در پیش پای بشریت بگذارد.

۸. نتیجه:

مقاله‌ی حاضر با فرض این که شایگان، فیلسوف هویت است، و مساله‌ی ایران در کانون همه گونه نظریه‌پردازی‌های او قرار دارد، بر آن شد جلوه‌های متفاوت آن را از طریق تحلیل آثارش مورد بررسی و نقد قرار دهد. به طور کلی این تعبیر از ایران فرهنگی در دو رویکرد قابل مطالعه اند: شایگان متقدم (تفکر ایران شرق و ایران اسلامی) تعبیری از هویت ایرانی به دست می‌داد که متأثر از مبانی معرفتی مدرنیته‌ی متقدم بود. از این-رو، او همچون بسیاری از متفکران جهان سوم در برابر صورت متصلب و خشن مدرنیته که با خود چهره‌ی استعماری ارائه می‌کرد، امکانی از همزیستی و تعامل ایران فرهنگی مدنظر نداشت و از در تمایز سازی متصلبانه برمی‌آمد که صورت عینی آن "فراخوان ایستادگی آسیا (ایران)" در برابر غرب است.

اما شایگان متأخر متأثر از گسست در مبانی معرفت شناسی به معرفت شناسی سیال و در حوزه‌ی سیاسی، دگرگونی در ایران تصویری از فضای فرهنگی به دست داده است که ضمن توجه همدلانه به هویت و ملی‌گرایی به جای رویکرد "قوم محورانه" این بار تصویری از هویت ایرانی را ارائه می‌کند که "چند کانونه" است. اگر رویکرد فرهنگی قوم محورانه به تعبیر آنتونیو اسمیت به تمایز دو گروه منجر می‌شد که تنها یکی واجد اصالت تاریخی، زیبایی و برتری فرهنگی است، تلقی چند کانونه به هویت عرصه یا فضای هویتی از جهان را به تصویر در می‌آورد مبتنی بر دیالوگ بی‌شمار از بازیگران، ارزشها و هویتها که به جای تقابل امکان مبادله را تقویت می‌کنند. فضای هویتی که در عصر جهان شبکه‌ای یک فضای عمومی مجازی نامحدود به وجود آورده است که به گستره‌ی بینادهنیت هویتی منجر می‌شود. آنچه که شایگان متأخر از آن با عنوان "سخن گفتن با بیست دهان" یاد کرده است. این وضعیت، هویت ایرانی را بخشی از زیر ساخت ناشی از گسترش تمدن مدرن قرار می‌دهد.

حاصل سخن این که اهمیت شایگان در سیر روند جهان های فکری ایران معاصر آن است که نه تنها گذار تفکر ایرانی را از گفتمان های پیشین مثل تجددگرایی یک سویه و هویت گرایی التقاطی نسل پیشین به نمایش می گذارد بلکه در عین حال تصویری قابل اعتنا و امیدوار کننده از گفتمان جدید تفکر ایرانی را بازتاب می دهد که با دگرگونی تحولات ذهنی و عینی جهان معاصر همراه شده و می تواند از حصار تنگ ناکامی معرفت شناختی و فرمالیسم سیاسی جریان های قبلی فاصله بگیرد. بر این اساس دستاورد شایگان در نظریه پردازی اخیرش برخلاف گفتمان روشنفکران اولیه که در برخورد با هویت وارداتی غرب، در موقعیتی کاملاً دفاعی قرار داشتند این است که او به خود و روشنفکران نوگرای کنونی این امکان را تعریف کرده است که به اتکای گسترش تجدد متأخر، آن را هم چون خصیصه ای خودی ببینند، زیرا چنان که شایگان تصریح کرده است «ما دیگر در مدرنیته هستیم» (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۸) و به این اعتبار از بستر چند کانونه ی فرهنگی و سیاسی آن بهره می بریم. به علاوه این که او دیگر در مرحله ی متأخر انکار می کند که هویت متجدد خاص سامان غربی باشد بلکه از دستاوردهای عام بشری است.

از این رو اگر مساله ی اصلی اندیشه ی جدید ایرانی در عصر جهانی شدن ها عبارت باشد از درک هر چه بهتر سنت و هر آنچه از میراث کهن داریم از یک سو و مبانی تجدد مدام جهانی شونده از سوی دیگر، آرای شایگان متأخر با طرح پرسش این که در کجای جهان ایستاده ایم و چه رابطه ای با جهان های هویتی جدید داریم، راه هموارتری پیش پای اندیشه ی ایرانی می گذارد. هم چنین نشان می دهد در مواجهه با چالش فرارو، تعامل و انتخاب کدام لایه های هویت ایرانی مناسب این کارزار خواهد بود.

منابع:

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*. تهران: انتشارات پیام.
- احمدی، بابک (۱۳۸۰). *معمای مدرنیته*. نشر مرکز، چاپ اول.
- باومن، زیگموند (۱۳۸۷)، *"مدرنیته" در فلسفه، جامعه و سیاست*، گزیده و ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران: ماهی.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۹). *تراشیدم، پرستیدم، شکستم*. تهران: نگاه معاصر.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷). *روشنفکران ایرانی و غرب*. ترجمه‌ی جمشید شیرازی، تهران، فرزانه.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۷). *گفتمان، یادگفتان و سیاست*. تهران، موسسه تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳). *روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان*. تهران: فرهنگ گفتمان.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۹). *ایران و مدرنیته*. تهران: نشر گفتار.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱). *موج چهارم*. تهران، نشر نی.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۱). *مشکله هویت ایرانیان امروز*. تهران: نشر نی
- شایگان، داریوش (۱۳۸۸). *روح ایران*، ترجمه محمود بهفروزی. تهران: انتشارات آفرینش.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۵). *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*. ۲ جلد، انتشارات امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۲). *آیین هندو و عرفان اسلامی*. ترجمه جمشید ارجمند، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۱). *بت‌های ذهنی و خاطرۀ ازلی*. تهران، امیر کبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۶). *آسیا در برابر غرب*. تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۴). *زیر آسمان‌های جهان*. ترجمه‌ی نازی عظیمی، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹). *آمیزش افق‌ها*. تدوین و تنظیم محمد منصورهاشمی، تهران: فرزانه روز.

سوفیا فرخی و جاسب نیکفر ۱۳۱

شایگان، داریوش (۱۳۸۰). *افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار*. ترجمه فاطمه ولیانی. تهران: نشر فرزاد روز.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۳). *مونیسیم یا پلورالیسم (نقد افسون زدگی جدید)*. تهران: نشر یادآوران. طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۱). *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*. تهران: نشر نگاه معاصر.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷). *جدال قدیم و جدید: از نوزایش تا انقلاب فرانسه*. تهران: نشر ثالث

کاستلز، مانوئل (۱۳۸۰). *عصر اطلاعات: قدرت و هویت*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: طرح نو.

کاظمی، عباس (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی روشنفکران دینی در ایران*. تهران: طرح نو.

کچویان، حسین (۱۳۸۷). *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران*. تهران: نشر نی.

گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۶). *تجدد ناتمام روشنفکران ایرانی*. تهران: اختران.

میرسپاسی، علی (۱۳۸۴). *روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید*. ترجمه عباس مخبر، نشر توسعه.

میلائی، عباس (۱۳۷۸). *تجدد و تجدید ستیزی در ایران*. تهران: نشر آتیه.

-Brown, R (1999). "*Social Identity*". in A. Kuper and J. Kuper, the Social Science Encyclopedia, London, Routledge.

-Connolly, William (2002). *Identity/Difference*. University Of Minesota Press.

-Elliott, Antony (2001). *Concepts of the self*: oxford: polity.

-Gecas, Vict (1985). "*self Concept*". In adam Kuper & Jessica Kuper, The social science Encyclopedia, London: Routledge.

-Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self Identity*. Cambridge, London: Duckwort.

-Morley, D, Robins, K (1996). *Spaces of Identity*. London. Routledge

- Peter, Caws (2003). "*Identity: Cultural, Transcultural and Multicultural SI*", in *Multiculturalism*, op.cit, pp.385-371.

-Smith, Anthony (1988). *Nationalism and Modernism*. London: Routledge.

-Tajfel. H.O (1978). *Differentiation Between Social Groups*. London, Academic.

-Terence, Turner (2005). "*Anthropology and Multiculturalism*", in *Multiculturalism, A Critical Reader*, op.cit, pp.406-425.