

گفتمان غرب‌زدگی شایگان و راه فرو بسته‌ی خاطره‌ ازل

محمدسالار کسرایه*

ریتا اصغرپور**

چکیده

این مقاله در صدد است در چارچوب نظریه‌ گفتمان لاکلا و موف به بررسی گفتمان اصالت‌ داریوش شایگان در دو کتاب «بت‌ های ذهنی و خاطره‌ ازل» و «آسیا در برابر غرب» (در دوره اول حیات علمی اش) بپردازد. گفتمان‌ های اصالت، درطیفی از مفصل بندی غرب انتقادی تا غرب ستیزی، در دهه‌ چهل و پنجاه شمسی در ایران با ساختارشکنی در هژمونی تمدن و تجدد غربی، صورت بندی شدند. بنیان گفتمان‌ های اصالت بر تصویری از شکاف‌ ها و گسست‌ های هویت بومی مبتنی است که با نفوذ فرهنگ مدرن غربی، «خود» با حضور «دیگری» و «غیر» به موقعیت متزلزلی از ارزش‌ها و مناسبات رانده شده است و با خصوصیات متناقض و پراکنده و از هم گسیخته، جایگاهی عاری از منزلت و اعتبار تاریخی یافته است. روایت اصالت شایگان با طرد عقل ابزاری مدرنیته، تحت تأثیر هایدگر، و باززایی سنت و با خلق مفاهیم و استعاره‌ های فلسفی، پایه ای تئوریک برای گفتمان اصالت فراهم می کند، و بستر ساز اشاعه گفتمان‌ های ایدئولوژیک می شود که در میان نسل روشنفکران دهه پنجاه در مخالفت با غرب، امپریالیسم و استبداد دست نشانده آن، به صورت آرمان «بازگشت به خویشتن» و ریشه های دینی صورت بندی شدند و ایران را برای دوره استقرار حکومت اصالت‌ ها آماده کردند.

* دانشیار جامعه‌شناسی، پژوهشکده مطالعات اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
mohammadsalar.kasraie@gmail.com

** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، ritamero@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۴

کلیدواژه‌ها: توهم مضاعف، خاطره ازلی، آسیا، غرب‌زدگی، از خود بیگانگی، دوره فترت، تعطیلی تاریخی، موتاسیون.

۱. مقدمه

منازعات گفتمانی تاریخ صدوپنجاه ساله اخیر ایران، بیش از هر چیز متأثر از نزاع سنت و مدرنیته است. اولین مواجهه ایران با انگاره های غرب مدرن با شکست ایران در جنگ با روس در دوره قاجار همراه شد. این نقطه آغازین آشنایی با مدرنیته با روایتی از قدرت برتر نظامی و تکنیکی غرب مدرن بود. غرب، دیگری برتری بود که توانایی اش را از تجهیزات و فناوری مدرن پیشرفته اخذ می کرد و در نتیجه «خود» عقب مانده و ناتوان را در جامعه سنتی و مذهبی ایران متجلی می ساخت. بنابراین شروع داستان مدرنیته با «دیگری» برتر، چنان جذاب و غبطه برانگیز بود که بی هیچ تأملی مورد اقتباس قرار گرفت و منجر به یک خانه تکانی نظامی، فنی و آموزشی در ایران شد. امید به سعادت‌مندی و نیل به پیشرفت به واسطه مدرن شدن و طرد عقب ماندگی، به مرور تنها مسأله و دغدغه نخبگان، سردمداران و اصلاح گرایان شد. در دوره مشروطه و با شکل گیری نهضت ترجمه متون غربی و افزایش آشنایی با نهادهای مدرن غربی از طریق اعزام دانشجو، این جذابیت روزافزون اروپای مدرن، از فنون و تکنیک و آموزش به تقلید نهادها و سازوکارهای سیاسی و فرهنگی و اجتماعی اروپایی رسید و در مدتی کوتاه گفتمان های غرب گرا با پذیرش غیرانتقادی مدرنیته به مثابه الگویی برای پیشرفت که می تواند جایگزین ارزشها، نهادها و انگاره های سنتی و دینی شود از سوی روشنفکران صورت بندی شد، «این متفکران با پذیرش کامل روایت اروپامدار از مدرنیته و متضاد دانستن ذات شرقی با ذات غربی، با ساده انگاری تمام به فکر اروپایی کردن ایران افتادند» (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۵). این گستره گفتمانی غرب گرا و تجددخواه با روی کار آمدن پهلوی اول و سپس بعد از کودتای بیست و هشت مرداد ۱۳۳۲ و قدرت گرفتن پهلوی دوم، صورتی اقتدارگرایانه و دستوری به خود گرفت و با طرد وقته های سیاسی و لیبرالی و عقل انتقادی مدرن از یک طرف و به حاشیه رانی دین و سنتهای برآمده از آن از طرف دیگر، به مدرنیزاسیون و عقل ابزاری محدود شد. اما هژمونی گفتمان سکولار و تجددگرای پهلوی به مرور پیامدهایی را پدید آورد؛ مدرنیزاسیون آمرانه همراه با سرکوب و استبداد، خاصه بعد از کودتای بیست و هشت مرداد و نابودی همه جانبه نهادهای سیاسی دموکراتیکی که تا پیش از آن به شکل متزلزل

وجود داشت فضایی را برای شکل‌گیری گفتمان‌های متخاصم علیه این هر دو (تجدد و استبداد) در دهه‌ی چهل و پنجاه رقم زد. روشنفکران برای مقابله با غرب و سلطه‌ی استعماری او و حکومت دست‌نشانده‌اش، مدرنیته و پیامدهای آن را در روند مدرنیزاسیون نشانه گرفتند و گفتمان‌های اصالت و بازگشت به اصل را پاسخی دانستند به مدرنیزاسیون، غرب‌امپریالیسم و استبداد. گفتمان‌های اصالت، با تردیدها و پرسش‌هایی نزد روشنفکران در نسبت با هژمونی گفتمان مدرنیزاسیون غرب‌گرا به عاملیت استبداد دست‌نشانده‌ی آن شکل گرفت. مهمترین چالش از بحرانی برآمد که کانون نظریه‌پردازی گفتمان‌های غرب‌ستیز و بومی‌گرا در دهه‌ی چهل و پنجاه شمسی شد، بحرانی برآمده از نقطه‌ی مرکزی تخصم گفتمانی سنت-تجدد یعنی هویت. هویت، نقطه‌ی عزیمت فکری روشنفکران این دوره است که در وضعیت سوژگی دوپاره، خود و جامعه را دستخوش اعوجاجات فکری و فرهنگی می‌دیدند. در این وضعیت، در حالیکه از یک سو سیاست‌های حاکمیت، در هر دو دوره پهلوی، نوسازی و تحول به شیوه غربی بود، فرهنگی وارد ایران پیشامدن و غیرصنعتی می‌شود که نسبت کمی با مفاهیم، ارزشها و فرهنگ پیشین آن دارد و با ایجاد تزلزل و شکاف‌های هویتی، موجب جابجا شدن (Dislocation) در مواضع سوژگی (Subject Positions) می‌شود. بی‌قراری‌های هویتی در گفتمان مدرنیزاسیون و تجدد غربی، نوعی خلأ معنایی ایجاد کرده و شرایط را برای شکل‌گیری گفتمان‌های غیریت‌ساز و طرد و حاشیه‌رانی عناصر برآمده از غرب مهیا کرد. این بحران مواجهه دو پارادایم غرب و شرق، دو نحوه وجود سوژه‌ها را رودروی هم قرار می‌دهد و بستری می‌شود برای طرح شدن سئوال‌هایی که تا به امروز برقرار است. اینکه نسبت هویتی و فرهنگی سنت و تجدد (یا شرق و غرب) چیست و وضعیت «ما» و حد و مرز «ما» در مواجهه با غیر (تجدد) کجاست؟ و اگر مولفه‌های مدرنیته را عقل خودبنیاد نقاد، عقل ابزاری، تکنولوژی، اقتصاد کالایی و سرمایه‌داری، دنیوی شدن، اومانیزم، حقوق بشر، دموکراسی، جامعه مدنی و در نتیجه فروپاشی سنتها و ارزشهای پیشین بدانیم، وضعیت «ما» در مقابل هر یک چگونه است و چه باید بکنیم؟

اندیشه ورزی داریوش شایگان، به عنوان روشنفکر، در همین دوره که پرسش از «خود» و «دیگری» در کانون دادوستد گفتمان‌های فکری نشسته است آغاز می‌شود. دوره‌ای که هویت به عنوان دال شناور دوران گذار یا دوران مواجهه سنت با تجدد، و قته مرکزی در گفتمان‌های اصالت در دو دهه چهل و پنجاه و در روند شتابان مدرنیزاسیون ایران می‌شود

و در طیفی از مفصل بندی های غیریت ساز از غرب در گفتمان های «غرب ستیز»، «غرب انتقادی» و «مقاومت فرهنگی» مفصل بندی می شود. روشنفکرانی همچون شادمان و فردید و آل احمد و نراقی و دیگران به تدریج این نظریه را رواج می دهند که بیماری اجتماعی آنچنان که روشنفکران صدر مشروطه فرض می کردند دیگر عقب ماندگی نیست، بلکه غربزدگی و حضور دیگری است، «روشنفکران غیرمذهبی ایران در دهه های سی تا پنجاه، موازی با احساس دیگربودشان در برابر دولت، با گونه دومی از دیگربود در برابر غرب روبرو بودند... یکی از آموزه هایی که در این دوران سربرافراشت و تاثیری به سزا در برداشت اجتماعی ایرانیان از غرب به عنوان یک دیگری باقی نهاد، اندیشه و گفتمان غربزدگی بود... که تجلی بومی گرایی در ایران بود (بروجردی، ۱۳۹۶: ۸۸).

مطالعات و آموزش پذیری شایگان در غرب (فرانسه، انگلیس، سویس) علاوه بر اینکه از او انسانی با معرفت بینابین و در میانه (In-between) ساخته بود، موجب شده بود گسست و شکاف های هویتی را در تجربه همزمان دو وضعیت سوژگی در دو جغرافیای متفاوت تمدنی جدی تر تجربه کند و به پرسشگری پردازد. پرسش هایی که منجر به شناسایی عمیق تر و در نتیجه دل بستگی بیشتر به خاستگاه هویتی - فرهنگی شد و زمینه را برای تبدیل شدن سنت به تسکین دهنده همه آلام، خالها و بحران های هویتی و شکل گیری گفتمان مقاومت فرهنگی او در دو کتاب «بتهای ذهنی و خاطره ازل» و «آسیا در برابر غرب» فراهم کرد:

...بعدها که پس از اقامتی دور و دراز در خارج وارد ایران شدم، چنان برای آن جهان جاودانه دلتنگ بودم که به مدت هفت سال به طرزی تزلزل ناپذیر روند ریشه یابی را بر خود هموار کردم... در ذهنم نوعی بازگرداندن همه ارزشهای رفته دست در کار بود. نه فقط مسلمانی متدین شده بودم و به یک طریقت صوفیه یا همه مجموعه اوراد، نماز و روزه و نذر و دعاهایی که مستلزم آن بود مشرف شدم، بلکه با شدت و پشتکار به آموختن زبان عربی و متون قدیم فارسی و مطالعه آثار فلاسفه و عرفا روی آوردم و به ویژه با نهایت جدیت به حشر و نشر با محافل سنتی روحانیت پرداختم. یک حفره عمیق در من وجود داشت که بایست به هر قیمت آن را پر می کردم (جهانبگلو، شایگان، ۱۳۷۴: ۱۰).

او با همین غور و مطالعه و بازگشت به ارزشهای پیشین و از جایگاه سنت گرایانه به مطالعه غرب می پردازد، «اینکه او در پس افکار یونگ، هایدگر یا کربن پناه می گیرد، به

خوبی نشان می‌دهد که آثارش در تلقی گاه معارفی قرار دارد که شاخص تجربه درونی انسان مذهبی هستند» (جهانبگلو، شایگان، ۱۳۷۴: ۱۵). از این رو او از یک سو متفکری است که با دین و عرفان به عنوان گوهر مشترک تفکر آسیایی (شرقی) احساس پیوند و نزدیکی می‌کند، در عین حال که به عقب ماندگی آسیا در حرکت تاریخی غرب به سمت پیشرفت و تحول آگاه است؛ و از طرف دیگر، با نگاهی نقادانه به نتایج حرکت تاریخ تفکر غرب که رو به سوی نیهیلیسم و معنویت زدایی دارد، تلاش می‌کند به سوژه شرقی شیفته تحول غرب هشدار دهد چه عواقبی در انتهای این مسیر در انتظار او است.

گرچه دوره فکری شایگان را به دو و بعضی سه مرحله تقسیم می‌کنند، اما آنچه مسلم است این است که شایگان در تمام ادوار حیات فکری اش، اندیشمند هویت است با رویکردی انتقادی نسبت به مدرنیته؛ با این تفاوت که در دوره اول (که بستر تحقیقی این مقاله است)، گفتمان هویت را به هدف مرکز زدایی از فرهنگ و تمدن غرب با قرار دادن تمدن آسیا در مقابل غرب پایه ریزی می‌کند، اما در دوره های بعدی و پس از انقلاب ۵۷، مدرنیته جایگزین غرب می‌شود و با نگاهی جهانشمول به دستاوردهای مدرنیته در عین نگاه انتقادی به بحران معنویت برآمده از آن، به همزیستی و تکرر و مدارای فرهنگی - هویتی تغییر نگرش می‌دهد و با طرد رویارویی با غرب از نظریه دو تمدن می‌رسد به یک تمدن و چند فرهنگ. هر چند که جسارت او در بازاندیشی در آرا و نظراتش ستودنی است اما آنچه در این مقاله برای ما مورد کنکاش است نسبت نظریه شایگان دوره اول در گشودگی و هم ارزی با گفتمانهای اصالت و غربزدگی است. اینکه روایت او در قوام بخشی و هژمون شدن گفتمان غرب ستیز بازگشت به خویشتن که تحت عنوان غربزدگی در دهه چهل و پنجاه به اصلی ترین گفتمان روشنفکری تبدیل شد، چه تاثیری داشت؟ و نیز چگونه نظریه خاطره‌زلی و باززایی سنت ها با مفصل بندی ضد غرب، در هم ارزی با گفتمان ایدئولوژیک انقلاب ۵۷ قرار می‌گیرد و بستر ساز چنین گفتمانی می‌شود؟

۲. نظام معنایی گفتمان اصالت و سنت‌گرایی شایگان

سنت‌گرایی در کنار پست مدرنیسم، گفتمانی است که در غرب به عنوان یک واکنش انتقادی به پیامدهای مدرنیته شکل گرفته است. این گفتمان انتقادی در قرن بیست با «رنه گون» آغاز شد که شایگان به اعتراف خود در دوره ای از زندگی اش سخت تحت تاثیر آن بود؛ «در زندگی دوره های گوناگون داشته ام، دوره گنونی، و بعدها دوره کانتی و سپس

تمایلم به ایده آلیسم آلمان، هایدگر و مکتب فرانکفورت و بعد شیفتگی ام به تفکر فوکو و دلوز» (شایگان، ۱۳۹۷: ۱۳۴). شایگان به تاثیر گنون و هایدگر و مکتب انتقادی فرانکفورت در دوره اول زندگی اش (پیش از انقلاب) روایتی را در دو کتاب «بتهای ذهنی و خاطره ازلی» و «آسیا در برابر غرب» صورت بندی می کند که با تبیین دو پارادایم متفاوت غربی و شرقی، ادراکات حاصل از هر الگو درباره جهان و انسان را تحلیل می کند. او با تأکید ویژه از این تاسف که تمدنهای آسیایی تحت تاثیر گستره و هجوم پارادایم غربی قرار گرفته اند، هدف خود را معطوف به هشدار می کند که سرنوشت و تقدیر غرب می تواند برای تقدیر شرق رقم زند. او با شیوه ای تبارشناسانه، عناصر و وقته های کلیت تمدن شرق را در رابطه ای هویتی با سنت ازلی - ابدی مفصل بندی می کند و با اعلام اینکه هیچ هویت اجتماعی وجود ندارد که از امر سنتی خارج باشد به طرد همه وقته های فرهنگی و معرفتی غرب می پردازد که با ورود تجدد به جوامع آسیایی موجب پراکندگی (Dispersion) هویتی و جدایی (Separation) مواضع سوژگی از کلیت سنت شده اند. او طرد غرب را با تقدیر تاریخی آن یعنی نیهیلیسم که حاصل چهار حرکت نزولی در تمدن غربی است و با جوهر و غایت تمدن شرق متنافر است، آغاز می کند و با نقدی بنیادین تمام تاریخ غرب را نوعی انحراف و حرکتی نزولی در معرفت و معنویت معرفی می کند. غرب به واسطه برتری تکنیکی و «تعطیلات تاریخی» و فکری شرق توانسته بر شرق سلطه یابد و سوژه شرقی را از جوهر و معنای اصلی هویت و آگاهی وجدانش تهی سازد. سوژه هویت زدایی شده برآمده از وضعیتی است که شایگان آن را ناشی از دو توهم و نادانی یعنی جهل به تمدن غرب و جهل نسبت به گذشته خود می داند و وضعیت «توهم مضاعف» را برای آن به کار می برد. او این موقعیت انضمامی را با دو وقته «غربزدگی» و «از خود بیگانگی» تعریف می کند، موقعیتی که عاری از هر منزلت و اعتبار تاریخی است و زمانه و دوره فترت را برای آسیا به ارمغان آورده است.

از این رو روایت سنت گرای شایگان بیش از دیگر روشنفکران این دوره خصلت معضل تمدنی می گیرد تا محلی و بومی، و می کوشد نسبت دال هویت و سنت شرق را با فرهنگ و تمدن معارض غرب (تجدد) مشخص کند و با برجسته سازی نقاط تخاصم و تفاوت وجودی و جوهری دو تمدن شرق و غرب، حضور دیگری را طرد کند و اصل تناقض را بر رابطه فرهنگی - هویتی این دو حاکم کند. او ایجابیت وقته های هویت سوژه شرقی را با سلب عناصر فرهنگی غرب و مرزبندی بین دو تمدن و رجعت به سنن گذشته،

عینیت می‌بخشد. وقته‌های تفکر، زبان، هنر و مناسبات اجتماعی- انسانی تجلی‌گاه‌های هویت شرقی هستند که در مفصل‌بندی با کلیت واحد و تجزیه‌ناپذیر و غیرقابل‌تغییر فرهنگ شرقی و از طریق تذکار خاطره‌ ازل، منزلت و اعتبار هویتی می‌یابند؛ اما این عناصر و وقته‌های هویتی با هجوم فرهنگ و تمدن معارض و ناسازگار غرب که با انگاره‌های تجدد به حوزه تمدنی شرق ورود کرده است، دچار موتاسیون یعنی غرب‌زدگی و از خودبیگانگی شده‌اند، «از این رو نکته‌ای که برای شایگان اهمیت می‌یابد، شناخت هویت خودمان و بازشناسی مضامین و مؤلفه‌های خاطره‌ قومی از یک سو و شناخت تفکر غربی و ماهیت آن به عنوان دگرهویتی در متن خود آن فرهنگ از دیگر سو است» (سرپرست سادات، ۱۳۸۹: ۳۴)، و بر همین اساس «غرب» و «شرق» را در مقام ابژه‌شناسایی نظام معنایی گفتمان قرار می‌دهد و خود در موضع یک سوژه‌شناسا سعی می‌کند به شیوه‌ای تبارشناسانه به لایه‌های تاریخی و فرهنگی هر یک نور بتاباند و تفاوت‌های جوهری دو تمدن را رودروی هم صورت‌بندی کند. بنابراین از دیدگاه شایگان نیز مانند همه‌قائلین به شرق‌شناسی وارونه^۱

یک تفاوت بنیادین هستی‌شناختی میان غرب و شرق از حیث ذات، مردم و فرهنگها وجود دارد و... شرق و غرب همچون موجودیتهای جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی تصویر می‌شوند که ذاتا با یکدیگر ناقربینه‌اند... و «ما» ی شرقی در ارتباط با غیر «ما» یعنی انسان غربی ساخته می‌شود (بروجردی، ۱۳۹۶: ۲۵).

از سوی دیگر او متأثر از فلسفه غرب است، «شالوده‌نظری غرب‌شناسی شایگان بر آرای هگل استوار است و انگاشت‌های مدرنیته را در چارچوب تئوری هگل بررسی می‌کند و ذهنیت ستون اصلی مدرنیته است، منظور از ذهنیت نیز خصلت ویژه یک سوژه خودمختار دکارتی است» (وحدت، ۱۳۸۲: ۴۲). ایزاری شدن عقل، تکنیک‌زدگی، فردگرایی و ساختارهای سیاسی برآمده از عصر روشنگری، همگی انگاره‌هایی از تمدن نزولی غرب هستند که با رویه سلطه بر طبیعت و از دست رفتن هماهنگی جهان سنتی به نیهیلیسم و مرگ خدا می‌انجامد. چهار حرکت نزولی غرب و نیهیلیسم، به عنوان تقدیر تاریخی آن، با تسری به آسیا موجب «بطلان تدریجی جمله معتقدات ایمانی شرق» می‌شود (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۶۱)، و آن را از تقدیر غایی خود که رستگاری است منحرف می‌کند. برای مقاومت در برابر چنین انحرافی، شایگان تلاش می‌کند با ایجاد هم‌ارزی در چهار کانون بزرگ تمدن آسیایی و برشمردن مجموعه خصایص مشترک و دال‌های شناور

بین التمدنی، یک خودآگاهی مشترک را شکل دهد و به صیانت از تمدن آسیایی، خاصه ایران فرهنگی در مقابل هستی دیگری (غرب) پردازد. سنت یا به تعبیر شایگان «خاطره ازل» اسطوره و تصور اجتماعی است که چهار تمدن آسیایی را در تمایز با غرب در اتحاد و یکپارچگی هم قرار می دهد. برجسته ترین وقته و نشانه مشترک خاطره ازل در این چهار تمدن، دین است. او با برشمردن چهار دین بزرگ آسیایی (اسلام، هندو، تائو و ادیان بودایی) زیربنایی دینی برای تمدن شرق رسم می کند که نقش اساسی و غیرقابل انکاری در ماهیت هویت شرقی دارد. برجسته ترین ویژگی مشترک ادیان آسیایی، غایت محوری آنهاست که در چارچوب قوانین و الزامات غیرقابل تغییر معنوی و اخلاقی، سوژه ها را هدایت کرده و به رهایی و رستگاری می رساند. این غایت معنوی در سنت دینی آسیا لاجرم با حرکت نزولی تمدن غربی که با معنویت زدایی رو به نیهیلیسم دارد، هیچگونه سازگاری ندارد اما به دلیل جهل و شیفتگی سوژه های شرقی، آسیا نیز در مسیر غرب قدم گذاشته است؛

تفکر غربی سیری را پیموده که جهت بیش آن را از دیانت به امور دنیوی سوق داده است، پس نتیجه می گیریم که تمدنهای آسیایی نیز به سبب اینکه دچار این وسوسه شده اند، به تدریج همین سیر نزولی را خواهند پیمود و یا احتمالاً بپیمایند (شایگان، ۱۳۷۲: ۶).

بنابراین شاکله نظام معنایی روایت سنت گرا و هویتی شایگان بر شناسایی دو ابژه اساسی غرب و شرق استوار است، یکی با مفصل بندی بیرونی، سلبی و طردگرایانه (نیهیلیسم) به قصد تمرکز زدایی از غرب، و دیگری با مفصل بندی درونی، ایجابی و رجعت گرایانه (خاطره ازل) به قصد احیای شرق.

۳. نیهیلیسم، تقدیر تاریخی غرب

الگوی شایگان در غرب شناسی، تحت تاثیر اسپنگلر، هایدگر و نیچه با تقدیر شوم نیهیلیسم و سقوط مغرب زمین مفصل بندی می شود، که در تقابل با پارادایم غایت گرای تقدیر شرق یعنی معنویت و رستگاری است، و سعی می کند «تا با نگاه کربنی-هایدگری به تحلیل تمایزات و گسست های جوامع شرقی و غرب جدید پردازد و نشان دهد که این دو جامعه نه تنها نظام معرفتی، که هستی [و تقدیر] متفاوتی دارند» (ساعی، مقدس، ۱۳۹۴: ۱۰۷).

شایگان سیر حرکت در تمدن غرب را نزولی می‌داند؛ از زیر به زیر، از عقل به غرایز، از تفکر شهودی به جهان بینی تکنیکی، از غایت‌گرایی و معاد به تاریخ پرستی و از جلوۀ مطلق بودن به سوی خود و فزون خواهی در برابر خدا و طبیعت (شایگان، ۱۳۷۱: ۲۰)، و سوانقی که این حرکت نزولی تاریخ را متعین ساخته اند یا تمایلات جنسی لیبدو است (فروید) یا اراده معطوف به قدرت (شوپنهاور، نیچه و آدلر) یا گرایشهای تولیدی (مارکس) که همگی به انسان ابزارساز ختم می‌گردند و تفاوت میان انسان و حیوان را فقط یک تفاوت درجه ای می‌دانند و نه ذاتی، افسورد، آخرین مرحله نیهیلیسم است که عاقبت چهار حرکت نزولی تفکر غربی است. این چهار حرکت نزولی به ترتیب عبارتند از: «نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، از جوهر روحانی به سوانق نفسانی و از غایت اندیشی و معاد به تاریخ پرستی» (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۷). او این چهار حرکت را وقته های گفتمان مدرنیته غرب و از نیروهای ویرانگر نیهیلیسم غربی می‌خواند. نیهیلیسم نزد شایگان به تاسی از هایدگر، مدلول اجتناب ناپذیر تکنیک (عقل ابزاری) است که شبکه ای عظیم از مصنوعات پدید می‌آورد و در مسیر خود همه نظام های ارزشی را که آرمانهای مابعدالطبیعه غرب پیشامدرنیته بر آنها بنا شده بود نفی می‌کند و بنابراین تاریخ در غرب، به گفته هایدگر، تاریخ «فراموشی وجود» است. او سپس با تکیه بر آرای نیچه، دو نوع نیهیلیسم را از هم تفکیک می‌کند؛ نیهیلیسم منفعل که مرحله از هم پاشی تطابق ارزشها و غایات است، و مرحله نیهیلیسم فعال که مرحله مضمحل کننده تخریب همه ارزشها از طریق زیروزیر کردن نظریه افلاطونی سستی است. وضعیت تاریخی (کنونی) سوژه ها به گفته نیچه نیهیلیسم منفعل است^۲. آخرین مرحله فروپاشی ارزشها و نیهیلیسم در غرب، ظهور پوچی و افسورد است که شایگان از آن به عنوان دوره فترت غرب یعنی مرحله بیمارگونه آگاهی نام می‌برد که آگاهی نه تابع دنیاست و نه آخرت و فقط انکار کننده است. آسیا نیز به طرق مختلف و با ورود عناصر و وقته های تکنیک و فرهنگ غرب دچار دوره برزخی فروپاشی ارزشها و نیهیلیسم شده است، منتهی با این تفاوت بزرگ که در قلمرو آگاهی از غرب عقب است و به هوشیاری وجدان غربی نرسیده است تا به عواقب نیهیلیسمی که دچارش شده آگاه باشد:

از این رو در مرحله نیهیلیسم منفعل هستیم، یعنی نیهیلیسمی که به مرحله مضمحل کننده تخریب نرسیده است و هنوز در مرحله نابودی تطابق ارزشها و غایات است. اما

چون نسبت به آفات آن مایه کوبی نشده ایم، عواقب آن را نه می توان پیش بینی کرد نه مهار (شایگان، ۱۳۷۲: ۳۹).

از این رو امکان اینکه آسیا به عواقب وخیم تری دچار شود بیشتر است، چون هم در مسیر نیهیلیسم قرار گرفته و هم نسبت به آن آگاهی ندارد. شایگان یکی از عواقب چنین ناآگاهی نسبت به نیهیلیسم را در وقته های سیاسی آن نمایان می کند که سوژه های آسیایی با اخذ ایدئولوژی ها و مکاتب سیاسی غرب به عنوان دال پیشرفت یا مبارزه علیه امپریالیسم غرب در گفتمان های سیاسی خود مفصلبندی می کنند، در حالیکه هیچگونه پیوند و سنخیت فکری - فرهنگی با شرق ندارند: «سلاحی که ما شرقیان برای مقابله با این خطر (غرب) اختیار می کنیم، در پیش گرفتن مرامهای متنوع از همان صور افراطی نیهیلیسم یعنی ایدئولوژی چپ و راست است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۵۰)، که خود در حوزه عمومی غرب، به دو صورت و در دو مدل هولناک استالینسم و رایش سوم بروز و نمود یافته است، که «یکی عرصه ظهور جنون مابعدالطبیعه قوم روس و دیگری نقطه انفجار اراده فاوستی غرب است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۲).

۴. هویت کنونی سوژه شرقی: موتاسیون

موتاسیون از عناصری است که شایگان از گفتمان علوم تجربی وام گرفته است و برای تشریح تغییرات ناگهانی فرهنگی - تفکری سوژه های شرقی به کار برده است که به ناگاه در معرض پدیده هایی که ارتباط علی با سلسله علل قبلی ندارند، قرار گرفته اند؛

ما چیزی تازه هستیم که پیش از این وجود نداشت... موتاسیون چیزی تازه و هولناک است. هولناک از آن رو که ناشناخته و... خارج از کنترل است. رویدادهای عجیب آسیا، غافلگیری مدام ما ناشی از برد ناشناخته همین موتاسیونهاست... انتقال افراطی ترین صورتهای مسخ شده این آرمان ها^۳ به اقوامی که هیچگاه به این امر توجهی نداشتند و اصولاً این نوع مشغولیت ها را در شأن جهان بینی خود نمی دانستند، جز اینکه این اقوام را از هستی ساقط کند چه نتیجه ای خواهد داشت؟... (شایگان، ۱۳۷۲: ۹۱).

موتاسیون خود برآمده از وضعیتی است که شایگان آن را مدلول غربزدگی می داند. او با بررسی زنجیره ای از علل به روابط پیچیده از دال و مدلولها می پردازد که هویت سوژه شرقی را مبتلا به جهش (موتاسیون) کرده و او را در وضعیتی دوپاره، گسیخته، معلق و

ناپایدار قرار داده است. در ذیل به وقته‌هایی که هر یک در شبکه‌ای به هم پیچیده منجر به موتاسیون هویتی شده‌اند می‌پردازیم:

۱.۴ توهم مضاعف (غرب‌زدگی و از خودبیگانگی)

شایگان ابژه نیهیلیسم منفعل را متعلق به دوره‌ای از روند تاریخ می‌داند که به تاثیر از هایدگر با مفهوم عاریه‌ای از او، دوره فترت می‌نامد؛

اگر نظریه هایدگر را ملاک قرار دهیم و دوره فترت را دوره عسرت و برزخی میان غروب خدایانی که گریخته‌اند و خدایی که خواهد آمد بدانیم، ما در مرحله احتضار خدایانیم... به عبارت دیگر ما در دوره فترت یعنی در مرحله «نه هنوز» از هر دو سو هستیم (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۰).

سوژه شرقی در عصر فترت از لحاظ فکری و روانی دچار توهم مضاعف است. «توهم مضاعف» از برجسته‌ترین مفاهیم گفتمانی شایگان است که دو وجه معنایی دارد: یک، غرب‌زدگی؛ دو، بیگانگی از خود. به عبارتی، «معنا و مفهومی که شایگان به وقته غرب‌زدگی می‌دهد در مقایسه با آل احمد با آنچه فردید به لحاظ معنایی در نظر داشت، هماهنگی دارد» (هاشمی، ۱۳۹۳: ۳۱۲). از نظر شایگان «غرب‌زدگی» حاصل تقدیر تاریخی و روح زمانه‌ای است که در شرف گذراندنش هستیم و حاصل ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است؛

غرب‌زدگی یعنی جهل نسبت به غرب، یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مالا غالب‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان بینی موجود بر روی زمین است... جهل به اینکه بیشتر مفاهیم جاری امروز در ایران و در بسیاری از کشورهای آسیایی که از نظام‌های ارزشی و ایدئولوژی‌های غربی گرفته شده است، در تفکر سنتی ما نه مصداقی دارد و نه ما به ازایی... (شایگان، ۱۳۷۲: ۵۱-۵۴).

شایگان در یک انگاره دو وجهی، غرب‌زدگی را در عین حال دال «از دست دادن امانت» یا همان «بیگانگی از خود» هم می‌داند. بیگانگی از خود یا جدامانگی از سنتها، از این جهت با غرب‌زدگی در پیوند است که غرب‌زدگی سبب می‌شود شیفته ظواهر تمدن غربی و تکنیک‌اش بشویم و به کانونی که موجب شکل‌گیری تحولات و پیشرفت غرب شده راه نیابیم، این شیفتگی در بدو امر، فلج ذهنی پدید می‌آورد،

فلج ذهنی هم نیروهای آفریننده ما را در هر جهت متوقف می سازد و راه تفکر را مسدود می کند. این بن بست فکری نمی گذارد که تفکر در دو راهی که احتمالاً به رویش باز بود، سیر کند؛ یعنی ارتباط با کانون محرک تفکر غربی و کانون خاطره قومی (شایگان، ۱۳۷۲: ۵۷)،

و

تذکری را که مستلزم تفکر سنتی ما بوده و ما را، به قول حکمای اسلامی به مشکوه انوار نبوت راهبر بوده است از میان می برد، از این رو راه ما هم به کانون تفکر غربی بسته است و هم به کانون تجلیات قومی. تقدیر تاریخی ما این است که نه این را داریم و نه آن را (شایگان، ۱۳۷۲: ۸۷).

۲.۴ تعطیلات تاریخی

آنچه که روایت شایگان را در تفاوت با غربزدگی آل احمد و گفتمان های هم ارز آن قرار می دهد، این است که غربزدگی در روایت شایگان به انگیزش سیاسی و مبارزاتی سوژه علیه امپریالیسم غرب مفصل نمی شود. وقتۀ غربزدگی در روایت شایگان برآمده از ناآگاهی و جهل و توهم است که از ناهوشیاری سوژه حاصل شده است و از این رو با هوشیاری و آگاهی و کسب معرفت می تواند از بین برود. او بر این اساس در صدد است با ایجاد آگاهی و یک مقاومت فرهنگی (نه سیاسی) سوژه ها را از دوره تعلیقی فترت گذرانده و در موقعیت متعالی ثبات قرار دهد:

توهم مضاعف که در اصل غفلت ما از این و آن است موجب می شود که عقب ماندگی ما نسبت به غرب عقب ماندگی تاریخی حتی در قلمرو آگاهی باشد، چرا که نقطه پایان نیهیلیسم عجین با سیر خود تاریخ است و ما نسبت به تحول این تاریخ یک مرحله عقیم و در نتیجه از هوشیاری که همراه تحول تاریخ می آید محروم... (شایگان، ۱۳۷۲: ۸۹-۹۰).

او سپس از متفکران می خواهد از غفلت و ناآگاهی و تعطیلات تاریخی بیرون بیایند؛

بیش از چهار قرن است که ما مردمان تمدن های آسیایی و آفریقایی در تعطیلات تاریخی به سر می بریم. ما همین که بنای معابد فکری مان را به سبک گوتیک به پایان رساندیم، دست از کار کشیدیم و به تماشای آنها ایستادیم... ما زمانی از خواب تاریخی

خود بیدار شدیم که فاصله تاریخی حدوداً چهارصد ساله ای میان ما و غرب قرار گرفت (جهانگلو، ۱۳۷۴: ۲۶۸-۲۶۹)،

و خاطره‌ ازل و قومی سنت ما مورد تهاجم بیرحمانه‌ی این تفوق جهان بینی مدرن واقع شد. بنابراین ضروری ست که از تعطیلات تاریخی درآمده، به دانش مدرن مسلح شویم تا سنت را با همین ابزارآلات تحلیلی مدرن نجات دهیم. در واقع شایگان «با طرح ایده های نوین، در پی حفظ برخی ایده های کهن است» (هودشتیان، ۱۳۹۷: ۱۶۲). شایگان یکی از عوامل تشدید کننده‌ی این عدم هوشیاری یا به اصطلاح خود او «تعطیلات تاریخی» را ترس از عقب ماندگی می داند؛

از سوی دیگر این غفلت ناشی از نگرانی و اضطرابی است که ما نسبت به عقب ماندگی تکنولوژیک خود داریم. ترس از اینکه از قافله تاریخ عقب بمانیم و طعمع قدرتهای بزرگ سیاسی شویم و به نحوی دیگر مورد استعمار و استثمار قرار بگیریم بیمی در ما پدید می آورد که آگاهی را که می توانست چه بسا ما را از این غفلت برهاند تحت الشعاع قرار می دهد (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۹).

او با چنین نگرشی، دال توسعه و ابژه عقب ماندگی را از روایت خود طرد می کند، چون اساساً برای مفهوم توسعه و پیشرف غربی اعتباری قائل نمی شود. البته شایان ذکر است که این بی اعتباری یک بی اعتباری اخلاقی ست و بر حسب فقدان ابژه معنویت در گفتمان توسعه غرب، نزد شایگان حاصل شده است؛

عقب ماندگی کشورهای آسیایی عقب ماندگی نسبت به پیشرفتی خاص نیست، زیرا در بازی گردش عالم نه پیشی هست و نه پستی. ما نسبت به تاریخ عقب مانده ایم، یعنی تاریخ غرب... اگر تاریخ را با دید خوشبینانه قرن نوزدهم تعبیر کنیم یا بر اساس معیارهای اقتصادی امروزی که مبتنی بر همان آرمانها ست، ما عقب مانده ایم. اگر انجام تاریخ غرب را نیهیلیسم یا فراموشی وجود، یا گریز خدایان تعبیر کنیم، عقب ماندگی عبارت است از یک مرحله آلودگی کمتر به عواقب چنین تاریخی (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۶).

این آلودگی کمتر تنها آن وقت می توانست جنبه مثبت عقب ماندگی را حفظ کند که سوژه شرقی قادر باشد حرکت جبری تاریخ را پس زند، اما چون هم نمی تواند و هم نمی

خواهد به عواقب آلودگی پی ببرد، تهدید آلودگی و عواقب و امراض آن دو چندان خطرناک است؛

آلودگی که ما را تهدید می کند دو چندان خطرناک است. بدین سبب که ما در گردونه تقدیر تاریخی خود در معرض آلودگی به عواقب تاریخ غرب هستیم و بدان آگاه نیستیم. اما غربیان، بعکس در مرحله تازه ای از آگاهی به عواقب نیروهایی هستند که خود برانگیخته اند (شایگان، ۱۳۷۲: ۴۶).

۵. هویت آرمانی سوژه شرقی: خروج از وضعیت موتاسیون با مفصل‌بندی هژمونیک سنت

شایگان در جستجوی احیا و مفصل‌بندی نوعی هویت ناب و تاریخی است که پیشاپیش در بافت فرهنگی تمدن شرقی تثبیت شده است. او هرگز از هویت به عنوان تمایزات و خصوصیات ملی در مرزهای مشخص سیاسی نام نمی برد. هویت سوژه همچون مکانی دقیق و واحد درون یک کلیت متعالی درک می شود و هر امر جدید و از بیرون آمده ای که موجب تکثیر و پراکندگی و گسست این کلیت و در نتیجه هویت می شود، باید طرد شود. وحدت و کلیت، خاستگاه و غایت سوژه است و حفظ پیوستگی و انسجام در همه عناصر هویت ساز، رسالت اوست. یکپارچگی و تعیین هویتی در چهار کانون تمدنی آسیا از نظر شایگان، حقیقت یا همان دین است. وقته دین (اسلام، تائو، هندو، بودا) یگانه کلیت و حقیقتی است که می تواند سوژه را از چهار حرکت نزولی تمدن غربی در امان نگاه دارد و موقعیت او را در مسیر رستگاری حفظ کند. چهار کانون بزرگ فرهنگ و تمدن آسیایی با وقته ها و جوهرهای مشترک (عرفان، انسان فاضل، دین و مناسبات اجتماعی...) با مفصل شدن در یک هویت پیشینی که از تجربه معنوی یکسان برآمده است، می تواند به باززایی و شکوفایی میراث آسیایی خود که غایتش رستگاری است پردازند و از سرایش در چهار حرکت نزولی تمدن غربی در امان بمانند، «به نظر شایگان خاطره ازل [مشترک] می تواند به شکوفایی میراث درخشان باستانی آسیا سرعت بخشد» (بروجردی، ۱۳۷۷: ۲۳۴).

با تبدیل کردن هویت به امر پیشینی و زیربنایی در یک وحدت یکپارچه آسیایی در برابر غرب، هویت صورت و نمادی از وقته سیاسی به خود می گیرد و شرایط را برای دوختن دو گفتمان فرهنگی و سیاسی مهیا می کند. شایگان تمرکز هویت شناسانه خود در سه همسایه تمدنی ایران را با جستجوی دو وقته غربزدگی و بیگانگی از خود آغاز می کند:

چین (نشان دادن مارکس به جای لائوتسه که با این کار راهی را برگزید که در مسیر تحول فکری غرب نقطه پایان و آخرین وجه نیهیلیسم غربی است)، هند (که پس از شکست گاندی به عنوان آخرین نماینده‌ی معنویت آسیا در برابر غرب به بن بست رسید و تسلیم تفکر تکنیکی غرب شد) و ژاپن (که با صنعتی شدن مظهر مهاجم ترین وجه خشونت آمیز تفکر تکنیکی غرب شده است). شایگان با طرد و سلب عناصر فرهنگی - ایدئولوژیکی غرب در هویت شرقی، به مفصل بندی ارزش ها، باورها، آیین و مناسک، جهان بینی، فرهنگ، معماری، اسطوره ها و خاطرات ازل و هر آنچه موجب می شود سوژه در کلیت تمدن و فرهنگ آسیایی خود را به شکل ایجابی آسیایی بدانند، می پردازد؛ تا با صورت بندی «خود» در برابر «غیر»، بحران موتاسیون های هویتی را پیش از آنکه شکل فاجعه بار به خود بگیرند، آشکار سازد،

اما شاید خطرناکترین موتاسیونها ناپایدارترین آنها باشد، و غرض موتاسیونهایی است که در قلمرو ذهنیات و نفسانیات، خلاصه در درون ما می گذرد. این موتاسیونها در فکر، ادبیات، محصولات هنری، روابط اجتماعی اثر می گذارند... و آدمی نو ظاهر شود که درست عکس آن انسان آرمانی است که همواره ستایشش کردیم (شایگان، ۱۳۷۲: ۹۴).

۶. طردِ وقته‌های سیاسی غرب

ناسیونالیسم، دموکراسی، بلشویسم و ... وقته های سیاسی هستند که شایگان همه را در کشورهای جهان سوم از موتاسیون هایی برمی شمارد که حاصل غرب‌زدگی است و باید از گفتمان آسیا طرد شوند،

یکی از عواملی که به غرب‌زدگی در آسیا دامن زد، ظهور پدیده ای بود که هیچ ارتباطی با موازین فرهنگی و جهان بینی پیشین این تمدنها نداشت، ولی از آنجا که سلاحی بود بر ضد تسلط جهان متجاوز غرب، بزودی دامنه گرفت و مقبول طبع کشورهای استعمارزده آسیا شد و مبنای جدید سیاست قدرت گردید. این پدیده ناسیونالیسم است (شایگان، ۱۳۷۲: ۶۷).

پاسخ به بحران و مهمترین بحران در تقابل با غرب که مسأله هویت باشد را شایگان تماما در ناسیونالیسم به عنوان یکی از وجوه شبه مدرن گفتمان های هویتی رد می کند، چرا که اساسا برای هویت خاستگاه خاک و جغرافیا و نژاد قائل نمی شود، بلکه زنجیره ای از

عناصر فکری، اخلاقی و آیینی متصل به میراث معنوی است که هویت را می‌سازد. از این رو نفی دین، رجعت به سنن قبل از اسلام، تمدن ایران باستان و باستان ستایی و نفی و طرد سنن و ظواهر دینی که در اندیشه و عملکرد روشنفکران و سردمداران ناسیونالیست دوره پهلوی اول و دوم نمود داشت، از جمله نقاطِ تخاصمِ گفتمان هویتی شایگان با حاکمیت است. دال ناسیونالیسم در مفصل بندی با «ملیت» و طرد «قومیت» و جایگزینی فردیت به جای کلیت و جابجایی Displacement مدینه الهی با مدینه زمینی، از وقته هایی است که شایگان آن را یکی از وجوه سیاسی حرکت نزولی تمدن غرب یعنی سکولاریسم و ظهور راسیونالیسم و فردگرایی عصر روشنگری می‌داند که نظام مسیحیت را از هم پاشید، «ملت» را جانشین «امت مسیحی» و فرمانروایی عقل را جایگزین ایمان کرد؛ «مفهوم ملیت و ناسیونالیسم در دنیای متجانس و یکدست قرون وسطا مصداقی نداشت... و یکی از وجوه سیاسی جریان دیرپای دنیوی شدن است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۶۷). غلبه نظام بورژوازی بر فئودالیت در حالیکه آرمانهای اشراف فئودال مشوق ارزشهای فراسوی خصائص ملی و مقاصد اقتصادی بودند، از نظر شایگان مراحل سیاسی - اقتصادی تنزل تاریخی غرب اند که «خرد حسابگر، جانشین ایمان شد؛ مبارزه طبقاتی جانشین وحدت کاستی؛ سودجویی جانشین وفاداری و فزون خواهی نفس جانشین فروتنی و تسلیم» شد و؛ «تقلیل جوهر انسان به موجودی انتزاعی که آزادی صفت شاخص اوست، سلطه خردی که محاسبه و سودجویی وجه ممیزه آن است، و حاکمیتی که حق مسلم هر فرد، سه وجه جریانی یکجا و همزمان است که نظام مسیحیت را از درون پاشید» (شایگان، ۱۳۷۲: ۷۰)، که اینها هیچ یک با «طبع تمدنهای آسیایی» سازگاری ندارد.

شایگان در ادامه با تاکید بر طرد ناسیونالیسم، آن را دال مخرب قومیت در کشورهای آسیایی می‌داند و منظور او از قومیت «تعلق به میراث مشترک است» که در کشورهای اسلامی میراثی است که از طریق اسلام به اقوام گوناگون رسیده است. از این رو ناسیونالیسم در جهان اسلام، وقته تفرقه برانگیزی است که بین میراث داران از یک خاطر و سنت مشترک، جدایی و تخاصم ایجاد می‌کند و تمدن عظیم و یکپارچه اسلامی را تهدید می‌کند؛

اسلام دایره بزرگی بود که همه را در برمی گرفت، هویت ایرانی، عرب و ترک حکم دایره های کوچکتری را داشتند که در دایره بزرگ با هم یکی می شدند. اختلافی که امروز بین کشورهای اسلامی درباره هویت ملی فلان متفکر یا فلان هنرمند وجود دارد،

ناشی از ناسیونالیسم غربی است... زیرا ارزش جهانی اسلام را به معیارهای نژادی فرومی‌کاهد. اسلام از آن رو شکفت که اقوام گوناگون از جمله ایرانی‌ها در پرداخت و پروراندنش از هیچ کوششی فروگذار نکردند... ناسیونالیسم عرب بزرگترین ضربه به اسلام است... این عنصر بیگانه علت وجودی اسلام را که بر مبنای امانت و خاطره‌ مشترک پیروان آن بنا شده است، تهدید می‌کند (شایگان، ۱۳۷۲: ۷۴).

او سپس وقته‌ی دموکراسی را در ادامه‌ی همین مسیر تقلیلی از معنویت و الوهیت که منجر به نیهیلیسم و مظهر سیاسی آن یعنی هیتلر می‌شود، طرد می‌کند؛

دموکراسی‌های غربی به این اصول که اندک اندک نضح گرفته و همه جاگیر شده بود، نظام بخشیدند و آرمانهای بورژوازی، یعنی آزادی فردی، استقلال و حاکمیت ملی و منافع شخصی را به مرتبه اساطیر جدید بالا بردند... اگر دموکراسی مظهر حاکمیت مطلق خرد بود، در مراحل بعدی سیر تقلیلی غرب، این مظهریت به امپریالیسم نژاد (نازیسم)، ملت (ناسیونالیسم)، طبقه‌ی خاص (مارکسیسم) تنزل یافت... هیتلر روح نیهیلیسم بود، و عملی که به فرمان‌های لجام گسیخته باشد، کارش به اردوگاه‌های مرگ می‌کشد (شایگان، ۱۳۷۲: ۷۲-۷۱).

او وفاداری خود به آرمانهای انسان والا و اریستوکراسی فکری را با طرد کمیت‌انگاری دموکراسی و توده‌پروری آن نمایان می‌کند و در جهت معکوس منطق اومانیسم که با عصر روشنگری آغاز شد و در انقلاب فرانسه با سه خواسته‌ی آزادی، برابری، برادری و پایان جامعه‌ی سلسله‌مراتبی که تحت حاکمیت پارادایم سیاسی- الهی و نظم اجتماعی مبتنی بر اراده الهی بود، تمایل خود را به بازگشت چنین نظم الهی و مناسبات سلسله‌مراتبی عیان می‌کند و متأثر از ارتگای گاست خصایص حقیر چنین توده میانمایه‌ای در مناسبات دموکراسی را در تقابل با الیت برمی‌شمارد؛

زوال تدریجی ارزشها و سلسله‌مراتب و اصول، از بین رفتن اشرافیت فکری و سرآمدان متفکر موجب می‌شود که انسانهایی پدید آیند که نه تاریخی دارند و نه ریشه‌ای. این انسانها به علت نداشتن هیچ پیوند با هیچ آرمان متعالی و تهی بودن، می‌توانند به آسانی بازیچه هر تجربه نو و در نتیجه طعمه بت‌های بازار گردند... این افراد فاقد هر گونه اشرافیت فطری اند (شایگان، ۱۳۷۲: ۸۰).

شایگان انسان توده‌ای را با توریستی مقایسه می‌کند که همه‌ی ارزشها را به وجه نمایشی، سرگرم‌کنندگی و مصرفی تقلیل می‌دهد و معیار سودجویی را بر هر چیزی مقدم می‌داند؛

انسان توده ای یا توریست، در واقع کسی است که معیارهای اقتصادی و سودجویی را بر هر چیز مقدم می‌داند... انگیزه اصلی توریسم امروزی در آغاز همان کنجکاوی سیری ناپذیر تمدن فاوستی است که موجب گشایش راه‌های دریایی گردید و کریستف کلمب و ماژلان را پدید آورد و بعد به صورت مسیونهای مسیحی، دین مسیح را همچون متاعی اخروی به جهانیان تحمیل کرد و راه استعمار و استثمار قدرتهای توسعه طلب را هموار کرد... (شایگان، ۱۳۷۲: ۸۵).

او با چنین طرد همه جانبه از طریق ترس مدامی که از نیهیلیسم تکرار می‌کند، تا بدانجا پیش می‌رود که به طرد همه دستاوردهای عقل انتقادی مدرنیته و ارزشهای عام و جهانشمول حقوقی - سیاسی، خاصه دموکراسی، می‌پردازد و در نتیجه فضا را برای صورت بندی گفتمان‌های ایدئولوژیک و تمامیت‌گرا فراهم می‌کند.

۷. طرد وقته‌های فرهنگی - معرفتی غرب

شایگان موتاسیون را در چهار وقته هویت ساز (انسان شناسی، تفکر، هنر و رفتارهای اجتماعی) بررسی می‌کند:

انسان شناسی؛ حکیم فرزانه در برابر فاعل شناسا و انسان ابزار ساز: مبدأ یا حق از مهمترین دال‌های تفکر در تمدن شرق است. شایگان معتقد است در تمدن شرقی اصل نفی ماسوای حق است. انسان به مقام سوژگی و فاعل شناسای دکارتی دست نمی‌یابد چرا که خود و دنیا را نفی می‌کند تا حق را دریابد. در مسیر تفکر غربی اما «وجود به فاعلیت صرف و به یک مسیر و فراشد تقلیل می‌یابد» و با استقرار در وضعیت فاعل شناسا، خرد را به جای وحی می‌نشانند و حق را برای دریافت دنیا نفی می‌کند و در این مسیر به نفی دنیا و همه ارزشهای متافیزیکی می‌رسد که سرانجام به نزولی ترین موقعیت یعنی نیهیلیسم و افسورد منتهی می‌شود. همه تفاوت‌های دو شیوه تفکر از جایگاه انسان حاصل می‌شود که در سنت شرقی انسان «انسانیت خود را نه بر مبنای وجود خود، بلکه از ارتباط با وجود برتر دارد» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۵۱). از این رو شیوه تفکر نزد انسان شرقی تذکارتی است از ذخیره و انباشت دانسته‌ها و بعکس، سوژه غربی انقطاع از حق و حرکت و تحول و دگرگونی را قاعده من شناسا و تفکر می‌داند که به تاسیس دانش و علوم جدید منجر می‌شود. شایگان با الهام از اندیشه‌های هایدگر، تاریخ غرب را تاریخ فراموشی وجود و آگاه شدن سوژه به خود می‌داند که با دکارت آشکار می‌شود و سوژکتیو به خودیابی فزون

خواه نفس بیش از حد متورمی منجر می‌شود که در برابر خدا و طبیعت قد علم می‌کند و به تدریج همه چیز را به شی‌مبدل می‌کند. بنابراین وقت‌آنسان در گفتمان سنت‌گرای شایگان تفاوت ماهوی با گفتمان غرب‌دارد. انسان شرقی، حکیم فرزانه‌ای است که با همه‌مراتب وجود ارتباط باطنی دارد و شناسایی او با کشف و شهود صورت می‌گیرد و فراسوی تضادها قرار دارد؛ «کسی است که بین میتوس و لوگوس یعنی اسطوره و عقل، یک نوع همبستگی می‌بیند و این دو را دو وجه یک حقیقت می‌داند» (شایگان، ۱۳۷۵: ۷۸). در تمدن غرب، حکیم فرزانه به انسان ابزارساز تقلیل می‌یابد که خود ناشی از تقلیل جایگاه او در سلسله‌مراتب هستی است که منطبق با تفکر نزولی غرب، موجب زوال ارزشها و اصول و اشرافیت فکری می‌شود. زوال و نزولی که با قطع هرگونه پیوند با آرمان‌های متعالی و تذکار استعلایی، سوژه‌ها را به راحتی بازیچه‌ی تجارب نو و در نهایت طعمه‌ی بتهای بازاری می‌کند،

اما فرزائگان که شأن آنها ناشی از کمالات معنوی و اخلاقی آنهاست، دارای وجه اشتراک آزادی، وارستگی و بی‌نیازی اند. در تمدن شرقی سلسله‌مراتبی به لحاظ شئون انسان وجود دارد که انسان آرمانی یا همان حکیم فرزانه می‌تواند نور و پیام متجلی در آن را دریابد و بدین وسیله خود واسطه و الگویی برای سایر انسانها در رسیدن به مبدا شود. این سلسله‌مراتب انسانی نظام اجتماعی-سیاسی مخروطی ایجاد می‌کرد که در آن هر شخصی مکانی داشت، هر صنف آرمانی و هر قومی نظامی، که اساس این نظام مبتنی بر مرجعیت و اطاعت است (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۴۲).

تفکر: تفکر آسیایی اساساً عرفانی است و این از مهمترین ابژه‌های افتراقی دو تمدن غرب و آسیا است؛ «آنچه تفکر غربی را از تمدنهای آسیایی جدا می‌کند از میان رفتن تجربه‌ی مبدا است» (شایگان، ۱۳۹۶: ۶۵). در تفکر آسیایی بدیهی‌ترین اصل غایی، رهایی است و فلسفه به معنای غرب وجود ندارد، بلکه فلسفه‌های آنها در اصل آیین‌رهایی، اشراق و راه‌فرزانگی و پاکبازی است و شیوه‌ی نفی ماسوای حق را اساس تفکر خود قرار می‌دهد. اگر فلسفه غربی سؤالی است در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرسش‌های چرا پاسخ می‌دهد، در تصوف اسلامی پرسش‌کننده خداست و انسان جواب می‌دهد. تفکر غربی آزاد است یعنی سوژه از «نظر بازی عاجز است و از تماشا و مشاهده‌ی صرف بیزار»، بی‌قید و رهاست نسبت به سنت و خاطره‌ی قومی. از این رو خواستار جهش است و «از سقوط بیم ندارد». تفکر شرقی اما «تذکر» و یادآوری ذخیره‌ی دانسته‌ها و احیای مضامین

موجود در خاطره قومی است، «سوژه خود را منع می کند از این که چیزی نو بیافریند، بلکه از ذخیره دانسته ها بهره می جوید» (شایگان، ۱۳۷۲: ۹۹-۱۰۰). شاخص ترین ذخیره دانسته ها در ایران، شعر است. شایگان این ویژگی ایرانیان را «شاعرانگی» می نامد که یکی از عناصر برجسته هویتی ایرانیان است.

زبان: شایگان با مروری بر ساحت زبان و ساختار آن در چهار کانون تمدنی شرق و تفاوت «وجودی» آنها با منطق علوم غربی، به ناتوانی این زبانها در برگردان علوم جدید غربی و مفاهیم مدرن اشاره می کند و اضافه می کند که برآمده از تفاوت وجودی و ساختاری در متافیزیک دو تمدن است که غیر قابل ترجمه است از هر دو سو: «... و دلیل این امر کاملاً واضح است، زیرا که قریحه زبان فارسی خود را در ساحتی بیان می کند که الزاماً همان ساحتی نیست که بر منطق علوم غربی حاکم است و در نتیجه مقاومتش بیشتر دلیل یک ناسازگاری وجودی است تا نارسایی مادی»، او با اشاره به ژاک مارتین چنین می گوید: «به علل بسیار بدیهی، در زبانها غیرقابل ترجمه ترین لغات آنهایی هستند که از همه بیشتر اهمیت دارند. این لغات مادر یک شیوه تفکر و احساس اند که در چارچوب خانواده بزرگ انسانی، به هر قومی تشخیص متافیزیکی اش را می دهند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۱۵). در دوره فترت و بی هویتی اما زبان از بستر متافیزیکی خود خارج شده و تبدیل به ابزار ترجمه می شود. گفتگو که معطوف به تبلور صور و نظام های ارزشی بود، بی مضمون و پریشان گویی شده است. زبان فارسی زبان اجمال و اشاره بود، نه زبان تفصیل و تجزیه و رسالت آن این بوده است که «آیین حماسی پهلوانی، وعده دیدار معبود ازلی و حالات وجد و سماع را از زبان فردوسی و حافظ و مولوی به ما برساند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۰۸)، و اگر نمی تواند محتوای پریشان علوم جدید غرب را بازگو کند علتش این است که انسان و طبیعت در سنت شرقی هرگز چون دو قطب متضاد رودروی هم قرار نگرفته اند و بین معقولات و عواطف جدایی رخ نداده است، اما در دوره فترت، زبان هم مانند تفکر دچار همان سرنوشت و موتاسیونی شده است که خود ما هستیم. بیگانه با مضامین انتزاعی فرهنگی - اساطیری خود و پر از ترجمه مفاهیم تجربی و عینی.

هنر: فرو افتادن جایگاه هنر اروپایی از عالم مجردات به دنیای ناخودآگاه و تنزل حقیقت به عینیت اشیا، حاصل همان روش تقلیلی غرب است که به واسطه سلطه تکنیک بر سراسر جهان، هنر آسیایی را هم از جایگاه اصیل اش که هم شأن تجربه معنوی اش بوده به زیر کشیده است. جایگاه اصیل هنر در ایران

نه عالم مجردات و نه عالم محسوسات و نه بازتاب دنیای ناآگاه است و نه خواست قدرت و نه نیروی مضمحل‌کننده تجزیه و تحلیل، بلکه شکفتگی، از خودبرآمدگی و تجلی است. به علاوه فرهنگ ایرانی دیدی اساطیری از حقیقت دارد (شایگان، ۱۳۷۹: ۱۱۵).

اما هنر شرقی نیز مانند تفکر بعد از مواجهه با غرب و تجدد تحت تاثیر قرار گرفت و «بی جایگاه» شد. بی جایگاهی همان مکان موهوم برآمده از دوره فترت و «نه آن» و «نه اینی» است. «جایگاه، جلوه گاه یا عرصه ای است که حقیقت از آن به دید هنرمند می آید و این امر مرتبط با سایر پدیده های آن، کلیتی است که دستگاه یک فرهنگ را می سازد» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۰۵). جایگاه حقیقت یابی سوژه که نفوذ تفکر غربی ویرانش کرد، موجب طرد و گسست از منبع الهام بخش هنر و فرهنگ یعنی تجربه معنوی و خاطرات ازلی شد و هنر آرمانگرا را به ملغمه ای بی هویت و از هم پاشیده تقلیل داد؛

این نوع خانه سازی و معماری، بدترین نمونه موتاسیون های جدید است که هیچ آرمان یا نظام فرهنگی بر آن فرمانروا نیست و جایگاهی ندارد... ناهنجاری و زشتی های شهرهای ما، علامت پاشیدگی و خیمی است که ریشه اش در فضا ی ویران، درون ماست (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۱۰).

رفتار اجتماعی: برخورد دو حوزه فرهنگی مختلف و دو جریان آگاهی متفاوت که هر کدام انتظامات خودش را دارد، یکی طالب فضای انس است و قومی فکر می کند و دیگری ی راغب نظام انتزاعی و کارکردی است و امور را در شبکه نظام مدنی می بیند، موجب می شود مدنیت و قومیت مدام با هم در تخاصم باشند و به عبارت دیگر ادغام دو ابژه نامتجانس انسان اقتصادی و انسان عاطفی در یک پیکره واحد موجب می شود رفتارها و مناسبات اجتماعی به سمت افسورد میل کند؛ «افسورد در جوامع آسیایی و افریقایی حالت ناهنجاری است که از برخورد قشرهای گوناگون فرهنگی و تاریخی پدید می آید» (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۳۳).

۸. اسطوره‌ی خاطره‌ی ازلی

از نظر شایگان راه حل مسأله موتاسیون و بحران هویت، «معنویت فرهنگی» است که از طریق احیای «خاطره‌ی ازلی» ممکن است. شایگان با تلقی شرق به عنوان تنها مخزن باقیمانده

انسانیت، اصالت و معنویت، به روشنفکران آسیایی هشدار می داد که از هویت فرهنگی خود با بهره گیری از خاطره ازلی حفاظت کنند و به مقابله با تفکر غربی پردازند؛ «با خاطره ازلی خود خلوت کنند و با بازیابی پیغام مستور در آن خاطره، به مقابله با تفکر غربی برخیزند» (شایگان، ۱۳۵۵: ۷۱). او با تأثیر پذیرفتن از فرضیه «بتهای ذهنی» فرانسیس بیکن، سنت را مجموعه معتقداتی می داند که ما به ازای آن در تمدنهای آسیایی معنای «خاطره ازلی» را تداعی می کند و در جهت معکوس بیکن که به طرد آن پرداخت، در صدد است با استعاره سازی از آن در جایگاه نظریه هویت گفتمان شرق در چهار کانون تمدنی آسیا مفصل بندی کند؛

طبیعتاً آنچه را که بیکن بتهای ذهنی می خواند و خوارش می پندارد، در تفکر شرقی به صورت امانت و خاطره قومی محفوظ می ماند و متفکران بزرگ مشرق زمین می کوشند اساس تفکر را در ارتباط با آن و در تذکر پیام موجود در آن جستجو کنند، زیرا گسستگی از مبدأ خاطره قومی، در حکم بی ریشگی و در نتیجه بیگانگی و تعلیق روی ورطه نیستی است و این تجربه ای است که تفکر غرب به حد کمالش می رساند (شایگان، ۱۳۷۹: ۳۸).

شایگان با بررسی وقته های سنت و دین در چهار کانون مرکزی تمدن آسیایی (ایران، چین، هند و ژاپن با چهار دین اسلام، تائو، هندو، بودا) پس از طرد گوناگونی های ظاهری، به وجه اشتراک و هماهنگی شان معطوف می شود که محتوای برساننده نظریه خاطره ازلی است. این جوهر مشترک و خاطره ازلی در دو ابژه مشترک دینی نمودار می شود؛ یک، غایت ممتازی که همه این ادیان آسیایی به نحوی متوجه آن بوده اند، این غایت، رهایی و رستگاری است که توأم با نوعی اشراق و روشنائی و آمیخته با تجربه عرفانی حاصل می شود؛ «خواه این تجربه «ساتوری» باشد برای ژاپنی، خواه «موکشا» برای هندو، خواه استغراق در تائو باشد برای چینی، خواه فنا فی الله برای مسلمان و ایرانی» (شایگان، ۱۳۷۲: ۲۲۸). آنچه این وقته عرفانی و تجربه معنوی شرق را در مقابل وقته فلسفه غرب قرار می دهد، نیروی ادغام بخش و کل نگرانه آن در برابر دوگانه انگاری غرب (جدایی دین و فلسفه، روح و جسم و ...) است که منجر به تفکیک علوم از یکدیگر می شود و نمی تواند در مقابل عشق به یگانگی شرق عرض اندام کند. دوم؛ ابژه مشترک دیگری که در تجربه معنوی ادیان آسیایی، با استعاره خاطره ازلی مفصل می شود و از آن اعتباری در حد اسطوره می سازد، «مبدأ» است. شیوه تنزیهی و نفی ماسوای حق که غایت تفکر شرقی است از

برداشت سوژه از مبدأ نتیجه می‌شود. سوژه هرگز پیوند خود را با مبدأ نمی‌گسلد و همه‌ی امور اعم از هنر، تفکر و مناسبات اجتماعی در پیوند و اتصال با عالم غیب و مبدأ از آن فیض می‌برند و مستحیل در آنند؛ «از آنجا که این تجربه مقدم بر همه چیز بود و تکلیف همه امور در پرتو آن روشن می‌شد، معرفت و هنر، همانقدر از آن تاثیر می‌گرفت که روابط میان انسانها و نظام اجتماعی» (شایگان، ۱۳۷۲: ۲۲۹). شایگان همشکلی این دو ابژه بنیانی مبدأ و غایت که زیربنای تمدن آسیایی است را، وجوه کلیتی می‌داند که موجب ارج و برتری موقعیت سوژه شرقی در برابر سوژه غربی است. نحوه تحقق این موقعیت معنوی، اشراق است، یعنی علم حضوری به راز مبدأ و معاد. مقام سوژه ای که به این راز پی برده است، فرزادگی است، و فرزانه مرد عارف یا «زنده آزاد» کسی است که رسالت حفظ میراث معنوی را دارد. از این رو شکاف عظیمی بین عرفان شرق و فلسفه غرب و جایگاه سوژه در این دو وجود دارد. خواست و اراده معطوف به قدرت نقطه جهش تفکر فلسفی غرب، و تسلیم و رضا نقطه عزیمت عرفان شرق است. شایگان با بهره گیری از نظریه آگاهی جمعی یا روان مشترک بشری یونگ، از خصایص قومی، نژادی و تمدنی آغازین که نقش مهمی در شکل گیری ناخودآگاه جمعی دارند، اینگونه نتیجه می‌گیرد که در غرب، متفکران و تاریخ سازان بی اینکه بخواهند مسیحی اند، حتی اگر ضد مسیح باشند (مانند نیچه) و در تحولات فکری و فرهنگی غرب، شیخ مسیح همواره متجلی است که رسالت انسان در آن عین خدا شدن و خلافت مطلق او را به خود منسوب کردن است. بنابراین حرکت، تحول و دگرگونی، قاعده حیات در غرب است، و نحوه ارتباط سوژه با موجود (ابژه) است که حقیقت را تعیین می‌کند و آن را تحت سیطره ایده قرار می‌دهد. رابطه قدرت بین انسان و طبیعت، آغاز سوژکتیویته است که انسان را قادر می‌سازد عالم را موضوع شناسایی خود قرار دهد. در تفکر آسیایی این سیر تحول و رابطه قدرت هرگز صورت نگرفت و سوژه شرقی یا همان انسان فرزانه در پیوند نازدودنی با تجربه مبدأ، فروتنانه معطوف به هدف یگانه اش یعنی رستگاری باقی ماند. شایگان تفاوت دو انسان غربی و شرقی را با دو گانه فاوست - بودا صورت بندی می‌کند. فاوست که به سبب انحراف از غایت اصلی حیات که رهایی است، نیروی مرتاضانه «نه» گفتن را در جهت معکوس بودا به کار می‌بندد و از این رهگذر با حمایت عقل اقلیدسی و حسابگر و برنامه ریز به ایده هایی تن در می‌دهد که به مراتب خطرناکتر و نابودکننده تر از غرایز نفسانی هستند، و در نتیجه مفهوم انسان در هجوم ایدئولوژی های متضاد و گوناگون به واقعیتی نامعلوم تنزل می‌یابد که تحت عناوین

مختلف انسان ابزار ساز، انسان تاریخی، حیوان کارگر، حیوان اقتصادی در دستگاه آفرینش به موجودی بی پناه و بی جایگاه تقلیل می یابد. در مقابل، انسان شرقی در وفاداری به خاطره قومی یعنی خاطره ای که «ساختهای ذهنی و کلیت سازنده نظام فرهنگی» را همواره حفظ می کند، به جای شناسایی قوانین طبیعت و تصرف و سلطه بر آن، از هرگونه ابداع فردی و خودنمایی روی برتافت و با استغراق در آرمانی ورای اغراض شخصی، تفکر و هنر و زیست جمعی اش را عرصه شکوفایی خاطره ای قومی ای دانست که همه گنجینه های قومی و تجربه مبدأ را به حال پیوند می دهد، و حال را به آینده می سپارد. از این رو،

همانطوری که به نظر هایدگر تفکر واقعی آن است که به سوی آنچه که در حین ظهور مستور است، معطوف باشد، یا به عبارت دیگر در حالیکه در نظر هایدگر رفع و برطرف کردن این شکاف نوعی جهش است که تفکر را بدون پل و بدون مدارج ارتقا به ساحتی دیگر و به نحوه دیگر از گویایی راهبر است، همانطور نیز آیین که خود تکرار و بازآفرینی بن بخشی اساطیری است، انسان را از نشأت این دنیا به ساحت حضور اساطیری رهنمون است و بازگشت به مبدأ آغاز خود نوعی جهش و رجوع به اصل است یا به عبارت دیگر جهش به مبدأ است (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۱۹).

جهش به مبدأ یعنی راه یافتن به بطن اول اساطیر، که میتوس و لوگوس یکی هستند. شایگان به نقل از هایدگر می گوید؛

اگر این دو [در تاریخ غرب] از هم جدا شده اند، علتش آن است که هیچ یک نتوانسته «جوهر ازلی» خود را محفوظ بدارد و این جدایی به دلیل پیشداوری ناشی از راسیونالیسم جدید است که لوگوس، میتوس را نابود می کند (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۲۵).

سوژه از طریق جهش به ذات وجود و رجوع به اصل علت و مبدأ، یعنی به شیوه ای اساطیری می تواند به گنجینه های سرشار تجربه معنوی ازلی دست یابد. «جهش» در این صورت بندی، معنایی دقیقاً مخالف موتاسیون دارد و شایگان این مفهوم را از هایدگر وام گرفته است. جهش یک جور طریق است که تفکر در آن «محلی که از آن دور می شود در پشت سر نمی گذارد، بلکه آن را به نحوی ازلی تر، از آن خود می گرداند» (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۲۳). از آن خود گردانیدن، احیای همان خاطره ازلی است که از نو زنده و بازتابانده می شود و نقطه آغاز را به انتها می پیوندد و «بودها» [وجودی متعالی در گذشته] را به روشنایی ابدیت می رساند. حال سوژه های عادی چگونه می توانند خاطره ازلی را احیا کنند؟ شایگان پاسخ را در آیین می بیند، «زیرا آیین انعکاس «میت» است یا به عبارت دیگر آیین

جنبه‌ی عملی و زنده محتوای اساطیری است، «در آیین است که انسان دگرگون می‌شود و در قبال تجلی اساطیری، روی معنوی خویش را می‌نمایاند و به زبان کلام الهی لب می‌گشاید و آیین پاسخ انسان به ندای موجود در میتوس و لوگوس است» (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۳۱). منظور از میت، کلام اساطیری است، یعنی واقعیت مطلق که میان صورت و معنا، میان شیء و اسم، وحدتی تجزیه‌ناپذیر وجود دارد و رابطه‌ی هم‌جوهری صرف برقرار است و هر چیز در مرتبه‌ی هستی نمونه و مثالی دارد که همه در نطفه‌ی ازل کلام آفریننده و اساطیری خفته‌اند. بنابراین کلام اساطیری بینش خاصی دارد که با منطق متعارف شیوه استدلالی عقلانی فرق دارد و در ساحت علم بی‌واسطه‌ی حضوری و اشراقی قرار دارد.

۹. هژمونی

طبق نظر لاکلا و موف، «در هژمونی نوعی منطق اجتماعی ضمنی وجود دارد که تکیه‌گاهی در اختیار ما می‌گذارد که بر اساس آن، مبارزات اجتماعی، در عین منحصربه‌فرد بودنشان، موضوع اندیشه می‌شوند» (لاکلا و موف، ۱۳۹۶: ۲۵). در شکل‌گیری روایت سنت‌گرای شایگان، گرچه تخاصم اولیه از تزلزل و موتاسیون‌های هویتی برمی‌آید، اما قوام بخشی بعدی آن دیگری‌ستیزی و مدرنیته‌ستیزی است. در چارچوب چنین گفتمانی که شالوده‌اش بر دال مرکزی و زیربنایی هویت بنا شده است و بر این نظر است که هویت اصیل همه چیز را تعیین می‌کند و انتظام می‌دهد و هر «دیگری» که موجب تزلزل آن شود باید طرد شود، مفصل بندی هژمونیک گفتمان از طریق خصومتی صورت می‌گیرد که همه ملزومات و وقته‌های برآمده از گفتمان دیگری‌طرد شود. این طرد و حاشیه‌رانی تا بدانجا پیش می‌رود که علاوه بر طرد همه ملزومات عقل ابزاری و آرمانهای عصر روشنگری غرب به واسطه‌ی تقدیر نافرجامش (نیهیلیسم)، حتی وقته‌ی عقب‌ماندگی و ضرورت رفع آن و دال توسعه و پیشرفت نیز در تمامیت‌گرایی هویتی انکار می‌شود.

بنابراین خاطره‌ی ازل و باززایی سنت با مفصل بندی طردگرایانه‌ی غرب، توانست به منزله‌ی عاملی هژمونیک، با شماری از مطالبات گفتمان‌های هویت و بومی‌گرا که مبتنی برخواست و اراده‌ی مستتر در جامعه‌ی دهه‌ی چهل و پنجاه ایران بودند، مفصل شود. هر چند که بازگشت به خویشتن و احیای سنت، در روایت شایگان قائم به کنش و فعالیت سیاسی نیست، اما تصویر رو به انحطاطی که شایگان از غرب و فرآیند مدرنیته و مدرنیزاسیون ارائه می‌دهد، لازمه‌ی اش رویگردانی و طرد همه‌جانبه‌ی تجددگرایی است. تجدیدی که یکی از طرق سلطه

اش، خصوصیت استعماری و امپریالیسمی غرب است و خواه ناخواه سوژه برای رویگردانی و مقابله با هژمونی فرهنگی غرب، در موقعیت مبارزه با عاملین آن نیز قرار می گیرد و با تغییر عناصر هویتی (با رجعت به خاطره ازل)، کردار سوژه نیز تغییر می کند. اسطوره خاطره ازل، نظریه‌ای گشوده به گفتمان غربزدگی آل احمد و بازگشت به خویشتن شریعتی است که هر چند ابعاد و حدود آن با زبانی غامض و فلسفی و در حوزه معرفتی تعیین می یابد، اما سوژه در هر سه، حامل یک هویت است که در تقابل با یک «دیگری» واحد که مانع از حضور کامل «خود» می شود، تعیین می یابد. شایگان، تخاصم را از طریق «زبان» و «شناخت» و «علمانیت» روحانیت به حوزه عمومی می کشاند، اما آل احمد و شریعتی از طریق «انگیزش سیاسی» و «مبارزه اجتماعی» و «فتاوی سیاسی» روحانیت؛ دو طریقی که در گفتمان انقلاب اسلامی به وحدت می رسد. اسطوره «خاطره ازل» و «بازگشت به اصل» هم با مفصل بندی غرب شناسی در گفتمان مقاومت فرهنگی شایگان و هم با مفصل بندی غرب ستیزانه در گفتمان های بازگشت به خویشتن، استعاره ای غیرتاریخی - درونی در تقابل با دیگری بیرونی محسوب می شود.

۱۰. نتیجه گیری

شایگان را می توان از معدود روشنفکرانی دانست که با مفاهیم نظری و شالوده های هستی شناختی و فلسفی و پیامدهای انسان شناختی و جامعه شناختی مدرنیته، مستقیم و بدون واسطه، با تسلط بر چند زبان و زیست در اروپا آشنا بود و سهم زیادی در شکل گیری گفتمان فکری و دانشگاهی غرب ستیزی دهه چهل و پنجاه داشت. او در شاکله معنایی گفتمان اصالت و سنت گرایی که در دو کتاب «بتهای ذهنی و خاطره ازل» و «آسیا در برابر غرب» رقم زده است، تلاش می کند مسائل و بحران های هویتی دوران گذار را با راه حل بازگشت به سنت و طرد تجدد حل کند. اما همان گونه که طباطبایی اشاره می کند؛ «نویسنده آسیا در برابر غرب یکسره به تحلیل بیرونی روی کرده و به طرح دیدگاهی پرداخته که او را از دیدگاه طرح مشکل دوره گذار و امتناع تاسیس اندیشه تجدد دور، و به جریان تجدد ستیزی نزدیک کرده است» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۴۴). بازگشت به سنت و معنویت اصیل، رویه صورت بندی روایت مقاومت فرهنگی شایگان است در برابر هجوم فرهنگ غرب و نیهیلیسم برآمده از آن، که در صدد است با بیانی دقیق از هویت اصیل در سازمانندی طبیعی در کلیت سنت، ثابت کند موقعیت سوژه ها در جدایی از چنین کلیت

نظام بخشی، نامتعیّن و مخدوش است و در فضایی از آشفتگی و ابهام به انواع توهمات و موتاسیون‌ها دچار می‌شود: «در این وضعیت پاسداری از هویت و خاطره‌ ازلی و میراث در برابر هجوم تفکر غربی، حفظ جوهره هویت و بار امانت و وفاداری کامل به آن و به عبارتی حفظ آسیا در برابر غرب است» (خرمشاد، ۱۳۸۹: ۲۰).

شایگان در دنباله‌ی مکتب فریدیسم و تحت تاثیر هایدگر، انتقاد به غرب را با نیهیلیسم برآمده از تکنیکی شدن تفکر غربی آغاز می‌کند. «هایدگر به شکل گیری دیدگاهی بدیل برای مدرنیته [در ایران] یاری رساند که در تقابل با ارزش‌های روشنگری و انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه قرار داشت و به معنای دقیق کلمه، مغایر با دموکراسی این جهانی بود» (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۲۶). شایگان نیز با مطالعه هندوئیسم و تصوف، زیر نظر هانری کربن، در فلسفه هایدگر جذب شد و حاصل آن دیدگاهی در زنجیره‌ی گفتمان غرب ستیز دهه‌ی چهل و پنجاه بود که درباره‌ی مناسبات و تقابل شرق و غرب و اثرات تمدن غرب بر شرق و هویت آسیایی تمرکز داشت. او همراه با فریدید و دیگر روشنفکران متأثر از هایدگر (به واسطه‌ی فریدید) در دوره‌ی مذکور با صورت بندی گفتمان اصالت و بازگشت به سنت، نوعی الگوی فکری سامان دادند که به فرآیند انقلاب اسلامی کمک شایانی کرد. شالوده فکری این روشنفکران، بازسازی تقابل دوگانه‌ی شرق و غرب بود که «حول تاریخ‌گرایی هایدگری و خیال‌پردازی متافیزیکی دو قطب مخالف و آشتی ناپذیر، یعنی شرق و غرب دور می‌زد» (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۲۲).

روایت شایگان که در مجموعه‌ی گفتمان سنت‌گرایی که صورت بندی شده است، هویت را «امر در گذشته‌ی تمام شده‌ی می‌داند که زمانی مردم از آن جدا افتاده‌اند و حال باید تلاش کنند دوباره به آن برگردند. این یعنی تبدیل هویت به نمادی غیرتاریخی یا به عبارتی اسطوره‌ی پردازی هویت» (ساعی، مقدس، ۱۳۹۴: ۱۱۳). وحدت و کلیت هویتی به عنوان امر پیشینی فقط از طریق باززایی و حفظ انسجام همه‌ی عناصر آن (زبان، تفکر، هنر، مناسبات اجتماعی) در قلمرو از دست رفته‌ی سنت امکان پذیر است همراه با انکار و طرد آنچه پیش رو است. او این احیای هویتی را در رجعت و باززایی «خاطره‌ی ازلی» که بر سازنده‌ی منطق سنت است می‌جوید و در این تقدس دهی به اسطوره‌ی هویت تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «آنچه را در مشرق زمین فقدان تحرک تاریخی، رکود فرهنگی و گذشته پرستی می‌نامند در اصل وفاداری کامل به خاطره‌ی ازلی بوده است» (شایگان، ۱۳۷۹: ۵۴)، و از منطق تجدد و دستاوردهای مدرنیته باید به خاطر نیهیلیسمی که گریزناپذیر است دوری جست. از این رو مانند همه‌ی کارکردهای گفتمان اصالت موقعیت آرمانی عجیبی برای سوژه طراحی

می‌کند که فقط در یک فضای بسته و دوخته شده به تاریخ پیشامدرن قابلیت عینی دارد. عینیت‌پذیری چنین موقعیتی به واسطه روحانیت برای سوژه فراهم می‌شود؛ و به دنبال روشنفکرانی چون فردید، آل احمد، شریعتی و نراقی اسلام را خاطره‌ازلی مشترک ایرانیان می‌خواند و تشیع را به طور خاص منبع اصلی هویت آنان و روحانیون را حافظان آن عنوان می‌کند. با قائل شدن رابطه هژمونیک پراگماتیستی و مداخله گر و غایی، بین روحانیت و سوژه‌ها، نقش متمازی به این طبقه اهدا می‌شود که شامل مأموریت از پیش تثبیت شده‌ای است در هدایت حرکت سوژه برحسب پارادایم رستگاری. شایگان در جای جای کتاب آسیا در برابر غرب از رابطه مراد و مریدی در نظام آموزشی کهن شرق تمجید می‌کند و با طرد دموکراسی به عنوان سازوکار توده‌پروری و میانمایگی، نوعی مفصل‌بندی غیردموکراتیک را در حوزه معرفت‌شکل می‌دهد که به شکلی نامتعیین روایت فرهنگی شایگان را به گفتمان سیاسی پیوند می‌دهد. طبق نظر لاکلا و موف

در حالی که رهبری سیاسی می‌تواند بر بنیان انطباق تاریخی منافع شکل بگیرد که در آن بخش‌های مشارکت‌کننده هویت‌های مجزای خود را حفظ می‌کنند، رهبری اخلاقی و فکری ایجاب می‌کند مجموعه‌ای از ایده‌ها و ارزشها در میان شماری از بخش‌ها به اشتراک گذاشته شود... و شماری از بخش‌های طبقاتی، مواضع سوژگی معینی را تجربه کنند (لاکلا و موف، ۱۳۹۷: ۱۱۹).

بنابراین پیشینی این فرض ناممکن نیست که سلسله مراتب هژمونیک معرفتی در روایت شایگان، گشایشی شود به هم‌ارزی با سلسله مراتب و اقتدارگرایی سیاسی، و روحانیت به عنوان عامل معرفتی و باززایی سنن، جایگزین عامل اجتماعی و سیاسی نیز بشود.

اگرچه بحران‌های هویتی دوره گذار است که پاسخی هژمون از گفتمان اصالت را شکل می‌دهد، اما گفتمان اصالت، همواره روایت‌هایی متناقض‌اند چون هم تمایل به حذف و طرد دیگری (غرب) و ملزومات آن دارند و هم تمایل به همان میزان از پیشرفت و توسعه و حذف عقب‌ماندگی. به عنوان مثال آل احمد به نوعی مدرنیزاسیون و تکنیک‌بومی معتقد بود و اخذ عقل ابزاری را برای حفظ استقلال اقتصادی و سیاسی و مبارزه با استعمار ضروری می‌دانست. اما شایگان با طرد همه‌وقته‌های مدرن غربی، شالوده‌گفتمان اصالت را بر تفکیک دو تمدن و دو فرهنگ، با مرزبندی‌های معرفتی و جهان‌بینی کاملاً ویژه که سرنوشت و تقدیری متفاوت دارند پایه‌ریزی می‌کند و تاکید می‌کند آسیا باید

مسیر تقدیر خود که رستگاری است را با معنویت‌گرایی و مقاومت در برابر تجددگرایی، جداگانه طی کند. از این رو از مهمترین دال‌های خالی روایت شایگان، روابط نهادهای سیاسی-اقتصادی ذیل این هویت سنتی در دنیای جدید است. با برداشت او از جامعه به عنوان کلیتی که فرد در آن تنها با پیوستن به قوانین ضروری یکپارچگی هویتی معنا می‌یابد، هر گونه خصلت دموکراسی را از جامعه، و تبدیل شدن اش به جامعه مدنی در برابر جامعه مذهبی، طرد می‌کند؛ و با مفروض گرفتن مذهب و دین به عنوان وقتۀ همبستگی اجتماعی، ساختار اجتماع و نظام اجتماعی از هرگونه وقتۀ اومانستی و عقلگرایانه حتی در لوای منافع جمعی حذف می‌شود. بنابراین هدف او مسأله بحران گذار از سنت به مدرنیته نیست، حتی ستیز علیه خصلت استعماری و سلطه سرمایه داری غرب هم نیست، هدف او اساساً اثبات تمایز و تفکیک دو تمدن شرق و غرب است که مبدأ و غایت متفاوتی دارند و در وضعیت کنونی به خاطر درهم آمیختگی عناصر و فرهنگ غرب در شرق، سوژه‌ها دستخوش موتاسیون‌هایی شده‌اند که با مرزبندی‌های جدی‌تر و طرد همه جانبه غرب و باززایی و احیای سنت می‌توان بحران موتاسیون را رفع کرد و سوژه‌علاج یافته را مجدداً در مسیر غایت و رستگاری مستقر ساخت. او در عین حال که در صدد است شکاف‌های هویتی و درونی را در آسیا پر کند، اما از شکاف‌رو به گسترش بیرونی در وقتۀ توسعه در مناسبات جهانی غافل می‌شود و با بی‌اعتباری که برای توسعه و پیشرفت قائل می‌شود اساساً عقب ماندگی را امری مقایسه‌ای می‌داند و با طرد این مقایسه به خاطر سرشت از پایه متضاد غرب و شرق، صورت مسأله را پاک می‌کند و هیچ معلوم نیست سوژه با ماهیت سنتی خود چگونه باید با پیچیدگی‌های صنعتی شدن و سرمایه داری که مناسباتش را در همه جهان گسترده است، ارتباط برقرار کند.

روایت سنت‌گرای او با انتقاد از جریان مدرنیته و با صورت‌بندی فلسفی و هستی‌شناسانه تمدنی، با زبانی غامض و دشوار، هر چند به محافل عمدتاً دانشگاهی و نخبه محدود ماند، اما در زنجیرۀ گفتمان غرب‌زدگی به فریه شدن آن از لحاظ بار تئوریک، خاصه با خلق مفاهیمی چون دورۀ «فترت، موتاسیون، تقدیر تاریخی و خاطرۀ ازلی» کمک شایان توجهی کرد. او مانند تمام قائلین به گفتمان اصالت، مرتکب اشتباهی یکسان می‌شود، و آن الهام گرفتن از گفتمان‌های سنت‌گرای برآمده از متفکرین غربی است که در بستر مناسبات جامعه مدرن به انتقاد از مدرنیته پرداخته بودند. گفتمان بازگشت به اصل با مفصل‌بندی ضد مدرنیته در بستر جامعه پیشامدرن و ماقبل صنعتی و با طرد مدرنیته و تقدس بخشیدن به

سنت، جز اینکه نقاط تخاصم را برجسته کند و راه گفتگو و تعامل و گذار عقل‌گرایانه از بحران مواجهه سنت و تجدد را ببندد، کارآیی دیگری نداشت. شایگان خود بعدها در نقدِ گفتمان غرب ستیزانه دهه چهل و پنجاه که تحت تاثیر آرای منتقدین غربی به مدرنیته صورت بندی شدند و خود در قوام بخشی آن نقش مهمی داشت، می‌گوید:

آری دقیقاً چنین است. مثال زنده‌ای را از میان بسیاری مثالهای دیگر برایتان می‌آورم، و آن تعبیر ساده‌ساز و فروکاهنده ما از تفکر هایدگر است. درونمایه‌های نوستالژیکی چون ویرانی وجودشناختی، جوهر تکنیک، استتار وجود و غیره، و خلاصه همه این درونمایه‌ها که از بار عرفانی‌گرایی بهره‌مندند، الهام بخش بعضی فیلسوفان ما بوده‌اند و بعضی از آنان می‌کوشند در چارچوب معرفت‌اسلامی به تعبیر این عقاید بپردازند... [و] معجونی از عقاید ناساز و پرکشش به وجود آوردند که همه را به راستی شیفته خود کرد و به ویژه نوعی حس امنیت و جمعیت‌خاطر به وجود آورد که گویا ما در گذشته همه چیز داشتیم و اکنون آنچه خود داریم از بیگانه‌تما می‌کنیم. امر انحرافی دیگری که در این زمینه باید خاطر نشان سازم، به کار بستن نقد در جای نامناسب بود. یعنی که برای جامعه پیش‌صنعتی، نقد پیشرفته و دقیقی را که برای طرح و آشکار کردن تضادهای فرهنگی جامعه پس از صنعتی است به کار گرفتند... [و] نیز درست است که من هم، چون بعضی روشنفکران، در این نهضت بازگشت شرکت داشته‌ام (جهانگلو، شایگان، ۱۳۷۴: ۱۰۱-۱۰۲).

شایگان نیز در همین مسیر، با تقلیل‌وقته‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی با تعیین هویت پیشینی و قوانین ازلی-ابدی سنت، راه را بر هر گونه تحول و دگرذیسی و کثرت‌گرایی می‌بندد و شرایط تزلزل‌گفتمانی‌اش را با ایدئولوژیک شدن فراهم می‌کند. هر چند که پس از انقلاب مواضعی اتخاذ می‌کند که تقریباً نقطه مقابل مواضع پیشین‌اش است و حتی ادعا می‌کند با مفهوم تاریک اندیشی جدید در انتهای کتاب آسیا در برابر غرب، این ایدئولوژی شدگی را پیشاپیش هشدار داده بوده است، اما نمی‌توان انکار کرد که در بازه زمانی مورد نظر، با انتقاد از مدرنیته به عنوان حرکتی ویرانگر، ستیزه‌جو، نزولی و نیهیلیستی، موجب افزایش حساسیت دینی و بومی سوژه‌ها شد و در هم‌ارزی با روایت‌های بازگشت به خویشتن، راه را برای جذابیت بیش از پیش مذهب به عنوان ریشه و خاستگاه هویت فراهم کرد که در شکل پیش‌بینی ناپذیر ایدئولوژیک در گفتمان انقلاب ۱۳۵۷ گسترش یافت و هژمون شد و همانگونه که خودش گفته است: «تکنوکراتها آن را-

به ویژه بخش اول یا بخش انتقادی آن را- بسیار مناسب و وارد تشخیص دادند و بخش دوم نیز به مذاق سنت‌گرایان گوارا بود» (جهانبگلو، شایگان، ۱۳۷۴: ۱۴۹).

پی‌نوشت‌ها

۱. شرق‌شناسی وارونه، گفتمانی است که روشنفکران و سردمداران سیاسی شرق برای پردازش هویتی «حقیقی» و «بدیل» به کار می‌برند. این شیوه هویت‌سازی به عنوان دانش خستی‌کننده روایت غربی‌ها از شرق و نمایانده می‌شود. (بروجردی، ۱۳۹۶: ۲۵)
۲. ظهور نیهیلیسم فعال را نیچه در دویست سال آینده پیشگویی می‌کند و آن انفجار خشم‌انگیز نیروی نابودی است (شایگان، ۱۳۷۲: ۲۲).
۳. منظور شایگان از آرمان در اینجا حکومت قانون، اصل مسوولیت مدنی، اصل آزادی و حقوق فردی است که به شکل مسخ‌شده آن و تحت لوای ایدئولوژی‌های افراطی مثل ناسیونالیسم و مارکسیسم به جهان سوم هجوم می‌آورند و مقدمات بروز موتاسیونهای تازه و غولهای فرانکشتاین می‌شوند.
۴. در بینش اساطیری انسان‌انگه انسان اساطیری می‌شود که مرکز وجودش به علت رجعت به مبدأ، نقطه خلاق هر آیین، منشأ آفریننده هر بنا، و چشمه الهام هر کردار باشد. (شایگان، ۱۳۷۹: ۲۲۰)

کتاب‌نامه

- آشوری، داریوش (۱۳۵۳)، «شرق و غرب»، مجله فرهنگ و زندگی، تابستان، ص ۲۷
- آشوری، داریوش (۱۳۹۲)، ما و مدرنیت، تهران: موسسه فرهنگی صراط
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، روشنفکران ایرانی و غرب، سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی، ترجمه جمشیدشیرازی، تهران: فرزانه روز
- بهنام، جمشید (۱۳۷۵)، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران: فرزانه روز
- پهلوان، چنگیز (۲۵۳۵)، «درباره توسعه فرهنگی»، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۲۴، زمستان، صص ۴-۵
- پیوندی، سعید (۱۳۹۱)، «شایگان و زیستن در محل تلاقی فرهنگها و زمانها»، بخارا، شماره ۸۸-۸۷، صص ۶۵۱-۶۴۳
- تباشیر، محمد، شکوری، ابوالفضل (۱۳۹۷)، «خوانش آثار داریوش شایگان بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش»، فصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۴، صص ۲۱۴-۲۰۰

- توان، حسن، (۱۳۸۸)، «اندیشه های شرقی در ضیافت تجدد غربی، بررسی آرای داریوش شایگان و محمد ارکون»، مجله چشم انداز ایران، زمستان، صص ۱۱۲-۱۱۶
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴)، ایران در جستجوی مدرنیته، تهران: مرکز
- جهانبگلو، رامین، شایگان، داریوش (۱۳۷۴)، زیر آسمانهای جهان، ترجمه نازی عظیمی، تهران: فرزانه روز
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱)، موج چهارم، ترجمه منصورگودرزی، تهران: نی
- خدابنده لو، فرهاد (۱۳۶۹)، گنگاهی به دو سوی آینه، بازبینی دیدگاه های یک نویسنده ایرانی درباره مشکل جهان سوم، ایران نامه، شماره ۳۲، صص ۶۰۹-۵۸۹
- خرمشاد، محمدباقر، سرپرست سادات، ابراهیم (۱۳۸۹)، «روشنفکران ایرانی و مسأله هویت در آینه بحران»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره سوم، شماره ۲، صص ۳۰-۴۲
- دباغ، سروش (۱۳۹۰)، ترنم موزون حزن، تهران: کویر
- دریفوس، هیوبرت، رابینو، پل (۱۳۷۹)، میشل فوکو فراسوی ساختگرایی هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی
- دلآوری، محمد (۱۳۹۱)، بررسی تطبیقی مفهوم سنت در اندیشه سیاسی نصر و شایگان، پایان نامه ساداتی نژاد، مهدی، قهرمان، ناهید (۱۳۹۶)، «واکاوی مفهوم سنت از دید متفکران ایرانی: بررسی اندیشه های شایگان و نصر»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۷، شماره ۲، صص ۴۰۴-۳۹۵
- سرپرست سادات، ابراهیم (۱۳۹۳)، «تصورات فهم روشنفکران ایرانی از نسبت بحران، سنت و خودآگاهی روشنفکری»، فصلنامه پژوهش های راهبردی سیاست، سال سوم، شماره ۱۱
- السید، رضوان (۱۳۹۷)، اسلام سیاسی معاصر در کشاکش هویت و تجدد، ترجمه مجید مرادی رودپشتی، قم: دانشگاه مفید
- شایگان، داریوش (۱۳۵۵)، «بینش اساطیری»، الفبا، ص ۷۱
- شایگان، داریوش (۱۳۷۲)، آسیا در برابر غرب، تهران: امیرکبیر
- شایگان، داریوش (۱۳۷۵)، «اسطوره، ایدئولوژی، حقیقت»، مجله راه نو، شماره ۱۲
- شایگان، داریوش (۱۳۷۹)، بتهای ذهنی و خاطره ازلی، تهران: امیرکبیر
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، افسون زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، ولیانی، فاطمه، تهران: فرزانه روز
- شایگان، داریوش (۱۳۹۱)، «زائر شرقی در غربت غربی»، اندیشه پویا، سال اول، شماره ۹، صص ۱۵۲-۱۴۴
- شایگان، داریوش (۱۳۹۷)، «قصه یک گسست»، بخارا، شماره ۱۲۴، صص ۱۳۵-۱۳۴
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹)، «روشنفکری نبود، تقدس جهل بود»، مهرنامه، سال اول، شماره ۹، ص ۱۴۷
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۴)، ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو

گفتمان غرب‌زدگی شایگان و راه فرو بستن خطر ازلی ۱۰۱

- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۶۹) مونیسم یا پلورالیسم (واکاوی هستی‌شناسی یک نظریه اجتماعی)، تهران: نقد فرهنگ
- فرخی، سونیا، نیکوفر، جاسب (۱۳۹۶)، «پروبلماتیک هویت ایرانی در اندیشه داریوش شایگان»، مجله جامعه پژوهی فرهنگی، سال هشتم، شماره ۴، صص ۱۲۸-۱۰۴
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۸)، هویت، مطالبه کرامت و سیاست ناخشنودی، ترجمه مهدی موسوی و هانیه رجبی، تهران: پارسه
- قرلسفلی، محمدتقی، معاش ثانی، سکینه (۱۳۸۹)، «ایران فرهنگی در اندیشه های داریوش شایگان»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۲۰، صص ۱۶۴-۱۳۸
- قیصری، علی (۱۳۹۳)، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران: هرمس
- کاجی، حسین (۱۳۷۸)، کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی، تهران: روزنه
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷)، تجدد ناتمام روشنفکران ایران، تهران: اختران
- لاکلا و موف (۱۳۹۷)، هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، محمدرضایی، تهران: ثالث
- مارتین، ونسا (۱۳۹۸)، ایران بین ناسیونالیسم اسلامی و سکولاریسم، محمدابراهیم فتاحی، تهران: نی
- مقدس، محمود، ساعی، احمد (۱۳۹۴)، «نسبت تفکر اسطوره ای و جستجوی هویت اصیل در اندیشه شایگان متقدم»، مجله رهیافتهای سیاسی و بین‌المللی، شماره ۴۱، صص ۱۱۳-۹۸
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴)، تأملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۷)، روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران: توسعه
- نبوی، نگین (۱۳۹۷)، روشنفکران و دولت در ایران، ترجمه حسن فشارکی، تهران: شیرازه
- نظری، میثم، فاضلی، حبیب‌الله (۱۳۹۷)، «مدرنیته و بحران هویت معاصر بر مبنای آرای داریوش شایگان»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۱۳، شماره ۳، صص ۱۷۶-۱۵۹
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۹)، آمیزش افقها، تهران: فرزانه روز
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۹۳)، هویت اندیشان و میراث فکری فردید، تهران: کویر
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۹۷)، «داریوش شایگان و جهان ایرانی»، بخارا، شماره ۱۲۵، ص ۱۷۷
- هودشتیان، عطا (۱۳۹۷)، «ابهامات فلسفی در افکار داریوش شایگان»، ایران‌نامگ، سال ۳، شماره ۲، صص ۱۶۶-۱۶۲.