

شایگان دردمند ایران بود

شایگان متقدم و متاخر در گفت‌وگو با سروش دباغ

منبع: مجله کرگدن، شماره هشتادم، ۵ اسفندماه ۱۳۹۶

در بین آثار متعددی که داریوش شایگان به زبان‌های فارسی و فرانسوی نوشته است، احتمالاً دو کتاب «آسیا در برابر غرب» و «افسون‌زدگی جدید» بیش از سایر آثارش موضع وی را در قبال تمدن جدید غرب نشان می‌دهند. اگرچه کتاب «انقلاب دینی» شایگان نیز جزو آثار مهم اوست اما در گفت‌وگو با سروش دباغ، این کتاب را فاکتور گرفتیم تا شایگان متقدم و متاخر را در آینه آن دو اثر اساسی‌اش تماشا کنیم. سروش دباغ در چند سال گذشته سلسله‌جلساتی در معرفی و نقد متفکران برجسته ایران برگزار کرده است و در این جلسات مفصلاً به بررسی آثار و اندیشه‌های داریوش شایگان نیز پرداخته است.

احتمالاً مشهورترین کتاب داریوش شایگان «آسیا در برابر غرب» است. برخی حتی معتقدند این کتاب مهم‌ترین کتاب شایگان است. ابتدا بفرمایید حرف اصلی شایگان در این کتاب چیست و آرای وی در این کتاب چه مبادی و آبشخورهایی دارد؟

«آسیا در برابر غرب» البته مشهورترین کتاب دکتر شایگان است ولی مهم‌ترین کتاب وی نیست. شهرت کتاب به سبب زمینه و زمانه انتشار کتاب است. یعنی سال‌های منتهی به انقلاب بهمن ۵۷ و نوعی تقابل که در آن دوران مابین تمدن غربی و تمدن ایرانی - شرقی در فضای روشنفکری جامعه ایران برقرار بود. شایگان در چنین فضایی «آسیا در برابر غرب» را نوشت ولی مهم‌ترین کتاب او به نظر من «افسون‌زدگی جدید» است؛ بدین معنا که مبتنی بر تجربه زیسته شایگان است. هویت چهل‌تکه‌ای که در این کتاب از آن یاد می‌کند، برخاسته از تجربیات و تأملات دراز‌آهنگ اوست. «آسیا در برابر غرب» چنان که من می‌فهمم و البته ملاحظات انتقادی‌ام را نسبت به این کتاب همراه با ذکر بصیرت‌ها و اخگرهای آن به تفصیل در دوره شایگان‌شناسی خود آورده‌ام، روی تمدن ایرانی - آسیایی انگشت تأکید می‌نهد و این که ما در مقابل غربی قرار داریم که در چنبره تکنولوژی است و پوچ‌گرایی را به ارمغان آورده است. این کتاب حاوی نوعی آسیب‌شناسی تمدن غربی است؛ امری که در آن روزگار سکه رایج در جامعه ما یا دست کم در میان روشنفکران ما بود. شایگان در این کتاب در چنین فضایی نفس می‌کشد و سخن می‌گوید. مثلاً بر این نکته تأکید دارد که هویت ما مولفه‌های شرقی - آسیایی دارد و با چنین هویتی در برابر غربی قرار گرفته‌ایم که ما را در چنبره خود گرفتار کرده است. به نظرم آبشخور اصلی افکار شایگان در این کتاب، افزون بر این که از نیچه و پاره‌ای منتقدان مدرنیته مثل یونگر تأثیر پذیرفته است، افکار احمد فردید بوده و شایگان در خلق این اثر و امدار فردید است. تقابلی که شایگان در این اثر بین هویت شرقی و هویت غربی ترسیم می‌کند، به نوعی در افکار فردید هم بروز و ظهور دارد. البته شایگان در آثار بعدی‌اش گفت در روزگاری که

«آسیا در برابر غرب» را می‌نوشت، شاید چنین تضادی بین «هویت غربی و هویت شرقی - آسیایی» مد نظرش نبود اما در آن زمینه، کتاب این‌طور فهمیده شد؛ خصوصا با ارجاعات مبسوطی که شایگان به تمدن چینی یا تمدن ایرانی می‌دهد؛ یعنی به همه آنچه قوام‌بخش معنویت و فرهنگ در مشرق‌زمین است در تقابل با آنچه در مغرب‌زمین جاری و ساری است. همچنین شایگان از لسان منتقدان مدرنیته و مغرب‌زمین سخن گفته و از هایدگر و نیچه و سایر کسانی که منتقد روشنگری بوده‌اند کمک گرفته و با این متفکران همداستان است. من با این خوانشی که از «آسیا در برابر غرب» صورت گرفته، مخالفتی ندارم و فکر می‌کنم بعدها شایگان در اثر تجربه زیسته‌اش و عبوری که از آن دوران فکری‌اش داشت، به ایده‌های بعدی‌اش رسید. شایگان در دورانی که «آسیا در برابر غرب» را می‌نوشت به «تعطیلات در تاریخ»، «اسکیزوفرنی فرهنگی» و مفاهیم و مضامینی از این دست باور داشت.

به نظر تان اگر انقلاب اسلامی به وقوع نمی‌پیوست، شایگان تا این حد از «آسیا در برابر غرب» فاصله می‌گرفت. برخی هم معتقدند شایگان پس از این که چهره‌های انقلابی در دهه شصت از کتابش استقبال کردند، در آرای بعدی‌اش از این کتاب تبری جست؛ یعنی سیر دور شدنش از «آسیا در برابر غرب» غیراصیل و ناشی از ملاحظات سیاسی بود، نه صرفا برآمده از تاملات فکری. شما چه نظری درباره این دو نکته دارید؟

پرسش شما به تعبیر فیلسوفان نوعی «شرطی خلاف واقع» است. این که اگر انقلاب به وقوع نمی‌پیوست شایگان تا چه حد از «آسیا در برابر غرب» فاصله می‌گرفت، سوالی است که نمی‌توان به ضرس قاطع به آن پاسخ داد. در این باب فقط می‌توان گمانه‌زنی کرد اما قطعا تجربه زیسته شایگان پس از انقلاب بهمن ۵۷ در تحول آرای وی تاثیر شگرفی داشته است. علاوه بر این، مطالعات وسیع و تاملات شایگان عامل دیگری بود که او را به «افسون‌زدگی جدید» رساند. شایگان در دهه شصت در نقد انقلاب دینی و ایدئولوژیک شدن سنت قلم زده است. او ایدئولوژی‌زده شدن سنت را نقد می‌کند و نوعی غرب‌زدگی ناآگاهانه را مد نظر قرار می‌دهد. به نظرم فاصله گرفتن شایگان از «آسیا در برابر غرب» محصول همه عوامل مذکور بود؛ یعنی تجربه زیسته شایگان و تاملات وی. در واقع یک رابطه دیالکتیکی بین این دو عامل وجود داشته است. شایگان از یک حیث متفکر بوده و به وضعیت ما و ربط و نسبت فرهنگ و تمدن ما به فرهنگ و تمدن مغرب‌زمین می‌اندیشید. او، چنان که گفتم، با نقدهای فیلسوفان و جامعه‌شناسان به مدرنیته به‌نیکی آشنا بود و سخنانش در «آسیا در برابر غرب» سویه‌های معرفتی جدی داشت. در عین حال آسیب‌شناسی انقلاب بهمن ۵۷ هم مد نظر او بود و به همین دلیل در یک رابطه دیالکتیکی و درازآهنگ به آثار متاخر خود رسید. من این روند و حرکت فکری را غیراصیل نمی‌دانم؛ هر چند معتقدم ملاحظات سیاسی هم در این امر موثر بود. بدین معنا که این ملاحظات در تجربه زیسته شایگان ریزش کرده بود. این تجربه در کنار مطالعات و تاملات شایگان، او را به «افسون‌زدگی جدید» و هویت چهل‌تکه و نگاهی پلورالیستیک رساند. بنابراین من این حرکت را حرکتی اصیل و ماندگار می‌دانم. هر چند، چنانکه در مقاله «ترنم موزون حزن» آورده‌ام، فکر می‌کنم شایگان وقتی در کتاب «افسون‌زدگی جدید» به سروقت عرفان می‌رود و گفت‌وگو در فراتاریخ را پیشنهاد می‌کند، مبادی و مبانی آن را چنان که باید تنقیح نکرده و این بخش از نظام معرفتی‌اش نامنقح مانده است؛ بدین معنا که کم‌وبیش سنتی و ملهم از جهان رازآلود است. یادم است در یکی از نخستین جلساتی که پس از نوشتن این مقاله به منزل

ایشان رفته بودم، بلافاصله پس از سلام و احوالپرسی به من گفتند که مقاله‌ام را خوانده‌اند و بابت آن از من تشکر کردند. شایگان شخصیتی فروتن و دوست‌داشتنی داشت. در همان جلسه مفصلاً درباره نقدی که بر کتاب ایشان نوشته بودم، گفت‌وگو کردیم و او گفت که در چند جهان زندگی می‌کند؛ یعنی یک پاسخ پراگماتیک به نقد من داد. در مجموع من فکر نمی‌کنم که در عبور شایگان از «آسیا در برابر غرب» ملاحظات سیاسی بر سایر عوامل موثر در این عبور سبقت گرفته باشد. به همین دلیل عبور او از این کتاب را عبوری اصیل می‌دانم.

یکی از تفاوت‌های اساسی شایگان با روشنفکران دینی این است که شایگان نیازی نمی‌دید همه باورهای دینداران با ارزش‌های دموکراتیک سازگار شود، بلکه معتقد بود یک آدم دیندار باید بتواند دین یا سنت را، در ذهن و جهان خودش، در جایگاهی مناسب بنشانند تا دین یا سنت مقبولش محل دموکراسی نباشد. او لازمه این امر را غیرایدئولوژیک شدن سنت می‌دانست. در واقع مسامحتاً می‌توان گفت که شایگان از دین غیردموکراتیک غیرایدئولوژیک دفاع می‌کرد. شما چه حسن و عیبی در این رویکرد شایگان می‌بینید؟

این سوال که ناظر بر ربط و نسبت آرای شایگان و نواندیشان دینی با دموکراسی است، جالب و تامل‌برانگیز است. من اول به یکی از مفروضات این سوال شما پردازم. تصور نمی‌کنم نواندیشان دینی باور داشته باشند که باورهای دینداران بالمره باید با ارزش‌های دموکراتیک سازگار شود. وقتی از دموکراسی سخن می‌گوییم، لاجرم قبول داریم که سازوکار دموکراتیک با حقوق بنیادین بشر ارتباط وثیقی دارد؛ و گرنه، به قول جان استوارت میل، دموکراسی گره می‌خورد به دیکتاتوری اکثریت. من فکر می‌کنم نواندیشان دینی انواع دینداری (دینداری‌های سنتی، سنت‌گرایانه، بنیادگرایانه و رفرمیستی) را به رسمیت می‌شناسند؛ به این معنا که می‌گویند این چهار نوع دینداری در جامعه حضور دارند. آنچه نواندیشان دینی به جد و جهد با آن درمی‌پنجیدند، دینداری بنیادگرایانه است و در مقام تزریق ارزش‌های دموکراتیک در سطح جامعه‌اند. از منظر نواندیشان دینی منطقی لزومی ندارد شخصی که دینداری رازآلود و سنتی دارد، تصویر نواندیشانه از دین را برگیرد. همین که چنین فردی دینداری سنتی‌اش را با سازوکار دموکراتیک متناسب و متلائم بکند، نواندیشی دینی به مقصد خود رسیده است. مثلاً حقوق اقلیت‌های دینی و قومی را به رسمیت بشناسد و سبک زندگی خودش را داشته باشد و درصدد تحمیل آن به دیگران نباشد. از نظر نواندیشان دینی، دینداران سنتی همین که دموکراسی را در حد رعایت حقوق بشر به رسمیت بشناسند و در پی تحمیل ارزش‌های مقبول خودشان به دیگران نباشند، کفایت می‌کند. مباحث مربوط به نسبت میان عقل و وحی، علم و دین، اخلاق و فقه و به دست دادن نظام الهیاتی بدیل، معطوف به دینداری معرفت‌اندیشانه یا عالمانه است. نواندیشان دینی هوس محال در سر نمی‌پروراندند که در یک جامعه دینی، مردم به نحو اکثری دینداری عالمانه را اختیار می‌کنند. آن‌ها این مباحث را برای مخاطبان مناسب مطرح می‌کنند و این مخاطبان هم با نواندیشان دینی وارد گفت‌وگو می‌شوند ولی دینداران سنتی، از منظر نواندیشان دینی، همین که در عرصه اجتماع و سیاست سازوکار دموکراتیک و حقوق سایر شهروندان و متدینان را به رسمیت بشناسند، بس است. این همان امری است که البته نامتعارف می‌نماید اما در این جا باید تلاش و کمک کرد و جهد ورزید. این که دینداری دینداران سنتی هم سازگاری حداقلی و لازم با دموکراسی را داشته باشد، در گرو نقد ایدئولوژیزه شدن سنت و دیانت است. عبدالکریم

سروش دین ایدئولوژیک و پیش از او، شایگان هم ایدئولوژی‌زده شدن سنت را نقد کرده است. به همین دلیل فکر می‌کنم که شایگان و نواندیشان دینی در این جا می‌توانند به اشتراک برسند؛ هر چند افتراقی هم در میان است. آن اشتراک این است که در یک جامعه دینی از حقوق بنیادین بشر دفاع کنند و به دینداران سنتی می‌گویند که شما سبک زندگی و زیست دینی سنتی خودتان را داشته باشید و کار و بار خودتان را در این «بازی زبانی» سامان دهید اما دیگر بازی‌های زبانی و نحوه‌های زیست دینی را به رسمیت بشناسید. یعنی حقوق بنیادین دیگران را به رسمیت بشناسید؛ چراکه این کار مآلاً اخلاقی‌تر است و به زیست انسانی کمک بیشتری می‌کند و نهایتاً خداپسندانه است زیرا پیامبر اسلام فرموده است: «انی بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». به رسمیت شناختن حقوق انسان‌های گوشت و پوست و خوندار، امری برگرفتنی و مباح و موجه است. این سخن نواندیشان دینی به دینداران سنتی است؛ بدون این که بخواهند با این نوع دینداران در باب وحی و علم و دین و اخلاق و فقه وارد بحث شوند و این چیزی است که شایگان، تا جایی که من خبر دارم، آن را می‌پسندید. در عین حال شایگان و روشنفکران دینی فصل افتراقی هم دارند. شایگان روشنفکری نیست که ابژه اندیشه‌اش دین باشد. او به رابطه ما با فرهنگ مغرب‌زمین و نیز به نسبت موجود میان هویت‌های متعدد و متکثری که ما داریم می‌اندیشد و ابژه بحث و فحص او در وهله نخست دیانت نیست. البته در این میان به عرفان عطف نظر می‌کند اما نه وارد مباحث دین‌شناسانه می‌شود، نه سروق متن مقدس یا تاریخ فقاقت یا بازخوانی انتقادی احکام فقهی اجتماعی می‌رود. به نظرم این بخش دوم که کار نواندیشان دینی است و در حوزه کاری شایگان نیست، در میان‌مدت و درازمدت به یک نگاه دموکراتیک بنیادی‌تری هم در جامعه دینی ما منتج می‌شود. شایگان به این امر مشغول نیست. حرف او با دینداران سنتی این است که شما در عین حفظ دینداری سنتی خودتان، می‌توانید با ارزش‌های دموکراتیک بر سر مهر باشید اما چون نواندیشان دینی با طبقه متوسط شهری و جامعه دانشگاهی و فرهیخته سر و کار دارند و مباحث خودشان را در این سطوح مطرح می‌کنند، با عنایت به آنچه در تاریخ اروپا در سده‌های شانزدهم تا نوزدهم دیده‌ایم، یعنی تاثیرات شگرف فیلسوفانی مثل اسپینوزا، اراسموس، هیوم، کانت و هگل بر نحوه اندیشه دینی، به نظرم گفتمان نواندیشی دینی در میان‌مدت به بسط و دموکراتیک شدن گفتمان دموکراسی در جامعه‌ای مثل ایران کمک بیشتری می‌کند. این البته هیچ منافاتی با کار شایگان ندارد. این توضیح فقط تفاوت کار شایگان و نواندیشان دینی را نشان می‌دهد. البته عنایت دارم که تحقق مدرنیته و مدرنیزاسیون پدیده ذوابعدی است. نمی‌خواهم آن را به بعد اندیشگی‌اش تقلیل دهم و بگویم فقط کسانی مثل اسپینوزا و دکارت و مونتینی و هیوم و کانت و هگل در این امر موثرند. نمی‌خواهم تحلیل تک‌عاملی بکنم. قطعاً علل و عوامل معیشتی، تاریخی، اقتصادی و جغرافیایی هم در کار بوده‌اند اما تا جایی که به بعد اندیشگی این امر مربوط می‌شود، بازخوانی انتقادی سنت دینی سهم مهمی در فرایند تحقق مدرنیته و مدرنیزاسیون داشته است. این سهم در متون مربوط به رنسانس و روشنگری به نیکی مشهود است. آنچه از آن تحت عنوان رنسانس و روشنگری ایرانی - اسلامی یاد می‌شود، که ما الان درون این روند تاریخی قرار داریم، یک بعد اندیشگی هم دارد که در این زمینه بازخوانی انتقادی سنت دینی، که بخش مهمی از فرهنگ ستبر پس پشت ماست، کار نواندیشان دینی است اما امثال شایگان به ابعاد اندیشگی دیگر رنسانس و روشنگری ایرانی - اسلامی پرداخته‌اند. خاطره دیگری هم از دکتر شایگان عزیز نقل کنم. یک‌بار دیگر که در منزل ایشان بودم، شایگان در توصیف کار فکری خودش می‌گفت که من با مولفه‌های فرهنگی - هویتی جامعه ایرانی کار دارم و شما نواندیشان دینی متکفل بحث از سنت دینی و بازخوانی انتقادی این سنت هستید. در مجموع من فکر می‌کنم به رغم تفاوتی

که در کار شایگان و نواندیشان دینی وجود دارد، این تلاش‌های فکری با هم جمع می‌شوند و ما به هر دوی این‌ها نیاز داریم.

شایگان اگرچه می‌گفت ما فقط باید واقف باشیم که "انسان چهل تکه" ایم و این تکه‌ها لزوماً نباید سازگاری منطقی داشته باشند (و به همین دلیل در پی سازگار کردن دین و دموکراسی نبود)، با این حال در کتاب افسون‌زدگی جدید می‌گوید: "مدرنیته ... که تامین رفاه انسان ... را به عهده گرفته است، مناطق وسیعی از قلمرو حساسیت بشری را متروک گذاشته و زمینه‌ای فراهم کرده که ... مذاهب آنها را از آن خود سازند ... راه یافتن امور خصوصی انسان به قلمرو عمومی کم و بیش گواه آن است که گفتار جهان‌شمول مدرنیته ... پاسخگوی نیازهای معنوی نیست ... در این صورت دیگر جای شگفتی نیست که مذهب ناگهان در صحنه‌ی نمایش جهان ظاهر شود." آیا همین تاکید شایگان بر راه یافتن امور خصوصی انسان به قلمرو عمومی، دال بر لزوم سازگاردن دین و دموکراسی نیست؟ چرا که اگر دین به شکل نیرومندی وارد قلمرو عمومی شود و دینداران دموکرات نباشند و تفوق سیاسی هم کسب کنند، بساط دموکراسی را جمع می‌کنند.

شایگان معتقد بود مدرنیته تامین رفاه انسان را بر عهده گرفته ولی به نیازهای معنوی بشر چنانکه باید پاسخ نداده است. در وزگار کنونی هم کسانی که از پست سکولاریسم سخن می‌گویند یا معتقدند مدرنیته به وعده‌های خود به طور کامل وفا نکرده است، کم‌وبیش همین رأی را دارند. چارلز تیلور یکی از همین افراد است. هابرماس هم به نحوی. البته هابرماس بیشتر می‌خواهد بنیادگرایی دینی و همزمان سکولاریسم مهاجم را نقد کند. سخنان این متفکران از این حیث با دغدغه‌های شایگان قرابت دارد که متوجه شده‌اند در روزگار کنونی دین در صحنه عمومی حاضر شده و نمی‌توان آن را نادیده انگاشت. شایگان به نیکی متوجه شده است که با ندیدن مذهب در عرصه عمومی، نمی‌توان امر را خاتمه یافته تلقی کرد. او برای رفع کاستی‌های مدرنیته، از گفتگوی در فراتاریخ یاد می‌کند و سنن معنوی و عرفانی را بر می‌کشد ولی در عین حال معتقد است ما باید تصویری از مذاهب حاضر در پابلیک بدست دهیم که چارچوب‌های سازوکار دموکراتیک را به هم نزنند. بدین معنا نوعی قرابت میان نگاه نواندیشان دینی و داریوش شایگان دیده می‌شود. شایگان رفرمیست دینی نبود و شخصاً در پی سازگار کردن دین و دموکراسی نبود اما معتقد بود در جامعه‌ای دینی مثل ایران خوب است که قرائتی از دین بر صدر بنشیند که منافاتی با سازوکار دموکراتیک نداشته باشد و حقوق بنیادین انسان‌ها را به رسمیت بشناسد. شایگان مشی شریعتی را هیچ نمی‌پسندید و کار او را مصداقی از ایدئولوژیزه شدن سنت می‌دانست اما آثار روشنفکران دینی متاخر را، تا جایی که من از او شنیده و خوانده‌ام، می‌پسندید چرا که او خواستار نهادینه شدن سازوکارهای دموکراتیک در جامعه ایران بود. شایگان هوشمندانه متوجه نقش مذهب در قلمرو عمومی شده است و هیچ تخلفی با دینداری ندارد و برخلاف برخی از روشنفکران ایرانی، به خوبی به نقش و قدرت اجتماعی دین در جامعه ما پی برده است. وقتی که شایگان دین را یک قدرت اجتماعی می‌داند و ضمناً دل‌بسته دموکراسی است، پس قاعداً از حضور دینی در عرصه عمومی استقبال می‌کند که نافی سازوکار دموکراتیک نباشد و لازمه این کار هم - به تعبیر من البته - بدست دادن فهم و قرائتی دموکراتیک از دین است. این جاست که نوعی همدلی و همسویی میان شایگان و نواندیشان دینی مشاهده می‌شود.

برخی معتقدند شایگان دردمند نبود و به همین دلیل او نه یک متفکر بلکه یک توریست عالم اندیشه بود. همچنین این که شایگان، برخلاف اکثر روشنفکران ایرانی، اهل پرخاشگری و درشت گویی نبود، به نظر برخی افراد ناشی از این بود که او دردی نداشت تا بخواهد فریادی بکشد. حالا سوال این است که آیا اساساً دردمندی لازمه تفکر و یا فضیلتی برای متفکر است؟ و حتی اگر بپذیریم شایگان دردی نداشت، آیا به این اعتبار می توان گفت که او مسئله‌ای هم نداشت؟ و این که شایگان اهل پرخاشگری نبود، ناشی از اخلاقی تر بودن او (در قیاس با سایر روشنفکران ایرانی) بود یا ناشی از فقدان پیوند عمیق او با جامعه ایران و لاجرم دردمند نبودنش؟

من موافق نیستم که شایگان به این معنا توریست عالم اندیشه بود که متفکر نبود. متفکر بودن هم‌عنان است با مسئله داشتن و پاسخ دادن به مسائل از طریق ساختن مفاهیمی چند. اتفاقاً در جلسات شایگان‌شناسی‌ام به این نکته اشاره کرده‌ام که شایگان به همین معنایی که گفتم، یکی از متفکران اورجینال چند دهه اخیر جامعه ایران بوده است. یعنی مسئله داشته و ناظر بر مسائش، مفاهیمی را بر ساخته و این مفاهیم کارآمد بوده؛ یعنی نسبت ما را با جهان پیرامون توضیح داده است. شایگان مسئله‌های اصیلی داشت. او به فرهنگ و هویت ما و این که ما در مشرق‌زمین واقع شده‌ایم و نیز به نسبت شرق جغرافیایی و فرهنگی با غرب جغرافیایی و فرهنگی می‌اندیشید و این که آیا ما در تعطیلات تاریخ به سر می‌بریم یا نه و چگونه می‌توانیم بر این فاصله پرنشانی حادث شده میان خودمان و تحولات چند سده اخیر اروپا و امریکای شمالی فائق آییم و اصلاً این فاصله را چگونه باید بفهمیم و صورت‌بندی کنیم؟ به دلیل همین مسائل و مفاهیمی که شایگان برای حل آن‌ها بر ساخته، به نظرم او یک متفکر اصیل است. متفکر مفهوم‌سازی می‌کند؛ مفاهیمی که البته باید در جای خود رهگشا و توضیح‌دهنده نسبت ما با جهان پیرامون باشند. انس دراز آهنگ شایگان با فرهنگ غربی و از حیثی با فرهنگ شرقی او را توانا کرد، و گرنه به قول حافظ «نه هر که سر بتراشد قلندری داند». مفهوم‌سازی کار سختی است و باید مولفه‌ای از ذوق و مسئله‌شناسی و تسلط فرد به جهان‌های مختلفی که در آن‌ها زیسته، داشته باشد. به همین دلیل مفاهیمی که دست کم در مقام توضیح نسبت ما با جهان پیرامون گره‌گشایی می‌کنند و ماندگار می‌شوند، از فرد یک متفکر می‌سازند. من به این معنا شایگان را متفکر می‌دانم اما این که شایگان اهل پرخاشگری و درشت گویی نبود، قاعدتاً برگ برنده شایگان است. اگر مراد از دردمندی این است که شخص اهل پرخاشگری و فریاد کشیدن باشد، شایگان به این معنا دردمند نبود. از این حیث، خصوصاً شریعتی و آل‌احمد به عنوان روشنفکرانی که دردمند بودند و اهل فریاد کشیدن، شناخته می‌شوند. دردمندی شایگان چنین نمودی نداشت ولی دردش این بود که چگونه مسئله ایران معاصر را در جغرافیای فرهنگی جهان معاصر بفهمد و آن را صورت‌بندی کند. جنس دردمندی‌اش با شریعتی و آل‌احمد و عبدالکریم سروش متفاوت بود. یعنی درگیر سیاست نشد؛ چه پیش از انقلاب چه پس از انقلاب. هر چند در دهه اول انقلاب ایران را ترک کرد و تشخیصش این بود که در فضای انقلابی آن دهه، جایی برای ماندن او در ایران نیست اما وارد کشمکش و آن نوع زد و خورد های اجتماعی - سیاسی‌ای نشد که آل‌احمد و شریعتی و سروش درگیر آن‌ها شدند. به نظرم این ویژگی از یک حیث نقطه قوت شایگان است اما این که پرسیدید شایگان پیوند عمیقی با فرهنگ ایران داشت یا نه، معتقدم چنین پیوندی در کار بود ولی شایگان مزیتی داشت که سایر روشنفکران ایرانی فاقد آن بوده‌اند و آن این که شایگان به سبب چندفرهنگی بودنش

به چند زبان می‌نوشت. او به زبان فرانسه می‌نوشت و در سال‌های اخیر هم نشان داد که به زبان فارسی هم خوب می‌تواند بنویسد و انصافاً آثار نیکویی هم از وی به زبان فارسی برجا مانده است. «در جستجوی فضاهای گمشده»، «پنج اقلیم حضور»، «فانوس جادویی زمان» و «جنون هشیاری» را به زبان روان فارسی نوشت و چون به زبان فرانسه هم می‌نوشت و آثار متعددی به فرانسوی منتشر کرده است، روشنفکری چندفرهنگی بود و با چندین فرهنگ و جامعه ارتباط وثیقی داشت. اگر بخواهم از تعبیر «شبهات خانوادگی» ویتگنشتاین استفاده کنم، باید بگویم ما در طایفه و قافله روشنفکران نوعی شبهات خانوادگی داریم؛ یعنی در خانواده روشنفکری هم شبهات‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد. آن نوع دردمندی مد نظر شما را در آثار کسانی چون آل‌احمد، شریعتی، سروش و آشوری می‌توان سراغ گرفت. البته در بین این چهار نفر، شریعتی و سروش علاوه بر روشنفکر بودن متفکر هم بوده‌اند؛ چراکه مفهوم‌سازی کرده‌اند. اما آل‌احمد و آشوری فقط روشنفکر بوده‌اند. شایگان هم توامان متفکر و روشنفکر است ولی روشنفکری‌اش تفاوتی با روشنفکری سروش و شریعتی و آل‌احمد دارد؛ یعنی درد او لزوماً معنای سیاسی و اجتماعی نداشت بلکه بیشتر ناظر بر صورت‌بندی وضعیت این جا و اکنون ما در جغرافیای فرهنگی جهان معاصر بود. بدین معنا شایگان دردهای نظری و اینتلکچوال داشت و نسبت به همین دردها تئوری‌پردازی می‌کرد و پیش می‌رفت. او با جامعه ایران هم پیوند داشت. در ایران زندگی می‌کرد و با بزرگان چون علامه طباطبایی و مرحوم آشتیانی نشست و برخاست داشت و به‌هیچ‌وجه از آنچه در جامعه ما می‌گذشت بی‌خبر نبود. اگر شما به منزل او بروید، می‌بینید که چقدر به نیکی با عنایت به فرهنگ ایرانی و شرقی منزلش را آراسته است و این چیدمان حاکی از دغدغه‌های وجودی شایگان است. همچنین او حقیقتاً دلمشغول ایران بود. من بارها در گفت‌وگوهایی که با شایگان داشتم، می‌دیدم غصه می‌خورد که چرا ایران به وضعیت کنونی افتاده است. روزگاری بود که ایران با کره جنوبی رقابت می‌کرد و پاره‌ای از کشورهای خاور دور غایت قصوایشان ایران بود و دوست داشتند به ایران برسند اما ناگهان همه چیز در هم پیچیده شد و اکنون ایران در وضعیتی قرار گرفته است که شاهد آنیم؛ چنان‌که افتد و دانی. من می‌دیدم شایگان غصه می‌خورد و دل‌نگران ایران و وضعیت معیشتی جوانان ایرانی و نیز دل‌نگران تصویری بود که از ایران در سطح جهانی ساخته شده است. گفت‌وگوهای ما در دوران ریاست جمهوری احمدی‌نژاد صورت می‌گرفت و یادم است که شایگان چقدر غصه می‌خورد از وضعیت ایران در دوران احمدی‌نژاد. این‌ها را از این جهت عرض می‌کنم که بگویم شایگان دردمند و نگران وضعیت ایران معاصر بود اما با صورت‌بندی خودش به مسئله می‌پرداخت.

شایگان در «آسیا در برابر غرب» می‌گوید: «عقب‌ماندگی کشورهای آسیایی عقب‌ماندگی نسبت به پیشرفتی خاص نیست... ما نسبت به تاریخ عقب‌مانده‌ایم، یعنی تاریخ غرب... این که این عقب‌ماندگی خوب است یا بد، سودمند است یا زیانبخش، بسته به برداشتی است که از تاریخ تفکر غرب داریم.» در مجموع به نظر می‌رسد او در این کتاب «تعطیلات در تاریخ» را لزوماً منفی نمی‌داند و با مفهوم «پیشرفت» هم موافق نیست؛ چراکه بر گرفتن تکنولوژی غربی در عین حفظ هویت فرهنگی خودمان را مصداق توهم مضاعفی می‌داند که ما دچارش شده‌ایم و می‌افزاید این «پیشرفت ظاهری» به قیمت نابودی همه ارزش‌ها تمام می‌شود و فاصله تکنولوژیک ما با جهان غرب را هم پر نمی‌کند. حال سوال

این است که شایگان در آثار متاخرش اولاً چه نگاهی به «پیشرفت» و خارج شدن از «تعطیلات در تاریخ» داشت. ثانیاً آیا امیدی داشت که ما بتوانیم فاصله تکنولوژیکمان با جهان غرب را از بین ببریم یا این که مثل فرید و داوری و نصر و سروش نقدهایی رادیکال به تکنولوژی داشت و اصولاً با از بین رفتن فاصله تکنولوژیک ما و جهان غرب همدلی چندانی نداشت؟

فکر می‌کنم شایگان در آثار متاخرش با زندگی تکنولوژیک در جهان جدید به نحو اغلبی بر سر مهر است و اعتقاد دارد که در روزگار کنونی می‌توان سهم روح را هم پرداخت و در کنار آن از مواهب زندگی تکنولوژیک بهره‌مند شد. من ندیده‌ام که شایگان در آثار متاخرش تخلفی جدی با مدرنیزاسیون و زندگی تکنولوژیک بکند. او در این آثارش نسبت به جهان تکنولوژیک گشوده است ولی شاید شبیه پاره‌ای از اعضای مکتب فرانکفورت باشد که معتقد بودند مدرنیته به همه وعده‌هایش وفا نکرده است. شایگان معتقد بود در مدرنیته قصه معنویت به محاق رفته است و به همین دلیل از «قاره گمشده روح» و «گفت‌وگو در فراتاریخ» یاد می‌کند و معتقد است ما باید - به تعبیر من - سهم دل را هم برداریم. به این معنا قصه زیست معنوی و عرفان همچنان برای شایگان مهم است. در کتاب «افسون‌زدگی جدید» از شانکارا و ابن عربی و مایستر اکهارت و جوانگ تسه، که از سنن معنوی مختلفی برخاسته‌اند، یاد می‌کند و می‌گوید انسان‌های معنوی می‌توانند در فراتاریخ با یکدیگر گفت‌وگو کنند و انسانی که در روزگار کنونی، در دنیای راززدایی شده زندگی می‌کند، از طریق این گفت‌وگو به نحوی امور معنوی خود را سامان ببخشد. پس شایگان با مدرنیزاسیون و تکنولوژی بر سر بی‌مهری نیست و فکر نمی‌کند که سازوکار تکنولوژیک مانع بالمره سلوک معنوی شده است. البته برای زندگی تکنولوژیک قید و بند و حد و مرزی قائل است و به قصه از خود بیگانگی در اثر زندگی تکنولوژیک توجه دارد اما بر زندگی تکنولوژیک به کلی رقم بطلان نمی‌کشد و معتقد است فرد باید هوشیار باشد و چنان مفتون و مسحور تکنولوژی نشود که تکنولوژی همه زندگی‌اش را پر کند. در عین حال، تا جایی که من می‌فهمم، شایگان متاخر نسبت به زندگی تکنولوژیک گشوده است. در باب بخش اول سولاتان، با تمام احترامی که برای دکتر شایگان قائلم، می‌خواهم قدری ملاحظات انتقادی خودم را ذکر کنم. «آسیا در برابر غرب» چهل سال قبل نوشته شده و آنچه من اکنون می‌گویم، پس از ادوارد سعید و شرق‌شناسی او، یعنی در دوران پسااستعمارگرایی، سر برآورده است. می‌دانید که ادوارد سعید کتاب مهمی با عنوان «شرق‌شناسی» نوشت و سعی کرد توضیح دهد چه گیر و گرفتگی در نحوه شرق‌خوانی و شرق‌شناسی بسیاری از مستشرقین وجود دارد. من از وقتی که ساکن کانادا شده‌ام و در دانشگاه تورنتو مشغول تتبع و تحقیق بوده‌ام به این نکته تظن بیشتری یافته‌ام و با آثار ادوارد سعید و کسانی که با او همدلند، بیشتر آشنا شده‌ام. یادم است چهار سال قبل سر کلاس یکی از اساتیدی که ادوارد سعید را تدریس می‌کرد، حضور می‌یافتم. یکی از نکاتی که سعید می‌گوید و آن را نقد می‌کند، همین «تلقی خطی از پیشرفت» است. مطابق این تصویر، انگار غرب لوکوموتیوی است که جلو می‌رود و کشورهای حاشیه‌ای یا کشورهای دنیای موسوم به جهان سوم، لوکوموتیوهای بعدی هستند که لاجرم باید از پی لوکوموتیو غرب حرکت کنند. در نگاه سعید این تلقی از پیشرفت نقد می‌شود. او معتقد است سیاستمداران و متفکران غربی چنین نگاهی به پیشرفت دارند. مثلاً سعید می‌گوید هگل چیزی شبیه به یک نمونه آرمانی یا مشخص را می‌سازد و می‌گوید انسان شرقی این‌طور است و سپس نوعی عقب‌ماندگی را گره می‌زند به شرقی بودن یا مثلاً ایرانی یا عرب بودن. چنین رویکردی در آثار مستشرقین هست و در واقع مشرق‌زمینی‌ها «دیگری» می‌شوند برای غرب. من چون با این نقد بر

شرق‌شناسی همدلم، با نحوه استفاده شایگان از واژگان «پیشرفت» و «عقب‌ماندگی» در کتاب «آسیا در برابر غرب» همدلی ندارم. گویی که تصویری خطی از مدرنیته و پیشرفت وجود دارد؛ تصویری که مبتنی بر یک نگاه اروپامحور از پیشرفت است. در چارچوب این تصویر، مفهوم «تعطیلات در تاریخ» هم جای خودش را پیدا می‌کند. زمانی که مقاله «ترنم موزون حزن» را راجع به آثار جناب شایگان می‌نوشتم و هنوز در ایران بودم، این درک و تصویر کنونی را نداشتم، به همین دلیل با مفهوم «تعطیلات در تاریخ» بر سر مهر بودم اما تاملات و تجربه زیسته هفت سال اخیرم به من می‌گوید از این تعبیر نباید استفاده کرد که نوعی کنتراست بین پیشرفت و عقب‌ماندگی را در بر دارند. چنین استفاده‌ای عین قرار گرفتن در دل همان گفتمان شرق‌شناسی است که شرق را «دیگری» غرب می‌داند. البته این یک رتوریک پوشالی نیست که کسانی در مقام القاء حس باختن و به محاق رفتن مشرق‌زمین در برابر مغرب‌زمین از آن یاد کرده‌اند که صبغه هویتی دارد و احیاناً در ادبیات گروه‌های بنیادگرا هم دیده می‌شود و حاوی نوعی خشم و کین تیزی برای احراز هویت از دست‌رفته است. موضع من فرسنگ‌ها با چنین موضعی متفاوت است. یعنی من می‌گویم واقع‌بین باشم، نه این که فاصله علمی و تکنولوژیک بین خودمان و غرب را نبینم. این حرف بسیاری از پژوهشگران دانشگاه‌های اروپا و امریکای شمالی است که احیاناً با ایده‌های نقادانه شرق‌شناسی ادوارد سعید بر سر مهرند. این که ما فاصله‌ای با غرب داریم و علم تجربی در آن سوی کره خاکی سر برآورده است و آن‌ها رنسانس و عصر روشنگری و مدرنیته داشته‌اند، همگی سر جای خود اما پذیرفتن دوگانه «پیشرفت و عقب‌ماندگی» گویی گام نهادن در عرصه آن نوع شرق‌شناسی است که ادوارد سعید آن را نقد کرده است. من چنین تصویری ندارم و فکر می‌کنم باید با تکثر مدرنیته‌ها آغاز کنیم. یعنی بپذیریم همان‌طور که مدرنیته در امریکای لاتین شکل خاص خودش را پیدا کرده، در آسیا هم شکل ویژه‌ای دارد. ما در ژاپن و کره جنوبی و خاورمیانه هم انواع خاصی از تکنولوژی و مدرنیته را داریم. در واقع با کثرتی از مدرنیته‌ها و زندگی تکنولوژیک مواجهیم. به هر حال با تعبیر «عقب‌ماندگی» و «پیشرفت» و نیز با تلقی اروپامحور از مدرنیته بر سر مهر نیستیم و فکر می‌کنم نقصان‌هایی دارند. به رغم فاصله تکنولوژیکی که با جهان غرب داریم، ما می‌توانیم قصه خود را ثنا بکنیم و ملاحظات انتقادی خویش را به تکنولوژی داشته باشیم و مآلاً مدرنیته و سازوکار تکنولوژیک یا مدرنیزاسیون ویژه خودمان را سامان ببخشیم. اگر این موضع موجه باشد، مقولات «عقب‌ماندگی» و «پیشرفت» در چارچوب این موضع جا نمی‌گیرند. به نظرم ما در عین گشودگی به جهان جدید، می‌توانیم هویت فرهنگی خودمان را حفظ کنیم و نوعی «مدرنیته ایرانی» و سازوکار تکنولوژیک و مدرنیزاسیون ایرانی می‌تواند از این رویکرد ما سر برآورد؛ چنان که در ژاپن و کره جنوبی و تونس مدرنیته‌های ژاپنی و کره‌ای و تونس‌ی سر برآورده است. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل. اما درباره بخش آخر سوالتان، به نظرم شایگان متاخر از دوگانه «پیشرفت و عقب‌ماندگی» عبور کرده بود و مسئله‌اش این بود که چگونه می‌توان در این جهان زندگی تکنولوژیک داشت و در عین حال سهم دل را هم پرداخت و به نیازهای معنوی بشر پاسخ داد. به همین دلیل من فکر می‌کنم راه شایگان متاخر از فریاد و داوری و نصر جدا می‌شود. این متفکران، هر یک از منظر خود، نقدهای تیز و تندی به تمدن مغرب‌زمین و تکنولوژی داشتند؛ مشخصاً به غرب و غرب‌زدگی و حوالت تاریخی بشر در روزگار کنونی نقد داشته‌اند. به نظرم شایگان از این فضا کاملاً عبور کرده بود و دیگر نقدهای رادیکال به تکنولوژی نداشت. چنان که گفتم، نقدهایی آسیب‌شناسانه شبیه نقدهای اهالی مکتب فرانکفورت داشت. یعنی از اقتضائات و نواقص زندگی ماشینی یاد می‌کرد و به اقلیم گمشده روح می‌پرداخت و مسئله معنابخشی به زندگی و زیست معنوی در روزگار کنونی، چه برای انسان شرقی

چه برای انسان غربی، از دلمشغولی‌های او بود؛ چراکه شایگان ساکن چند جهان بود. یعنی هم در غرب زندگی کرده و بالیده بود هم در ایران. ولی به هر حال او حتی در آثار متاخرش با منتقدان مدرنیته همدلی داشت و قبول داشت که در جهان جدید معنابخشی به زندگی بدل به یک مسئله شده است. به این معنا شایگان در احوال ساکنان مغرب‌زمین هم تامل کرده است ولی به عنوان متفکری که - به قول شاملو - چراغش در این خانه می‌سوزد، وقتی تفاوت‌های گفتمان فرهنگی، معرفتی و معنوی را در مشرق‌زمین، با تکیه و تاکید بر ایران، با مدرنیته در مغرب‌زمین قیاس می‌کرد، می‌کوشید نسخه‌های بومی بیچند و توضیح دهد ما بیش از آن که در مقام در پیچیدن با زندگی تکنولوژیک باشیم، باید دلمشغول زیست معنوی و احیای معنای زندگی و در پی معنابخشی به آن باشیم و در عین حال آسیب‌شناسی زندگی تکنولوژیک را مطمح نظر قرار دهیم. به این معنا، داوری من در باب شایگان متاخر این است که نگاه او به تکنولوژی و غرب جدید فاصله چشمگیری با نگاه فرید و داوری و نصر به این مقولات دارد.

* درباره تفاوت موضع شایگان و سروش نسبت به تکنولوژی توضیح ندادید. آرای سروش در مقاله «صناعت و قناعت» درباره تکنولوژی عمیقاً نقادانه است و اخیراً هم با نقدهای هایدگر نسبت به تکنولوژی همدلی بیشتری نشان می‌دهد. درباره نگاه شایگان به تکنولوژی که به تفصیل سخن گفتم اما درباره نگاه دکتر سروش به تکنولوژی باید گفت که ایشان سی سال قبل مقاله «قناعت و صنعت» را نوشت و انتقاداتش را نسبت به تکنولوژی به شکل نسبتاً تند و تیزی مطرح کرد و بر قناعت انگشت تاکید نهاد و توضیح داد که ما با زندگی صنعتی لزوماً به زیست مطلوب نمی‌رسیم و بهتر است قناعت پیشه کنیم. سروش در این مقاله پاره‌ای راهکارها را هم ارائه کرد اما بعدها که کتاب «سنت و سکولاریسم» منتشر شد یا در همین مباحث اخیرشان - مثل نئولیبرالیسم مسلح - تفاوتی در کار آمده است. سروش همچنان با مصرف‌گرایی بر سر مهر نیست، credit card را نقد می‌کند و می‌گوید نوعی تولید حاجت و نیاز کاذب در دستور کار سرمایه‌داری است و خصوصاً کاپیتالیسم عنان‌گسیخته یا به قول خودشان نئولیبرالیسم را نقد می‌کند. از حیث دیگری نیز تصور می‌کند که زیست معنوی در روزگار کنونی ممکن است اما این امکان را درون سنت عرفانی و معنوی ایرانی اسلامی جست‌وجو می‌کند؛ برخلاف شایگان که به سنن معنوی مختلفی عطف نظر می‌کند. به هر حال تصورم این است که نقدهای سروش در صنعت و قناعت به تکنولوژی، چنان که منصور هاشمی هم در کتاب خودش نوشته است، طنین هایدگری دارد. یعنی آن نقدها متضمن نوعی دعوت و تطفن دادن به این نکته است که گرفتار شدن در چنبره زندگی تکنولوژیک ممکن است نوعی الیناسیون در پی داشته باشد. این ظاهراً خطی است که سروش با آن پیش می‌آید ولی در نقدهای بعدی ایشان آن تیزی و تندی و صلبی و سختی مقاله «صناعت و قناعت» به محاق می‌رود. در عین حال سروش همواره بر این نکته تاکید می‌کند که قرار نبوده است ما خادم شویم و تکنولوژی مخدوم. سروش در سخنرانی «خادمان مخدوم» تکنولوژی را پدیده‌ای می‌داند که قرار بود به ما خدمت کند ولی الان مخدوم ما شده است. همچنین در کتاب «سنت و سکولاریسم» هم تاکید می‌کند که شأن ابزار بودن تکنولوژی نباید فراموش شود. یعنی تکنولوژی قرار است به کار انسان بیاید و انسان سوار او شود، نه این که او بر دوش انسان سوار شود. به این معنا سروش نوعی آسیب‌شناسی تکنولوژی در جهان جدید را صورت‌بندی می‌کند و از آن سراغ می‌گیرد. با شما موافقم که مباحث سروش در نقد تکنولوژی طنین هایدگری دارد ولی این تطوری را هم که عرض کردم، از سر گذرانده است. در عین حال با توجه به مباحث درازآهنگ عبدالکریم سروش در باب لیبرالیسم، یک نکته هم در اندیشه سروش نیاز به ایضاح بیشتری دارد و آن نسبت‌سنجی لیبرالیسم با

کاپیتالیسم است. سروش حدود سی سال پیش با بحث از لیبرالیسم، در فضای نواندیشی دینی باب تازه‌ای را باز کرد و لیبرالیسم را مکتب حق‌مداری تعریف کرد و بر همین سیاق پیش آمد. سروش همچنان از لیبرالیسم به این معنا تمام‌قد دفاع می‌کند ولی با نئولیبرالیسمی که با نوعی کاپیتالیسم عنان‌گسیخته عجین شده، بر سر مهر نیست و آن را نقد می‌کند و آفات تکنولوژی را پای کاپیتالیسم عنان‌گسیخته هم می‌گذارد و بهتر است بگوییم هر دو را با هم نقد می‌کند. اگر این تفکیک‌ها صورت گیرد، همچنان می‌توان عبدالکریم سروش را از مدافعان لیبرالیسم معرفتی در فضای نواندیشی دینی به حساب آورد و حساب نئولیبرالیسم را، که سویه‌های اقتصادی و سیاسی پررنگ دارد، از لیبرالیسم معرفتی جدا کرد. من خودم با این تفکیک موافقم و ضمناً در بحث از نسبت لیبرالیسم و عدالت اجتماعی، آرای جان رالز را قبول دارم. رالز متاخر که دغدغه عدالت اجتماعی را داشت و در دو کتاب «لیبرالیسم سیاسی» و «قانون مردم» می‌کوشد روایتی از لیبرالیسم سیاسی را برکشد که متضمن پاسداشت حقوق بشر و دلمشغول عدالت اجتماعی است. لیبرالیسم رالز به نظرم یک موضع لیبرالیستی رهگشاست و با نئولیبرالیسم کاپیتالیستی یا نئولیبرالیسمی که با کاپیتالیسم شناخته شده است، البته متفاوت است. این تفکیک‌ها می‌تواند به روشن شدن بحث کمک کند و نواندیشان دینی را در زمره کسانی قرار دهد که علاوه بر بازخوانی انتقادی سنت دینی و دفاع تمام‌قد از حقوق بنیادین بشر، دغدغه عدالت اجتماعی هم دارند.