



Early Dariush Shayegan; From the Discourse of Oriental Authenticity to Critical Occidental Studies

Malek Shojaei Jeshvaghani*

1 Assistant Professor of Philosophy, Contemporary Intercultural Studies Department, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

Article Info ABSTRACT

Article type:
Research
Article

Received:
2024/04/07
Accepted:
2024/05/08

Dariush Shayegan (1935-2018) is one of the contemporary philosophers in Iran who, during five decades of his intellectual life discussed philosophical and comparative Occidental studies. During the five decades of his intellectual life, on the one hand, Shayegan has taken a serious position against radical modernity opponents and cultural relativism advocates, and as an Eastern-Third World thinker who has lived-experience the danger of losing enlightenment values in efforts, Shayegan is a defender of social-civilized order and achievements. It is modernity, and on the other hand, due to the recognition of the lack of meaning and spirit in the whole of the Western modernity experience, in the struggle between these levels in the model of planetary human, some approaches to the three stages and some to the three stages (looking at the periods his intellectual differences) have mentioned. This article, based on the early advocates (from 1940 to 1980) and the late advocates (from 1980 to 2017), has tried to deal only with the Early advocates and the main topics of his philosophical-comparative Occidental studies.

Keywords: Philosophical Occidentalism Studies, Asia against the West, Identity, Dariush Shayegan.

Cite this article: Shojaei Jeshvaghani, Malek (2023). Early Dariush Shayegan; From the Discourse of Oriental Authenticity to Critical Occidental Studies. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 2, No. 2, pp. 101-118.

DOI: 10.30479/WP.2024.20175.1068

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* **E-mail:** malekmind@yahoo.com



فصلنامه علمی فلسفه غرب

سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، تابستان ۱۴۰۲
شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴
شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



اندیشه‌های شایگان متقدم: از گفتمان اصالت شرقی تا غرب‌شناسی انتقادی

مالک شجاعی جشوقانی*

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

اطلاعات مقاله چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

داریوش شایگان از معدود اندیشوران معاصر ایران است که طی پنج دهه کوشش فکری، به طرح مباحث غرب‌شناسی فلسفی و تطبیقی پرداخته است. او از سویی، در مقابل تجددستیزان و طرفداران نسبیست فرهنگ‌ها، موضع گرفته و در مقام فردی شرقی و جهان‌سومی که خطر از دست رفتن ارزش‌های روشنگری را در تجربه زیسته خود آزموده، مدافع نظم تمدنی-اجتماعی و دستاوردهای مدرنیته است، و از سوی دیگر، به دلیل تشخیص فقدان معنا و روح در کالبد تجربه تجدد غربی، در تکاپوست میان این مراتب در الگوی انسان سیاره‌ای مورد نظر خود، جمع و آشتی برقرار کند. برخی رویکردها ادوار مختلف فکری وی را به سه دوره، و بعضی به پنج دوره تقسیم کرده‌اند. این مقاله با مبنا قرار دادن شایگان متقدم (دوره فکری مابین دهه چهل تا اواخر دهه پنجاه هجری شمسی)، و شایگان متأخر (دوره فکری مابین دهه شصت تا نود هجری شمسی)، درون‌مایه‌های اصلی غرب‌شناسی فلسفی-تطبیقی شایگان متقدم را بررسی و تبیین می‌کند.

دریافت:

۱۴۰۳/۱/۱۹

پذیرش:

۱۴۰۳/۲/۱۹

کلمات کلیدی: غرب‌شناسی فلسفی، آسیا در برابر غرب، هویت، داریوش شایگان.

استناد: شجاعی جشوقانی، مالک (۱۴۰۲). «اندیشه‌های شایگان متقدم: از گفتمان اصالت شرقی تا غرب‌شناسی انتقادی». فصلنامه علمی

فلسفه غرب. سال دوم، شماره دوم (پیاپی ۶)، ص ۱۱۸-۱۰۱.

DOI: 10.30479/WP.2024.20175.1068



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نشانی پست الکترونیک: malekmind@yahoo.com

مقدمه

داریوش شایگان (۱۳۹۷-۱۳۱۲) در آثار متقدم خود، از نوعی هویت اصیل شرقی در برابر آنچه به تبع گفتمان فکری قبل از انقلاب، غرب زدگی می خواند، سخن می گوید و می کوشد به پرسش فلسفی در باب تقدیر فرهنگ‌ها و تمدن‌های آسیایی، از جمله فرهنگ ایرانی، در مواجهه با غرب جدید بپردازد. اما با گذشت زمان و بسط تأملات فلسفی و سیر آفاقی وی و از سر گذراندن تجاربی نظیر انقلاب اسلامی و آشنایی دست اول و تجربه زیسته غرب معاصر، در آثاری همچون *انقلاب دینی چیست؟* و *اسکیزوفرنی فرهنگی*، به تأمل انتقادی در باب آنچه هسته محوری ایده‌های وی در آثاری نظیر *آسیا در برابر غرب* و *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی* بود، می پردازد و به نوعی به این دیدگاه متمایل می شود که در وضع کنونی فرهنگ‌ها، تجربه تجدد (مدرنیته) به محوری تبدیل شده که همه بینش‌ها، حتی آنهایی که به مشروعیت آن معترض‌اند، حول آن می چرخند. بر این مبنا، دستاوردهای عصر روشنگری، دستاوردهای همه بشریت است.

این موضع در گفت‌وگوهای وی با رامین جهان‌نگو در کتاب *زیر آسمان‌های جهان*، که به نوعی بازخوانی کارنامه و سلوک فکری شایگان، به روایت اول شخص، است، بسط بیشتری می یابد و از گریزناپذیری تجربه تجدد به مثابه سرنوشت محتوم سایر فرهنگ‌ها و حوزه‌های تمدنی، سخن به میان می آید. اما باید بدین نکته التفات داشت که مؤانست فکری-وجودی شایگان با عرفان شرقی و عرفان اسلامی، و اثرپذیری جدی وی از آموزه‌های عرفای اسلامی همچون ابن عربی و بعدها داراشکوه در رساله دکتری‌اش- و نیز تأملات و پژوهش‌های کسانی همچون هانری کربن و ایزوتسو، باعث شده همواره نوعی معنویت‌اندیشی و رگه‌های جدی مواجهه اشراقی و سهم جدی قائل شدن برای اقلیم حضور و معنا، در کاروبار فکری وی حضور داشته باشد و حتی در فضایی که نوعی نگاه نقادانه به آثار متقدم خود دارد، همچنان از بی‌روح بودن مدرنیته و خلأ معنا در آن سخن بگوید.

با نگارش و انتشار کتاب *افسون‌زدگی جدید* است که وی به صراحت از هویت چهل تکه سخن می گوید و به نوعی پس از گام اول هویت‌اندیشی و گام دوم خود در کتاب *انقلاب دینی* و *اسکیزوفرنی*، گام سوم را برمی دارد و از مراتب و سطوح متکثر آگاهی-هویتی و به رسمیت شناخته شدن آن، سخن می گوید.

گفتمان اصالت شرقی

اواخر دهه چهل تا سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶، در کارنامه غرب‌شناسی شایگان، سال‌هایی تعیین‌کننده هستند. در این مقطع، شایگان به تأسیس مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها مبادرت ورزید؛ نهادی پژوهشی که مأموریت آن، پژوهش و پرسش در باب سرشت و سرنوشت معاصر فرهنگ‌ها و تمدن‌های شرقی در قبال غرب جدید بود. دو کتاب مهم شایگان، یعنی *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی* و *آسیا در برابر غرب* در همین سال‌ها منتشر شد. در این مقطع، شایگان با فضا‌های روشنفکری دمخور بود و در عین حال، نگاهی نقادانه به آن داشت.

شایگان درگفت‌وگویی خود در سال ۱۳۹۵، فضای روشنفکری آن زمان را بیشتر توضیح داده است:

روشنفکران ما دنبال کربن راه نیفتادند، همه چپ‌زده بودند و دنبال روی مارکس و لنین و استالین. هفت‌هشت نفری هم گرد کربن جمع می‌شدند... من شخصاً شاهد زنده روشنفکری ایران بوده و از نزدیک با آنها زندگی کرده‌ام. هشتادویک سال دارم و بیشتر عمرم را پیش از انقلاب گذرانده‌ام و با روشنفکران آن زمان حشر و نشر داشتم. اغلب روشنفکران ایرانی آثار اندیشمندان غربی را از روی ترجمه‌های غیردقیق می‌خواندند و این باعث می‌شد که ملغمه‌ای از افکار عجیب و غریب شکل گیرد. درحالی‌که اگر فرهنگ غرب به‌طور سیستماتیک معرفی می‌شد، یعنی از یونان و روم و بعد قرون وسطا تا عصر جدید، اگر به‌طور نظام‌مند با این فرهنگ آشنا می‌شدیم، حتماً نوع مواجهه‌مان تغییر می‌کرد. (شایگان، ۱۳۹۵: ۸)

شایگان در غرب‌شناسی و به‌ویژه پژوهش‌های تطبیقی خود، متأثر از هانری کربن و روش‌شناسی وی در فلسفه تطبیقی است. هانری کربن و پل ماسون-اورسل^۱، دو تن از پیشگامان فلسفه تطبیقی در قرن بیستم هستند. هر دو فیلسوف، به دنبال مقایسه و مطالعه فلسفه‌های مختلف، به‌ویژه فلسفه غرب و فلسفه شرق، بودند. با این حال، رویکردهای آنها به فلسفه تطبیقی، در تقابل با هم قرار دارد. مبنای فلسفی کربن، پدیدارشناسی و تأویل بود و معتقد بود برای فهم درست فلسفه‌های مختلف، باید به درون آنها نفوذ کرد و معانی پنهان آنها را کشف نمود. اما مبنای فلسفی ماسون-اورسل، نوعی پوزیتیویسم در تلائم با تاریخ‌گرایی بود. او معتقد بود فلسفه‌ها در بستر تاریخی خود شکل می‌گیرند و باید آنها را در چارچوب تاریخ درک کرد؛ در عین حال، او به‌رغم توجه به سنت فلسفه غربی (یونان) و شرقی (هند و چین)، به سنت اسلامی و ایرانی توجه نداشت. چنانکه برخی پژوهش‌های اخیر نشان داده‌اند، هانری کربن متأثر از پدیدارشناسی هوسرل،

با به‌عاریت گرفتن رجوع به ذات اشیاء هوسرل، ذات را طبق هستی‌شناسی باطنی فلاسفه مسلمان ایرانی، در عالم قدسی و مابعدالطبیعی جستجو می‌کند. کربن به نقد تفکر تاریخی ماسون-اورسل پرداخته و با اخذ مفاهیمی از پدیدارشناسی هوسرلی، تماماً در مقابل وی ایستاده است. (شهرآئینی و کریمی، ۱۳۹۴: ۱۴۳)

در همین مقطع، که شایگان عضو حلقه‌ای شد که در قالب شب‌نشینی‌هایی در منزل امیرحسین جهاننگلو، شکل گرفته، و البته محور اصلی این جمع، سید احمد فرید بود. رامین جهاننگلو در مقدمه‌ای که بر کتاب زیر آسمان‌های جهان نوشته، روایتی دست اول از این شب‌نشینی‌ها نقل کرده است (جهاننگلو، ۱۳۷۴: ۹).

نزد فردید، «غرب» یک مفهوم جغرافیایی، سیاسی، اقتصادی یا حتی فرهنگی نیست، بلکه به تبعیت از هایدگر، ماهیت غرب را متافیزیک می‌داند. متافیزیک تلقی و تفسیری خاص از وجود فی‌نفسه و نحوه رویارویی خاص با هستی، یعنی نوعی خاص از اونتولوژی است. به همین دلیل، در اندیشه فردید، به تبعیت از هایدگر، غرب، و به‌همان سان، شرق، مفاهیم اونتولوژیک^۲ هستند. غرب و شرق عبارتند از دو گونه اونتولوژی و دو گونه فهم از وجود فی‌نفسه، که خودشان را در دو سنت و تاریخ گوناگون، دو فرهنگ و تمدن مختلف، و دو گونه نظام اجتماعی متفاوت، آشکار می‌سازند. فردید فهم اونتولوژیک خود از غرب را چنین بازگو می‌کند: «تفکر غربزده متافیزیک است». تأثیر فردید منحصر به شاگردان او نیست و رد پای مفاهیم و ادبیات فردیدی را می‌توان در آثار بسیاری از معاصران، اعم از موافق و مخالف او، مشاهده کرد. از محتوای جلسات فریدیه که شایگان نیز عضو آن بوده، چیز زیادی نمی‌دانیم، هر چند می‌توان به تعبیر محمدمنصور هاشمی (۱۳۸۴)، حدس زد که حول «مسائل لعنتی» آن دوره بوده‌اند و احتمالاً فیلسوف پیر، در این زمینه میدان‌داری می‌کرده و نظراتش را به اطلاع دیگران می‌رسانده است. «مسائل لعنتی» تعبیری است که خود شایگان در کتاب *آسیا در برابر غرب* به‌کار برده است. این مسائل ناظر به تأملات فلاسفه و اندیشمندان و ادبای روسیه قرن نوزدهم است. شایگان این سنخ مسائل لعنتی را بی‌شبهات به مسائل ما (ایران) نمی‌داند (شایگان، ۱۳۸۶: ۳۱).

در این مقطع، شایگان متأثر از فلاسفه و اندیشمندان بود که به‌رغم افتراقاتی که دارند، در یک جهت‌گیری کلان هم‌داستان‌اند و آن هم چیزی نیست جز خوانش نقادانه غرب مدرن و اومانیسم و تفکر تکنیکی همبسته آن، و نیز روایت‌های مختلف نیهیلیسم انسان معاصر. ارجاعات شایگان در این دوره، به نیچه، هایدگر، یاسپرس، پل تیلیش، رنه گنون، خوزه اورتگای گاست،^۳ و کارل گوستاو یونگ^۴ است. نگاه داریوش شایگان را در قیاس با معاصرانی همچون سیدجواد طباطبایی و رضا داوری اردکانی، بهتر می‌توان صورت‌بندی کرد. هر سه متفکر، نگاه سستی به غرب - که غرب را مترادف با مدرنیته و پیشرفت می‌دانست - را به چالش می‌کشند. آنها معتقدند غرب، یکپارچه و واحد نیست و تنوع فکری و فرهنگی در آن موج می‌زند. هر سه، به تأمل فلسفی در باب هویت ایرانی و تحلیل فلسفی تاریخ و فرهنگ ایران قائل هستند. دکتر داوری در آثار مختلف خود، «تجدد» را بسط تام‌وتمام تاریخ غربی می‌داند. تاریخ غربی همان تاریخ متافیزیک است که از زمانه افلاطون تاکنون، دو هزار و پانصد سال بر اندیشه غربی سیطره داشته است. نهال تجدد، در قرن پانزدهم و شانزدهم، در این زمین رشد یافت و فلسفه از زمان فرانسویس بیکن تا دوره معاصر، بیان ماهیت فهم متجدد بوده است. برای فهم ماهیت تجدد، و فلسفه و علوم انسانی همبسته با آن، باید به فلسفه فیلسوفانی نظیر دکارت، کانت، هگل و نیچه، که مظاهر تاریخ جدیدند، و شعر دوره جدید، مراجعه کرد؛ همه شئون اقتصادی، سیاسی و تکنولوژیک غرب، فرع فلسفه و هنر غربی است. طباطبایی هم با طرح جدال قدیم و جدید، سعی در برون‌رفت از انحطاط سنت، از

طریق تأمل فلسفی در باب آن، از پایگاه تجدد دارد. داوری و شایگان اما با اتکاء به فلاسفه‌ای همچون هایدگر، نیچه و اندیشه‌ی پست‌مدرن، نگاهی نقادانه به اصالت تجدد دارند.

مناسبات بینش اسطوره‌ای و تفکر تکنیکی

کتاب *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی* نخستین بار در سال ۱۳۵۵ منتشر شد. این کتاب مجموعه مقالات و گفتارهای مؤلف به مناسبت‌های مختلف است؛ بدین قرار: «معارضه‌جویی معاصر و هویت فرهنگی»، «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی»، «تفکر هندی و علم غربی»، «تصویر یک جهان یا بحثی درباره هنر ایران» و جستاری تفصیلی با عنوان «بینش اساطیری»... وجه مشترک مقالات، طرح مسئله مناسبات غرب و شرق و پرسش‌هایی از این جنس است: «آیا سیطره بی‌چون و چرای تفکر تکنیکی غرب، ارتباط میان تمدن‌های بزرگ را میسر می‌سازد؟ چرا شکاف میان دیانت و فلسفه، روح و جسم، که دوگانگی مضمحل در ساخت بنیادی تفکر غربی است، معادلی در تمدن‌های بزرگ آسیایی نمی‌یابد؟» (همو، ۱۳۸۳: ۹). شایگان در بت‌های ذهنی به مقولات کلیدی‌ای چون «تقدیر تاریخی غرب و سیر نزولی آن»، «کلیت تجزیه‌ناپذیر غرب»، «دوره فترت و احتضار خدایان»، «احیای مضامین خاطره قومی»، «توجه به علوم امروزی و تفکر انتقادی» و «گفت‌وگو با غرب و گفت‌وگوی تمدن‌ها» و... می‌پردازد (همان، ۳۵).

او با این مقدمه، به طرح مسئله می‌پردازد: «معنای معارضه‌جویی چیست؟ معنای معارضه‌جویی معاصر این است که ما در خطر تغییر رابطه انسان با جهان و طبیعت قرار داریم. بنابراین، این معارضه‌جویی نه فقط گفت‌وگوی بین تمدن‌ها را میسر نمی‌کند، بلکه حکم انحلال تمدن‌ها را از طریق تمدنی دارد که دیگر جهانگیر شده است» (همانجا). و اینکه: «آیا می‌توان تکنیک و سنت را آشتی داد و خاطره قومی را نجات بخشید و در عین حال، رنج خاطره‌زدایی را نیز بر خود هموار کرد؟» (همان، ۳۱).

شایگان به تقریر سیر تحولات فکری غرب پرداخته، سیری که بخواهیم یا نخواهیم، در ذهن مخاطب ایرانی دهه پنجاه، نوعی زوال و انحطاط غرب را تداعی می‌کند:

در تحول فکری غرب، حرکتی از زبر به زیر، از عقل به غرایز، غایت‌بینی و معاد به تاریخ‌پرستی، از روحانیت به تعقل، از استغراق مدهوشانه انسانی که محو در مطلق است، به سوی خودیابی فزون‌خواه نفس بیش از حد متورمی که در برابر خدا و طبیعت قد علم می‌کند، صورت گرفته است.

(همان، ۲۰)

این تصویر از غرب، با انسان‌شناسی تمدن‌های شرقی که انسان را عالم صغیری می‌داند که با همه مراتب وجود پیوندی جادویی و باطنی دارد در تقابل است. اما در مواجهه این دو نوع نگاه به عالم و آدم، قدرت قهری از آن غرب است و این تقدیر محتوم ماست، چراکه تمدن غربی، کلیت‌پذیر است: «همان‌قدر

که این یورش، بی‌امان و بی‌رحمانه است، به‌همان اندازه نیروهای معروض آن، از ثبات پیشین خود بی‌بهره‌اند و نتیجتاً قادر به مقابله با آن نیستند» (همان، ۱۶).

شایگان مابه‌ازای بت‌های ذهنی را در خاطره‌های قومی کهن می‌داند و غرب را متهم به خاطره‌زدایی می‌کند؛ راهی که غرب رفت و ما نرفتیم. در همین مقاله است که با ارجاع به ژیلبر دوران،^۵ به مفهوم نیهیلیسم و اینکه از آغاز در نقطه تفکر غربی مضمربوده، پرداخته است. ژیلبر دوران می‌گوید: هفت قرن تحت سیطره سه فاجعه است: ۱) زمانی شدن کلیسا که «انکیزاسیون» (تفتیش عقاید)^۶ علامت شاخص آن است، ۲) دنیوی شدن فلسفه که ناشی از نفوذ فلسفه ابن‌رشد و گرویدن غرب به روش تجربی-تعقلی ارسطو نقطه آغاز آن است، و ۳) بت‌پرستی تاریخ که نقطه پایان آن محسوب می‌شود. این سه فاجعه، بی‌شک منتج از کشمکش آشتی‌ناپذیر همان دو میراثی است که بدان اشاره شد.

شایگان به تأمل در باب چرایی شکل‌گیری علم جدید در غرب و عدم شکل‌گیری آن در شرق، پرداخته و به این جمع‌بندی رسیده که سرّ آن امکان و این امتناع را باید در تحول نگاه به مناسبات عالم و آدم، در بنیادی‌ترین شکل آن، جست‌وجو کرد (همان، ۶۴).

بنیاد بحث فلسفی شایگان، هایدگر است. هایدگر اصطلاحات اساطیری و عرفانی یونانی، بودایی و هندی را معنایی فلسفی بخشید و آنها را وارد نظام فلسفی خود کرد. میت (اسطوره) و لوگوس (قدرت انسجام بخشی) در فلسفه هایدگر معنایی گسترده یافته و به یکدیگر پیوند می‌خورند (ر.ک: Lawrence, 1991).

در فاصله انتشار کتاب *بت‌های ذهنی و خاطره‌زلی* تا انتشار کتاب *آسیا در برابر غرب*، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها تأسیس شد. شایگان طراح و مدیر این مجموعه بود و چنان‌که در متن اساسنامه^۷ آن آمده (ملایی تورانی و همکاران، ۱۳۹۶)، هدف تأسیس این مرکز از این پرسش برخاست که چرا تمدن‌های بزرگ آسیایی که روزگاری آن‌قدر با هم ارتباط داشتند، امروز نسبت به هم بیگانه شده‌اند؟ این پرسش آشکار کرد که بیگانگی تمدن‌های آسیایی نسبت به یکدیگر، به این دلیل است که تمدن‌های مزبور، یکدیگر را از دید غربی می‌نگرند و در نتیجه هم با خود بیگانه شده‌اند هم با یکدیگر. این پرسش موجب شد مبحث تقدیر تاریخی این تمدن‌ها و نیز موقعیت کنونی آنها در جهان مطرح شود، زیرا ارتباط دوباره این تمدن‌ها می‌تواند موقعیت و شأن را در برابر تحولات دنیای امروزی تا حدی روشن نماید و نحوه رویایی با آن را بررسی کند. از مهم‌ترین فعالیت‌های این مرکز، می‌توان به برگزاری همایش بین‌المللی اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها در سال ۱۹۷۷ (۱۳۵۶) اشاره کرد که بعد از بیست سال، مجموعه مقالات آن به زبان فارسی ترجمه و منتشر شد (شایگان و دیگران، ۱۳۷۹).

سلطه نیهیلیسم غربی و بر ساخت شرق آرمانی

کتاب *آسیا در برابر غرب* یک‌سال پس از *بت‌های ذهنی و خاطره‌زلی*، در سال ۱۳۵۶ منتشر شد، اما در عالم روشنفکری و فضای فکری و علمی و حتی سینما، تداعی خاص داشت تا جایی که شایگان با

این کتاب، به‌عنوان روشنفکر حوزه عمومی معرفی شد. او بعدها دربارهٔ زمینهٔ تاریخی-فرهنگی زمانهٔ نگارش این کتاب گفته است: «آسیا در برابر غرب در زمان خاصی نوشته شد، یعنی سال‌هایی که هنوز تفکرات دههٔ ۶۰ میلادی بر آن حاکم است. سال‌های عصیان ضد ارزش‌های غربی، سال‌های ضد فرهنگی در آمریکا، هیپی‌بازی، زمانی که همه ضد غرب و ضد تکنولوژی شدند و می‌خواستند به گذشته رجعت کنند (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۸).

اندیشهٔ زوال غرب، بخشی از جنبش پرسابقه اجتماعی است که با جنبش «ضد روشنگری» و مکتب رمانتیسیسم^۸ و پیدایش نسل جدید ضد فیلسوفان، آغاز شد که در دوران انقلاب فرانسه پا گرفتند. هدف این جنبش، به‌چالش کشیدن بدعت‌های معرفت‌شناختی و سیاسی بود که «حامیان خرد» مطرح می‌کردند. محافظه‌کارانی مانند ژوزف دومیستر^۹ و آنتوان ریوارول^{۱۰} با تأکید بر رهیافت‌های الاهیاتی، در برابر پیشروی روح جست‌وجوگر و انتقادی مدرنیته هشدار می‌دادند. به‌عقیدهٔ آنها، هرگونه به‌چالش کشیدن اقتدار و اتوریتهٔ سلطنت و روحانیت، منجر به گسست و نابودی نظام اجتماعی می‌شود (Wolin, 2004: 2). این جریان در برابر اعلامیه حقوق بشر و شهروندی، از خاص و بی‌همتا بودن سنت‌های فرهنگی و تاریخی دفاع می‌کردند. درواقع، اصل مورد پذیرش آنها این بود که «آنچه نباید بدانیم، مهم‌تر از آن چیزی است که باید بدانیم» که در حقیقت، تقریری دفاع‌گونه از نوعی نظم اجتماعی سلسله‌مراتبی و معنوی بود. زیر سؤال بردن ایمان روشنگری به قدرت خود در صورت‌بندی جامعهٔ بشری، گام دیگر این منتقدان بود. هر چه روشنگری بر فردیت و عاملیت تأکید می‌کرد، این جریان فاعلیت آدمیان را نوعی وهم می‌دانست و با بانگ بلند صلا می‌داد که «این انسان‌ها نیستند که انقلاب را رهبری می‌کنند، بلکه این انقلاب است که انسان‌ها را هدایت می‌کند» (همانجا).

بعدها نقدهای فلسفی و عمیق‌تری به نمایندگی نیچه و کی‌یرکگور، به‌کمک این جریان آمد. نیچه با حملهٔ تند خود به اندیشه غربی و اخلاقیات مسیحی، اروپا را دچار یک بحران معنوی عظیم دانست و آثار او نوعی اعلان جنگ علیه شرایط انحطاط بود. یکی از مقومات اصلی این انحطاط، رهیافت مساوات‌گرایانهٔ دموکراسی بود که به ترویج و تعمیق میان‌مایگی می‌انجامید (نیچه، ۱۳۸۵: ۶۴). نیچه مدرنیته را به‌مثابه انحطاطی معنوی برای فرهنگ غربی تصویر می‌کرد (Wolin, 2004: 3).

اندیشهٔ زوالک پس از سال ۱۹۱۴ شکلی جدی‌تری پیدا کرد و فلسفه‌های پایان شکل گرفتند: پایان اروپا، پایان انسان، پایان متافیزیک و پایان... حتی با اعلام آتش‌بس نیز شیوهٔ ترسیم مجدد نقشهٔ جهان، عاملی در تشدید سرخوردگی و حس انتقام‌جویی شد و موج نازیسم و فاشیسم را که خود علت بروز جنگ جهانی دوم شد، در پی آورد. همزمان با اتمام جنگ جهانی اول در ۱۹۱۸، اسوالد اشپنگلر^{۱۱} متفکر آلمانی، در کتاب *زوال غرب*، از تعبیر «انحطاط اروپا» سخن به‌میان آورد. او نسل‌های جوان را به این حقیقت فرامی‌خواند که هر فرهنگ بزرگی، دیگر به پایان خود رسیده است، تا بهتر بتوانند برای فتح جهان از لحاظ نظامی و تکنولوژیکی - که به نظر وی آخرین بخت غرب است - به میدان بیایند (دولاکامپانی، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

البته شایگان، برخلاف اشپنگلر و هایدگر با وجود تفاوت‌هایی که این دو با هم دارند، به انحطاط کامل غرب معتقد نیست. او در این باره می‌گوید:

من به انحطاط غرب عقیده ندارم و بیشتر به دوره‌های توقف و به جهش‌های کمابیش موفقیت‌آمیز، فکر می‌کنم. به نظر من، تاریخ غرب به صورت ادواری است که از یک دوره فترت به دوران بازآغازی می‌رسد. به علاوه، غرب همواره در بحران بوده است و این وجه تمایز آن از دیگر فرهنگ‌های سیاره‌ای است. (شایگان، ۱۳۷۴: ۸۳)

شایگان دغدغه‌های خود در آسیا در برابر غرب را با پژوهش‌های پیشین خود در باب هند مرتبط می‌بیند:

چیزی که برای من خیلی جالب بود، این بود که وقتی تمدن‌های بزرگ آسیایی را نگاه می‌کنید، چه تمدن اسلامی و چه تمدن‌های هندوچین (البته در مورد ژاپن فرق می‌کند، چون کشور جوان‌تری است)، می‌بینید که در قرن هفدهم میلادی تقریباً قدرت خلاقیت این‌ها به پایان می‌رسد و این عجیب است که همه آنها با هم و در یک مقطع زمانی، دچار این وضعیت می‌شوند. قرن هفدهم میلادی هم‌زمان با ملامدرا در ایران و آخرین کارهای بزرگ در هند، و هم‌زمان با دورانی است که در چین، به آن دوران رجعت و بازگشت می‌گویند... (همو، ۱۳۷۹: ۱۴-۱۳)

کتاب آسیا در برابر غرب، در دو محور کلان «نیهیلیسم و تأثیر آن بر تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی» و «موقعیت تمدن‌های آسیایی در برابر سیر تطور غربی» شکل گرفته است؛ تمدن‌هایی که در برابر تمدن غرب، در دوره فترت‌اند و مقهور نیرویی نابودکننده، که همین نیهیلیسم یا نیست‌انگاری است که از آن به «سیر نزولی تفکر غربی» نیز تعبیر می‌کند. این سیر چهار مؤلفه دارد:

۱- نزول از بینش شهودی به تفکر تکنیکی، ۲- نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی، ۳- نزول از جوهر روحانی به سوائق نفسانی، ۴- نزول از غایت‌اندیشی و معاد به تاریخ‌پرستی. این چهار حرکت، در حقیقت، درهم‌تنیده، و همگی وجوه مختلف از امری واحد، یعنی نیهیلیسم‌اند. (همو، ۱۳۸۶: ۴۷)

نکته تأمل‌برانگیز آن است که شایگان حکمی ایجابی یا سلبی در باب این سیر نزولی صادر نکرده و می‌گوید حکم به پیشرفت یا سقوط، بستگی به دیدی دارد که ما از تاریخ و سرنوشت بشریت داریم. او

تمدن‌های آسیایی (از جمله تمدن و فرهنگ ایران) را در وضع کنونی‌شان، در دوره فترت می‌داند که از سنت و خاطره‌آزلی رانده شده و از غرب متجدد، جا مانده‌اند. او پرسش فلسفی از سرشت و سرنوشت وضع فترت‌گونه تمدن‌های آسیایی را محور تأملات خود در این کتاب قرار داده است.

به باور شایگان تقدیر تاریخی تمدن‌های آسیایی در واقع حاصل غفلتی مضاعف است که ارتباطی مستقیم با عدم آگاهی از تقدیر تاریخی غرب و همزمان غفلت نسبت به ماهیت فرهنگی خود دارد. این غفلت مضاعف به صورت توهمی مضاعف جلوه می‌کند که در نهایت، منجر به غرب‌زدگی و بیگانگی از خود می‌شود. او رویکرد خود در *آسیا در برابر غرب* را پرسشگری فلسفی می‌داند:

تا موقعی که ما موجودیت خود تمدنی را که معروض هستیم، نشانیم و مورد پرسش قرار ندهیم، در این باره توفیقی نخواهیم یافت. مورد پرسش قرار دادن، یعنی اتخاذ روش فلسفی. فقط با این روش است که می‌توانیم به ماهیت تفکر غربی و هویت خودمان پی ببریم. (همان، ۵)

از دید شایگان، غرب کلیت واحد و تجزیه‌ناپذیری است که اجزای آن، قابل تفکیک از هم نیست و به‌عنوان مثال، نمی‌توان بخشی را تحت عنوان تکنیک (یا وجه مثبت تمدن غرب) برگزید و بخشی را به‌عنوان وجه منفی و ناسازگار با موازین فرهنگی خودی، کنار نهاد. دوره فترت دوره «نه‌آینی» و «نه‌آنی» است؛ یعنی نه در کانون تفکر غربی راه داریم و نه به خاطره قومی خویش (همان، ۸).

از نظر شایگان، نیهیلیسم دو وجه دارد: وجه غربی و وجه شرقی. داستایفسکی به عقیده من وجه شرقی این پدیده را ارائه می‌دهد. پیش از او نیز این امر سابقه داشته است. این تصور پیش‌تر در کتاب *پدران* و *پسران* تورگنیف طرح شده است. در این کتاب بازاروف تجسم نیهیلیسم است. اما نیهیلیسم آلمانی با نیهیلیسم روسی تفاوت دارد، زیرا نیهیلیسم روسی رو به سوی نظریه منجی بودن ملت روس دارد که به عقیده داستایفسکی، حامل خداست. همه شخصیت‌های بزرگ رمان‌های داستایفسکی، چهره‌های نیهیلیستی‌اند. مانند ایوان در *برادران کارامازوف*، راسکولنیکوف در *جنایت و مکافات* که نیهیلیستی است که به شدت ایوان، زهرآگین نیست و سرانجام، استاوروگین این غریب‌ترین شخصیت ادبیات جهان که در رمان *ابلیسان* یا *جن‌زدگان*، نماینده اوج نیهیلیسم یا نفی است. لحن مکاشفه‌ای و پیشگویانه رمان *ابلیسان* به‌راستی حیرت‌انگیز است. در آن، بذر سراسر آینده روسیه، گولاگ و استالینیسیم دیده می‌شود، چراکه همه «سنخ‌هایی» که توسط داستایفسکی به تجسم درآمدند، بعدها وجود جسمانی یافتند و به صورت شخصیت‌های واقعی تاریخی ظاهر شدند و چون گردباد، صحنه تاریخ را درنوشتند؛ گویی داستایفسکی ظهور این سنخ‌های تازه انسانی را که سرنوشت روسیه شوروی را رقم زدند، پیشگویی کرده بود (همو، ۱۳۷۴: ۱۴۷).

اما نیچه فقط در طرح نیهیلیسم مؤثر نبوده و به نوعی پیشگام پست‌مدرنیسم هم هست، و همین نکته سر نخ است برای نشان دادن استمرار تأملات شایگان از کتاب *آسیا در برابر غرب* تا *افسون‌زدگی جدید*

و حتی آثار متأخری همچون هشیاری و فانوس جادویی زمان. با اینکه مفسرانی نظیر پیتر چایلدز^{۱۲} و جان لچت،^{۱۳} نیچه را فیلسوفی مدرن می‌دانند، لارنس کهون در مجموعه از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، می‌گوید: «نیچه فیلسوفی است که بیش از همه، بر پست مدرنیسم تأثیر گذاشته است» (کهون، ۱۳۸۶: ۲۰). دیوید لایون^{۱۴} نیچه را فیلسوفی پست مدرن می‌داند که «پیش از آنکه پسامدرنی در کار باشد، پست مدرن بود» (لایون، ۱۳۹۲: ۲۲). جیانی واتیمو،^{۱۵} فیلسوف برجسته ایتالیایی نیز در بخش پایانی کتاب پایان مدرنیته، در مقاله «نیچه‌لیسم و پست مدرن در فلسفه»، به بررسی آرای نیچه پرداخته و به همین سبب، او را بانی پست مدرنیسم معرفی می‌کند (شایگان، ۱۳۹۷: ۲۷۵).

یک بُعد مهم نیچه‌لیسم نیچه‌ای، نیچه‌لیسم معرفت‌شناختی است؛ اینکه انسان‌ها فراموش کرده‌اند آنچه را که به نام معرفت و حقیقت می‌خوانند:

چیزی جز سلسله‌ای از توهمات نیستند که موهوم بودن آنها فراموش شده است. حقایق، استعاره‌هایی هستند که در اثر استعمال زیاد، فرسوده و بی‌رُمق گشته‌اند، همچون سکه‌هایی که نقش آنها ساییده و از بین رفته است و اکنون، تنها قطعاتی فلز شمرده می‌شوند، نه سکه‌های مسکوک.
(نیچه، ۱۳۸۰: ۱۶۶)

چرا انسان‌ها موهومات و فریب‌ها را حقیقت خوانده‌اند؟ تحلیل نیچه آن است که این موهومات، ویژگی‌هایی دارند که آنها را برای انسان پذیرفتنی کرده است، در نتیجه، انسان‌ها بر آن موهومات لباس حقیقت پوشانده‌اند. این موهومات برای زندگی انسان سودمندند و انسان‌ها به دلیل سودمندی و کارآمدی آنها در نزاع برای بقاء نوع بشر و اراده معطوف به قدرت او، آنها را حقیقت شمرده‌اند (همو، ۱۳۸۶: ۹۴). نیچه در کتاب غروب بت‌ها و ذیل عنوان «چگونه جهان حقیقی، افسانه از کار در آمد؟» مراحل شش‌گانه تاریخچه تحولات مابعدالطبیعه، و به یک معنا تحولات حقیقت، را روایت می‌کند؛ روایتی که می‌توان آن را روایت تنزل حقیقت به افسانه و روایت نیچه‌لیسم معرفت‌شناختی خواند. این مراحل این‌چنین‌اند:

۱. در نخستین مرحله برای امکان‌پذیر تلقی کردن معرفت حقیقی، وجود جهان حقایق یا عالم مُثل پیشنهاد می‌شود؛ برای نیل به حقیقت، باید به عالم مُثل نایل شد. در این مرحله که آغاز مابعدالطبیعه است، فرزندگان و پارسایان، در خود جهان حقایق یا عالم مابعدالطبیعه زندگی می‌کنند.

۲. در مرحله دوم که با ظهور مسیحیت شکل گرفت، جهان حقایق، عالم دیگری است که در زندگی قبل از مرگ، برای انسان‌ها دست‌نیافتنی است و به پرهیزگاران و پاکدامنان نوید داده شده که می‌توانند سرانجام به آن دست بیابند، اما تا زمانی که در عالم محسوس به سر می‌برند، جهان حقایق از دسترس آنها خارج است. عالم محسوس در مقابل آن عالم، تهی از معنا و بی‌ارزش است.

۳. در مرحله سوم، جهان حقایق در حاله‌ای از ابهام فرومی‌رود، نه دست‌یافتنی است، نه اثبات‌شدنی و نه وعده‌دانی. اما صرف اندیشیدن درباره آن، مایه تسلی بشری است که در اثر از دست دادن حقیقت ثابت در عالم محسوسات، اندوهناک است. در این مرحله - که با نقد کانت از عقل محض آغاز شده - جهان حقایق اثبات‌ناشدنی و دست‌نیافتنی، ایجاد تکلیف و وظیفه می‌کند.

۴. در مرحله چهارم که مرحله ظهور پوزیتیویسم است، اعلام می‌شود که جهان اثبات‌ناشده و شناخت‌ناپذیر، نمی‌تواند سرچشمه و خاستگاه الزام و تکلیف باشد.

۵. در مرحله پنجم، پس از آنکه بی‌فایده بودن جهان حقایق روشن شد، به بطلان و نیستی جهان حقایق حکم می‌شود و دستور براندازی آن صادر می‌گردد. گویی نیچه خود در همین موقف از تاریخ حقیقت قرار دارد.

۶. مرحله ششم، مرحله نیست‌انگاری مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی است. در این مرحله، همه ارزش‌های مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی، بی‌ارزش شده و در اینجاست که زرتشت نیچه وارد می‌شود و درصدد انداختن طرحی نو از ارزش‌ها برمی‌آید (همو، ۱۳۸۱: ۵۲).

نیپیلیسم نیچه، تنها ابعاد معرفت‌شناسانه و مابعدالطبیعی ندارد، بلکه واجد ابعاد اخلاقی و دینی هم هست؛ در بُعد نیپیلیسم الاهیاتی نیز موضع نیچه بسیار صریح است. دین‌ورزی آدمیان، خاستگاهی جز جهل و ترس و ضعف ندارد و دعاوی و آموزه‌های پیشوایان الاهیاتی و دینی، بر بنیاد دروغ نهاده شده است. (همان، ۷۶). واقعیت آغشته به انواع هراس‌ها، و بدبینی آدمیان به سرشت هولناک هستی و زندگی، آدمی را به جعل دین کشاند تا در پرتو دین‌ورزی، به بی‌معنایی هستی و حیات، معنایی ببخشد و آن را تحمل‌پذیر کند. درواقع، دین اختراع آدمیان است برای سرپوش نهادن بر ضعف و رنجوری وجودی خوشان (همو، ۱۳۸۶: ۳۵).

مرگ خدا به‌عنوان بزرگ‌ترین رویداد فرهنگ معاصر از زبان دیوانه اعلان می‌شود، اینکه ما همه قاتلان خدا هستیم، اینکه قدسی‌ترین و تواناترین چیزی که جهان تاکنون داشت (خدا)، در زیر کاردهای ما غرقه به خون است:

نشیده‌اید داستان آن دیوانه را که در روشنای روز، با فانوسِ افروخته به
بازارگاه دوید و پیوسته فریاد می‌زد که، «من خدا را می‌جویم! من خدا را
می‌جویم!»...؟! (همو، ۱۳۷۷: ۱۹۳)

نیچه در فراز دیگری از حکمت *شادان*، پیامد نیست‌انگارانه واقعه مرگ خدا را صریح‌تر توضیح داده است:

بزرگ‌ترین واقعه از وقایع اخیر - مرگ خدا، یا به عبارت دیگر، این است
که ایمان به خدای مسیحیت، توجیه خود را از دست داده است - از

هم اکنون اولین سایه‌های خود را بر سر اروپا می‌گسترانند... از این پس باید در انتظار دنباله‌ای طولانی و بی‌شمار از درهم شکستن‌ها، تخریب‌ها و زیر و رو شدن‌ها باشیم. چه کسی می‌تواند از همین امروز ابعاد قضیه را حدس بزند و پیام‌آور این همه وحشت و ظلمت و تاریکی و کسوف خورشیدی شود که بدون شک، زمین تاکنون تجربه نکرده است؟ (همان، ۳۱۰)

نیچه، نیست‌انگاری را به مهمانی تشبیه کرده است که بر در می‌کوبد، و دیر یا زود، ما را فرامی‌گیرد و هیچ راهی برای فرار از نیست‌انگاری وجود ندارد (همو، ۱۳۸۶: ۲۸).

در ادبیات نیچه‌ای، با دو نوع نیهیلیسم یا نیست‌انگاری مواجهیم: نیهیلیسم منفعل^{۱۶} و نیهیلیسم فعال^{۱۷}. نیهیلیسم منفعل، وضعیتی است که انسان نیست‌انگار، در اثر ضعف و زوال قدرت روح با اینکه ارزش‌های متداول را پوچ و بی‌معنا تشخیص می‌دهد. چون توانایی خلق ارزش‌های جایگزین را ندارد، به وضعیت موجود تن می‌دهد و در یأس و بدبینی باقی می‌ماند. نیچه این رویکرد را نفی کرده و غیرقابل قبول می‌شمرد. نیهیلیسم فعال، وضعیتی است که انسان نیست‌انگار، بر اثر قدرت و توانایی زیاد روح، ارزش‌های متداول را بی‌ارزش و پوچ تشخیص می‌دهد و تصمیم به درهم شکستن آنها می‌گیرد تا فعالانه ارزش‌های تازه‌ای بیافریند و جایگزین ارزش‌های کهن کند. نیچه این رویکرد را تجویز می‌کند (همان، ۲۳). به‌گمان او، عقل نمی‌تواند جای نیروی یگانگی‌بخش سنت و دین را بگیرد و میان انگیزه‌ها و نیت‌های متضاد افراد هماهنگی ایجاد کند. عقل به‌راستی نقابی است بر چهره خواست قدرت. خواست قدرت در لباس عقل، توهم‌هایی مانند نظریه‌های علمی و ارزش‌های جهانگیر اخلاقی را پدید می‌آورد. نیچه به‌جای اینکه برای غلبه کردن بر نارسایی‌های برداشت مدرن از عقل، امکان‌رهایی بشر را در دل اسارت مدرن نشان دهد، همه پیش‌انگاره‌های اندیشه روشنگری، از جمله مفاهیم رهایی و عدالت را مردود شمرد (احمدی، ۱۳۸۳: ۳).

به‌زعم شایگان، برای ما بسیار حیاتی است که با ویژگی‌های نیهیلیسم منفعل آشنا شویم:

این نیهیلیسم تطابق ارزش و غایت را نابود می‌کند، نیروی ایمان به‌تدریج سست می‌شود، ارزش‌هایی که دیگر هیچ سازگاری با غایت ندارند، به جان هم می‌افتند و جنگ ارزش‌ها می‌آغازد. (شایگان، ۱۳۸۶: ۲۲)

شایگان کتاب *آسیا در برابر غرب* را با بیان تاریخچه نیهیلیسم آلمانی و اندیشه‌های نیچه و نیهیلیسم روس و اندیشه‌های داستایوسکی پیش می‌برد و می‌کوشد طرحی از سیر تاریخ اندیشه اروپایی، از اکهارت و نیکولای کوزایی تا قرن بیستم، ترسیم کند. آخرین منزل نیهیلیسم، دوره فترت است: «دوره فترت غرب... مرحله آخرین نیهیلیسم است که ظهور پوچی و ابسورد است و این دوره، دوره فترت نه این و نه آن است، دوره فترت غرب، به‌عبارت دیگر، مرحله بیمارگونه آگاهی است» (همان، ۳۹).

ما شرقیان (همچنین ایرانی‌ها) نیز «امکان اینکه دچار موتاسیون‌های غرب شویم، بسیار زیاد است، زیرا انتقال ایدئولوژی‌هایی که هیچ‌گونه پیوند سختی و خویشاوندی فکری با محیط جدید ندارند، ایشان را دگرگون می‌کند و وجود ناشناخته‌شان را آشکار» (همانجا). غرض از «موتاسیون» بروز پدیده‌ای جدید است که با سلسله علل پیشین ارتباطی مستقیم ندارد و از آنجا که خود نقطه عطف و سرآغاز تسلسلی نو است، می‌تواند به هر صورت جلوه کند؛ حتی نامحتمل‌ترین‌شان (همان، ۸). این پدیده عمدتاً در قشر متجدد و غربزده تمدن‌های آسیایی بروز کرده و توده‌های عظیم آسیا هنوز از گزند آن در امان‌اند. آسیا در برابر غرب به بررسی موتاسیون در چهار حوزه تفکر، هنر، رفتارهای اجتماعی و انسان‌شناسی می‌پردازد و حاصل این موتاسیون در حوزه‌های فوق، به ترتیب عبارت است از: به ظهور تفکر بی‌محمل، هنر بی‌جایگاه، و رفتارهای ناهنجار.

حاصل تأمل شایگان در آسیا در برابر غرب آن است که به لحاظ آنتولوژیک، تنها راهی که به رهایی داریم و آن راه می‌تواند ما را از چنگال توهم مضاعف رها کند و اساساً از «جمله لوازم بهداشت روانی» یک قوم است، نوعی آگاهی تحلیلی و انتقادی است، نوعی «خانه‌تکانی» و «درون‌پالایی» (همان، ۱۷۰) و اینکه فعلاً تا اطلاع ثانوی، پرسش کنیم که «آیا می‌توان خدایان بیمار را شفا بخشید؟ آیا می‌توان چراغ مرده را از نو برافروخت؟ نه، فقط می‌توان پرسش کرد. فقط می‌توان تفکر آموخت و به تفکر و پرسش توسل جست. ولی اندیشه، آن‌گاه می‌شکفت که نیازی بدان باشد، نیاز به این اندیشه در جوامع آسیایی محسوس است، ولی این نیاز نه روشن است و نه متمایز» (همان، ۹۰).

سرآغازهای «خود» انتقادی

فصل پایانی کتاب آسیا در برابر غرب، عنوان «تاریک‌اندیشی^{۱۸} جدید» را بر پیشانی خود دارد و به‌نوعی، سرآغاز تأملات بعدی شایگان در آثار متأخر اوست؛ نوعی تلنگر و خودانتقادی و هشدار، نسبت به اینکه دچار توهم بومی و شرقی نشویم. شایگان بعدها در گفت‌وگو با جهان‌نگلو گفته است: «پایان این کتاب، آغاز بازنگری من در تفکر بود» (همو، ۱۳۷۴: ۱۰۲). عبارات شایگان در این فصل پایانی، تأمل‌برانگیز است و نقل تفصیلی آن هر چند مرسوم نیست، اما به دلیل نثر کوبنده و انتقادی و هشداردهنده آن، مناسب به نظر می‌رسد:

گفتن اینکه ما چنین بودیم و چنان هستیم و تفکر فلسفی ما اشراقی بوده است و غرب، مهد شیطان است و تکنولوژی، بلای آسمانی؛ نه حکمت شرق را احیا می‌کند و نه ما را از چنگ تکنولوژی رها... شناسایی تفکر غربی مستلزم آشنایی با چند زبان اروپایی (یونانی و لاتینی پیشکش) و درک تفکر تحولی و تطوری است، زیرا بُرد عظیم تفکر غربی در دورنمای

دید تاریخی روشن می‌شود و گرنه سروکارمان یا با آمریکایی‌های عرفان‌زده است که شمارشان رو به افزایش است، یا جوانان غرب‌زده ایرانی و آسیایی.
(همو، ۱۳۸۶: ۲۹۵)

شایگان غرب‌زدگی را برخلاف جلال آل احمد، نوعی بیماری ناهنجار صرف اجتماعی نمی‌داند، بلکه می‌نویسد: «برخلاف آنچه بسیاری می‌پندارند، شناسایی غرب نیست، بلکه جهل به ماهیت واقعی تمدن غربی است که به از خودبیبگانگی می‌انجامد» (همان، ۸). «غرب‌زدگی حاصل تقدیر تاریخی روح زمان‌هایی است که در شرف گذراندنش هستیم. غرب‌زدگی خود وجه دیگری از همان ناآگاهی به تقدیر تاریخی غرب است. غرب‌زدگی یعنی جهل نسبت به غرب. یعنی نشناختن عناصر غالب تفکری که مآلاً غالب‌ترین و مهاجم‌ترین شیوه جهان‌بینی موجود بر روی زمین است» (همان، ۵۱). «از خودبیبگانگی از دست دادن بار امانت است که در میراث کهن ما حفظ می‌شده است و می‌شود، و فضای شکفتن آن، خاطره قومی است» (همان، ۵۷). او در این نوع طرح بحث در باب غرب، بیش از همه، از فردریش نیچه، مارتین هایدگر، رنه گنون، و البته فرید متاثر است؛ هر چند از سه شخصیت فکری نخست، بارها نام می‌برد و بدان‌ها ارجاع می‌دهد، ولی نامی از فرید نمی‌آورد و بهره‌گیری از برخی اصطلاحات او، مثل غرب‌زدگی، غفلت مضاعف و... اکتفا می‌کند.

این در حالی است که تاریخ اندیشه معاصر ایران، غرب‌زدگی را به نام فرید سکه زده است و البته خود فرید به این پیشگامی خودآگاهی دارد و تصریح می‌کند (فرید، ۱۳۹۵: ۲۶). آل احمد اما برخلاف شایگان، حقوق معنوی فرید را رعایت می‌کند و در مقدمه کتاب *غرب‌زدگی*، به امداری خود نسبت به فرید در باب اصل اصطلاح *غرب‌زدگی*، اشاره کرده است (آل احمد، ۱۳۸۵: ۱۱).

اما باید توجه داشت که تلقی شایگان از *غرب‌زدگی* متأثر از فرید است (رجبی، ۱۳۹۹) و نسبتی با تلقی آل احمد از *غرب‌زدگی* ندارد. شایگان هر چند در *آسیا در غرب*، اشاره‌ای به جلال آل احمد نکرده، اما در *افسون‌زدگی جدید*، به تفصیل به نقد تلقی آل احمد از *غرب* پرداخته و او را در تحلیل *غرب‌زدگی*، دچار تضاد و اختلال فکری دانسته و نوشته‌های او را مجموعه‌ای از تضادهای حیرت‌آور معرفی کرده است. او از این هم پیش‌تر رفته و آل احمد را ثمره همان موقعیت بینابینی (انسان‌التقاطی) *غرب‌زده* به روایت آل احمد می‌داند که خودش (آل احمد) توصیف می‌کند (شایگان، ۱۳۹۷: ۲۱۷).

نتیجه (جمع‌بندی)

به نظر می‌رسد دست‌کم اگر کتاب *آسیا در برابر غرب* را ملاک قرار دهیم، شایگان به تکرار بحران از منظر هایدگری اکتفا می‌کند و از او فراتر نمی‌رود، اما در فرید این تلاش خودآگاهانه برای عبور از هایدگر دیده می‌شود؛ هر چند در مورد کم‌وکیف و میزان توفیق او در این دعوی، باید بیشتر تأمل کرد.

شایگان به مرزبندی خود در نقد غرب با سنت‌گرایانی چون دکتر نصر، تصریح کرده است: «برداشت من با مواضع آقای نصر و دیگران، با تمام احترامی که برایشان قائلم، تفاوت داشت. آنها خیلی سعی می‌کردند آنچه خود داشت را تقویت کنند. من اشکال کار را در این می‌دیدم که اغلب ما راجع به غرب حرف می‌زنیم بی‌آنکه ماهیت واقعی آن را به‌درستی بشناسیم» (شایگان، ۱۳۹۵: ۸)

اما شایگان دهه نود، ایده‌های کلیدی آسیا در برابر غرب را با تحلیلی متفاوت بیان می‌کند: «امروز هم به همین معضل دچاریم. ما تمدن‌های آسیایی، نه فقط ایران و دیگر کشورهای اسلامی، بلکه هند و چین و... همگی در «تعطیلات تاریخی» به سر می‌برسیم» (همانجا).

در اینجا و به‌عنوان جمع‌بندی نهایی، می‌توان دستاوردهای غرب‌شناسی انتقادی شایگان برای عالم فکری ایران معاصر را در محورهای ذیل صورت‌بندی کرد:

۱- نقد نگاه سنتی به غرب: شایگان نگاه سنتی به غرب را که مترادف با مدرنیته و پیشرفت می‌دانست، به چالش کشید. او نشان داد که غرب یکپارچه و واحد، وجود ندارد و تنوع فکری و فرهنگی در آن موج می‌زند. همچنین، شایگان به نقد تقلید کورکورانه از غرب پرداخت و معتقد بود ایران باید با اتکا به هویت و فرهنگ خود، به مدرنیته بومی دست پیدا کند.

۲- تأکید بر گفتگوی تمدن‌ها: شایگان معتقد بود گفتگوی تمدن‌ها تنها راه حل چالش‌های دنیای معاصر است. او بر ضرورت شناخت متقابل فرهنگ‌ها و تمدن‌ها تأکید می‌کرد و معتقد بود این شناخت می‌تواند به صلح و تفاهم بین ملت‌ها کمک کند.

۳- طرح مفهوم «غربزدگی»: شایگان مفهوم غربزدگی را برای توصیف وضعیتی به‌کار برد که در آن، برخی از روشنفکران ایرانی، بدون درک عمیق از فرهنگ و اندیشه غربی، صرفاً به ظواهر آن گرایش پیدا می‌کنند. او معتقد بود غربزدگی مانع از تفکر خلاق و نوآورانه در ایران می‌شود.

۴- تأکید بر هویت ایرانی: شایگان به دنبال احیای هویت ایرانی و بازخوانی تاریخ و فرهنگ ایران بود. او معتقد بود ایران دارای فرهنگ و تمدنی غنی است که می‌تواند در دنیای معاصر، نقشی ارزنده ایفا کند.

۵- طرح مباحث جدید در فلسفه و علوم انسانی: شایگان با طرح مباحث جدید در فلسفه و علوم انسانی، به غنی‌سازی این حوزه‌ها در ایران کمک کرد.

یادداشت‌ها

1 P. Masson -Oursel

2 Ontologic

3 José Ortega y Gasset

4 Carl Gustav Jung

5 Gilbert Durand

6 Inquisition

۷ از آقای محمدی که امکان بهره‌گیری از مطالب تدوین شده قبل از چاپ را فراهم کردند، سپاسگزارم.
۸ به تعبیر آیزایا برلین، اهمیت رمانتیسیسم در این است که در چند قرن اخیر، بزرگ‌ترین جنبشی بوده که زندگی و اندیشه دنیای غرب را دگرگون کرده است (برلین، ۱۳۸۷: ۲۰). آلمانی‌ها نخستین و کاری‌ترین حمله را بر پیکر روشنگری، تحت لوای رمانتیسیسم وارد آوردند. مشهورترین اعضای این مکتب، لسینگ، کانت، شیلر، هردر و فیخته بودند (همان، ۷۴).

9 Joseph de Maistre

10 Antoine de Rivarol

11 Oswald Spengler

12 Peter Charles

13 John Lechte

14 David Lyon

15 Gianni Vattimo

16 passive

17 active

18 obscurantisme

۱۹. در این مقاله نشان داده شده که در آسیا در برابر غرب مفهوم غرب‌زدگی متأثر از آراء سیداحمد فرید مطرح شده، البته با فهمی متفاوت از درک هستی‌شناسانه او برای آسیب‌شناسی هستی و زبان ایرانی خودباخته در برابر فرهنگ غربی. شایگان در این کتاب، به تبع سیداحمد فرید، رویارویی هستی ایرانی و غربی را چونان دو هستی متفاوت بر بنیاد دو مفهوم «نیهیلیسم» و «نیهیلیسم مضاعف» می‌فهمد.

منابع

- آل‌احمد، جلال (۱۳۸۵) *غرب‌زدگی*، تهران: خرم.
- احمدی، بابک (۱۳۸۳) *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۷) *ریشه‌های رمانتیسم*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: نشر ماهی.
- جانبگلو، رامین (۱۳۷۴) «مقدمه»، در شایگان، *زیر آسمان‌های جهان*، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: فرزانه روز.
- دولاکامپانی، کریستیان (۱۳۸۰) *تاریخ فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه باقر پرهام، تهران: آگاه.
- رجبی، مزدک (۱۳۹۹) «نقد مضمونی کتاب آسیا در برابر غرب»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های درسی علوم انسانی، شماره ۷۹، ص ۱۴۵-۱۳۱.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۴) *زیر آسمان‌های جهان*، ترجمه نازی عظیمیا، تهران: فرزانه روز.
- (۱۳۷۵)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- (۱۳۷۶) «گفت‌وگو با حسین کاجی»، *مجله دنیای سخن*، ش ۷۷، صص ۱۲-۳۲.
- (۱۳۸۰) «پایه در آب و پایه در خاک»، *گفتگو با همشهری ماه*، شماره مردادماه، ص ۳۸.

- (۱۳۸۳) بت‌های ذهنی و خاطرۀ ازلی، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۸۶) آسیا در برابر غرب، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۹۵) «شاهد زنده روشنفکری ایرانی هستم»، در گفت‌وگو با علی ورامینی و محسن آزموده، روزنامه اعتماد، شماره ۳۷۰۴ (سه‌شنبه ۷ دی)، ص ۸.
- (۱۳۹۷) افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، ترجمۀ فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز. شایگان، داریوش و دیگران (۱۳۷۹) اندیشه غربی و گفت‌وگویی تمدن‌ها؛ مجموعه مقالات همایش ۱۹۱۷ مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ترجمۀ باقر پرهام، فریدون بدره‌ای و خسرو ناقد، تهران: فرزانه روز. شهرآئینی، مصطفی؛ کریمی، بیان (۱۳۹۴) «خوانش کربن از فلسفۀ تطبیقی»، تأملات فلسفی، شماره ۱۴، ص ۱۶۶-۱۴۳.
- فردید، سیداحمد (۱۳۹۵) غرب و غرب‌زدگی، تهران: فرنو.
- کهن، لارنس (۱۳۸۶) از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ترجمۀ عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- لایون، دیوید (۱۳۷۷) پسامدرنیته، ترجمۀ محسن حکیمی، تهران: آشیان.
- ملایی توانی، علیرضا؛ محمدی، محمدحسین؛ ملکی، لیدا (۱۳۹۶) اسنادی از مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نیچه، فردریش (۱۳۷۷) حکمت شادان، ترجمۀ جمال آل‌احمد و دیگران، تهران: جامی.
- (۱۳۸۱) غروب بت‌ها، ترجمۀ داریوش آشوری، تهران: آگه.
- (۱۳۸۶) اراده قدرت، ترجمۀ مجید شریف، تهران: جامی.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴) هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران: کویر.
- Lawrence, J. H. (1991) "Heidegger and Myth: A Loop in the History of Being", *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 22, pp. 45-64.
- Wolin, Richard (2004) *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Colombia University Press.