



هویت اندیش دین اندیش

نقد روایت منصور هاشمی از داریوش شایگان در کتاب **سلوک در کناره‌ها**



از راست به چپ: ژاله آموزگار، داریوش شایگان، محمدمنصور هاشمی، فاطمه مینیایی / سفارت فرانسه در تهران

نقد

امیرمازیار

عضو هیات علمی دانشگاه هنر

بخشی از مشغله فکری منصور هاشمی را می‌توان تاریخ‌نگاری اندیشه معاصر ایران دانست. او در آثار گوناگونش به جریان‌های فکری (و گاه هنری و ادبی)، متفکران ایران معاصر و معرفی، نقد و دسته‌بندی آنها پرداخته است. اما کار هاشمی چیزی بیش از تاریخ‌نگاری است. او اندیشیدن جدی و غیرتقلیدی و غیرترجمه‌ای را در نسبت یافتن با «اینجا و اکنون» می‌داند و برای او، یکی از طرف‌های اصلی این نسبت، اندیشه و اندیشمندان معاصر ایران است. او اندیشه‌ورزی‌های نسل پیشین را که طبیعتاً درباره آنها می‌توان قضاوت‌های گوناگون داشت، سرآغاز بحث در باب مسائل اساسی فکری ما قرار می‌دهد و تفکر و تأمل خود را با نقد و بازخوانی آنها شکل می‌دهد. این جدی گرفتن اندیشمندان ایرانی، به‌رغم هر انتقادی که ممکن است بر اندیشه ایشان داشت، وجه ممتاز آثار هاشمی و مدخلی است درست برای اندیشه‌ورزی جدی و مستقل.

هاشمی در یک تقسیم‌بندی کلان، اندیشمندان معاصر ایران را به دو گروه دین‌اندیش و هویت‌اندیش تقسیم کرده است و در دو کتاب جداگانه به تفصیل، آرای آنان را معرفی، نقد و تحلیل

کرده‌است. هویت‌اندیشان متفکرانی‌اند که «مسأله اصلی و دغدغه محوری آنها وضع تاریخی هویت‌های پیرامونی و در حاشیه تجدد» است (ص ۱۳۱)^۱. داریوش شایگان در کنار فردید، آل‌احمد، آشوری، نراقی، داوری و طباطبایی، یکی از متفکران هویت‌اندیش است و به تعبیر هاشمی «شاید برجسته‌ترین‌شان» (ص ۱۰). هاشمی بجز فصل مبسوطی که در کتاب «هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید» (۱۳۸۳) به شایگان اختصاص داده، در دو دهه اخیر گفتارها و نوشته‌های گوناگونی درباره او داشته است و کتاب «سلوک در کناره‌ها» جامع همه نوشته‌ها و گفتارهای هاشمی درباره شایگان است.

در مقالات «سلوک در کناره‌ها»، نویسنده به شیوه‌های گوناگون به اندیشه شایگان می‌پردازد: سه مقاله اول معرفی جامعی از اندیشه‌های شایگان ارائه می‌دهند. اولین مقاله مدخلی دایرةالمعارفی درباره شایگان است و دو نوشته بعدی دو معرفی کلی از اندیشه او: «از هویت اصیل شرقی تا هویت چهل تکه سیاره‌ای» همان فصل مختص به شایگان در کتاب «هویت‌اندیشان» و مفصل‌ترین مقاله کتاب است و در آن هاشمی ریزبینانه و مستند سراغ همه آثار اصلی شایگان می‌رود و سیر و تحول افکار او را به دقت گزارش و البته نقد می‌کند. در «منظومه فکری فیلسوف بازیگوش» سعی می‌کند نه به شکلی تاریخی، بلکه به صورت نظام‌مند اندیشه شایگان را تقریر کند. مقالات

دیگر به وجوه گوناگون اندیشه و زندگی شایگان اختصاص دارند و کتاب‌های جدیدتری که پس از نگارش دو مقاله اصلی هاشمی منتشر شده‌اند. در این مقاله‌ها به تأملات شایگان درباره پروست، بودلر، شعر و شاعران ایرانی و هنر و معماری ایران و بخشی از خاطرات شخصی نویسنده از شایگان پرداخته شده است و البته معمولاً در لایه‌ای آنها به تأملات مستقل خود هاشمی نیز درباره این موضوعات برمی‌خوریم. در واقع هاشمی در این کتاب همواره در حال گفت‌وگوی نقادانه و جدی با شایگان است و به‌رغم همدلی و همراهی نزدیک با او از نگاه نقادانه و مستقل خویش نیز باز نمی‌ماند و این امر حتی در فرم نوشتاری یا گفتاری بحث‌های او نیز خود را نشان می‌دهد.

هاشمی در مقالات این کتاب بارها برای روشن کردن موضع شایگان و تبیین اهمیت اندیشه او دست به مقایسه اندیشه او با دیگر متفکران معاصر ایران خصوصاً دین‌اندیشان زده است. گروهی که هاشمی بر خلاف هویت‌اندیشان چندان با آنان همدل نیست و این موضع را اظهار هم کرده است. اما به نظر می‌رسد گاه این مقایسه‌ها چندان منصفانه نیست. من ملاحظه اصلی خود را درباره روایت هاشمی از همین جا شروع می‌کنم و مقصودم از آن، نه بحث جدلی یا دفاع از روشنفکری دینی، بلکه اشاره به وجهی از اندیشه شایگان است که شاید کمتر برجستگی یافته و در پایان این نوشته به آن باریکی کردم و سعی می‌کنم با اختصار بسیار آن را بیان کنم.

هاشمی در مقاله «چرا شایگان؟»، تلاش دارد دلایل برجستگی و اهمیت یافتن. به گمان او، روزافزون شایگان را شرح دهد و یکی از این دلایل را این می‌داند که شایگان و کلاً هویت‌اندیشان «کم و بیش... با دنیا معاصر بودند» در مقابل روشنفکران دینی که با «سنت ما محصور بودند... معاصر اندیشمندان دنیا نیستند... سرمایه آنها کلام عقلی/ الهیات طبیعی سرمایه‌ای بود مدرسی در پیوند با دوره اسکولاستیک... آنها آشنایی ژرفی نه با ادبیات و هنر دنیا داشتند، نه با علوم انسانی... و نه حتی با فلسفه و تاریخ آن.» (ص ۱۴۱-۱۴۰) و اهمیت یافتن آنها در آستانه و پس از انقلاب را معلول شور دینی و انقلابی می‌داند و نه ارائه اندیشه‌ای جدی و همین به گمان هاشمی دلیل افول کنونی آنهاست.

معمولاً وقتی به دسته‌بندی‌های بزرگ کار می‌کنیم، دقت احکام و داوری‌ها کم می‌شود. من برای اینکه هم دقیق‌تر سخن بگویم و هم به قصد طرح نظر خاصم درباره شایگان، از میان روشنفکران دینی عبدالکریم سروش را در نظر می‌گیرم که احتمالاً برجسته‌ترین نماینده روشنفکری دینی بوده است و می‌پرسم آیا به راستی سرمایه عبدالکریم سروش صرفاً الهیات طبیعی مدرسی بود؟ آیا آشنایی گسترده سروش با فلسفه تحلیلی و مباحث فلسفه علم و معرفت‌شناسی معاصر نبود که او را در کانون توجه جامعه فکری ما قرار داد و آیا از این جهت تفکر فلسفی سروش کاملاً معاصر یا دنیا نبود؟ سروش به خوبی با علوم تجربی، علوم انسانی و فلسفه علوم تجربی و انسانی آشنا بود و به گمانم جدا از ترجمه‌های او در این حوزه، همچنان کتاب «درس‌هایی در فلسفه علم اجتماع» (۱۳۷۴) که تقریر درس‌های دانشگاهی او است، جایگاه مهمی در نوشته‌های فارسی در این موضوع دارد. همین‌ها بود که در اوایل انقلاب به سروش دست بالا را در برابر متفکران رقیبش داد. اگر سروش چندان با فلسفه قاره‌ای آشنا نبود، هویت‌اندیشان از جمله شایگان هم آشنایی جدی با فلسفه تحلیلی و فلسفه‌های انگلیسی‌زبان نداشتند. هاشمی می‌گوید روشنفکران دینی گویی حتی نمی‌دانستند که پیش‌تر از آنها مثلاً کرین «در مواجهه با میراث اسلامی، هم از هرمنوتیک سخن گفته بود و هم از پدیدارشناسی؛ هم تاریخی‌نگری را نفی کرده بود و هم نگاه فشری به دین را» (ص ۱۴۱) و از این رو، به گمان هاشمی، حتی سخن چندان تازه‌ای برای گفتن نداشتند. بله «کرین» درباره این موضوعات سخن گفته بود اما نه نشان درستی از هرمنوتیک و پدیدارشناسی در معنای انتقادی جدیدش داده بود، نه رویکرد و مدعایش شایعتی داشت به آنچه روشنفکران دینی بعد انقلاب و البته بسیاری از اهل هرمنوتیک و پدیدارشناسی معاصر می‌گفتند. کرین منتقد تجدد غربی بود و با نگاهی شرق‌شناسانه، حسرت خوارانه و رمانتیک، هوس بازگشت به جهان قدیم را در کشوری مانند ایران داشت؛ کشوری که می‌توانست مانند قریه‌ای آباد و الوده نشده به زندگی صنعتی در حاشیه جهان متجدد رویاهای معنوی کرین را متحقق کند. همین باعث شد اثر اندیشه کرین نزد اطرافیانش از جمله شایگان بیش از «معاصر کردن آنها با دنیا»، بازگشت دادنشان به سنت و علمای سنتی مانند طباطبایی باشد. حاصل کار کرین تقویت سنت‌گرایی «نصر» بود و نه پیش رفتن و لو انتقادی به سمت جهان جدید و دقیقاً این همان حال و هوای شایگان بود از انقلاب است که هاشمی او را به «درستی و منصفانه گزارش می‌کند: درگیر دوگانه غرب و شرق و تمایل به بازگشت به «اصالت» فرهنگ‌های سنتی و ایجاد هم‌سخنی بین فرهنگ‌های آسیایی. امری که شایگان پس از انقلاب آن را اشتباه می‌یابد و از آن گذر می‌کند.

در یکی از مقالات درخشان «سلوک در کناره‌ها» با عنوان «اندیشمندان معاصر ایران و پرسش از معماری و شهرسازی»، هاشمی سعی می‌کند نسبتی میان اندیشه دو گروه دین‌اندیش و هویت‌اندیش با اندیشه معمارانه و الگوهای معماری بیابد. از منظر او، برج میلاد را

در یکی از مقالات درخشان «سلوک در کناره‌ها» با عنوان «اندیشمندان معاصر ایران و پرسش از معماری و شهرسازی»، هاشمی سعی می‌کند نسبتی میان اندیشه دو گروه دین‌اندیش و هویت‌اندیش با اندیشه معمارانه و الگوهای معماری بیابد. از منظر او، برج میلاد را

می‌توان «تحقق معمارانه آرمان‌های عمل‌گرایانه روشنفکران دینی» دانست و برج آزادی بنایی است که می‌تواند با اندیشه‌های هویت‌اندیشان پیوند داشته باشد (ص ۱۲۳). احتمالاً هاشمی برج میلاد را چندان خوش نمی‌دارد و در مقایسه این دو اثر می‌نویسد: «برج میلاد می‌توانست مثلاً در مالزی هم باشد. بر خلاف برج آزادی که ظاهراً جز در ایران در جای دیگری نمی‌توانسته است باشد.» می‌خواهم کمی در این نسبت‌یابی تأمل کنم. اول اینکه چگونه ممکن است سازه‌ای مدرن همچون برج میلاد، ولو به‌زعم هاشمی خالی از هویت، نسبتی با «اندیشه اسکولاستیک» داشته باشد؟ آیا می‌توانیم برج میلاد را مثلاً نمودار اندیشه فلسفی و کلامی حوزوی معاصر قرار دهیم، مثلاً آن را نمودار اندیشه طباطبایی، مطهری، مصباح و سبحانی بدانیم؟ بعید است اندیشه‌ای را که با سازه‌ای چون برج میلاد تناسب دارد، صرف‌نظر از ارزیابی زیبایی‌شناسانه یا فرهنگی آن، بتوان با احکام و توصیفات هاشمی شرح کرد.



اما نکته دوم: آیا برج آزادی نماینده خوبی برای اندیشه هویت‌اندیشان و شایگان، خصوصاً شایگان پیش از انقلاب است، یعنی زمانی که برج آزادی ساخته شد؟ به گمانم اگر به محتوا و مدعیات اندیشه شایگان (و دیگر هویت‌اندیشان) توجه کنیم، خبر هاشمی به «نصر» سنت‌گرا اشاره می‌کند که تجددستیز است و خواهان بازگشت تام و تمام به جهان سنت و احتمالاً معماری مطلوب او بازسازی مسجد شیخ لطف‌الله با حمام کنجعلی خان با تغییراتی اندک است. اما پرسش این است که در اندیشه شایگان پیش از انقلاب که دوگانه شرق و غرب و تقابل آنها را اساسی می‌داند و مفهوم «اصالت» برایش جدی است و پایان هنر ایران را در عصر صفوی قرار می‌دهد، به این دلیل که پس از آن الگوهای غربی وارد هنر ایران می‌شوند، برج آزادی چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟ بنایی متجدد که به سنت، تاریخ و هویت گذشته ایران توجه دارد و سعی می‌کند آن را در معماری مدرن «تلفیق»، «بازخوانی» یا «بازسازی» کند. برج آزادی حاصل خوانش مدرن سنت به منظور «معاصر کردن آن» است. برج آزادی بنایی تلفیقی است که تلاش دارد سنت و تجدد را با هم جمع کند و از این رو تن به «التقاط» می‌دهد. مقایسه‌ای که برجسته کردم، واژه‌هایی که هویت‌اندیشان برای وصف جریان روشنفکری دینی استفاده و آن را به همین دلیل رد و تخطئه می‌کنند. البته واژه‌هایی همچون «معاصرسازی»، «تلفیق» و «التقاط» به غایت تفسیرپذیرند و حتماً می‌توان انواع گوناگونی برای آنها یافت که ممکن است در معرض قضاوت‌های گوناگون قرار بگیرند، اما

سخن اصلی من این است که تأکید بنیادین هویت‌اندیشان در پیش از انقلاب بر دوگانه قطبی شده غرب/ شرق، سنت/ تجدد و جست‌وجوی «اصالت» و رد تقریباً کلی «التقاط و تلفیق» راهی به معماری‌ای تلفیقی همچون برج آزادی نمی‌دهد. اما من هم باور دارم که می‌توان نسبتی بین اندیشه شایگان و برج آزادی دید و آن هم به این دلیل که جدا از آن احکام تند و تیز دوگانه‌انگار، در بن نگاه شایگان، حتی نگاه شایگان پیش از انقلاب، اندیشه‌ای متأثر از تجدد قرار دارد. شایگان و دیگر هویت‌اندیشان در خود مدعی‌ای کنار زدن تجدد و بازگشت به سنت/ شرق متأثر از اندیشه غربی جدید بودند یا دست‌کم همان صورت‌بندی‌ها و مفهوم‌سازی‌ها را به کار می‌گرفتند، بی‌آنکه خود به درستی از این حضور آگاه باشند. در واقع برج آزادی و دیگر آثار برجسته معمارانه این دوره مانند مدرسه مدیریت هاروارد (دانشگاه امام صادق کنونی ساخته اردلان) همچون عموم آثار هنری، بیشتر وجه ناخودآگاه اندیشه ایرانی را نمایان می‌کردند، امری که گاه با نیات آگاهانه حتی سازندگان این آثار هم همخوانی نداشت. همین نکته اخیر زمینه‌ساز نکته پایانی من است.

داریوش شایگان را می‌توان دین‌اندیش هم دانست. بخش مهمی از آثار او به شرح ادیان و جایگاه آنها در جهان قدیم اختصاص دارد و این شرح و تبیین، خشن و بی‌طرف نیست؛ شایگان دل در گرو معنویت ادیان قدیم دارد و چنانکه هاشمی می‌گوید و به جهت آشنایی شخصی، شهادت می‌دهد شایگان این علاقه را تا پایان عمر حفظ می‌کند. در واقع می‌توان از دل آثار شایگان نوعی «الهیات» استخراج کرد؛ الهیاتی که شرح می‌دهد دین چگونه می‌تواند در جهان جدید به حیات خود ادامه دهد و کارکردهای معنوی خود را. که شایگان آن را عملاً هم می‌جست. ایفا کند. یعنی به معنایی شایگان مثالی مدرن (بخوانید روشنفکری دینی) است و جالب است و به هیچ وجه اتفاقی یا ظاهری نیست که از این منظر، خصوصاً در شایگان پس از انقلاب، اشتراکاتی اساسی با سروش می‌بینیم؛ اشتراکاتی که اتفاقاً هاشمی نیز بر آنها صحنه می‌گذارد و به آنها ارجاع می‌دهد اما آنها را دستمایه تأملی مستقل نمی‌سازد.

این همراهی، اول خود را در نفی ایدئولوژیک شدن دین نشان می‌دهد که ایده مهم شایگان پس از انقلاب است و حاصل زلزله‌ای که دنیای زندگی عینی و ذهنی او را تکان داد. سروش این ایده را پس از شایگان و شاید مستقل از او، طرح می‌کند (فربه‌تر از ایدئولوژی ۱۳۷۲) اما تلقی این دو از این امر بسیار به هم نزدیک است. هر دو دین‌انمر «فرسایش سرمایه‌های قدسی دین» در دامن ایدئولوژی‌اند. شایگان پس از انقلاب دست از ایده اصالت برمی‌دارد و تلفیق و التقاط را مجاز و مطلوب می‌داند و از ترکیب هویت‌ها سخن می‌گوید که ایده مهم سروش در تلفیق سه فرهنگ (ایرانی، دینی و غربی) است و همان امری است که محل نقد هویت‌گرایان از فردید و داوری تا نصر است و نشانگر گفتمان هویت‌گرای پیش از انقلاب بود. شایگان و سروش هر دو دین فراقه‌بی را برای جهان جدید پیشنهاد می‌کنند و پشتیبان اشکال گوناگون پلورالیسم‌اند. در قدم آخر سروش با طرح «روایهای رسوله» (۱۳۸۷) بسیار به ایده‌های دین‌شناسانه شایگان (مثلاً در بن‌های ذهنی و خاطره ازلی، ۱۳۵۵) نزدیک می‌شود.

تقسیم‌بندی‌ها و عنوان‌ها مفیدند اما ممکن است رهن هم باشند و با ایجاد دوگانه‌های صلب و سخت، راه گفت‌وگوی برترم‌افکار و اندیشه‌ها را ببندند و مانع از دیدن چیزهایی شوند که خارج از آن تقسیم‌بندی‌ها و عناوین رویت‌پذیراند. روایت هاشمی از شایگان روایتی است متاملانه که به دلیل روشنی‌ای و گشودگی‌اش مجال دیدن این پیوندها و تأمل بر آنها را ممکن می‌سازد.

پانویست:

۱. همه نقل قول‌ها از کتاب «داریوش شایگان، سلوک در کناره‌ها» است.



سوم را به معنای هکلی می‌توان رفع (سنزتر) دو مرحله پیش دانست. او شایگان را در مرحله اول هویت‌اندیشی فردیدی می‌داند که محور اندیشه‌اش اصالت هویت شرقی است و در مرحله دوم هویت‌اندیشی نقاد است که نسبت به التقاط‌ها و کژتابی‌ها حساسیت نشان می‌دهد و می‌کوشد امور مختلف را از یکدیگر متمایز نماید و مشخص کند. به اعتقاد هاشمی، شایگان در مرحله سوم «اساساً ماجرای هویت‌اندیشی را پایان یافته ترسیم می‌کند. او در این مرحله تمایل به عرفان و معنویت را از مرحله اول و گرایش به فرهنگ مدرن و بویژه دستاوردهای مدرنی‌اش از قبیل دموکراسی و حقوق بشر را از مرحله دوم حفظ می‌کند و می‌کوشد در مرحله‌ای ورای دو مرحله قبلی، منظومه جدیدی را تصور کند که در آن حق هر دو ادا شده باشد، اما این بار نه فقط برای ساکنان بخش خاصی از سیاره که برای همه مردمان سیاره. او دیگر به هویت چهل‌تکه سیاره‌ای می‌اندیشد.»

توجه و تفکر است و جغرافیای تاریخی‌ای که این «ما» در آن قرار گرفته است. تبیین و تحلیل می‌شود. محور اندیشه‌های این گروه اخیر. محوری که قوام‌بخش این «ما» است. «هویت» است، یعنی آنچه ما را «ما» می‌سازد. این متفکران به تأمل درباره «هویت‌ما» در زمانه جدید و در مواجهه با دنیا متجدد پرداخته‌اند. براین اساس این گروه از متفکران را «هویت‌اندیشان» و جریان فکری آنها را «هویت‌اندیشی» می‌نامم. مرحوم سیداحمد فردید، مرحوم جلال آل‌احمد، دکتر احسان نراقی، دکتر رضا داوری، استاد داریوش آشوری، دکتر داریوش شایگان و دکتر سیدجواد طباطبایی را به‌رغم همه اختلاف‌نظرهایشان، می‌توان در این گروه دانست. او در ادامه می‌نویسد: «البته گروهی از متفکران معاصر ایران به‌راحتی تقسیم‌بندی فوق نمی‌کنند و اصراری هم بر تقسیم همه اندیشمندان به این دو گروه نیست، اما این تقسیم‌بندی و



محمدمنصور هاشمی در مقدمه کتاب «هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید»، در یک تقسیم‌بندی کلی متفکران معاصر ایران را به دو دسته «هویت‌اندیش» و «دین‌اندیش» تقسیم می‌کند

هویت‌اندیشی سه مرحله‌ای شایگان

دین» اندیشیده‌اند (بدین ترتیب عالمان دینی که همگی به معنای کلی کلمه، دینی می‌اندیشند از این دایره خارج می‌شوند. عالمان دینی‌ای که متفکران جامعه معاصر محسوب نمی‌شوند هر چند از دین با حد درین می‌اندیشند اما کمتر به دین اندیشیده‌اند). دکتر علی شریعتی، آیت‌الله مرتضی مطهری، دکتر سیدحسین نصر، دکتر عبدالکریم سروش، استاد محمد مجتهد شبستری و استاد مصطفی ملکیان، به‌رغم اختلاف‌نظرهایشان، همگی از این جمله‌اند و اگر به تبارشناسی این نگرش بپردازیم و به عقب برویم می‌توانیم برای نمونه به محمداقبال لاهوری و سیدجمال‌الدین اسدآبادی هم اشاره کنیم. این گروه را من «دین‌اندیشان» نامیدم. این گروه آنها را «دین‌اندیشی» می‌نامم. «دین‌اندیشی»، بر اساس این تقسیم‌بندی، اعم از روشنفکری دینی

محمدمنصور هاشمی در مقدمه کتاب «هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید» که چاپ اول آن سال ۱۳۸۳ منتشر شد، در یک تقسیم‌بندی کلی متفکران معاصر ایران را به دو دسته «هویت‌اندیش» و «دین‌اندیش» تقسیم می‌کند و در شرح و بسط و مختصات این تقسیم‌بندی می‌نویسد: «بر اساس این تقسیم‌بندی کلی، متفکران معاصر ایران را به عبارت دقیق‌تر، گروه عمده‌ای از این متفکران را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد. یکی گروهی که در تأملات و تفکرات‌شان بیشتر دغدغه دین را داشته‌اند و چون در وضع تاریخی فعلی ما وسده یا دو سده اخیر عمده مسائل در مواجهه ما با دنیای متجدد مطرح شده است به وضع دین در این مواجهه پرداخته‌اند. در حقیقت این گروه با تعلق خاطر به دین و دغدغه دینی «به