



10.22059/jis.2025.384951.1316

Research Paper

Examining Daryush Shayegan's Perspective on the Problem of "Identity Impasse" in Iranian Culture in Relation to the Thought of Aramesh Doostdar

Majid Sarvand¹ | Mohamad jafar Jamebozorgi²

1.. PHD Graduated, Faculty of Political Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran.

E-mail: majid.sarvand@ut.ac.ir.

2. Assistant professor, Department of Islamic philosophy, Iranian Research Institute of Wisdom and philosophy, Tehran, Iran. E-mail: jamebozorgi@irip.ac.ir.

Article Info.

Received:
2024/06/11

Accepted:
2025/04/09

Keywords:
*Shayegan,
Doostdar,
Religious
Culture, Identity
Impasse,
Migrant-
Subject,
Spiritual
Modern Human*

Abstract

This article examines Aramesh Doostdar's critical concept of "religious culture" and proposes Daryush Shayegan's later intellectual framework as a viable response to the cultural and identity deadlocks Doostdar identifies. Doostdar argues that the permanent dominance and hegemony of religious culture lead to inevitable cultural stagnation and the impossibility of independence, individuality, subjectivity, and human resistance. In his view, culture is a closed, static, homogeneous entity devoid of dynamism, in which the individual is dissolved and rendered incapable of innovation or agency. This conceptualization leaves no conceivable path for progress or escape.

The article addresses two central questions: First, what are the identity-related consequences of Doostdar's notion of religious culture? Second, can Shayegan's reflections on intercultural relations and the connection between tradition and modernity offer a solution to these impasses? The analysis argues that the outcome of Doostdar's rigid framework is best understood as an identity crisis or even an "absence of identity." In contrast, the article suggests that Shayegan's framework—which emphasizes a world characterized by a rhizomatic and fractured ontology—provides resources to overcome these deadlocks. Shayegan contends that no single culture can meet the needs of contemporary human beings. Modern individuals possess fragmented forms of consciousness and are multi-identified. They are therefore capable of moving freely between diverse cultural spaces and modes of being, actively choosing from various possibilities, and ultimately rediscovering and reconstructing their own identity.

How To Cite: Sarvand, Jamebozorgi. (2025). Examining Daryush Shayegan's Perspective on the Problem of "Identity Impasse" in Iranian Culture in Relation to the Thought of Aramesh Doostdar, 15 (3), 69-90

Publisher: The University of Tehran Press.





بررسی دیدگاه داریوش شایگان در مواجهه با مسئله «امتناع هویتی» فرهنگ ایرانی در اندیشه آرامش دوستدار

مجید سرونند^۱ | محمد جعفر جامه بزرگی^۲ ✉

^۱ دانش‌آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق، دانشگاه تهران، تهران، ایران، رایانامه: abcdef@ut.ac.ir

^۲ استادیار، گروه فلسفه اسلامی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران، رایانامه: jamebozorgi@irip.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰	در باور دوستدار، سیطره همیشگی فرهنگ دینی، وضعیتی را پدید می‌آورد که پیامد آن چیزی جز رکود فرهنگی و ناممکن بودن استقلال، خودنپایدی، فردیت، سوژگی، و مقاومت آدمی نیست. دوستدار با طرح مفهوم فرهنگ دینی، در مسیری گام می‌نهد که هیچ راه برون‌رفتی را از آن نمی‌توان تصور کرد. در این تصویر، فرهنگ امری به خود بسته، ایستا، همگن، و یکپارچه است که هیچ‌گونه پویایی در آن وجود نداشته و فرد مضمحل در آن بوده و از نوآوری، کشگری، و ایجاد دگرگونی ناتوان است. مقاله حاضر به دو پرسش اساسی پرداخته است: نخست اینکه فرهنگ دینی در انگاره دوستدار چه اقتضائات و پیامدهای هویتی را در پی داشته است؟ پرسش دیگر اینکه آیا در رویکرد داریوش شایگان درباره ارتباط متقابل فرهنگ‌ها، نسبت غرب و شرق، و پیوند سنت، تجدد، و پست‌مدرنیسم، می‌توان پاسخ‌هایی به بن‌بست‌های دوستدار یافت؟ به نظر می‌رسد طرح فکری شایگان متأخر، ظرفیت عبور از چنین بن‌بست فرهنگی و هویتی را دارد. شایگان با عطف توجه به دنیای با هستی‌شناسی ریزوموار و درهم‌شکسته تلاش می‌کند نشان دهد در روزگار کنونی، هیچ فرهنگی به تنهایی پاسخگوی نیازهای انسان امروزی نیست و بنابراین انسان معاصر از آگاهی چندپاره برخوردار بوده و دیگر موجودی تک‌هویتی نیست. از همین‌رو انسان مدرن، موجودیتی گشوده به افق‌های ناشناخته بوده و از این توانایی برخوردار است که همه مراحل تکامل فرهنگی بشریت را در برابر دیدگان خود پدیدار بیند و از میان انتخاب‌های گسترده‌ای که پیش رو دارد، دست به گزینش زده و هویت خود را باز یابد.

واژه‌های کلیدی:
دوستدار، شایگان، فرهنگ دینی، امتناع هویتی، سوژه مهاجر سیار، انسان متجدد معنوی

استناد به این مقاله: سرونند، مجید؛ جامه بزرگی، محمد جعفر (۱۴۰۴). «بررسی دیدگاه داریوش شایگان در مواجهه با مسئله «امتناع هویتی» در اندیشه آرامش دوستدار». پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱۵ (۳)، ۶۹-۹۰.



۱- مقدمه

«آرامش دوستدار»، به عنوان روشنفکری سکولار، با نقّادی‌های کم‌سابقه و رادیکال از دین و سنت و هویت دینی در جامعه ایرانی، شمشیر آخته‌ای را برافراشت که در صدد آن بود تا هر آنچه رنگ‌وبویی از ارزش‌های دینی بر آن حک شده، از میان بشکافد. در درازنای تاریخ و فرازونشیب‌های بی‌حدومرز آن، سرزمین ایران، از نظر دوستدار، چون بستری بوده که در زمین حاصلخیزش، ناشی از میراثی کهن از باستانیان و کیش زرتشت، چیزی جز دین‌خوئی و روزمرگی نرویده و پرورش نیافته است. در جهان‌بینی و دین‌شناسی دوستدار، در اسلام، و در رابطه بین جهان و خداوند، طبیعت و به ویژه انسان از خود بنیادی نداشته و خالق که آفریننده هستی از نیستی‌ست، تعیین‌بخش وجودی هر چه غیر از اوست، خواهد بود. لذا، در مواجهه با امر قدسی، آدمی خود را در برابر ساحتی «مطلقاً دیگر» می‌یابد که چیزی اساساً متفاوت بوده و هیچ‌گونه سنخیت و رابطه علی با مخلوق خود ندارد. در نتیجه، در ذیل این بینش دینی، «انسان دینی» خود را به عنوان وجودی غیرقدسی، به مثابه آفریده بی‌ارزشی می‌یابد که احساس وابستگی یا مخلوقیت سراسر هستی او را فراگرفته است. بر این اساس، آدمی به عنوان بنده و فرمانبرداری بی‌چون‌وچرا در پیشگاه رب و آفریننده‌ای مطلق، نسبت به جهان نیز به طرزی غیرمستقیم و تنها به واسطه شریعت و کلام الهی که از ضمیر علم الهی برآمده، ارتباط می‌یابد. بنابراین، در بینش دینی، آدمی به لحاظ وجودی و هستی‌شناختی از درون در تسخیر امر قدسی بوده و به لحاظ معرفت‌شناختی نیز وابسته به کلام الهی است؛ کلامی که درستی یا نادرستی چیزها صرفاً در انطباق یا عدم انطباق به آن تعیین گردیده و لذا هیچ‌گونه شأنی برای «اندیشیدن» و «پرسیدن» باقی نمی‌گذارد. به همین جهت است که دوستدار در نخستین اثر جدی خود، به بحث از تمایزات میان «بینش دینی» و «دید علمی» و از سویی دیگر «تفکر فلسفی»، همت می‌گمارد.

دوستدار سلطه یک دین در قوام‌بخشی آن به پیکره فرهنگ یک جامعه را که تعیین‌بخش هویت و تجلیات فردی، جمعی، و قومی آن جامعه است، به «فرهنگ دینی» یاد می‌کند. فرهنگی که با تکیه بر «حقایق پرسش‌ناپذیر»، نه تنها هیچ‌گاه در بنیادها و الگوهای مسلط ارزشی خود نکاویده، بلکه اعتقاد به آن‌ها را هر بار در جامعه‌ای نو تکرار کرده و ساختار و محتوای آن را تداوم بخشیده است. بنابراین، در فرهنگ دینی، نوعی سیطره دینی نهفته است که همچون ساحتی برتر جایی برای پدیدارشدن نیازهای تازه و خودرو و نیز رشد و شکوفایی انسان‌ها باقی نمی‌گذارد، چراکه فرهنگ دینی با سودجویی از یک «حقیقت اعتقادی» به عنوان شالوده و اساس آن فرهنگ، همه چیز را، از پیش، برای انسان آماده و معین می‌سازد، به همه چیز از پیش سامان ابدی می‌دهد، و انسان متدین را چنان تن‌آسا و کاهل بار می‌آورد که ایستا و وابسته باقی می‌ماند. راهجویی‌ها و رهنمودهای دینی نیز در فرهنگ دینی، به صورت پاسخ‌های

یکدست و یکنواخت انعکاس می‌یابد. در نتیجه، در جامعه دینی، گوناگونی وجود نداشته و به جای گوناگونی آراء، با همنوایی، یگانگی کثیر یا کثرت هم‌شکلان در سایه مرجع دینی، روبرو هستیم. از این رو، در حضور الگوهای مسلط فرهنگ دینی، «نیروی خارجی» از منظر فراتاریخی و متافیزیکی، با وابسته ساختن آدمی به یک اراده مطلق و سرّی، وی را «دیگرهنجار» و «ناخودین» می‌سازد؛ یعنی او را وابسته به قانون دیگری کرده و با این شیوه، آدمی را ناخویشمند و مالا ناپرسا و نیندیشا بار می‌آورد. به زعم دوستدار، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های فرهنگ دینی به رسمیت نشناختن «تفرّد» و نفی «فردیت» و «سوژگی» انسان است. سوژگی و فردیتی که به باور وی، مهم‌ترین عامل گسست و گذار از جهان سنتی و چیرگی قدسیت کلام و اصول متافیزیکی به دنیای مدرن و خردباوری و تجربه‌گرایی علمی بوده و تنها امکانی است که به واسطه آن، چه‌بسا بتوان در برابر سلطه فرهنگ دینی، روزمرگی، و عامیت مقاومت ورزید. در مجموع، کلیت پروژه دوستدار را می‌توان گرفتار نوعی جبرگرایی، عدم انعطاف، و تک‌بعدی‌انگاری دانست؛ در واقع، وی با طرح مفهوم فرهنگ دینی، در مسیری گام می‌گذارد که هیچ راه بُرون‌رفتی از آن را نمی‌توان متصور بود. از چنین منظر فرهنگ - به عنوان مهم‌ترین عامل شکل‌دهنده به زندگی آدمی - امری به خود بسته، ایستا، همگن، و یکپارچه است که هیچ‌گونه پویایی در آن وجود نداشته و فرد مضمحل در آن بوده و از سوژگی، نوآوری، کنشگری، و ایجاد دگرگونی ناتوان است. نتیجه چنین رویکردی را می‌توان بحران هویتی یا حتی «بی‌هویتی» قلمداد نمود که ما از آن با عنوان «امتناع هویتی» در آرای آرامش دوستدار یاد کرده و بر این باوریم که طرح فکری «داریوش شایگان» متأخر، ظرفیت عبور از چنین بن‌بست فرهنگی و هویتی را در خود نهفته دارد.

شایگان از جمله روشنفکرانی است که در خصوص هویت آدمی و ارتباط متقابل فرهنگ‌ها، نسبت غرب و شرق، و پیوند سنت، تجدّد، و حتی پُست‌مدرنیسم به تفصیل و با ظرافت تمام، سخن به میان آورده است. شایگان که در زندگی شخصی و تجربه‌های زیسته خود طعم اختلاط فرهنگی و جهان‌های درهم‌شکسته را چشیده بود، در پروژه فکری خویش در پی ارائه راهی به منظور حلّ ناهنجاری‌های ناشی از در کنار هم قرارگرفتن سطوح متعدّد آگاهی و فرهنگ‌های گوناگون - به‌ویژه تمدن جدید غربی و تمدن‌های کهن آسیایی - بود. شایان ذکر است که در رویکرد ابتدایی شایگان به این مسئله، وی ضمن اینکه بین شرق و غرب تفاوتی هستی‌شناختی قائل می‌شود، تحت‌تأثیر جریان غالب روشنفکری دهه‌های ۴۰ و ۵۰ خورشیدی، آسیا را در برابر غرب نشانده و نوعی سنت‌گرایی، بازگشت به خویشستن، و هویت-طلبی اصیل و بومی را نیز در سر می‌پروراند؛ چنانکه نسبت به سیر تطوّر تفکر غربی هم نگرشی بدبینانه اتخاذ می‌کند. با این حال، شایگان، همزمان با تحولات فکری خود، هرچه بیشتر به این امر گرایش پیدا کرد که از تمدن و فرهنگ جدید غربی گریزی نیست و همه ما کمابیش به‌نحوی غربی شده‌ایم!

براین اساس، شایگان، به دستاوردهای مثبت مدرنیته نیز اشاره داشته و تکیه بر خرد انسانی، تساهل،

مداراگری، کثرت‌گرایی، و انکارِ قیمومت‌های لاهوتی و سیاسی در آن را می‌ستاید؛ چنانکه به برپایی جامعه مدنی، نظام دموکراتیک، نفی حکومت‌های توتالیتَر، و احترام به حقوق فردی و خودمختاری نیز باور دارد. البته برغم نکات فوق، داریوش شایگان، به لحاظ روحی، روانشناختی، و وجودی همواره یک انسان شرقی باقی می‌ماند، که در پس بت‌های ذهنی و بر بالِ خاطره ازل، در پی امانتِ ازدست‌رفته و اقلیمِ روحی‌ست که به‌حاشیه رانده شده است. از این حیث، به‌زعم وی، تفکر و فرهنگِ جدیدِ غرب، بینشِ معنویِ مشترکِ تمدن‌های شرقی را واپاشانده و با جایگزینی ایدئولوژی به‌جای اسطوره‌ها و ارزش‌های متافیزیکی پیشین، نوعی «آگاهی کاذب» را بوجود آورده که با یکسان‌انگاری و اینهمان‌بینی موجبِ ادغامِ هرگونه ناهمگونی در همگونی و ظهورِ انسان توده‌ای شده است.

به اعتقادِ شایگان، در «دوره فترت» - مرحله آخرینِ نیهیلیسمِ آدمی دیگر نه به‌سانِ الگوی سوژه مدرن قدرتِ شک، نقد، و بازآفرینی را داراست و نه همچون انسان سنتی در برابرِ اراده مطلقِ متافیزیکی سر تعظیم فرود می‌آورد. در این وضعیت، نیروهای یکسان‌سازی و همتراز‌کنندگی، انسان‌ها را به توده‌هایی همشکل و میان‌مایه بدل ساخته و امکانِ بازآفرینی، خودشکوفایی، و فردیت را از آنان سلب نموده‌اند. به باورِ شایگان، آنچه که می‌تواند در این شرایطِ رهگشای بُن‌بستِ پیش‌رویِ سوژه مدرن باشد، ظهورِ نوع خاصی از آدمی است که - به بیان ما - می‌توان وی را «انسانِ متجددِ معنوی» نام نهاد. چنین انسانی در واقع، همان «سوژه مهاجرِ سیار» است؛ «سوژه‌ای بازیگوش» که با تبدیلِ «فضای بینابین» به عرصه بازی، همچون بندبازی است که دائماً از حالتی به حالت دیگر در گذر است، و با «مرقع‌سازیِ بازیگوشانه»^۱ شیوه‌ای برای ساخت و ترکیبِ شخصیتِ چندگونه و مرکبِ خود خلق می‌کند که با به‌رسمیت‌شناختنِ تکثرات، می‌تواند از امکانات و انتخاب‌های گسترده‌ای که عناصرِ گوناگونِ فرهنگی در اختیار وی قرار می‌دهند، نهایتِ بهره را برده و در مسیرِ کمال و دستیابی به تمامیتِ فردی از آن‌ها سود جوید. چنین سوژه‌ای در بطنِ «هویت چهل تکه»، می‌تواند از امور فاصله گرفته و تمامیِ مراحلِ تکاملِ فرهنگِ بشری را در برابرِ خود حاضر بیابد، لذا، در این دنیای پُر هرج و مرج و به هنگامِ تلاقیِ فرهنگ‌های گوناگون و در عرصه اختلاط‌ها که سببِ ظهورِ «هویت‌های مرزی» شده، قادر است با «آگاهی دورگه یا چندپاره»، در لابلای مناطقِ تصادم، «شیوه‌های دیگر هستی» را نیز آزموده و در جهتِ خلقِ ارزش‌ها و هویتی جدید به‌کار اندازد.

۲- پیشینه پژوهش

درباره افکار و اندیشه‌های دوستدار به‌ویژه آن بخشی که مربوط به امتناع تفکر دینی است مقالاتی به چشم می‌خورد. در مقاله «امتناع تفکر در فرهنگ دینی؛ نقد و نظری بر آرای آرامش دوستدار» نویسندگان مشکل اصلی جامعه ایران از نظر دوستدار را ناپرسایی می‌دانند. پرسش اساسی در این مقاله بر

^۱-bricolage ludique

محور مفهوم عقلانیت است (تقوی و بایی، ۱۳۹۷). سعیدی (۱۳۷۴) در مقاله «نقد و بررسی کتاب درخشش‌های تیره»، هنر نیندیشیدن در روشنفکران ایرانی را مورد بررسی قرار می‌دهد و امکان زایش فکر و روشنفکر در فرهنگ ایران را به دلیل دین‌خویی ممتنع می‌داند. سعیدی دیدگاه دوستدار را اساساً دچار نوعی مطلق‌گرایی و عدم توجه به حقیقت دین به‌جای برخی ظواهر تاریخی آن می‌داند. «درآمدی انتقادی بر نظریه امتناع تفکر در فرهنگ دینی» مقاله‌ای دیگر است که به انتقاد از اندیشه دوستدار پرداخته است. این مقاله به رصد موارد نقض دیدگاه دوستدار و نفی تفکر دینی می‌پردازد (میراحمدی و احمدی، ۱۳۹۶). شهبازی (۱۳۸۷) در مقاله «فریدون آدمیت و داوری‌های تاریخی» نقدی کوتاه اما دقیق از دوستدار از سوی آدمیت را آورده است، باین‌حال چندان قوت علمی ندارد و بیشتر زبانی کنایی و طعنه زنانه در پیش گرفته است.

شایان ذکر است که هیچ‌یک از مقالات یادشده از زاویه رویکرد و اندیشه‌های شایگان – و به‌عنوان پاسخی ایجابی نه فقط سلبی – به نقد و بررسی دیدگاه دوستدار نپرداخته‌اند. از این‌هیئت، مقاله حاضر چارچوب نظری آرامش دوستدار را از نقطه‌نظر شایگان بررسی و بر مدّعی امتناع تفکر دینی، پاسخی در خور ارائه می‌کند.

۳- چستی و مشخصه‌های فرهنگ دینی و «امتناع هویتی» در آرای دوستدار

آرامش دوستدار (خرداد ۱۳۱۰ – آبان ۱۴۰۰) در زمینه ماهیت دین، متأثر از آرای «رودولف اتو»^۱ – اسطوره‌شناس و دین‌پژوه نامدار رومانیایی – در کتاب *مفهوم امر قدسی*^۲ است. اتو معتقد بود که اساطیر کهن و نمادها و باورهای دینی همچنان در دنیای مدرن نیز در ذهن و زندگی انسان جدید حضور و نفوذ دارند. وی که «تجربه دینی» را به منزله گوهر دین برمی‌شمرد، به بیان «میرچا الیاده»^۳، در *مفهوم امر قدسی* به کشف ویژگی‌های این تجربه عظیم و هیبت‌زا که فراتر از یافته‌های عقل است همت گمارد. اتو تمام این تجربیات را به منزله تجربیات مینوی در نظر می‌گیرد؛ چراکه از طریق مکاشفه خدایی به دست آمده‌اند. این تجربیات وجهه جلالی – مینوی – خود را همچون چیزی «به کلی دیگر»^۴ (مطلقاً دیگر به ترجمه دوستدار)، چیزی اساساً و کاملاً متفاوت نشان می‌دهد که همانند هیچ چیز انسانی یا طبیعی و یا کیهانی نیست. در رویارویی با آن، انسان خود را بی‌ژرفا احساس می‌کند، احساس می‌کند که فقط یک مخلوق است، یا به گفته ابراهیم: جز «خاک و خاکستر» نیست (الیاده، ۱۳۷۵: ۱۲). به باور اتو، امر قدسی برای یک انسان دینی یک واقعیت خارجی و نسبت به او پیشینی است. وی همچنین، به جای احساس

^۱- Rudolf Otto

^۲- The Idea of the Holy

^۳- Mircea Eliade

^۴- Numinous

^۵- The wholly other

وابستگی، برای بیان مقصود خود، «احساس آفریدگی» یا «مخلوقیت» را به کار می‌برد که خود ناشی از احساس «بیمناکی» است. در واقع، احساس مخلوقیت و بیمناکی برآمده از حضور در برابر آن «مطلقاً دیگر»ی است که ماهیتاً هیچ‌گونه سنخیتی با مخلوق ندارد. بنابراین، احساس آفریدگی، «احساس نیستی محض آفریده است بر اثر احساسی که وی از هستی مطلق قدسی دارد. معنی‌اش این است که انسان دینی نخست از هستی مطلقاً دیگر به نیستی خود می‌رسد. در طبع معنای مطلقاً دیگر این غرض نهفته است که او هرگز رابطه‌ی علی با جهان و انسان ندارد: در مسیحیت و اسلام، انسان معلول و خدا علت نیست، بلکه انسان آفریده‌ی خدا از نیستی است. از سوی دیگر آنچه از امر قدسی بر انسان دینی ساطع می‌گردد و بر اثرش انسان خود را در مخلوقیت خویش درمیابد، برای رودلف اتو امری است که در بُعدی سه-گانه بروز می‌کند. این سه بُعد عبارتند از: سطوت، جذب و جلال. ... از این طریق، انسان دینی بی‌ارزشی خود را به عنوان وجودی غیرقدسی، ملموس و محرز می‌بیند» (دوستدار، ۱۳۵۹: ۳۰-۲۸).

دوستدار در نخستین اثر جدی خود - *ملاحظات فلسفی در علم، دین، و تفکر* (۱۳۵۹) - ضمن ارائه تفکیکی مابین بینش دینی، دید علمی و تفکر فلسفی، یکی از مشخصه‌های «بینش دینی» را این امر می‌داند که در آن رابطه‌ی انسان با جهان همواره از پیش تعیین شده و بینش دینی همچنان که جهان را از پیش می‌شناسد، آن را از نیستی نیز می‌آفریند. در نتیجه، نه انسان و نه جهان یا طبیعت از خود بنیادی نداشته و در نبود رابطه‌ی متقابل و بی‌واسطه بین انسان و جهان، تنها راه شناخت همانا «سوادشناسایی الهی» است. در واقع، به واسطه‌ی عاملیت الهی و احساس بیمناکی و مخلوقیت انسان دینی نسبت به آن، مبدأ شناسایی همان مطلقاً دیگر است که به واسطه‌ی کلام الهی عمل می‌کند. در نتیجه، انسان دینی هرگز نمی‌تواند با امور رابطه‌ی مستقیم داشته باشد؛ بدین ترتیب که به لحاظ وجودی و هستی‌شناختی از درون به امر قدسی وابستگی داشته و به لحاظ معرفت‌شناختی نیز وابسته‌ی کلام الهی است. کلامی که درستی یا نادرستی چیزها صرفاً در انطباق یا عدم انطباق به آن تعیین گردیده و لذا هیچ‌گونه شأنی برای «اندیشیدن» و «پرسیدن» باقی نمی‌گذارد. بدین ترتیب، انسان دینی موجودی خطاب‌ناکننده، ناپرسنده و در نتیجه نیندیشنده خواهد بود. اینچنین است که به مهم‌ترین اصطلاح و ایده‌ی دوستدار، یعنی «فرهنگ دینی» و «امتناع تفکر» در آن، می‌رسیم.

به باور دوستدار، «فرهنگ» آن کلیتی است که در نموده‌های گوناگون اما همخوان و هماهنگ، تجلیات فردی، جمعی و قومی یک جامعه را متعین می‌سازد. حال چنانچه عنصر قوام‌بخش چنین هیأتی از فرهنگ، سلطه‌ی یک دین باشد، با فرهنگ دینی مواجه خواهیم بود. فرهنگی که نه تنها هیچگاه در بنیادها و حقایق خود نکاویده بلکه اعتقاد به آن‌ها را هر بار در جامعه‌ای نو تکرار کرده است. چراکه فرهنگ دینی با تکیه بر همین «حقایق پرسش‌ناپذیر» است که ساختار و محتوای خود را حفظ می‌کند.

بر این اساس، هرگز نتوانسته‌ایم که در بنیادهای تاریخی و فرهنگی به ظاهر حقیقی‌تر، یقینی‌تر و تردیدناپذیرتر با سوءظن نگریسته، با تاریکی‌های گذشته درافتاده و بر سلطه سنت بر ذهن خود فائق آییم. دوستدار، ریشه‌های چنین فرهنگ دینی‌ای را نه تنها در ایران دوران اسلامی بلکه در دوره پیش از اسلام نیز پی می‌گیرد. به نحوی که دوره ایران باستان، خود ماهیتاً زمینه‌ساز مساعدی برای به بار نشستن دین اسلام بوده است. یا به تعبیری دیگر، «اسلام را می‌توان رنسانس فرهنگی ایران باستان نامید». بنابراین، دوستدار در رویکردی جبرگرایانه معتقد است که میراث فرهنگی ایران باستان اساساً دینی است، زرتشتی-گری نیز آغازگر فرهنگ دینی ما بوده و پیام آن برای همیشه مشی فرهنگی ما و حدود و غایت آن را مشخص و محرز نموده است. «پیام زرتشت که حقیقت و هستی‌اش به وحی اهورایی است، همه چیز را از پیش و برای همیشه قطعی می‌کند: سرشت امور، تکلیف امور و غایت امور را. و این یعنی جایی برای پرسیدن و اندیشیدن باقی نگذاشتن، هر دو را ممتنع کردن»^۱ (دوستدار، ۱۳۷۰: ۱۱۶).^۲ چنانکه ملاحظه می‌گردد، در باور دوستدار، سیطره و چیرگی همیشگی فرهنگ دینی، وضعیتی را پدید می‌آورد که پیامد آن چیزی جز رکود فرهنگی و منفعل ماندن آدمی نخواهد بود. آرای دوستدار در طرح امتناع هویت را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد:

۱- دوستدار به صراحت تمام به نقادی از سنت دینی در تاریخ ایران می‌پردازد ولی به این نکته تأکید دارد که هیچگاه با دین به عنوان یک امر شخصی و ایمانی در حوزه خصوصی افراد مخالفتی ندارد، بلکه با تجاوز دین از این حد، تحمیلش به دیگران، دخالت دادن آن در امور اجتماعی و روابط رسمی، و دین‌خوئی و سلطه دینی مخالف است. با این حال، دوستدار نگرشی را در خصوص کلیت امر دینی و رابطه انسان و خدا می‌پرواند که نتیجه آن چیزی جز انکار دین فردی و هر گونه امر معنوی نخواهد بود. او دین را حالی درونی می‌داند که به بار آورنده زیستی دینی می‌باشد. حال هر فردی در زیست دینی‌اش در مواجهه‌ای با امر قدسی قرار می‌گیرد که به لحاظ وجودی تعیین‌خویشتن آدمی را از جانب آن در پی دارد. بنابراین در برخورد با خدا که آفریننده هستی از نیستی است، به انسان دینی، زیستی دینی دست می‌دهد

^۱ - در باور دوستدار، معنای منطقی و فلسفی امتناع، غیرممکن و محال بودن است. همچنین، اندیشیدن، کوششی است ذهنی در جستجوی پرسش‌ها و برنج‌ها و یافتن پاسخ‌های آن‌ها با حداکثر نیروی خویش‌ساخته، پاسخ‌هایی که جز در موارد نادر هیچگاه آخرین و پایانی نخواهند بود.

^۲ - در نقد این نوع نگرش دوستدار ر.ک. به کتاب *ایدئولوژی ایرانی: در نقد آرامش دوستدار*، به قلم «محمد رضا نیکفر» - فیلسوف سیاسی چپ‌گرای سوسیالیست و نظریه‌پرداز سکولار (نیکفر، ۱۳۹۹). وی در این اثر، پروژه دوستدار را طرحی غیرتاریخی، غیردیالکتیکی، و انتزاعی می‌داند که فرهنگ را به مثابه کلیتی همگن، و نهاد و روحی جمعی مفروض گیرد که دارای ذاتی ثابت و فراتاریخی است.

که به اعتقاد «فردریش شلایرماخر»^۱، یک عنصر اساسی آن، «احساس وابستگی» است (دوستدار، ۱۳۵۹: ۲۶). همچنین وی ضمن تقسیم دین به دو نوع جهانی و قومی، معتقد است که دین جهانی در هیأت ساختی خود به دو گونه «دین عرفانی» و «دین پیامبری» بروز می‌نماید. در دین عرفانی، علی‌رغم نفی واسطه‌ها و خصلت کاملاً فردی آن، راه وصول به امر قدسی در انقطاع از دنیا و نیستی تصور می‌گردد که نتیجه آن نیز چیزی جز نفی و رفع فردیت نیست. در مقابل، دین پیامبری خصلتی کاملاً اجتماعی داشته و به مشارکت در امور دنیوی توصیه می‌کند؛ البته در شرایطی که کلام قدسی به‌عنوان واسطه‌ای میان ما و جهان قرار گرفته است. بدین ترتیب، در هر دو دین عرفانی و پیامبری، انسان از جهان و حتی خدا جدا می‌افتد - در یکی به سبب نفی هستی و در دیگری به سبب واسطگی کلام (دوستدار، ۱۳۵۹: ۳۹).

۲- به باور دوستدار، فرهنگ دینی با سودجویی از یک «حقیقت اعتقادی» به‌عنوان شالوده و اساس آن فرهنگ، همه چیز را از پیش، برای ما آماده و معین می‌سازد، به همه چیز از پیش سامان ابدی می‌دهد، و ما را چنان تن‌آسا و کاهل بار می‌آورد که ایستا و وابسته باقی می‌مانیم. راهجویی‌ها و رهنمودهای دینی، در فرهنگ دینی به صورت پاسخ‌های «یکدست و یکنواخت» انعکاس می‌یابد. در نتیجه، در جامعه دینی، گوناگونی وجود نداشته و به‌جای گوناگونی آراء، با هم‌نویی، یگانگی کثیر یا کثرت هم‌شکلان، و فقدان آزادی واقعی در سایه مرجع دینی روبرو هستیم. از این‌رو، دوستدار معتقد است که محور دیرین و اصلی باورهای مسلط فرهنگ دینی، «نیروی خارجی» است که از منظری فراتاریخی و متافیزیکی، با وابسته ساختن آدمی به یک نیروی مطلق و سرّی - خدا یا خدایان - او را می‌افساید! «افسایش آدمی بیش و پیش از هر چیزی یعنی او را دیگرهنجار و ناخودین کردن، او را وابسته به قانون دیگری ساختن، با این شیوه او را ناخویشمند و ملاً ناپرسا و نیندیشا بارآوردن» (دوستدار، ۱۳۷۰: ۱۷۸). بنابراین، دوستدار ذیل سلطه فرهنگ دینی، جایی برای هیچ‌گونه تمایز و تکثر باقی ندیده و استقلال، خودبنیادی، فردیت، سوژگی، و مقاومت را ناممکن برمی‌شمارد.

۳- از نظر آرامش دوستدار، از جمله ابعاد فرهنگ دینی این است که هر مرجعی فقط خودش، و نه مراجع فرهنگ دینی یا غیردینی دیگر، را قبول داشته و به‌رسمیت می‌شناسد. در نتیجه، این مراجع در مرزهای خود محصور بوده، هیچ راهی به هم نداشته و هیچ رابطه‌ای میان آنان متصور نیست. همچنین، بعد دیگر فرهنگ دینی تمامیت‌خواهی آن است. یعنی به هرگونه که باشد، نمی‌گذارد در هیچ زمینه‌ای و در هیچ موردی عنان اختیار فرد و جمع از دستش خارج شود. تا جایی که آدم چنین فرهنگی را حتی رسماً «سرپرست‌خواه و سرپرستجو» بار می‌آورد. لذا، در فرهنگ دینی حوزه‌ای نیست که از حیطه اقتدار بزرگانش خارج باشد (دوستدار، ۱۳۸۷: ۱۰۷-۱۰۲).

^۱ - Friedrich Schleiermacher

۴- دوستدار، در کنار دین‌خویی - از مشخصه‌های اصلی فرهنگ دینی - از «روزمِری» سخن به میان می‌آورد که به‌عنوان یکی از مشکلات بنیادین فرهنگی ما، همان پایه مشترک و ازپیش‌موجود زندگانی عادی و متعارف در یک جامعه است، به‌گونه‌ای که افراد آن جامعه را به شکل عناصری همخو و همرفتار، در کنار یکدیگر جای می‌دهد. لذا، در نتیجه روزمِری و در همبافتی‌های میان‌فردی و اجتماعی حاکم بر فرهنگ یک جامعه، فرد نیز «آدم روزمره» ای خواهد بود که مجبور و محکوم است تا روال زندگی خود را در یکنواختی ایمنی‌بخش از طریق قواعد و ساختارهای متعارف تضمین نموده و گرایش‌های خود را با نیازهای مستولی بر زندگی روزمره منطبق نماید. بدین ترتیب، از آنجایی که «روال روزمِری»، همگانی یعنی غیرفردی و حتی ضدفردی است، جایی برای «فردیت» انسان‌ها باقی نگذاشته و هر فردی را در چارچوب ارزش‌ها و اقتضائات پیرامونی محصور می‌کند؛ به‌طوری که سراسر هستی رفتاری او، در میدان نفوذ داده‌های محیطی و در آمیزش و سازش با سنت، تاریخ، و الگوهای مسلط فرهنگی، شکل می‌گیرد (دوستدار، ۱۳۷۷: ۵۲).

نویسنده کتاب *آرامش دوستدار* و هنر‌نیندیشیدن معتقد است که دوستدار با طرد همزمان سنت و غرب (مدرنیته) و فاصله از ایده پیشرفت و نوگرایی، و تأکید بر بازشناسی گذشته، پروژه فکری خود را نیز در معضل‌نیندیشیدن گرفتار می‌سازد؛ بدین‌صورت که وی هیچ فرازونشیب و نقطه روشنی را در تاریخ ایران نمی‌بیند که در آن نطفه‌هایی از آگاهی و اندیشه روییده باشد (حقدار، ۱۳۸۶: ۱۳۲-۱۳۱). نتیجه چنین رویکردی را می‌توان بحران هویتی یا حتی «بی‌هویتی» قلمداد نمود که ما از آن با عنوان «امتناع هویتی» در آرای آرامش دوستدار یاد کرده و بر این باوریم که طرح فکری داریوش شایگان متأخر، ظرفیت عبور از چنین بن‌بست فرهنگی و هویتی را در خود نهفته دارد.

۴- شایگان؛ سوژه بازیکوش در بطن «هویت چهل تکه»

داریوش شایگان در آثار و آراء اولیه خود به نقد غرب و مدرنیته پرداخته و مقصد سیر تطور تفکر غربی را چیزی جز نیهیلیسم نمی‌داند. نیهیلیسم بنابر آنچه نیچه در معنای آن بنیان نهاده است سیر نزولی تاریخ اندیشه غربی و برابر با نابودی تمامی ارزشهای مابعدالطبیعی و آرمان‌های ماورایی است که پیام‌آور زوال و تباهی تمامی احکام اخلاقی، مذهبی، و متافیزیکی می‌باشد. نیهیلیسم واجد دو مرحله منفعل و فعال است؛ در مرحله «منفعل»، نیروی ایمان به تدریج سست شده و ارزش‌هایی مغایر با هرگونه غایت‌مندی در جنگی بی‌پایان به جان هم می‌افتند؛ در نتیجه، جهان را نوعی ضعف و فرومایگی دنیوی فرا می‌گیرد که در آن همه‌چیز تهی است و تلاشی در جهت نظام‌مندی و معنابخشیدن به زندگی صورت نمی‌پذیرد.

از این منظر، نیچه اروپای عصر جدید را در پهنه‌ای از ویرانی‌ها گرفتار می‌بیند که در آن خرابه‌ها و علف‌های هرز همه‌جا را پوشانده است. به باور وی، این دیار ویران، کلیسا است؛ درحالی که ارکان اصلی و پایه‌های عمیق جامعه مسیحیت تزلزل یافته، اعتقاد به آرمان مطلوب زهد و ریاضت مسیحی به پایان

خود رسیده، و ایمان به خدا واژگون شده است (نیچه، ۱۳۸۰: ۳۴۴).

از نظر داریوش شایگان، مرحله «نیپیلیسم فعال» یا «نفی مطلق»، پیش‌گویی نیچه از آن وضعیتی است که در آن، انسان خود را پایبند هیچ چیز ندانسته و در بی‌هدفی و بی‌غایتی صرف، گذراندن لحظات بی‌فرجام، و در فضایی که دیگر هیچ پیوندی با هیچ مرجع محسوس و ملموسی ندارد، زندگی می‌کند. «بنابراین، این دوره را می‌توان دوره فترت «نه این نه آن» نامید. انسان دیگر نه به خدا ایمان دارد نه به کفر و بی‌ایمانی، نه بر ضدّ اولی می‌شورد و نه به دیگری پناه می‌برد، و حتی از بحث درباره این مفاهیم هم بیزار است» (شایگان، ۱۳۷۲: ۲۴).

بدین ترتیب، در بی‌تعهدی محض آدمی که برآمده از نفی هرگونه ارزش‌های کلی و متافیزیکی و نیز نفی ارزش‌های فردی و شخصی است، و نیز در «مرگ خدا» و به اعتبار عبارت «اگر خدا نباشد همه چیز مجاز است»، آدمی آزادی بی حدّ و حصری می‌یابد که سبب ظهور «انسان‌محوری» در عصر مدرن می‌شود. البته شایگان این رویکرد را در فلسفه مدرن، همگام با تحولاتی در جهت دنیوی کردن عالم، افسون‌زدائی و بی‌روح ساختن طبیعت و سیطره تفکر تکنیکی می‌داند که در متن آن آدمی به سواقت و غرایزش تقلیل یافته و بتدریج اراده فردی معطوف به قدرت و «من مطلق» جای اراده مختار خدای متشخص را می‌گیرد. لذا وی در بطن این فرهنگ مدرن غربی و در ذیل اراده معطوف به قدرت، فزون‌خواهی، جهان‌گشایی، سیطره، و استیلا را نهفته می‌بیند که هر امر شریف و متعالی در انسان را در معرض نابودی قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که «در تحول فکری مغرب زمین، حرکتی از زیر به زیر، از عقل به غرایز، از 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» (شایگان، ۱۳۸۰: ب/۲۰).

در مجموع، شایگان متقدم معتقد است که تمدن جدید غربی، بینش معنوی مشترک تمدن‌های شرقی را واپاشانده و با جایگزینی ایدئولوژی به‌جای اسطوره‌ها و ارزش‌های متافیزیکی پیشین، نوعی آگاهی کاذب را بوجود آورده که با یکسان‌انگاری و اینهمان‌بینی موجب ادغام هرگونه ناهمگونی در همگونی و ظهور انسانی توده‌ای شده است. با این حال، وی، به‌ویژه در ادامه سیر تحولات فکری خود، به دستاوردهای مثبت فکری، علمی، اجتماعی، و سیاسی مدرنیته نیز اذعان دارد.

از جمله ویژگی‌های مثبت مدرنیته - به باور شایگان - آغاز حرکتی عظیم در جهت خلاصی بشر از قید قیمومتی مضاعف بوده است: «قیمومت شوکت قدرت سیاسی و قیمومت قداست امر لاهوتی» (شایگان، ۱۳۸۰: الف/۲۵). بر این اساس، در جهت تحقق هدف فوق، شاهد ظهور دموکراسی‌خواهی و استقرار حکومت‌های لائیک می‌باشیم. شایگان، دموکراسی را نه به معنای غربی شدن بلکه یک ارزش

مدرن می‌داند که تنها چاره‌ای است که به لطف آن می‌توان کثرت‌ها و تعدد عقاید را پاسداشت. لذا، هر چند بر دموکراسی‌های موجود غربی انتقاداتی وارد بوده و برخی آن را به شکل نوعی تهی‌شدن از ارزش‌های مشترک ارزیابی می‌کنند، ولی بایستی در نظر داشته باشیم که در کشورهای شرقی، دموکراسی نه تنها یک امر تجملاتی و نمایشی نیست بلکه نیازی مبرم بوده و «تنها ضامن یک دولت مبتنی بر قانون است». همچنین، بدون حداقلی از دموکراسی، رژیم‌های پیرامونی هرگز نخواهند توانست که از محدوده تنگ خود بیرون آمده و در نظام سیاره‌ای جایی بیابند. همچنین به اعتقاد شایگان، دموکراسی «نیازمند به تغییر رویه ذهنی است. یعنی به روحیه مداراگر، قبول دیگری، و نظام چندحزبی و کثرت‌گرا نیاز دارد که در طرز رفتار و سلوک انسان‌ها ریشه دوانده باشد. نیز باید انسان از حالت رعیت‌وار خود به درآید و به سوژه/من بدل شود. از آن «خود» جمعی که در توده بی‌شکل جماعت حل شده است، به شهروندی خودمختار و صاحب حق تبدیل گردد» (شایگان، ۱۳۸۶: ۷۰).

شایگان ارزش‌هایی چون حقوق بشر، حاکمیت مردم، و آزادی‌های مدنی و سیاسی را که ثمره حکومت لائیک و زایش سوژه/شهروند - به مثابه منبع حق و خودمختاری - می‌داند، از جمله دیگر دستاوردهای عظیم مدرنیته برمی‌شمارد که امروزه به اصولی عام و جهان‌شمول بدل گشته‌اند (شایگان، ۱۳۸۶: ۵۱). وی همگام با تحولات فکری خود، روزبه‌روز مواضع تندتری نسبت به حکومت‌های تک‌حزبی، استبدادی، و خودکامه، و نیز جوامع توده‌ای اتخاذ کرده و در مقابل توجه بیشتری نسبت به سوژگی، خودمختاری، و حقوق فردی از خود بروز می‌دهد. در این باره، فرزین وحدت - که در ابتدا معتقد است شایگان بدون آنکه به سرشت دیالکتیکی سوژگی انسان در فلسفه مدرن توجهی داشته باشد، طرفدار تسلیم مطلق فردیت و ذهنیت [سوژگی] به کلیت بوده است - می‌آورد که شایگان پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، مواضع پیش از انقلاب خود را به کلی تغییر داده و «به ترویج ذهنیت مدرنیت، بدون هیچ تلاشی برای سازگاری آن با کلیت، پرداخت» (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۹۱). شایگان در همین زمینه می‌نویسد: «برای آنکه فردیت شکوفا شود، اتفاقاً انسان باید در محیطی عرفی زندگی کند که در آن میان دین و سیاست پیوند مستقیم نیست، حاکمیت با قانون است و انسان تحت حمایت نهادهایی عقلایی و دموکراتیک قرار دارد» (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۲۴).

بالین حال، به مطالب فوق باید افزود که قصه شایگان و مدرنیته در اینجا خاتمه نیافته و در این باره، مواجهه‌ای پُرپیچ و خم پیش‌روست. شایگان که در فرانسه از نزدیک و به خوبی با اندیشه‌های «پست-مدرنیسم» آشنا گشته بود، تأثیر زیادی از این جریان و مدعیات آن در نقد مدرنیته گرفت. به علاوه که وی با پیش‌زمینه شرقی و گرایشات معنوی و عرفانی خود نیز دست‌بازی در برخورد با تصلب‌گرایی، تکنیک‌زدگی، و تک‌بعدی‌انگاری مدرنیته داشت.

چنانکه می‌دانیم، در نگرش پست‌مدرن، فراروایت‌ها، وحدت‌گرایی‌ها، و کلی‌گویی‌های نامنعطف جای

خود را به نوعی نسبیت ارزشی و تکثرگرایی انعطاف‌پذیر می‌دهند. از این منظر، در خصوص هویت و سرشت انسانی هم، هرگونه هویت ذاتی، منسجم، قطعی، ثابت، و از پیش معین گشته به زیر سوال رفته و در نتیجه سوژه مدرن نیز به عنوان وجودی خودبنیاد، یکپارچه، همگون، و کاملاً عقلانی انکار می‌شود. بر این اساس، سوژه چندپاره، ناتمام، و سیال در عین حال که بر ساخته‌ای اجتماعی و موقعیتی است، دائماً از وضع موجود فراتر رفته و از ساختارها در می‌گذرد، تا بدین گونه، در فضای میان هویت‌ها و گفتمان‌های گوناگون، از میان انتخاب‌های موجود دست به گزینش زده و وجود خود را از نو بازآفریند.

بدین ترتیب، برغم اذعان به دستاوردهای مثبت مدرنیته، شایگان اما نظام فکری مدرنیته را پاسخگوی مناسبی برای پرسش از چگونگی هویت آدمی در بستر اختلاط فرهنگ‌ها و ادغام هویت‌های گوناگون نمی‌داند؛ چراکه بر اساس مفروضات آن و در سایه هویتی همگون و یکدست که صرفاً از طریق نفی دیگران و ناهماهنگی‌ها به اثبات خویش می‌رسد، نمی‌توان واقعیت شخصیتی فرد امروزی را تبیین کرد. شایگان تحت تأثیر «جانی واتیمو»^۱ معتقد است که پست‌مدرنیسم و نظریات گوناگونی که در چارچوب آن مطرح می‌گردند، زمانی بهتر درک خواهند شد که در پرتو ایده‌های هایدگر و نیچه در خصوص پایان متافیزیک و نیهیلیسم ارزش‌ها مورد توجه واقع گردند، که به اعتقاد وی به پدیده‌ای به نام «هستی‌شناسی ضعیف یا سُست»^۲ منتهی گشته‌اند. بُن‌مایه نیهیلیسم رادیکال نیچه، ضدبنیان‌گرایی، فروپاشی منشأ، و ارزش‌زدایی از والاترین ارزش‌هاست در شرایطی که دیگر هیچ حقیقت برتر و متعالی‌ای وجود ندارد که مبنای وجود آن‌ها باشد؛ بر این اساس، همه مقولات مستحکم متافیزیکی و هستی‌شناختی که پیشتر واقعی، مسلّم و ضروری تلقی می‌گشتند، اکنون به «ارزش‌های مبادله» تقلیل یافته‌اند. ارزش‌هایی که نه تنها دیگر ثابت و لایتغیر نیستند بلکه ارزش‌هایی «قابل تعویض با یکدیگر» هستند که طیفی از انتخاب‌های تفسیری را پیش‌روی انسان می‌کشایند. بدین ترتیب در پرتو هستی‌شناسی سُست و استراتژی شالوده‌شکنی یا انهدام ساختار، روایت‌های مسلط فرهنگ غربی از جمله در خصوص اومانیسم فروریخته که در نتیجه آن ضروری است، «به وجود ذهن‌شناسا (سوژه) بی‌قائل باشیم که دیگر همچون گذشته قوی و مسلط نیست، بلکه «دوره رژیم لاغری» را از سر می‌گذرانند» (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۲۸۲).

با روشن شدن موضع شایگان در خصوص هویت فرد و سوژه در وضعیت پست‌مدرن، می‌توان به جنبه دیگری از انتقادات وی از تفکر مدرنیسم پرداخت. شایگان ضمن بیان اینکه به نسبی بودن ارزش‌ها و نیز چندگانگی فرهنگی بی‌اعتقاد است، خود را معتقد به وجود تعدد سطوح آگاهی می‌داند؛ به این معنی که همه سطوح آگاهی بشری از آگاهی عصر نوسنگی تا عصر اطلاعات، همزمان به صورت لایه‌هایی از

^۱ - Gianterio Vattimo

^۲ - Ontologie faible

رسوبات فرهنگی به‌شکلِ موزاییک‌وار در کنار هم قرار گرفته‌اند. به زعم شایگان فراگیری و تمدن‌سازی مدرنیته نباید ما را نسبت به کمبودهای آن بی‌تفاوت نماید. به باور او، «مدرنیته از بسیاری لحاظ بی‌جان است. مدرنیته فاقد روح است، فاقد آن عواطف قوی است که قلب را به لرزش درمی‌آورند. مدرنیته هرچند ضروری، منفک ناشدنی، و اجتناب‌ناپذیر است، خلأها و حفره‌های بسیار دارد. مثلاً جای تمثیل‌های عرفانی شاعران و عارفان، جای آن احساس خویشی و یگانگی که عالم صغیر را به عالم کبیر پیوند می‌دهد، جای غایت آخرت‌نگر که در تقابل با آگاهی تحلیلی، شیوه سلبی شناخت عرفانی را ممکن می‌کند، در این گفتار کجاست؟» (شایگان، ۱۳۸۰/الف:۳۱). بدین ترتیب، می‌توان استنباط کرد که از منظر شایگان، در روزگار کنونی، هیچ فرهنگی به تنهایی پاسخگوی نیازهای انسان امروزی نیست؛ چراکه اکنون و در دنیای با هستی‌شناسی درهم‌شکسته، همه ما از آگاهی چندپاره برخوردار بوده و دیگر تک‌هویتی نیستیم، بلکه چندهویتی می‌باشیم.

نقد شایگان بر مدرنیته که همزمان از دو زاویه پُست‌مدرنیسم و عرفانی صورت می‌گیرد، سقوط متافیزیک و زوال ارزش‌های مدرن را به مقوله بازگشت معنویت گره می‌زند. چنانکه گذشت، به باور شایگان، مدرنیته از خلأیی وجودی که همانا فقدان معنا و ساحت معنوی است، رنج می‌برد؛ لذا در جهت کنترل بحران‌های مدرن، ضروری است تا تمدن غربی ارج و قرب «اقلیم گمشده روح» و امر معنوی را بدان بازگرداند. «معنویت» در نگاه شایگان اشاره به کاربست‌های قواعد فقهی و یا پیوند امر قدسی با سیاست را تاب می‌آورد؛ بلکه معنویت مورد نظر او در انطباق با «هستی‌شناسی پراکنده» و اختلاط فرهنگ‌ها در دنیای کنونی، نماینده فرهنگی خاص است. یادآور می‌شود که در اندیشه شایگان، هر فرهنگی بیانگر «شیوه‌ای دیگر از هستی» و «سطح دیگری از آگاهی» است؛ در نتیجه، می‌توان اظهار داشت که معنویت شیوه‌ای از حضور در هستی است که از عمق وجود انسان نشأت گرفته و سهم ساحت روح را محفوظ می‌شمارد. مناسب است بیفزاییم که به باور شایگان «به رسمیت شناخته شدن منزلت روح نیز در حال حاضر ارتجاعی نیست و حتی می‌تواند وجود ما را کامل‌تر کند، به عبارت دیگر می‌تواند تمامیت و فردانیت روانی ما را به ما بازگرداند، بدین ترتیب انسان علاوه بر آگاهی تند و تیز خود، پنجره ذهنش را بر جنبه دیگری از چیزها خواهد گشود» (شایگان، ۱۳۸۰/الف:۲۶).

شایگان در پی آن است تا در دنیای مدرن که ویژگی بارز آن در کنار هم قرار گرفتن شیوه‌های گوناگون زندگی است، در کنار پذیرش عقلانیت مدرن و دیگر دستاوردهای فرهنگ جدید غربی، سهم میراث معنوی تمدن‌های باستانی نیز پاس داشته شود. از این منظر، در شرایطی که وعده‌های تمدن غربی در خصوص اعتبار فردیت و شأن آدمی رنگ باخته است، ارج والایی که در فرهنگ‌های شرقی به مقام انسانیت و ارزش‌ها و آرمان‌های متعالی بخشیده می‌شد، همچنان می‌تواند مورد توجه باشد. توجه داریم که به باور شایگان، چنانچه بتوان از یک زمینه مشترک در تفکر آسیایی سخن گفت، همانا غایت «رهایی

و رستگاری» است که توأمان با نوعی اشراق و تجربه عرفانی بوده و در ارتباط انسان با حقیقت یا وجود برتر و تجربه پیوند با مبدأ تحقق می‌یابد.

بازیابی قاره گمشده روح که مستلزم استحاله معنوی و فعال شدن قوای فراحسی است، یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های داریوش شایگان را شکل می‌دهد که حتی در روند تحولات فکری وی نیز نه تنها فراموش نمی‌شود بلکه بیش از پیش مورد توجه قرار می‌گیرد. به باور شایگان، در تفکر مدرن، توانایی‌های فراحسی محدود شده، قوه تخیل خلاق به حاشیه رانده شده، و با تبدیل شدن تعقل به ابزاری محاسبه‌گر، امکان تجربه و شناخت اشراقی و عرفانی کاملاً منتفی گشته است. لذا بر انسان مدرن فرض است که در راستای «معنویت‌طلبی جدید»، آن لایه‌هایی از میراث معنوی کهن را، از نو کشف کند که به «فضای لطیفی» اعتقاد داشت که صور معنوی را در خود جای داده و مکان مناسب استحاله‌هاست. شایگان در خصوص این فضای لطیف معنوی، در *آفاق تفکر معنوی در اسلام/ایرانی*، از قول کربن می‌آورد: «متفکران ایرانی از قرن بیستم به قرن دیگر، کوشش خود را بر نظام عالمی متمرکز کرده‌اند که نه عالم ادراک حسی است و نه جهان انتزاعی فهم. تصور این جهان میانجی را در آثار همه این متفکران، از سهروردی گرفته تا صدرای شیرازی و ملاهادی سبزواری و بسیاری دیگر تا به امروز می‌توان دید. (شایگان، ۱۳۸۷: ۸۴).

با نهادینه شدن دوآلیسم فلسفی و ثنویت فلسفه و الهیات که ریشه‌های آن را به‌طور مشخص می‌توان در ابن رشد و تداوم آن را در کلیسای مسیحی و فلسفه غرب دنبال کرد، نوعی ثنویت هستی-شناختی شکل گرفت که منجر به اندیشه انفکاک عالم محسوس و مادی از عالم ملکوتی و معنوی شد. بدین ترتیب، قوه سوم - در میان قوای حس و عقل - یعنی قوه تخیل خلاق که ابزار ادراک عالم مثال است، امری موهومی تلقی گردید. حال آنکه در جهان‌بینی اشراقی و متعالیه، عالم مثال؛ جهانی که مظهر عالم محسوس و مقدم بر آن است و عالم معقول که سرمشق عالم مثال قلمداد می‌شود. این جهان بین عالم محسوس و معقول، جهانی‌ست میانجی و مختلط، و مرکز عالم‌هاست. «عالمی که توسط آن اجسام روح می‌شوند و به توسط آن ارواح جسم می‌گردند» (کربن، ۱۳۵۸: ۱۵۱ و ۱۲۸). «این عالم جایگاه شهودهای تجلی‌گون است، عرصه‌ای که در ساحت آن حوادث خیالی و سرگذشت‌های رمزی، با واقعیت راستین خویش آشکار می‌شوند» (کربن، ۱۳۸۴: ۴۳-۴۲) و انسان می‌تواند حقیقت معنوی مشاهدات پیامبران و حقیقت کشف و شهود عرفا را درک کند.

براین اساس، در اعتقاد شایگان، عالم مثال، جایگاه استحاله‌های معنوی و همان فضایی است که از

^۱ - به نظر بنیانگذار حکمت متعالیه و شارح بزرگ آن ملاهادی سبزواری نفس تروح جسم و جسم تجسد روح است و این دو در مراتب تشکیکی عین یکدیگرند. ن ک: ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۸، دار احیاء التراث. همچنین سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، شرح المنظومه، ج ۴، قم: انتشارات ناب

طریق آن می‌توان به اقلیم روح راه یافت و گفتگویی در «فراتاریخ» ترتیب داد. حاصل چنین راهیافتی، «دگرگون‌سازی بنیادین در شیوه بودن و دانستن» حاصل می‌شود، و از این رو در پایان قرن بیستم و در اوج جهش‌های بزرگ تکنولوژی، می‌توان «تعادل» را بازیافت. شایگان، عالم مثال را مرتبه‌ای در سلسله وجود و ساحتی جدید از واقعیت می‌داند که با ابزارهای شناخت فلسفه مدرن و حواس معمول ما قابل فهم نیست، به همین جهت است که قوه خیال «از طریق تقلیب و واژگون کردن زمان و مکان، دیده باطن را می‌گشاید و استحاله تمثیلی حواس را ممکن می‌کند. در مرتبه استحاله است که فرهنگ‌ها به درک راستین یکدیگر نائل می‌گردند، نمادها به هم تبدیل و جان‌ها واقعاً به یکدیگر نزدیک می‌شوند (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۳۸۱). به واسطه وجود همین فضای استحاله‌های معنوی و عالم مثال است که گفتگویی در فراتاریخ یا ارتباطی عمودی میان شانکارا و اکهارت، و چوانگ تسه و ابن عربی که به لحاظ زمانی، مکانی و فرهنگی هیچ ربطی به یکدیگر ندارند، فراهم شده و این‌ها از لحاظ معنوی معاصر یکدیگر می‌شوند.

شایگان با بیان اینکه طرد اقلیم روح و عالم مثال از جهان‌بینی مدرن، تأثیر شدیدی بر غرب داشته است، به ظهور پدیده جدیدی تحت عنوان «شیخ‌سازی جهان» اشاره می‌کند. در نبود فضای لازم برای ارضای نیروی معنویت‌طلبی جدید همزمان با اوج پیشرفت‌های تکنولوژی، شاهد شیخ‌سازی از امور معنوی می‌باشیم که انسان مدرن را مسحور امور غیرعقلانی می‌سازد. عدم توانایی تفکر مدرن غربی در پر کردن خلأ معنویت‌خواهی، نوعی از «مجازی‌سازی» هستی پدید می‌آید (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۳۴۲-۳۳۷).

هر چند بین عالم مثال برآمده از تجربه‌های اشراقی و مشاهدات باطنی با جهان مجازی حاصل از انقلاب الکترونیک تفاوت کیفی فراوانی وجود دارد، اما مجازی‌سازی با ویژگی‌های خاص خود^۱ با فراهم آوردن نوعی حضور همه‌جایی، بی‌واسطگی، لحظه‌ای بودن، و نیز شیوه‌های هستی سیال و ممتد - به‌طوری که بتوان در آن واحد همه‌جا بود و هیچ‌جا نبود! - آمادگی پذیرش امور غیرملموس و غیرمحسوس، و ساحت‌های مجازی هستی را در انسان امروز به وجود آورده است. از این نکته نباید غافل شد که به اعتقاد شایگان، «مجازی‌سازی، علی‌رغم شباهت‌هایی که با معرفت‌شهودی و باطنی دارد، حتی یک قدم ما را به سطوح برتر هستی نزدیک‌تر نمی‌کند، بلکه به شیخ‌سازی جهان سدت می‌بخشد و آن را دو چندان می‌کند و ... همچنان در محدوده محسوسات باقی می‌ماند» (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۳۷۵).

بنابراین، در خصوص این شبهه که در بطن مدرنیته فراگیر شده، چگونه «انکشاف وجه دیگر چیزها» و به بیان ما سطح دیگری از آگاهی، اقلیم دیگری از وجود، و شیوه دیگری از هستی ممکن می‌گردد، پاسخ داریوش شایگان این خواهد بود که در همین دنیای مدرن و در اوج پیشرفت‌های تکنولوژیک نیز می‌توان امید به استحاله‌های معنوی واقعی و کشف عالم لطیف مثال داشت؛ چنانکه در رخدادی

^۱ - شایگان این ویژگی‌ها را در برشمرده است.

غیرمنتظره و شگفت‌انگیز، انقلاب الکترونیک مجازی‌سازی تکنولوژیک را ممکن ساخت که فراتر از دگرگونی‌های معرفتی و ساختاری، یک جابجایی هستی‌شناختی است که پای ما را به اقلیم دیگری از هستی گشوده است. البته حصول این مهم یعنی امکان‌گذار از مدرنیته به سنت یا برعکس، و در واقع تجربه شیوه‌های متکثری از هستی به‌طور همزمان و سیال، نیازمند وجود «سوژه مهاجر سیار»، یا به تعبیری دیگر سوژه بازیگوش است.

سوژه مهاجر سیار برآمده از دل دستاوردهای مدرنیته و یا به تعبیری بهتر وضعیت پُست‌مدرن است. انسان امروزی آنقدری توانمند شده است که می‌تواند از امور فاصله گرفته و تمامی مراحل تکامل فرهنگ بشری را در برابر خود حاضر بباید، لذا در این دنیای پُر هرج و مرج و به هنگام تلاقی فرهنگ‌های گوناگون و در عرصه اختلاط‌ها که سبب ظهور «هویت‌های مرزی» شده، قادر است با «آگاهی دورگه»، در لابلای مناطق تصادم، شیوه‌های دیگر هستی را نیز بیازماید که به نوعی تجربه «از زمین‌کندگی» را برای وی به همراه خواهد داشت. در واقع، برای چنین سوژه‌ای، نه تنها دویارگی و تعارضات درونی و بیرونی اهمیتی ندارد بلکه او از این وضعیت استقبال کرده و خود را حامل جنبه‌هایی متعدد می‌داند که وی را برای خلق ارزش‌های جدید توانمند کرده است. شایگان در این باره، از ظهور وضعیت «ورافرهنگی» سخن به میان می‌آورد که در آن، فرهنگ معنایی جدید و متمایز پیدا کرده و «به خاستگاه حق جمعی خودمختاری و به سرچشمه ارزش‌های جدید تبدیل شده است. فرهنگ در این معنای تازه به سطح یک مقوله جهانشمول ارتقاء یافته که از فرهنگ‌های خاص متمایز است، نوعی فرهنگ فرهنگ‌ها، یک «ورافرهنگ» که موجب آزاد شدن نیروهای پویایی می‌شود که می‌توانند زاینده هویت‌های جدید باشند. بر این اساس، شاهد ظهور اصطلاحاتی چون «سبک زندگی»، «سیاست زندگی» و «فرهنگ مقاومت» هستیم که همگی دال بر امر فوق هستند (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۱۱۳-۱۱۲).

۵- بحث

بدین ترتیب، چنانچه هر فرهنگی را بیانگر شیوه‌ای از هستی، سطحی از آگاهی، و یک ساحت وجودی خاص در نظر بگیریم، اختلاط و ارتباط متقابل فرهنگ‌های گوناگون در جهان کنونی، سبب پدید آمدن «فضاهای بینابینی» و «هویت‌های مرزی» ای شده‌است که در این عرصه‌ها می‌توان ظهور هویت‌های جدید را انتظار داشت. این هویت‌های جدید دیگر به مانند گذشته هویتی یکدست، همگون و انحصارطلب که ضرورتاً نافی «دیگری» باشد نیست بلکه «هویت مرگب» در یک فضای فرهنگی مرگب است. در واقع در جهانی با ساختار «هولوگرافیک» که بی‌وقفه در فرآیند دگرگونی دائمی است و در «هستی شبکه‌ای» که در آمیختگی و ارتباط میان اجزای آن «ریزوموار» بوده و تنوعات را پذیراست، و با «تفکری سیار» که ویژگی آن نه یگانگی و همانندی و جستجوی بنیادها، بلکه پذیرش افق‌های تازه و

تمایزهاست؛ کثرتی از عناصرِ ناهمگون را می‌توان یافت که بی‌آنکه نیازی باشد تا آن تفاوت‌ها و ناهمگونی‌ها را از میان برداشت، از فضایی به فضای دیگر گذر کرد. «پس فضاهای سازنده‌ی ما، فضاهایی متنوع و ناهمگونند. ما دیگر ریشه‌ای واحد نداریم که تک و تنها در سرزمینی خاص فرو رفته باشد. ما ریزوم‌هایی هستیم در ارتباط با دیگران، با فرهنگ‌ها، جهان‌ها و آگاهی‌های گوناگون. این وضعیت از ما افرادی خانه‌به‌دوش می‌سازد، در این معنا که در فضاهای باز رشد می‌کنیم و شیوه‌ی زندگی‌مان تعیین‌کننده‌ی کیفیت بینش‌های ماست. ... همه‌ی ما چهل تکه‌هایی در حال بافته شدنیم، مجموعه‌هایی بی‌شکل از تکه‌های به هم چسبیده، تکه‌هایی که ارتباط میان آن‌ها در سطح افقی بسیار راحت‌تر از سطح عمودی انجام می‌شود. ... ما بی‌محور، پراکنده و ریزوم‌وار شده‌ایم و در معرض تغییرات بی‌شمار و دگردیسی‌های مداومیم» (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۱۵۳).

بنابراین، در نظر شایگان، هستی‌شناسی درهم‌شکسته و ریزوم‌وار، تفکر ارتباطی و سیار، اختلاط فرهنگ‌ها، جابجایی مراکز و فضای بینابین، هویت‌های مرزی، و آگاهی چندپاره، انسان امروزی را در آمیزه‌ای از فضاها و عناصر متکثر و ناهمگون، سطوح متعدّد آگاهی، و شیوه‌های مختلف زندگی قرار داده‌اند که تنها از وجود «هویت چهل تکه» در وی می‌توان سخن گفت. به لحاظ انسان‌شناختی، این وضعیت هم می‌تواند از انسان موجودی بی‌شخصیت، التقاطی بسازد که در گيجی، ابهام، چندپهلویی، و اسکیزوفرنی ناآگاهانه گرفتار است، و هم می‌تواند توانایی‌های بالقوه‌ی بی‌کرانی که در عمق وجود ما محفوظ است، فعال کرده و «مهاجر سیار» به‌بار آورد که به تجزیه و چندپارگی خود آگاه بوده و می‌داند که انسانی چهل تکه است. مهاجر سیار، «سوژه‌ای بازیگوش» است، چراکه در بطنِ هویت چهل تکه، با «مرقع‌سازی بازیگوشانه»^۱ شیوه‌ای برای ساخت و ترکیبِ شخصیتِ چندگونه و مرکبِ خود خلق می‌کند که با به رسمیت شناختن تکثرات، از امکانات و انتخاب‌های گسترده‌ای که عناصر گوناگون فرهنگی در اختیار وی قرار می‌دهند، نهایت بهره را برده و در مسیر کمال و دستیابی به تمامیت فردی از آن‌ها سود جوید. بر این اساس، «سوژه مهاجر سیار»، با تبدیل حیطه بینابین به عرصه بازی، همچون بندبازی است که دائماً از حالتی به حالت دیگر در گذر است (شایگان، ۱۳۸۰/الف: ۲۳۳ و ۲۱۷). لذا وی این امکان را دارد که با منزلت‌بخشی به قلمروهای دیگر هستی، شیوه‌های دیگر بودن و سبکی دیگر از زندگی، با استحاله معنوی واقعی، جهشی به اقلیم‌های دیگر حضور داشته و انسانی «سالک» باشد که سیر و سلوکش حاکی از یک میل اصیل انسانی در کسب تجربه‌های معنوی‌ست.

جدول: ویژگی‌های شاخص و عمومی روشنفکری شایگان و دوستدار

^۱-bricolage ludique

روشنفکر ویژگی‌ها	داریوش شایگان	آرامش دوستدار
رویکرد پسانقلابی و اصلاح‌طلبانه	دگرگونی در «سر»ها، تغییر از درون، و مداراگرایی	اصلاح‌طلبی فرهنگ‌محورانه با تأکید بر حذف فرهنگ دینی
نقد مراجع رسمی و الگوهای تاریخی و فرهنگی مسلط	نقد قالب‌های هویتی تک‌بعدی، تقلیل گرا، و انحصارطلب	نقد الگوهای مسلط فرهنگ دینی به عنوان منشأ ناپرسایی و نیندیشایی
نقد کلیت‌ها، همسان‌سازی‌ها، و توده‌وارگی	نقد نیروهای یکسان‌سازی و همترازکنندگی - در دوره فترت - که به انسان توده‌ای، بی‌شکل، و میان‌مایه می‌انجامد.	به چالش کشیدن هم‌نوایی، همسطحی، همسنخی، یگانگی کثیر یا کثرت هم‌شکلان، و آدم قالب‌ریزی شده در سایه مرجع دینی و روزمرگی
نوع نظام سیاسی	دموکراسی شرط حضور در نظام سیاره‌ای و هستی چندپاره	جدایی کلیت سیاسی حکومت از جهان - بینی مذهبی و استقلال قوای سه گانه از قیمومت دینی
باور به سکولاریزم و جدایی نهاد دین از نهاد سیاست	دین را به معنویت تحویل کرده و خواهان نوعی معنویت سکولار است.	طالب زدودن دین از قلمرو فرهنگ و مرگ آن در عرصه اجتماعی است.
نگرش به سوژه فردی	«سوژه بازیگوش» / «انسان متجدد معنوی با آگاهی چندپاره و هویت چهل تکه» با تبدیل «فضای بینابین» به عرصه بازی و با «مرقع‌سازی بازیگوشانه» شیوه - ای برای ساخت و ترکیب شخصیت چندگونه و مرکب خود خلق می‌کند که با به‌رسمیت‌شناختن تکثرات، می‌تواند از امکانات و انتخاب‌های گسترده‌ای که عناصر گوناگون فرهنگی در اختیار وی قرار می‌دهند، نهایت بهره را برده و در مسیر کمال و دستیابی به تمامیت فردی از آن‌ها سود جوید.	فرد مضمحل در فرهنگ دینی بوده و از سوژگی، نوآوری، کنشگری، و ایجاد دگرگونی ناتوان است.
رویکرد به فرهنگ و هویت	در بطن «هویت چهل تکه»، می‌توان تمامی مراحل تکامل فرهنگ بشری را در برابر خود حاضر یافته و در این دنیای پُر هرج و مرج و به هنگام تلاقی فرهنگ‌های گوناگون و در عرصه اختلاط‌ها که سبب	فرهنگ امری به‌خود بسته، ایستا، همگن، و یکپارچه است که هیچ‌گونه پویایی در آن وجود ندارد. هویت نیز در چنبره نوعی جبرگرایی، عدم انعطاف، و تک‌بعدی‌انگاری گرفتار است. (امتناع هویتی)

	ظهور «هویت‌های مرزی» شده است، در لابلای مناطق تصادم، «شیوه‌های دیگر هستی» را نیز آزموده و در جهت خلق ارز- ش‌ها و هویتی جدید به کار انداخت.	
--	---	--

منبع: نگارنده

۶- نتیجه‌گیری

آرامش دوستدار، ازسویی، بنیان‌های جهان قدیم و جدید را از اساس متفاوت پنداشته و بر تمایزگذاری بین دنیای سنتی که بر بنیاد دین تکیه داشت و دنیای مدرن که علم در آن محوریت یافته است، تأکید دارد. همچنین، بررسی و تأمل در پروژه اندیشگی وی، حاکی از آن است که باور به فاعل‌شناسا بودن آدمی و در واقع سوژه‌باوری و حرمت فردیت، مهم‌ترین عوامل گسست و گذار از جهان سنتی به دنیای مدرن و خردباوری و تجربه‌گرایی علمی است. از سویی دیگر، دوستدار معتقد است که فرهنگ دینی در سلطه تاریخی و فرهنگی خود، مانع هرگونه رویش و پرورش بر ضد بنیادها و ارزش‌های خود گردیده و هر مقابله‌ای را چنانچه توانسته در نطفه خفه کرده است. همچنین، یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های فرهنگ دینی، به رسمیت نشناختن «تفرّد» و نفی «فردیت» و «سوژگی» انسان است؛ که محصول مستقیم ناپرسایی و امتناع تفکر، روال روزمرگی همگانی، سیطره الگوهای همه‌گیر و ازپیش معین موروثی، و نیز عامیت و همسان کردن افراد جامعه و اضمحلال هرگونه غیریت و تکثری است. بایستی افزود که دوستدار تفرّد و سوژگی را تنها امکانی می‌داند که به واسطه آن چه‌بسا بتوان در برابر سلطه فرهنگ دینی مقاومت ورزید.

بنابراین، در انگاره دوستدار، جامعه ایرانی تحت سلطه فرهنگ دینی و عدم رشد و شکوفایی فردیت و سوژگی، به لحاظ فرهنگی و هویتی همگن و بسته مانده و راهی به دنیای جدید نیافته است. به باور وی نه‌تنها گذار از دوران باستان به ایران اسلامی جز تثبیت فرهنگ دینی دستاوردی نداشت بلکه در ادامه أخذ فلسفه یونانی و ادغام آن با باورهای دینی، و همچنین، در دوره معاصر، مشروطیت‌خواهی نیز حاصلی به بار نیاورد. ارتباط با غرب هم صرفاً برخوردی سطحی بوده است. در نتیجه، به اعتقاد دوستدار، چنبره سلطه دینی و امتناع تفکر، به معضلی دشوار بدل شده و گریز از آن ناممکن است؛ چیزی که ما، در این مقاله، از آن به «امتناع هویتی» یاد کردیم.

در مقابل، به باور داریوش شایگان، در گفتمان جهانی مدرنیته - که امروزه با اختلاط فرهنگ‌ها و هویت‌ها همه‌شمول و فراگیر نیز شده است - در امری بی‌سابقه، هیچ هویتی بر دیگر هویت‌ها برتری مطلق نداشته و هیچ ایدئولوژی‌ای آنقدر قدرتمند نیست که دیگر ایدئولوژی‌ها را از میدان به در کند. لذا در چنین شرایطی، امکان ظهور و شکوفایی دیگر گفتمان‌ها و فرهنگ‌هایی که پیش از این در انزوا بودند، فراهم آمده است. اگر مشکلی نیز در برخورد برخی از فرهنگ‌ها مثل تمدن اسلامی با مدرنیته دیده شده

است، بایستی توجه داشت که این معضل نه برآمده از ذات دین - که همه تمدن‌های بزرگ دینی هستند و هیچ یک بجز اسلام مشکلی با مدرنیته نداشته‌اند - بلکه ناشی از این است که مدرنیته از دل مسیحیت بیرون آمده و بین اسلام و مسیحیت به عنوان دو رقیب همیشگی اختلاف تاریخی وجود دارد. به نظر شایگان، در جوامع اسلامی نیز نوعی غربی‌شدن ناخودآگاه رخ داده است، تا بدان حد که همه شئون زندگی و طرز نگرش آن‌ها را تحت تأثیر خود قرار داده است. لذا، انسان مدرن از این توانایی برخوردار است که همه مراحل تکامل فرهنگی بشریت را در برابر دیدگان خود پدیدار دیده و از میان انتخاب‌های گسترده‌ای که پیش رو دارد، دست به گزینش بزند. بر این اساس، انسان موجودی است باز به افق‌های ناشناخته که با استفاده از انتخاب‌های متعددی که پیش رویش گشوده شده است، می‌تواند از یک فضای فرهنگی - شیوه‌ای از هستی و سطحی از آگاهی - به فضای فرهنگی دیگری گذر نموده و هویت خود را بازابد. از جمله این هویت‌های جدید، جهشی کیفی در سطح وجودی و دگرگونی در شیوه بودن - در هستی است که در استحالتهای معنوی، جهش‌های تازه‌ای برای فراگذشتن از وضع موجود را فراهم آورده و حالات ژرفی از تجربه معنوی را در پی دارد.

۷- تعارض منافع

نویسندگان متعهد می‌شوند مقاله تعارض منافع ندارد. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به‌عهده نویسنده مسئول است.

۸- منابع

- الباده، میرچا (۱۳۷۵)، مقدس و نامقدس، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: انتشارات سروش
- تقوی، سیدمحمدعلی؛ بائی، فاطمه (۱۳۹۷). «امتناع تفکر در فرهنگ دینی؛ نقد و نظری بر آرای آرامش دوستدار»، پژوهش سیاست نظری، دوره ۱۳، پاییز و زمستان، شماره ۲۴: ۲۹۱-۳۲۵
- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۶)، آرامش دوستدار و هنر نیندیشیدن، تهران: باشگاه ادبیات
- دباغ، سروش (۱۳۹۰)، ترنم موزون حزن: تأملاتی در روشنفکری معاصر، تهران: انتشارات کویر
- دوستدار، آرامش (۱۳۵۹)، ملاحظات فلسفی در دین، علم، و تفکر، تهران: انتشارات آگاه
- دوستدار، آرامش (۱۳۷۰)، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس: انتشارات خاوران
- دوستدار، آرامش (۱۳۷۷)، درخشش‌های تیره، چ دوم، پاریس: انتشارات خاوران
- دوستدار، آرامش (۱۳۸۷)، خویشاوندی پنهان، به کوشش بهرام محیی، کلن: انتشارات فروغ، نشر دنا
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تصحیح حسن زاده املی، قم: انتشارات ناب
- سعیدی، نادر (۱۳۷۴). «نقد و بررسی کتاب درخشش‌های تیره»، نشریه ایران‌شناسی، سال هفتم، زمستان، شماره ۴: ۸۳۷-۸۴۴

شایگان، داریوش (۱۳۷۲)، آسیا در برابر غرب، چ دوم: تهران: امیرکبیر

شایگان، داریوش (۱۳۸۰/الف)، افسون زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، چ دوم، تهران: فرزانه روز

شایگان، داریوش (۱۳۸۰/ب)، بت های ذهنی و خاطره ازلی، چ چهارم، تهران: امیرکبیر
 شایگان، داریوش (۱۳۸۶)، زیر آسمان های جهان: گفتگوی داریوش شایگان با رامین جهاننگلو، ترجمه نازی عظیم، چ چهارم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز
 شایگان، داریوش (۱۳۸۷)، هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چ پنجم، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز

شهبازی، عبدالله (۱۳۸۷). «فریدون آدمیت و داوری های تاریخی»، مجله بخارا، سال یازدهم، فروردین و اردیبهشت، شماره ۶۵: ۳۷۶-۳۷۳

کربن، هانری (۱۳۵۸)، ارض ملکوت؛ کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدائی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها
 کربن، هانری (۱۳۸۴)، «زندگی، شخصیت و آثار ملاصدرا شیرازی»، ترجمه کریم مجتهدی، مجموعه مقالات هانری کربن، گردآوری و تدوین از محمد امین شاهجویی، تهران: انتشارات حقیقت
 نیچه، فردریک (۱۳۸۰)، حکمت شادان، ترجمه حامد فولادوند و دیگران، تهران: انتشارات جامی
 نیکفر، محمدرضا (۱۳۹۹)، ایدئولوژی ایرانی: در نقد آرامش دوستدار، انتشارات روناک
 ملاصدرا (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث
 میراحمدی، منصور؛ احمدی، عبدالرضا (۱۳۹۶). «درآمدی انتقادی بر نظریه امتناع تفکر در فرهنگ دینی»، جستارهای سیاسی معاصر، سال هشتم، پاییز، شماره ۳: ۱۲۲-۱۰۵

واتیمو، جانی (۱۳۸۶)، پایان مدرنیته، ترجمه منوچهر اسدی، تهران: پرسش
 وحدت، فرزین (۱۳۸۳)، رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: انتشارات ققنوس