

Daryush Shayegan's First Intellectual Phase: The Orientalist Approach and the Transition to Impasse

Ataollah Karimzadeh*

This article demonstrates, through an interpretive and explanatory lens, that the first phase of Daryush Shayegan's intellectual work is a reproduction of Orientalist discourse. Influenced by Western thought and operating within the dominant knowledge system both intellectually and structurally Shayegan perceives "the East" as a totality in a downward trajectory compared to the West. Consequently, while Shayegan is preoccupied with the "reason for the decline" of Eastern civilizations, he occupies the very same position as Orientalists or Western intellectual systems that view the East from a position of Orientalization. Shayegan moves within the continuum of Orientalism; he is simultaneously attached to the East a "both/and" state which lands him in a "position/non-position" that leads to an "impasse" (emtena). This "self-Orientalization" leads Shayegan to accept Western judgments regarding the East positively, without critical reservation.

Keywords: Daryush Shayegan, The East, Orientalism, Primordial Memory, Impasse (Emtena)

Introduction

Daryush Shayegan accepts Western technique and technology, along with its culture, as an inseparable whole; it is based on this perspective that he differentiates the West from the East. Shayegan's writings must be viewed "diachronically," such that one can generally distinguish between an "early" and a "late" Shayegan in two distinct intellectual phases. In his first phase, encompassing the 1960s and 1970s up to the 1979 Revolution, Shayegan influenced by ancient

* Ph.D. in Political Thought, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
atakarimzadeh@yahoo.com
<https://orcid.org/0009-0004-9777-4244>

Eastern thought and religions, as well as thinkers like Nietzsche and Heidegger juxtaposes the East (Asia), with its mythological foundations, customs, and primordial memory, against a West that has followed a downward trajectory in its technical thinking to arrive at nihilism. He posits that for the East to preserve its identity and avoid the “historical destiny” it has fallen into, it must return to its roots and perform a “housecleaning.” Furthermore, he argues that we must understand and recognize Western thought and the West within our own context, review our ethnic memories, and avoid a “new obscurantism” or a sense of entitlement, which he views as a form of “Orientalized Westoxification.”

This article argues that Shayegan’s “neither this, nor that” conceptualization essentially envisions a neutral position/non-position, where the Easterner (Asian) is caught at a crossroads between tradition and Western modernity and is forced to choose between the two. This results in a suspension of the present moment from which there is no escape. This article also addresses how the East (Asia) is viewed as an indeterminate whole: is the East a real entity, or is it a construct of the Westerner?

Research Background

Significant research has been conducted on Shayegan’s views, which can be broadly categorized into two groups. The first category addresses the works of Shayegan’s first phase, focusing on his Orientalism and critical approach to the West. Scholars such as Vahdat, Mirsepassi, Farastkhah, and Shojaei-Jashouqani fall into this category. The second category relates to research on his first intellectual phase based on his discourse on identity in relation to Iran and Islam. The works of scholars such as Boroujerdi and Hashemi are included in this group.

Research Methodology

Methodologically, the present article employs an explanatory and interpretive method, utilizing Paul Ricoeur’s hermeneutics in a text-oriented approach. For Ricoeur, the “text” as a work reveals its structure in a specific new emergence which is a form of

interpretation. What is important in a text is not the author, the hypothetical intent, or its immanent structure, but rather the “intended world” beyond the text as the text’s referent. This inherently entails the act of reading, wherein the reader appropriates the world of the text to enable a better understanding of themselves; that is, through the act of reading, the possibility of an expanded hermeneutic can be realized. Accordingly, this article interprets and explains the works of Shayegan’s first phase textually to clarify the intellectual and epistemological foundations of his thought regarding the relationship between East and West, and the reproduction of Orientalist discourse.

Research Findings

Asia (Primordial Memory) vs. the West (Nihilism): The Stasis of Absolute Dualism

By intrinsically differentiating the West from the East setting up two different modes, one based on reason (Western/European) and the other on revelation, faith, and intuition (Eastern) Shayegan proposes a form of absolute dualism. In this view, the East has the answers to its questions a priori, while the West deconstructs and desecrates to answer its own. Nevertheless, although Shayegan is concerned with the East (Asia), he utilizes the problems and problematic of Western ideas to find the desired response for the East from the perspective of Western nihilism. Consequently, wherever Shayegan speaks of the East, he considers the West as a metric to facilitate the framing of his desired issues.

Thus, paradoxically, Shayegan derives the primary basis of his arguments not merely from his dualistic holism, but from Western philosophy and the history of Western philosophy. It is a fundamental issue whether Western nihilism and the existing understanding of it can be projected onto the East Shayegan envisions and put to work, because Shayegan views the West in a “reified” manner. Overall, one can argue that Shayegan differentiates between East and West from an Orientalist and presupposed position. Although he is a critic of modernity in a comprehensive approach, he subordinates the East (Asia) to the West (Europe); in fact, the East has an existence dependent on the West, and Eastern identity is intelligible only in line with the understanding that the West has presented of Easterners.

Shayegan and Metamorphic Orientalism

An Orientalist may view the East from the position of the Western knowledge system without necessarily having an intentional Orientalist stance, even if they are Eastern themselves. For Shayegan, the Asian civilizations in question have reached a decline and are condemned in the face of the West, its technology, and its culture. Although he was concerned with the stasis of his envisioned East and held a romantic feeling toward Eastern religions and schools of thought, the East of Shayegan's imagination lacks not only society but even the individual, existing in silence as a mere spatial location.

Shayegan enters into a type of "phantasmagoria" which possesses the quality of "thought without place," basing his writing on the history of Western thought to compose the history of Eastern thought. The metamorphosis of Shayegan's thought and the evolution of his conceptual system indicate a "metamorphosis of inverted Orientalist discourse." He doubts the validity of the biting and contemptuous attitude of Iranian intellectuals and is aware of the epistemological poverty, hidden distortions, and terrifying dead-ends of nativism. Shayegan's writings in this intellectual phase obstruct fluidity, becoming, diversity, and plurality; essentially, they preclude the possibility of the disclosure and self-manifestation of the present moment, as well as the possibility of subjectivity and agency. He frames issues from an Orientalist perspective, treating the static state of the present as a transitional state moving toward a non-existent and incomprehensible future. Shayegan attempts to define where we stand and what relationship we have with existing worldviews and Lebenswelten (life-worlds). However, he merely stands in a text-like, positional, and local situation in the cultural dimension a culture that maintains an elitist approach.

Shayegan: Impasse and the Dead-end of Emancipation in the Suspension of Time

Although it was stated that Shayegan moved in the trajectory of Orientalism, this does not mean there is only one Orientalism, or that Shayegan's Orientalism is a perfect copy of European Orientalism. Just as the objectification of Orientalism and "suspension" are not

essentially monolithic, there are, in fact, countless mechanisms of suspension and different types of Orientalism. In this perspective, Shayegan not only empties the mythological state of time, but also envisions a repetitive cycle that establishes no connection between the three temporalities of past, present, and future. Each stands in a separate, distinct, and static situation; for this reason, Shayegan's approach neutralizes its own critical idea and, by accepting the status quo, renders the possibility of emancipation void.

The question that must be asked is this: Does Shayegan have an answer to how the East (Asia) can exit this "position/non-position" in a way that allows for the possibility of emancipation? Our path lies in a type of inner and spiritual purification, which can be an individual matter rather than a comprehensive political, social, or cultural situation. In fact, for Shayegan, liberation is not found in questioning, challenging, establishing the new, or rebellion; rather, it moves along with the mythological tradition. It is from this perspective that Shayegan views all Asian civilizations as uniform, where their problem is culture, while politics, economics, and society have no relevance for him forming a type of essentialism that not only denies plurality and diversity but simultaneously drags the possibility of any change into an impasse (emtena)

Conclusion

This article addresses a period of Shayegan's thought that is not only not a rupture from the dominant knowledge system, but, by borrowing from the West and attributing these borrowings to the East, Shayegan has imagined an "untimely" situation that is merely a continuation of Western ideas and cannot possess a reliable foundation in his envisioned East. Furthermore, there is no single East, just as there is no single West. Perhaps one can say that Shayegan's idea functions as "placeless thought" that cannot be concretely situated. His views are not "immanent"; rather, he views East and West in a general and universal way, from which his approach remains external and Orientalist. Although Shayegan attempts to link tradition and modernity, he thinks only in abstract, phantasmagoric terms and forms of "identity and recurrence," not in concrete understanding and connection; this is because the East is the

negative determination of the West, and the East is understood based on the idea of absence. For this reason, this transition leads preemptively to a dead-end and an impasse (emtena)

References

- Anderson, B. (2014) Imagined communities (M. Mohammadi, Trans.). Rokhdad-e No. [in Persian]
- Ayoobi, E., Etefagh Far, F. S., Dabiri Mehr, A., & Askari Jahghi, M. (2021) The place of tradition and modernity in the works and thought of Dariush Shayegan before the Islamic Revolution of Iran. *International Journal of Political Science*, 11(1), 109–120.
- Boroujerdi, M. (2014) Iranian intellectuals and the West: The tormented triumph of nativism (J. Shirazi, Trans., 6th ed.). Farzan. [in Persian]
- Cassirer, E. (2020) The philosophy of the Enlightenment (Y. Moghun, Trans., 4th ed.). Niloufar. [in Persian]
- Farastkhah, M. (2019) The five versions of Dariush Shayegan in five decades. *Contemporary Wisdom*, 10(1), 173–192. [in Persian]
- Foucault, M. (1991) On Kant's Enlightenment (H. Fouladpour, Trans.). *Kelk-e Di*, (20), 58–67. [in Persian]
- Grondin, J. (2014) Hermeneutics (M.-R. Abolghasemi, Trans.). Mahi. [in Persian]
- Haghdar, A. (2003) Dariush Shayegan and the crisis of traditional spirituality. *Kavir*. [in Persian]
- Hashemi, M. (2005) Identity-thinkers and the intellectual heritage of Ahmad Fardid (2nd ed.). *Kavir*. [in Persian]
- Heidegger, M. (2023) Technique and the turn (M. Asadi, Trans.). *Porsesh*. [in Persian]
- Kaji, H. (1999) Who we are from the perspective of Iranian intellectuals. *Rouzaneh*. [in Persian]
- Lukács, G. (1998) History and class consciousness (M.-J. Pouyandeh, Trans.). *Tajrobeh*. [in Persian]
- Mirsepasi, A. (2007) Intellectual discourse in Iran: Narratives of despair and hope (A. Mokhber, Trans., 2nd ed.). *Tose'eh*. [in Persian]
- Nietzsche, F. (2008) The will to power: An attempt at a revaluation of all values (M.-B. Houshiar, Trans., 6th ed.). Farzan. [in Persian]
- Qezelsolfi, M., & Ma'as-Sani, S. (2010) Cultural Iran in the thoughts of Dariush Shayegan. *Political Science Research Journal*, 5(4), 137–171. [in Persian]

- Ricoeur, P. (2008) Existence and hermeneutics. In *Modern hermeneutics: A selection of essays* (B. Ahmadi, M. Mohajer, & M. Nabavi, Trans., 7th ed.). Markaz. [in Persian]
- Ricoeur, P. (2016) *Hermeneutics and the human sciences: Essays on language, action and interpretation* (J. B. Thompson, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/cbo9781316534984>
- Ricoeur, P. (2018) *History and hermeneutics* (M. Feizi, Trans., 1st ed.). Markaz. [in Persian]
- Said, E. (2011) *Orientalism* (L. Khonji, Trans., 2nd ed.). Amirkabir. [in Persian]
- Shayegan, D. (1995) *Under the skies of the world: Conversations of Ramin Jahanbegloo with Dariush Shayegan* (N. Azima, Trans.). Farzan-e Rouz. [in Persian]
- Shayegan, D. (2001) *Mental idols and eternal memory* (4th ed.). Amirkabir. [in Persian]
- Shayegan, D. (2012) *Asia in the face of the West* (11th ed.). Amirkabir. [in Persian]
- Shojaei Jeshoughani, M. (2024) The thought of early Shayegan: From the discourse of oriental authenticity to critical occidentalism. *Quarterly Journal of Western Philosophy*, 2(6), 101–118. [in Persian]
- Tabashir, M., & Shakouri, A. (2018) Reading the works of Dariush Shayegan based on the concept of the playful subject. *Two-Quarterly Scientific-Research Journal of Theoretical Politics*, (24), 199–222. [in Persian]
- Tabatabai, J. (1995) *Ibn Khaldun and the social sciences: The status of social sciences in Islamic civilization*. Tarh-e No. [in Persian]
- Tofigh, E., Eslami, R., Olad-e Dameshqiye, S., Tamjidi, M., Khorasani, A., Sari, H., Farvardin, F., Vazavaei, N., & Yousefi, S. M. (2019) *Nāmidan-e ta'liq: A research program for critical historical sociology in Iran*. Mania-ye Honar. [in Persian]
- Vahdat, F. (2004) *Iran's intellectual encounter with modernity* (M. Haghighatkhah, Trans.). Ghoghnoos. [in Persian]

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۵: ۲۷۷-۲۵۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی

دوره اول فکری «داریوش شایگان»: رویکرد شرق‌شناسانه و گذار به امتناع

عطاءالله کریم‌زاده*

چکیده

این مقاله از دریچه‌ای تفسیری و تبیینی نشان می‌دهد که دوره نخست فکری داریوش شایگان بازتولید نوشته‌های شرق‌شناسانه است. شایگان در این دوره فکری با تأثیرپذیری از اندیشه‌های غربی بر مبنای نظام دانش مسلط چه به لحاظ فکری و چه ساختاری و نهادی، شرق را به مثابه کلیت در سیری نزولی‌تر نسبت به غرب می‌بیند. بر همین اساس شایگان هر چند دغدغه «چرایی فترت» تمدن‌های شرقی را دارد؛ اما در همان جایی می‌ایستد که شرق‌شناسان و یا نظام‌های فکری غربی از موضع فهم شرقی‌سازی دارند. شایگان در تداوم و توالی شرق‌شناسی حرکت می‌کند، در عین اینکه دلبسته شرق است، یعنی «هم این است و هم آن» و به همین دلیل در یک «وضعیت/ناوضعیت» قرار می‌گیرد که منجر به «امتناع» می‌شود. «خودشرق‌شناسانه سازی» شایگان موجب می‌شود که داوری غرب در مورد شرق به طور ایجابی بدون سوئیة انتقادی پذیرفته شود.

واژه‌های کلیدی: داریوش شایگان، شرق، شرق‌شناسی، خاطره ازلی و امتناع.

* دانش‌آموخته دکتری اندیشه‌های سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

مقدمه

داریوش شایگان (۱۳۱۳-۱۳۹۷) از مهم‌ترین نویسندگان معاصر ایران است که تکنیک و فناوری غربی را همراه با فرهنگ آن به عنوان یک کل جدایی‌ناپذیر می‌پذیرد و با توجه به همین نگرش، غرب و شرق را از هم متمایز کرده است. نوشته‌های شایگان را باید «در زمانی» دید؛ به طوری که می‌توان به طور کلی دو شایگان «متقدم» و «متأخر» را در دو دوره فکری در نظر داشت. شایگان در دوره اول فکری که دهه‌های چهل و پنجاه شمسی تا انقلاب ۱۳۵۷ را در برمی‌گیرد، متأثر از فکر و ادیان باستانی چون هندی و کسانی چون نیچه و هایدگر، شرق (آسیا) را با مبانی اساطیری، عرفی و خاطره‌ازلی و... در برابر غرب که در سیر تفکر تکنیکی خود حرکت نزولی داشته و به نیهیلیسم رسیده، قرار می‌دهد و بر این نظر است که شرق برای اینکه بتواند هویت خود را حفظ کند و از «تقدیر تاریخی» که در آن قرار گرفته جلوگیری کند، باید به ریشه‌های خود برگردد و در واقع «خانه تکانی» صورت گیرد. ضمن اینکه باید تفکر غربی و غرب را در متن خود بفهمیم و بشناسیم و خاطرات قومی خود را بازبینی کنیم و از «تاریک‌اندیشی جدید» و ذی‌حق دانستن خود که نوعی غرب‌زدگی شرق‌مآبانه است، جلوگیری کنیم.

اما شایگان در دوره دوم فکری خود پس از انقلاب ۱۳۵۷ به رویکردی متفاوت در نسبت شرق و غرب می‌پردازد. در این دوره، شایگان ضمن توجه به سنت‌های شرقی، غرب و مدرنیته را امکانی برای برون‌رفت شرق از بحران می‌داند و به مباحثی چون «ایدئولوژیک شدن سنت»، «هویت چهل‌تکه»، «افسون‌زدگی جدید» و «گفت‌وگوی میان فرهنگ‌ها» و... می‌پردازد؛ به طوری که درصدد قرار دادن وضعیت «بینابینی» سازش بین غرب و شرق، با مبنا بودن غرب و مدرنیته است. به عبارت دیگر شایگان به عنوان نویسنده‌ای التقاطی از آبخش‌های متفاوتی چون اندیشه‌های غربی، مکاتب اندیشه‌ای چون اسلام و بودا و کنفوسیوس و هندی بهره برده است، اما در نهایت باز در دوره اول فکری‌اش، تفکرات و ایده‌های غربی، اساس نظم فکری وی و پاسخ به پرسش نزد او را شکل می‌دهند. شایگان با مطالعه هندویسم و تصوف زیر نظر هانری کربن تحت تأثیر آثار هایدگر قرار گرفت؛ ضمن اینکه علاقه وی به مطالعه فرهنگ‌های آسیایی مربوط به موضوع غرب و تأثیر آن بود. او با نگرشی هایدگری، شرق و غرب را با رویکرد جوهرهای

هستی‌شناسانه از هم تفکیک می‌کرد؛ به طوری که انگاشتی «اندیشه غربی در همان آغاز، دشمن مرگبار اندیشه شرقی است» (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۵۹).

بنابراین فهم خاص از آرای داریوش شایگان به طور اعم و در این مقاله به طور اخص که دوره اول فکری وی مدنظر است، مستلزم این است که بدانیم اساساً دغدغه شایگان چیست و از چه چیز صحبت می‌کند؟ وقتی از غرب یا شرق (آسیا) به عنوان کلیت می‌نگرد، چه چشم‌اندازی را پیش‌فرض می‌گیرد؟ خاطره ازل، بازنمایی امکان است یا امتناع؟ آیا درک کلی‌ای که از شرق (آسیا) دارد، می‌تواند بازتولید شرق‌شناسی باشد؟ این مقاله بر آن است که تصور «نه این، نه آن» شایگان اساساً یک وضعیت/ناوضعیت خنثی را متصور است که شرقی (آسیایی) بین دو راهی سنت یا تجدد غربی قرار گرفته است و مجبور به انتخاب یکی از این دو است. این امر منجر به تعلیق لحظه حال می‌شود که گریزی از آن وجود ندارد. پس راه بهتر برای شایگان، نوعی «بازگشت نافرجام» است که جایی در این لحظه و اکنون به صورت انضمامی ندارد؛ همان چیزی که معتقد است نیهیلیسم آلمانی نیچه و روسی داستایوسکی، آن را فهمیدند. در این مقاله همچنین به این پرداخته می‌شود که به شرق (آسیا) به عنوان یک کل نامتعیین چگونه نگریسته می‌شود؟ یعنی اینکه آیا شرق (آسیا)، موجودی است واقعی یا ساخته و پرداخته فرد غربی است؟

در باب آرای شایگان، کارهای پژوهشی بسیاری صورت گرفته است که در این مقاله به نوشته‌هایی که به مسئله و موضوع این مقاله ارتباط بیشتری دارند، پرداخته می‌شود. به نظر وحدت (۱۳۸۳) در کتاب «روبارویی فکری ایران با مدرنیت»، شایگان در دوره نخست فکری خود، متأثر از هایدگر که در ضدیت با مدرنیت بود، قرار داشت و منتقد صریح جریان مدرنیت در ایران بود و رویکرد او کلیت‌پذیری و مخالفت صریح با سوژه‌محوری مدرن است. بروجردی (۱۳۹۳) در «روشن‌فکران ایرانی و غرب» به این موضوع می‌پردازد که شایگان در این دوره به کل میراث باستانی و نقش مذهب شیعه توجه داشت. در واقع شایگان، نقش ایران را در دنیای اسلامی، مانند نقش یونان در اروپا می‌دانست. به نظر بروجردی، شایگان در اینجا هویت ایرانی را در پیوند با اندیشه اسلامی قرار می‌دهد.

شجاعی جشقانی (۱۴۰۳) در مقاله «اندیشه شایگان متقدم: از گفتمان اصالت شرقی تا غرب شناسی انتقادی» در پی این است که به تبیین غرب شناسی فلسفی - تطبیقی شایگان بپردازد. به نظر او، شایگان در دوره اول فکری اش، متأثر از کسانی بود که با وجود همه تفاوت هایشان، یک روایت کلان داشتند که خوانش نقادانه از غرب مدرن و اومانیزم و تفکر تکنیکی و... مبنای آن بود.

هاشمی (۱۳۸۴) در کتاب «هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید» به پیوند اندیشه و تاریخ می پردازد و به زعم خود، اندیشمندان «هویت اندیش» را در نظر گرفته است. نویسنده، متفکران معاصر ایران را در دو گروه می داند: گروه نخست، «دین اندیشان» که دغدغه توجه به امور دین را دارند، از جمله علی شریعتی، مرتضی مطهری، حسین نصر و... . گروه دوم که درباره «وضعیت تاریخی ما» در مواجهه با دنیای متجدد می اندیشند. اینان «هویت اندیشان» هستند. کسانی چون احمد فردید، داریوش شایگان، داریوش آشوری و سید جواد طباطبایی از این دسته اند.

میرسپاسی (۱۳۸۶) در «روشن فکران ایران: روایت های یأس و امید» معتقد است که شایگان با نگرشی هایدگری، شرق و غرب را با رویکردی هستی شناسانه تفکیک کرد، به نوعی که اندیشه غربی در همان آغاز، دشمن مرگبار اندیشه شرقی است. غرب، تفکر عقلانی و شرق، وحی و ایمان است. در واقع شایگان، روایت یأس دارد که جامعه مدرن در گم گشتگی عمیق، نیازمند راهنمای اصیل تری است تا از دل تاریکی به درآید.

در نهایت فراستخواه (۱۳۹۸) در مقاله «پنج نسخه داریوش شایگان در پنج دهه»، علوم انسانی در ایران پیش از انقلاب را در دو مسیر متمایز انتقادی و اکتشافی می داند. مسیر انتقادی، رویکرد تغییر و تحول و رهایی داشت. مسیر دوم اما به تحقیقات تخصصی و کناره گیری از مناقشات اجتماعی تمایل داشت. او شایگان را در زمره گروه دوم می داند. از پنج نسخه مورد توجه فراستخواه، دو نسخه در دوره مورد بحث یعنی دوره متقدم شایگان قرار می گیرد. نسخه دوم شایگان در دهه پنجاه شکل گرفت که به نقد مدرنیته و تمایز بین شرق و غرب مبنی بر اینکه روایت غرب تاریک و سیاه و روایت شرق او رمانتیک و نوستالژیک است می پردازد.

مقاله «خوانش آثار داریوش شایگان بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش» (۱۳۹۷) از تابشیر و شکوری مبتنی بر این است که نویسندگان ایرانی مانند نویسندگان غربی در مواجهه با مدرنیت به تلاش برای ارائه راه‌حلی بر مبنای رابطه ذهنیت و کلیت قرار گرفتند. در آرای شایگان، سوژه بازیگوش در در این دویارگی کلیت و ذهنیت، در چرخش است.

از موضع روش‌شناسی، مقاله حاضر با روش تبیینی و تفسیری با رویکرد هرمنوتیک ریکوری و متن‌محور است. برای ریکور، «هرمنوتیک»، فلسفه کلی تفسیر و علوم انسانی با توجه به ماهیت تاریخی و زبانی تجربه ما از جهان است. به طوری که پیروان ریکور به سنت دیرین هرمنوتیکی از باب تفسیر صحیح متون می‌پردازند (گروندن، ۱۳۹۳: ۱۱). «تفسیر»، مسئله‌ای هرمنوتیکی است؛ یعنی مسئله «تأویل» در این است که هر خوانشی از یک متن، هر اندازه هم که وابسته به چیزی باشد که متن به خاطر آن نوشته شده است، اما همواره درون یک جامعه، یک سنت و یک جریان زنده اندیشه رخ می‌دهد که پیش‌فرض و استلزامات خاص خود را دارد. بر همین مبنای «هرمنوتیک» یک فن در اختیار متخصصان نیست، بلکه مسئله کلی فهم را بیان و مطرح می‌کند (ریکور، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۲). یعنی «تأویل» به عنوان یک فعالیت فکری مبتنی «بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری و آشکار ساختن سطوح دلالت ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی» است (همان: ۱۲۴).

«متن» به عنوان اثر برای ریکور، ساختار خود را در یک ظهور جدید خاص که نوعی از تفسیر است، نشان می‌دهد (Ricoeur, 2016: xxiv). آنچه در یک متن مهم است، نه مؤلف و نیت فرضی و یا ساختار و ساختارهای درون‌ماندگار آن، بلکه جهان «قصدشده» فراسوی متن به مثابه ارجاعی متن است (ریکور، ۱۳۹۷: ۵۱). «متن» به خودی خود متضمن عمل خوانش است که خواننده، جهان متن را از آن خود می‌کند تا امکان فهم بهتر خودش را ممکن کند؛ یعنی با عمل خوانش، امکان هرمنوتیک موسع قابلیت تحقق دارد (گروندن، ۱۳۹۳: ۸۹).

بر این اساس در این مقاله آثار دوره نخست شایگان به شیوه متن‌محور تفسیر و

تبیین خواهد شد تا مبانی فکری و اپیستمولوژیک اندیشه وی در نسبت شرق و غرب و بازتولید گفتمان شرق شناسانه روشن شود.

آسیا (خاطره ازل) در برابر غرب (نیهیلیسم): ایستایی دوگانه مطلق نگر

شایگان در ابتدای کتاب «آسیا در برابر غرب» می نویسد: «غور چندین سألۀ ما در ماهیت تفکر غربی که از لحاظ پویایی، تنوع، غنای مطالب و قدرت مسحورکننده، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کرۀ خاکی است، ما را به این امر آگاه ساخت که سیر تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده است که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند» (شایگان، ۱۳۹۱: ۳). بر پایه این نظر، شایگان با تمایزسازی ذاتی غرب از شرق، دو رویۀ متفاوت، یکی با مبنای عقل که غربی و اروپایی است و دیگری شرقی که مکاشفه‌ای، ایمانی و وحیانی است، نوعی دوگانه‌انگاری مطلق را طرح می‌کند؛ به طوری که شرق به صورت پیشینی، پاسخ پرسش‌هایش را دارد و غرب برای پاسخ پرسش‌هایش، ساختارشکنی و تقدس‌شکنی می‌کند؛ به طوری که تقدس‌شکنی غربی به نیهیلیسم ختم می‌شود و وضعیت مکاشفه‌ای شرقی به خاطره ازل منجر می‌شود.

با وجود این شایگان هرچند دغدغۀ شرق (آسیا) را دارد، از مشکله و پروبلماتیک ایده‌های غربی بهره می‌جوید تا پاسخ مطلوب برای شرق را از منظر نیهیلیسم غربی پیدا کند. بر این اساس هر جا شایگان از شرق می‌گوید، غرب را به عنوان سنجۀ ای در نظر می‌گیرد تا امکان طرح مسائل موردنظر خود را داشته باشد. به همین دلیل نیز کتاب «آسیا در برابر غرب» هرچند عنوان آن دوگانه مطلق و ذات‌گرایانه‌ای دارد که محل ابتنای آن آسیا است، با این حال مسئلۀ خود را با تفکر و فلسفه غرب در شکلی نقل‌گویانه و با مفاهیمی چون نیهیلیسم، از خود بیگانگی و... شروع می‌کند که اساساً در نظام‌های فکری غربی شکل گرفته‌اند و شکلی از تاریخ‌زدایی رخ می‌دهد. هرچند شایگان در پایان «آسیا در برابر غرب» می‌گوید از آنجا که «متن فرهنگی، دید ما از کل سازندۀ عرضی و مکانی فرهنگ و نه از کل طولی و زمانی آن مستفاد می‌شود» و فلسفه و فلسفۀ تاریخ که در غرب به‌مثابۀ کل تجزیه‌ناپذیرند و در دنیای ما (آسیا) مابه‌ازایی ندارند. چنان‌که اگر تاریخ فلسفه، مبدأ تغییرات فلسفی باشد، ما نه تاریخ فلسفه داشته‌ایم و نه

فلسفه تاریخ» (شایگان، ۱۳۹۱: ۲۹۷).

بر این اساس شایگان از آنجا که نظریه‌های انتقادی غربی را مبنا می‌گیرد، پس خودانتقادی غربی را بدون پشتوانه نظری از شناخت غرب انجام می‌دهد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۳۰۶). یعنی با رویکردهای سلبی غربی به انتقاد از خود ما می‌پردازد و به رویکردهای ایجابی آن توجه ندارد. هرچند در دوره‌های فکری پسین‌تر خود معتقد است که اشتباهی که در «آسیا در برابر غرب» مرتکب شده است، «نقد از طریق نتیجه‌گیری پیشاپیش است. یعنی آنکه در مورد جامعه‌ای در راه پیشرفت، نوعی نقد دقیق و پیشرفته را به کار بسته‌ام که برای طرح تضاد و تناقض‌های جوامع پس از صنعتی به وجود آمده است» (شایگان، ۱۳۷۴: ۱۵۲). به عبارتی شایگان هرچند ایده پیشرفت را نقد می‌کند و از سیر نزولی غرب صحبت می‌کند، عدم همدلی‌اش با تفکر مدرن غربی و دلبستگی به میراث فکری مشرق، دوگانه‌ای مطلق و ذات‌انگارانه ایجاد می‌کند. بنابراین پرسش شایگان از تفکر غربی، خود پرسشی مدرن است و رویکرد «تحلیلی و تاریخی»‌ای که اتخاذ کرده نیز مدرن است. او برای شناخت هویت خودی، شناخت ماهیت تفکر بیگانه را پیشنهاد می‌کند. روش فلسفی و غربی، مفهوم فلسفی و غربی «تقدیر تاریخی» مطرح می‌شود و به همین دلیل نیز تقابل دو تمدن شکل می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۸۴: ۳۰۱-۳۰۲).

بر این اساس شایگان در وجهی متناقض‌نما نه به واسطه صرفاً کل‌نگری دوگانه‌اش، بلکه مبنای اصلی مباحثش را از فلسفه و تاریخ فلسفه غربی می‌گیرد. اینکه آیا اساساً می‌توان نیهیلیسم غربی و فهمی را که از آن وجود دارد، به سوی شرق موردنظر شایگان پرتاب کرد و به کار برد، مسئله‌ای اساسی است؛ زیرا شایگان، نگاهی «چیزانگارانه» به غرب دارد. چنان‌که برداشت شایگان از غرب، یادآور «چیزانگاری»^(۱) لوکاچ است. منظور لوکاچ از این ایده که آن را از «بت‌وارگی کالا»^(۲) یی مارکس گرفته، در این است که انسان‌ها واقعیت‌هایی را که خود می‌سازند، دارای وجودی جدای از خویشتن تصور می‌کنند. در واقع تصور شایگان درباره سرشت چیزهای غربی، او را به چیز انگاشتن غرب می‌رساند و غرب را کلیتی می‌بیند که تنوع و مجموعه‌ای از کیفیت‌ها و موجودیت‌ها نیست، بلکه مانند روح هگلی یک کل است و از همین منظر نیز به نیهیلیسم غربی می‌پردازد (بروجردی، ۱۳۹۳: ۲۳۰). چنان‌که بین تمدن‌های آسیا و نیهیلیسم غربی، وجه مشترکی

قائل نیست و سنت دینی و مسیحی غرب را نادیده می‌انگارد و تنها وجه مدرن آن را در نظر دارد و به همین منوال، او تاریخ مدرنیته را که چند سده سابقه دارد، با تاریخ اندیشه غربی خلط می‌کند (هاشمی، ۱۳۸۴: ۳۰۵).

برای شایگان، نیهیلیسم سیری شهودی به تکنیک‌زدگی و آخرت‌نگری به تاریخ‌پرستی و... بوده است. نیهیلیسم یعنی غیاب چیزی که باید باشد و اینکه خوبی و بدی را محلی از اعراب نیست و هستی در آن امری موهوم است؛ یعنی قدرت از منظر هستی‌شناسانه آن نفی می‌شود. از همین منظر، به نظر شایگان، نیهیلیسم غربی، حق را نفی می‌کند تا دنیا را دریابد و خرد انسان، جایگزین وحی الهی می‌شود. او در همین زمینه با وام‌گیری از نیهیلیسم غربی، معتقد است که شرق خود دارای نیهیلیسم است؛ نیهیلیسم شرقی شناسایی عرفانی است. در واقع نیهیلیسم شرقی برای نمونه، عرفان اسلامی نفی «ما سوی‌الله» است و دنیا را هیچ و نفی می‌کند (شایگان، ۱۳۹۱: ۱۳-۱۴)؛ هرچند نیهیلیسم، سیر نزولی تفکر در غرب است که نخستین بار نیچه به طور مدون به آن پرداخت و آن را به مثابه وضعیتی تاریخی و نه یک اعتقاد شخصی یا فلسفی بررسی کرد. به نظر نیچه، در نیهیلیسم، «برترین ارزش‌ها، ارزش خویش را از دست می‌دهند. هدفی در کار نیست یا «چرا» را پاسخی نیست» (نیچه، ۱۳۸۷: ۶۴).

شایگان در عین حال به «فترت» غرب و شرق از منظر نیهیلیسم توجه دارد؛ چنان‌که در غرب، «دوره فترت، مرحله آخر نیهیلیسم است که ظهور پوچی و ابسورد «نه این و نه آن» است و فترت غربی، مرحله بیمارگونه آگاهی است.» اما فترت آسیایی، برزخی است که ناآگاهی، وجه بارز آن است و «مرحله «نه هنوز» از هر دو سوییم» که از «نه هنوز» یا «دیگر نه» نیچه اقتباس شده است (شایگان، ۱۳۹۱: ۳۹-۴۰). از همین منظر «ما» آسیایی‌ها به عنوان کلیت توضیح‌ناپذیر در یک تقدیر تاریخی قرار گرفتیم که در واقع یک وضعیت/ناوضعی است که امکانی در آن وجود ندارد و واجد جبر انعطاف‌ناپذیر است. با وجود این هرچند جوامع شرقی در هجوم غرب دچار انحطاط شده‌اند، در کنه ذهن و ناخودآگاهشان، روح عاطفی خود را حفظ کرده‌اند و در واقع حالتی «اسکیزوفرنیک» از حیث باورها و احساسات دارند. ما (شرق) در برابر این وضع معارضه‌جویی، چون مجهز

نیستیم، فلج شده‌ایم و انتخابمان تنها همین شده است چون با عقب‌نشینی از آن بیم عقب‌ماندگی داریم. معارضه‌جویی شرقی‌ها در دوره معاصر، تاریخ را بسان تقدیر شرقی‌ها برمی‌سازد، تقدیری که آنها را گریزی از آن نیست. در واقع ما قدرت انتخابی نداریم و چیزی که بر ما تحمیل شده است، یک کل تجزیه‌ناپذیر است و از همین جنبه تحمیلی، تاریخی می‌اندیشیم (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۵).

به نظر شایگان، انتخاب و عمل امروزی ما ضد ارزش‌های همه دوران ماست و در وضعیتی پارادوکسیکال قرار داریم. فناوری و عقل امروزی، ما را در تناقض با شهود اساطیری نگرش تاریخی‌مان قرار داده است و در حالت سرخوردگی قرار گرفته‌ایم؛ نه بازگشت به گذشته خود داریم و نه از تجربیات کسانی که تقلیدشان می‌کنیم. پس «تمدن‌های آسیایی خواه‌ناخواه مقهور نیروی نابودکننده‌ای هستند که در نحوه صدور و تکوینش، کوچک‌ترین دخالتی نداشته‌اند» (همان، ۱۳۹۱: ۴). بر این اساس انگاشتی وجود شرقی‌ها، وابسته به دیگری غربی است و هیچ امکانی هم برای رهایی از این قوه قاهر ندارند و به‌واقع تقدیر آسیایی‌ها چنین است و خواهد بود؛ فحوائی که در کلام شرق‌شناسان نیز مبرهن است.

از منظری دیگر، شایگان به «توهم مضاعف» اشاره می‌کند که شرق به آن دچار شده است. در این معنا که شرقی‌ها فکر می‌کردند با وارد کردن فناوری غرب بتوانند هویت فرهنگی خویش را حفظ کنند. چنان‌که «نمی‌توان گفت ما فناوری را می‌پذیریم و از عواقب پریشانی‌آور و نابودکننده آن می‌پرهیزیم، زیرا تکنیک، خود حاصل یک تحول فکری و نتیجه نهایی یک سیر چندهزارساله است». ما در تقدیر تاریخی خود در معرض آلودگی به عواقب تاریخ غرب بدون آگاهی هستیم. ناآگاهی ما به دلیل انتخاب نداشتن است و تفکر تکنیکی غرب، خود سیر نزولی داشته است که ما را نیز درگیر خود کرده است (همان: ۴۶).

شایگان مانند هایدگر، نیهیلیسم را نتیجه منطقی فناوری جدید می‌داند که بازتاب آن به نفی تدریجی اعتقادات شرقی می‌انجامد. برای هایدگر، «تکنیک با ذات تکنیک همسان نیست» و ما به «تکنیک تسلیم شده‌ایم»، به طوری که «تکنیک مدرن، ابزاری

برای اهدافی است و تنها ابزاری نیست، بلکه شیوه‌ای از پرده‌داری در معنای چالش‌طلبی است که در ذات آن که گشتل^۱ است، نهاده می‌شود (هایدگر، ۱۴۰۲: ۹-۲۱). پس این تمدن‌ها اگر می‌خواهند به این سرنوشت دچار نشوند، باید از آثار ویران‌گر حرکت نزولی تکنیکی غرب بپرهیزند تا به «غرب‌زدگی» که حاصل تقدیر تاریخی و روح زمانه در حال گذار است دچار نشوند. همچنین ناآگاهی به «از خودبیگانگی» منجر می‌شود، به طوری که آسیایی‌ها خاطره قومی خود را فراموش کرده‌اند (شایگان، ۱۳۹۱: ۵۸-۶۴).

بر اساس آنچه بیان شد، شایگان به عنوان سنت‌گرایی شرقی، میراث جهانی شرق را تبیین می‌کند و مدرنیته را نیز نقد می‌کند و به تبعیت از نیچه و هایدگر، غرب را به مدرنیته فروکاست می‌دهد. او شرق و غرب را از منظر فلسفی در برابر هم قرار می‌دهد؛ چیزی که متفاوت از رویکرد سیاسی جلال آل‌احمد است. او که مفهوم «غرب‌زدگی» را از فردید و آل‌احمد گرفته است، غرب‌زده را کسی می‌داند که شناختی از غرب ندارد و تمدن و فرهنگ غرب به عنوان یک کل در نظر گرفته می‌شود (Ayoobi et al, 2021: 117-118).

روی هم‌رفته می‌توان گفت که شایگان از موضعی شرق‌شناسانه و پیش‌فرض گرفته شده بین شرق و غرب، تمایز قائل می‌شود. هرچند در رویکردی جامع، وی منتقد مدرنیته است، اما شرق (آسیا) را در ذیل غرب (اروپا) قرار می‌دهد و در واقع شرق، وجودی وابسته به غرب دارد و هویت شرقی در راستای فهمی که غرب از شرقی‌ها ارائه داده است، قابل فهم می‌باشد. با وجود این شایگان در زیر آسمان‌های جهان در دوره دوم فکری خود معتقد است که نمی‌توان شرق و غرب را جدا کرد و در واقع «تقابل شرق و غرب، دیگر معنایی ندارد. حتی یک شرق واحد نیز وجود ندارد، بلکه باید از شرق عربی، هندی، ایرانی و چینی و ژاپنی و... سخن گفت. محیط‌زیست این «شرق» توسط مدرنیته، ویران و شکسته شده است. یعنی علی‌رغم تفاوت‌های آنها، نوعی «شیوه بودن» هست که شاخص مشترک جهان‌های متفاوت شرقی است. در عین حال باید گفت که شیوه نگرش غرب به شرق همواره شرق «خویش‌تن دیگر» غرب بوده است. حتی سخن گفتن از شرق دور، شرق میانه و یا نزدیک آن، قطب بنیادگذاری غربی است که آن را ساخته است و این جغرافیای

شرقی، ساخته ذهن غربی است؛ زیرا غرب، خود را مرکز و ناف جهان می‌دانست و دیگران را حومه‌هایی می‌دانست که هم مرکز نسبت به این کانون هستند (شایگان، ۱۳۷۴: ۸۸).

شایگان و شرق‌شناسی دگردیسانه

شرق‌شناس ممکن است بدون اینکه موضع قصدمند شرق‌شناسانه داشته باشد، از موضع نظام دانش غربی، شرق را بنگرد، هرچند خود انسان شرقی باشد. ادوارد سعید در همین زمینه بر این نظر است که شرق‌شناس بر مشرق‌زمین از بالا می‌نگرد و کلی‌نگر است. شرق‌شناسی هم یک حرفه، یک گفتمان و یک زبان است که بر مشرق‌زمین حکمرانی می‌کند. این روند «اصول ایستای همزمان» است که «درک یا بینش» می‌باشد؛ زیرا فرض می‌کند مشرق را در یک نگاه می‌توان دید که خاستگاه این روند، «روایتی» است. در واقع روایت شرقی، روایتی ایستاست که تاریخ مکتوب به خود گرفته است (سعید، ۱۳۹۰: ۷۸-۳۴۸).

برای شایگان نیز تمدن‌های آسیایی مدنظر به فترت رسیده‌اند و در برابر غرب و تکنیک و فرهنگ آن محکوم هستند. هرچند او دغدغه ایستایی شرق موردنظر خود را داشت و احساسی رمانتیک به ادیان و مکاتب شرقی داشت. انگاشتی در شرق موردنظر شایگان نه تنها جامعه، که فرد نیز وجود ندارد و به مثابه موقعیتی مکانی در سکوت به سر می‌برد. به طوری که شایگان حضور و تجربه در ایران را پس از تجربه در اروپا، یأس‌آور می‌داند. او این سرخوردگی را مختص به یک طبقه، رده اجتماعی و یا قدرت سیاسی نمی‌داند، بلکه یک سرخوردگی عمیق و ریشه‌دار و نسبتاً فراگیر بود که از «قرن‌ها عقب‌ماندگی ما از تاریخ و از احتضار طولانی فرهنگی‌مان ناشی می‌شد» چنان‌که حکیمانی چون علامه طباطبایی، الهی قمشه‌ای، ابوالحسن قزوینی و سید جلال آشتیانی هرچند انسان‌هایی استثنایی بودند، «یادبودهایی بودند که به گذشته تعلق داشتند و از زمانه جامعه‌ای که در حال جهش بود، بیرون بودند. کسانی که فرزند زمان خویش باشند، اندک‌شمار بودند» (شایگان، ۱۳۷۴: ۷۵-۷۶).

بر این اساس می‌توان با تأسی از سعید گفت که شایگان از موضع نظام دانش غالب معتقد است که شرقی در دنیای دیگری و در وضعیت دیگری است. پذیرش این اعتقاد

شرق‌شناسان که شرق عقب‌مانده است، پس شرقی‌ها در سردرگمی‌ای هستند که هیچ خودآگاهی‌ای از خود و از غرب ندارند و باید آنها نسبت به شرایط خود آگاه شوند. این وضعیت برزخ (گذار) انسان شرقی یا شرق به عنوان یک کل در زنجیر شرق سنتی و غرب مدرن است. در واقع شایگان، نوعی شرق‌شناسی می‌نویسد که تاریخ (زمان) را در هر سه وجه گذشته و حال و آینده در وضعیتی ایستا قرار می‌دهد که کلیتی عام‌گونه دارد. چنان‌که بسان یک شرق‌شناس، غرب‌بنیاد است و در جایی می‌ایستد که هرچند غرب سیر نزولی دارد، با این حال شرقی‌ها نیز ناآگاه و یک کل نامتعین هستند که سوژگی و عاملیتی ندارند؛ پس مجبور به تسلیم فرهنگی‌اند. به همین خاطر، امروزه جوامع شرقی، آسیب‌پذیرتر از غرب هستند که خود مبدأ نیهیلیسم بودند؛ زیرا کار آنان، نگرشی عقب‌مانده از نظر تاریخی نسبت به غربی‌هاست و درصدد همانندسازی خود به آنان هستند؛ «ما شرقی‌ها در برابر مفاهیم جدید و ارزش‌های نو آسیب‌پذیریم. به همه‌کس و همه‌چیز از خودی و غربی دست می‌یازیم» (شایگان، ۱۳۹۱: ۱۶۶).

مسئله دیگر شرق‌شناسی، جغرافیاست. به نظر سعید، مشرق‌زمین در امتداد محور مکان به سوی شرق گسترش یافت و در امتداد محور زمان به سوی گذشته حرکت کرد (سعید، ۱۳۹۰: ۲۹۷). در ایده شایگان نیز مشرق (آسیا)، وضعیت جغرافیایی خاصی است که با اساطیر و سنت تاریخی گذشته‌ای که دارد، بیان می‌شود. شایگان معتقد است که با بازگشت به ایران دریافت که باید تربیت غربی‌اش را در پستو بگذارد. «ایران برایم آزمایشگاهی بزرگ بود» و درباره خودم و زیرساخت‌های جهانی که به آن تعلق داشتم بسیار آموختم و نیز احساس می‌کرده که دو جهان یک جهان واحدند که هرچه یکی را بشناسد، به رازهای دیگر نیز بیشتر دست می‌یابد. در عین حال خود را میان دو آتش گرفتار می‌دیده است؛ «مردی قبیله‌ای و در عین حال انسانی مدرن که در برابر مرارت‌های جهانی قرار داشت که از نظر تاریخی عقب مانده بود» (شایگان، ۱۳۷۴: ۸۰).

در عین حال «ما که هستیم» و «ما کجا هستیم» و محدوده جغرافیایی «ما» را مجموعه تمدن‌ها و فرهنگ‌های آسیایی شکل می‌دهد. اما کشورهای آمریکای لاتین را به دلیل اینکه جزئی از تمدن غرب هستند و کشورهای آفریقایی را به این دلیل که خارج از بستر تحول تاریخی بوده‌اند، خارج از این «ما» می‌داند. البته تقلیل‌گرایی شایگان

از همین جا نیز مبرهن است که شرق وی، محدود به آسیا می‌شود و دیگر جوامع و فرهنگ‌هایی که با استعمار و استثمار در انواع سیاسی و فرهنگی و اقتصادی روبه‌رویند، کنار گذاشته می‌شوند (کاجی، ۱۳۷۸: ۶۸). چنان‌که شرق‌شناس بر جغرافیای شرق «به صورت موجود می‌نگرد که وجودش نه تنها در معرض تماشای غرب است، بلکه اصولاً بر محورهای زمان و مکان، برای غرب بی‌حرکت و بلا تغییر مانده است.» غرب آن است که عمل می‌کند و شرق منفعل است و غرب ناظر و داور و هیئت منصفه است (سعید، ۱۳۹۰: ۱۶۹). این نگرش در نوشته‌های شایگان نیز نمایان است؛ چنان‌که شرق در مرحله نیپیلیسم منفعل نیچه‌ای است و دوره بعد از جنگ جهانی دوم، دوره فترت و غیر واقعی ساختن هر واقعیتی است که غرب در آن قرار گرفته و شرق نیز منبعث از آن است. پس هر چیزی از معنا تهی می‌شود، «نه این و نه آن»، نه به خدا ایمان دارد و نه به کفر و بی‌ایمانی؛ تا جایی که خود شک نیز تهی می‌شود (شایگان، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۴). بر همین مبنا شایگان شرق (آسیا) را از منظری می‌بیند که در غرب اتفاق افتاده است و شرق دچار هیچ تحولی نمی‌شود و باید از چشم‌اندازی غربی، شرق را فهمید که تجربه تاریخی و فکری مشابهی نمی‌توان برای آن متصور بود.

همچنین بر مبنای آنچه سعید می‌گوید، می‌توان شرق‌شناسی شایگان را یک رویکرد تداومی دانست که شرقی‌ها خود ادامه‌دهنده آن هستند. امروزه تولید مجدد و بازگردانی بسیاری وجود دارد. کسانی از شرق در دانشگاه‌های غربی تحصیل می‌کنند و بعد وارد کشورهایشان می‌شوند و همان مسائل را تکرار می‌کنند و یک شرق‌شناسی جزمی بازتولید می‌شود؛ چنان‌که در شرق حتی یک سازمان و مؤسسه غرب‌شناسی نیست. مشرق‌زمین، یکی از جوامع مصرف‌کننده صرف است و یکسان‌سازی سلیقه‌ها و ذائقه‌ها در غرب فراوان است. به نظر سعید، «مشرق‌زمین عصر جدید در شرقی‌سازی خودش شرکت می‌جوید» (سعید، ۱۳۹۰: ۴۶۳-۴۶۵). چنان‌که به نظر سید جواد طباطبایی، کتاب «آسیا در برابر غرب» از محدوده تنگ ادبیات که اساسی‌ترین فعالیت ذهن ایرانی است، فراتر نمی‌رود و مانع بزرگی بر سر راه تجدید بحث درباره سنت شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱). به طوری که شایگان وارد نوعی خیال‌اندیشی شده است که حالت «اندیشه

بی جایگاه» دارد و تاریخ تفکر غرب را مبنا قرار می دهد تا تاریخ تفکر شرق را بنویسد. هرچند به نظر او شرق تذکر دارد و تفکر به معنای فلسفی و عقلانی آن ندارد، با این حال او هم در پی آرمانی کردن سنت و هم تثبیت سنت است. به همین دلیل، تحلیل شایگان، بیرونی و شرق شناسی و اروپامحور است و تحلیل درونی در آن جایی ندارد و به نوعی متأثر از هانری کربن که اندیشه اسلام و ایران را در رویکردی تداومی مانند غرب می دید و در همان جهت حرکت می کند و به همین دلیل نیز نمی تواند پروبلماتیک خود را در یک نظام دانش درونی نسبت به بحران گذار شکل دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸-۴۱).

می توان از جنبه های دیگر، «شرق شناسی وارونه» را در گفتمان شایگان در نظر گرفت. این گفتمان از نظر هستی شناسی و معرفت شناسی، وام گیری از شرق شناسی است و تفاوت ذاتی بین غرب و شرق از نظر ذات، مردم و فرهنگ ها قائل نیست. در واقع شرق شناسی وارونه، زیربنای خود را از شرق شناسی می گیرد. هر چند آنتی تز دقیق شرق شناسی نیست، با این حال برون گراست و در پی باز نمود و چیرگی درونی است (بروجردی، ۱۳۹۳: ۲۵-۲۷). از این منظر نیز شایگان هرچند رویکرد شرق شناسانه دارد، بومی گرایی و دلبستگی به فرهنگ و تمدن شرقی و نقد مدرنیته وی را از جهتی دچار گسست با مکاتب غربی و رویکردهای شرق شناسانه می کند؛ هرچند این تناقض به صورت دو وجه کاملاً متمایز، مسئله ای اساسی و قابل بررسی است. بومی گرایان به نوعی شرق شناسی وارونه یعنی غرب به مثابه دیگری شرق و اقتدار داشتن فرهنگ شرقی بر غربی (حداقل اقتدار فکری) قائلند، که شایگان در دوره اول فکری اش در زمره این دسته قرار می گیرد (فلسفی و معاش ثانی، ۱۳۸۹: ۱۴۳). چنان که دگردیسی اندیشه شایگان و تحول نظام مفهومی او بیانگر «دگردیسی گفتمان شرق شناسی وارونه» است. او در حقانیت نگرش نیش دار و تحقیرآمیز روشن فکران ایرانی تردید می کند و از فقر شناخت شناسانه، تحریف های پنهان و بن بست های ترسناک بومی گرایی آگاه است. یعنی در عین اینکه شایگان، یک بومی گراست، با این حال وی را می توان در «شرق شناسی وارونه» نیز قرار داد؛ زیرا این رویکرد شرق شناسان را می پذیرد که مذهب باستانی «جوهر اساسی» و «روح» شرق را تشکیل می دهد (بروجردی، ۱۳۹۳: ۲۳۱).

بر اساس آنچه بیان شد، می توان گفت دوره اول فکری شایگان دچار امتناع شد.

یعنی نوشته‌های شایگان در این دوره فکری، مانع سیالیت و سیورورت و تنوع و تكثر می‌شود و اساساً امکان آشکارگی و خودنمایان‌گری لحظه حال و امکان سوژگی و عاملیت را نمی‌دهد و از منظر شرق‌شناسانه، طرح مسئله می‌کند، وضعیت حال ایستا را وضعیتی گذار می‌داند که به آینده‌ای ناموجود و نامفهوم انتقال می‌یابد. شایگان سعی دارد بگوید ما کجا ایستاده‌ایم و چه رابطه‌ای با جهان‌بینی‌ها و زیست‌جهان‌های موجود داریم. اما صرفاً در بعد فرهنگ در وضعیتی متن‌گونه و موضعی و مکانی می‌ایستد، فرهنگی که رویکردی نخبه‌محورانه دارد؛ ضمن اینکه امر انسان و فرد انسانی به طور کلی در موضع شایگان جایی ندارد و به همین دلیل هم به عوامل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی توجهی نمی‌کند، که این امر به امتناع و بن‌بست‌رهایی بخشی در اندیشه شایگان می‌انجامد که در ادامه بدان پرداخته خواهد شد.

شایگان؛ امتناع و بن‌بست‌رهایی بخشی در تعلیق زمان

هرچند گفته شد که شایگان در امتداد شرق‌شناسی حرکت کرده است، این گفته به منزله این نیست که یک شرق‌شناسی وجود دارد، یا شرق‌شناسی شایگان، رونوشتی کامل از شرق‌شناسی اروپایی است. چنان‌که ابژه‌سازی شرق‌شناسی و «تعلیق» اساساً امری کلی نیست و در واقع مکانیزم‌های بی‌شمار تعلیق و انواع متفاوت شرق‌شناسی وجود دارد. اگر پرسش تاریخ، پرسش معطوف به لحظه حال است، در واقع پرسش از «تاریخ اکنون» است. چنان‌که چیستی «اکنون»، نخست به «تعیین عنصر ویژه‌ای از زمان حال نظر دارد که باید بین تمامی عنصرهای دیگر بازشناخت و مشخص کرد و دریافت» (فوکو، ۱۳۷۰: ۵۸).

به نظر فوکو، کانت، بنیان‌گذار دو سنت سنجشگری بود که فلسفه مدرن را به دو نوع تقسیم می‌کرد: نخست، همان چیزی که «شناخت حقیقت‌مند» را ممکن می‌کند و به عنوان «فلسفه تحلیل‌گر حقیقت» روی داده و گسترش یافته است. نوع دیگر سنجشگری با این پرسش مواجه است که «اکنونیت ما چیست؟ حوزه کنونی تجربه‌های ممکن کدام است؟». مسئله در اینجا نه تحلیل‌گری حقیقت، بلکه یکی از «هستی‌شناسی‌های زمان حال، هستی‌شناسی خودِ ما» است (همان: ۶۶)؛ یعنی اینکه

جایگاهی در اینجا و اکنون پیدا کنیم. به عبارتی تاریخ خود را به ما تحمیل می‌کند و ما نمی‌توانیم تاریخ را دل‌خواهانه گزینش کنیم و پرسش از لحظه‌ی حال است که مسئله‌ی تاریخ را به یک اضطرار تبدیل می‌کند (توفیق و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۶-۱۷).

شاید بتوان تقدیر تاریخی مورد نظر شایگان را از منظر بررسی‌دن پاسخی که او به چپستی «تاریخ اکنون» می‌دهد، مورد توجه قرار داد. به نظر شایگان، تقدیر تاریخی «ما» به حکم چیزی شکل گرفته است که خود در آن نقشی نداشته‌ایم. چنان‌که می‌توان گفت «مکر عقل» هگل در پس اعمال چیزی شکل می‌گیرد که بی‌خبری و غفلت آن را پیشاپیش نشان نمی‌دهد. یعنی «تقدیر تاریخ ما از آن ما نیست، بلکه بر ما تحمیل شده است. چون بر ما تحمیل شده است، نسبت به سیر آن بیگانه‌ایم و نسبت به مراحل پیشرفته‌اش عقب‌مانده. ما نسبت به تاریخ، عقب‌مانده‌ایم؛ یعنی نسبت به تاریخ غرب» (شایگان، ۱۳۹۱: ۴۴).

پس تمدن‌های غیر غربی در خلأ و سکون ایستاده‌اند که تقدیر تاریخی آنهاست. در پروژه‌ی فکری شایگان، خاطره‌ی ازلی سنت و فرهنگ‌های به عقب رانده شده، توسط مدرنیته انجام شده است و تنها با تجدد فرهنگی، امکان حیات دوباره وجود خواهد داشت. در واقع شایگان، «تاریخ اکنون» را در پرداختن به خاطره‌ی ازلی میسر می‌داند (حقدار، ۱۳۸۲: ۵۲). یعنی شایگان با نقد وضعیت موجود از منظری بیرونی با بازگشتی به گذشته نامشخص و آینده‌ای موهوم، تاریخ و زمان را خنثی می‌بیند و زمان در شرق دچار دگردیسی عمیقی می‌شود که انگار «بی‌زمانی»، تعیین اصلی «ما»ی شرقی است. چنان‌که فهم عوامانه / عالمانه‌ی تعمیم‌یافته‌ای وجود دارد که وضعیت موجود را همچون مصداق وضعیتی برزخی به تصویر می‌کشد؛ برزخ میان سنت و مدرنیته. وضعیت «نه این و نه آن»، «هم این و هم آن»، «نه دیگر آن و نه هنوز این». وضعیتی که در گزاره‌ی ظاهراً عالمانه‌ی «گذار از سنت و تجدد» صورت‌بندی مفهومی می‌یابد و دانایی عوامانه / عالمانه «تعلیق لحظه‌ی حال» است که نظام تولید دانش اجتماعی / تاریخی، مهم‌ترین حامل آن است (توفیق و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۸-۱۹). به همین دلیل روح زمانه‌ی فعلی «نه این، نه آن» است و زمانه‌ای است که هیچ‌کس و هیچ‌چیز از آن مصونیت ندارد. ما در دوره‌ی «احتضار خدایانیم»

در دوره احتضار، بقایای معتقدات ناشی از میراث هنوز پایداری می‌کنند و علی‌رغم ضعفشان، هنوز علت بسیاری از انگیزه‌های ناآگاه ما هستند. ما کودکان دوره فترتیم، در مرحله نه هنوز هستیم و «بی‌هویتی اکنون هویت ماست» (شایگان، ۱۳۹۱: ۸۸-۹۰).

با تأسی از بندیکت اندرسون در اثر مهم خود «جماعت‌های تصویری/ خیالی» که تأثیرپذیرفته از بلوخ و بنیامین است، می‌توان گفت که جهان مسیحی قرون وسطایی که در کنار هم قرار گرفتن امور کیهانی و کلی و جزئی این جهانی نماد آن بود، در پایان آن به‌ناگاه در جوامع و سرزمین‌های مشخص، فرم‌های گوناگونی شکل گرفت که تاریخ در یک زنجیره تاریخی نگریسته نمی‌شد و تصویری آخرالزمانی ایجاد شد که امور از حالت علت و معلولی خود خارج شدند. اندیشه همزمانی در وضعیتی که گذشته و آینده و حال نزدیک به هم هستند یا درهم تلفیق شدند و مفهوم همزمانی گسترش یافت که به توسعه علوم سکولار انجامید و زمان یکنواخت و تهی چنان‌که بنیامین بیان می‌کند، شکل گرفت (اندرسون، ۱۳۹۳: ۵۹-۶۳). از همین منظر است که شایگان، زمان و تاریخ را نه‌تنها ایستا می‌بیند، بلکه با کنارگذاری زمان، آن را بی‌هویت می‌کند و گذشته نامعلوم و آینده موهوم دو کل هستند که لحظه حال شایگان که بی‌هویت است، نمی‌تواند هیچ تناسبی بین آنها ایجاد نمی‌کند. در واقع گذشته همان رویکرد شرق‌شناسانه است و آینده هم چیزی است که متأثر از نظام دانش غربی است و راه برون‌رفتی از آن وجود ندارد.

بر اساس آنچه گفته شد، شایگان در گذار می‌ایستد و به همین دلیل نیز دست به تعلیق می‌زند و گذشته اسطوره‌ای را با آینده عدمی پیوند می‌زند. از آنجا که نظام دانش شایگان، شرق‌شناسانه است و دارای ذات‌گرایی کلیت‌نگر است، پس اساساً گسست شایگان، گسستی ناهمسو است، نه در پیوند با خود و یا تداوم و شکنندگی آن؛ بلکه در متمایزسازی دوگانه وی بدون توجه به لحظه حال. شایگان، زمان اساطیری و گذشته را زمان آغاز، زمانی ابدی و نوآغازی ابدی می‌داند. زمان، امری دورانی است و مانند تمثیل «اوروبوروس» که اژدهایی است که دم خود را گاز می‌گیرد، طرحی بدوی و نشان مرحله کودکی بشریت است و هیچ مفهومی از «من» نیز قوام نیافته است. شکاف زمان، چیزی است که بین بدویان و تمدن‌های سنتی بعدی، تفاوت ایجاد می‌کند و همچنین باعث تولید فرهنگ، هنر و زیبایی می‌شود و در نهایت انسان غربی امروزی را که «دچار تورم

من و آنیت» شده، شکل می‌دهد. «شکاف زمان، تیغ دو دم است یعنی از یکسو منجر به پیروزی آگاهی و فرهنگ و تمدن می‌شود و از سوی دیگر به علت تسریع گردش خود زمان و به سبب نابودی محتوی اساطیری آن، جهانی را به وجود می‌آورد که در آن انسان پرومته‌ای است به زنجیر کشیده صخره غرور خویش» (شایگان، ۱۳۸۰: ۱۴۱-۱۴۳).

شایگان در این چشم‌انداز نه‌تنها وضعیت اساطیری را از زمان تهی می‌کند و یک چرخه تکراری را مدنظر دارد که هیچ ارتباطی بین سه زمان گذشته و حال و آینده برقرار نمی‌کند و اساساً هر کدام در وجهی جداگانه و متمایز از دیگری در وضعیتی ایستا قرار دارند و به همین دلیل نیز رویکرد شایگان، ایده انتقادی خود را خنثی می‌کند و به‌نوعی با پذیرش وضعیت موجود، امکان رهایی‌بخشی را منتفی می‌سازد. او با متوقف کردن زمان، امکان پویایی را می‌گیرد و در واقع ناتاریخی/ فراتاریخی و اساطیری است؛ زیرا بینش شرقی «شاعرانه-اساطیری» و بینش غربی «تعقلی و تجربی» است. تعلیق شدن هر معرفتی، با اسطوره‌زدایی زمان، در غرب منجر به تاریخ‌پرستی، دنیوی شدن روح و از هم پاشیدن ارزش‌های متافیزیکی می‌شود، که در جمله «خدا مرده است» نیچه وجود دارد. تفکر غربی از دکارت تا مارکس، انسان را حیوان کارگر و فلسفه را به انسان‌شناسی تعبیر کرد و نیهیلیسم از همین نگرش نشأت گرفت (همان: ۸۸).

ارنست کاسیرر در کتاب «فلسفه روشننگری» با نقل قولی از هردر در باب اینکه تاریخ باید در زمان و توپوس خود دیده شود و نمی‌توان چیزی را از یک دوره و زمان خاص بیرون کشید و با معیاری دیگر در زمان دیگر سنجید، بر این نظر است که نباید و نمی‌توان از «خصلت‌سازی کلی» در فهم تاریخ استفاده کرد؛ یعنی از یک قوم، فرهنگ، زبان و... نمی‌توان کلیت تصویری داشت. چنان‌که هردر «نه‌تنها توصیف و خصلت‌سازی می‌کند، بلکه به اعصار مختلف می‌رود و برای هر عصر، معیار ویژه و احساس خاص آن عصر را می‌یابد». در واقع طبیعت انسان برای هردر به مقتضیات و شرایط مختلف، اشکال متفاوتی دارد و هردر با این گفته «تو ای فیلسوفی که با ترازوی کودکان عصر خود در دست، در دره‌ای در شمال نشسته‌ای، آیا بهتر از مشیت الهی می‌دانی؟» از عصر خویش که روشننگری بود، جدا شد و در عین حال متفکر واقعی روشننگری شد (کاسیرر، ۱۳۹۹:

۳۶۱-۳۶۳). این چیزی است که شایگان دقیقاً در همان خصلت‌سازی کلی و زمان‌پریشی گام برمی‌دارد و مکان و زمان ایستا فهم می‌شوند.

آنچه باید پرسید این است که: آیا شایگان، پاسخی برای این پرسش که چگونه شرق (آسیا) از این «وضعیت/ناوضعیت» خارج شود، دارد یا خیر؟ به طوری که امکان رهایی‌بخشی وجود داشته باشد. پاسخ وی چنین است: «ما نیاز به کار تأسیس داریم یعنی رهایی و درون‌پالایی، تا بتوانیم به آرامش برسیم» (شایگان، ۱۳۹۱: ۱۷۰). ما مشرقی‌ها در جایی هستیم که قادر به تغییر شرایط نیستیم. راه ما در نوعی پالایش درونی و روحی است که می‌تواند مسئله‌ای فردی باشد تا وضعیتی فراگیر از نظر سیاسی و اجتماعی و فرهنگی. شایگان در بحث رهایی نیز دوگانه شرق و غرب خود را بیان می‌کند، چنان‌که به نظر وی تمدن‌های آسیایی، یک زمینه مشترک دارند؛ یعنی همه آنها غایت رهایی و رستگاری دارند (همان: ۲۲۸-۲۲۹). اما غرب، رویکرد تکاملی و خطی دارد و برخلاف آیین‌های آسیایی که یگانگی مدنظر آنهاست، به پراکندگی و تمایزها قائل است. چنان‌که تفکر آسیایی اگر نه بگوید هم امکان گریز دارد و عصیان نمی‌کند، اما در تفکر غرب، روح فاوستی به بن‌بست می‌رسد (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۶۳). در واقع برای شایگان، رهایی نه در پرسش و به چالش کشیدن و تأسیس امر نو و عصیان است، بلکه همراه سنت اساطیری حرکت می‌کند. از همین منظر است که شایگان همه تمدن‌های آسیایی را یکنواخت می‌بیند که مسئله آنها فرهنگ است و سیاست و اقتصاد و جامعه برای وی، محلی از اعراب ندارد که نوعی از ذات‌انگاری شکل می‌گیرد که نه تنها تکثر و تنوع را منکر می‌شود، بلکه در عین حال امکان هر تغییری را به امتناع می‌کشد.

سرانجام شایگان برای اینکه امکان رهایی شکل گیرد، از یکسو با نقد شرقی‌ها معتقد است که در بن‌بست هستند و ضمن اینکه غرب را نقد می‌کند، به نوعی همانند شدن با آنها دچار می‌شود که امری متناقض است. برای گفت‌وگو با غرب، ما چون نه آن را ساخته‌ایم و نه درست شناخته‌ایم، نیاز داریم آن را بشناسیم و به باطن روح غرب نفوذ کنیم. تلقی دو وجهی ما از غرب که یا تقلید و پذیرش محض یا رد بی‌چون‌وچرای آن است، بیانگر عدم شناخت ما از آن است (شایگان، ۱۳۸۰: ۹۶). شایگان هرچند بر این نظر است که با شناخت خود و غرب، امکان رهایی از بن‌بست موجود وجود دارد، به نظر او

باید مثل روشن فکر غربی بود تا امکان فهم نو شکل گیرد. در واقع ما نظام فکری پرسش انگیزی نداریم که چیزی بیافریند و در قبال چیزی مسئول باشد. نظام فکر ما تذکر است. تفکر که غربی است، گریزگاه‌های امر نو است؛ اما تذکر که شرقی است، یادآوری امر گذشته است. پس به نظر شایگان، ما شرقی‌ها، مقلدانی بیش نیستیم که ارزش‌های غربی را می‌گیریم. خاطره قومی را فراموش کرده‌ایم و هیچ رویکرد انتقادی هم نداریم.

بر این اساس شایگان، رویکرد انتقادی را که مربوط به مدرنیته است، در نقد وضعیت موجود شرق مدنظر خود قرار می‌دهد که هیچ سنخیتی با هم ندارند. جامعه و فرد انسانی اساساً در آرای شایگان حذف شده است و به نخبگان معدودی تقلیل داده می‌شود؛ در عین حال که شرق روشن فکر یا نخبه‌ای نیز ندارد. ایده رهایی‌بخشی و مقاومت، زمانی معنا پیدا می‌کند که جامعه و تکرر گروه‌ها و طبقات مختلف آن از نظر فکری، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، مذهبی، فرهنگی و... دیده شود که امکان تعیین اجتماعی فراهم شود. شایگان همه چیز را حول فرهنگ در نظر می‌آورد که آن را هم در بن‌بست که وضعیت «نه این و نه آن» است، قرار می‌دهد. اگر برای ایده رهایی‌بخشی خصلتی تکین فرض کنیم، چه نسبت به سلطه غرب و چه فراموشی خاطره ازلی و قومی، اشکالی از ابهام و تناقض‌ها ایجاد می‌شود که چنین امری به امتناع می‌انجامد.

نتیجه‌گیری

این مقاله به دوره‌ای از اندیشه شایگان می‌پردازد که نه تنها گسست‌نگر نسبت به نظام دانش مسلط نیست، بلکه شایگان با وام‌گیری از غرب و نسبت دادن آنها به شرق، وضعیتی «نابهنگام» را تخیل کرده که همان تداوم اندیشه‌های غربی است و نمی‌تواند ابتدای قابل اتکایی در شرق مدنظر وی داشته باشد. ضمن اینکه یک شرق وجود ندارد همان گونه که یک غرب نیز وجود ندارد. شایگان در واقع ایده‌هایی را می‌گیرد که با مدرنیته می‌توان آنها را فهم کرد؛ اما آنها را وارد تمدن‌های آسیایی می‌کند که در وضعیت فترت هستند و خاطره ازلی خود را فراموش کرده‌اند. یعنی شایگان، نوستالژیک‌وار در عین تمییز همه چیز از هم، آنها را به هم ارتباط می‌دهد. شاید بتوان

گفت ایده شایگان در حکم «اندیشه‌ای بی‌جا» است که امکان جایابی به صورت انضمامی ندارد. آرای وی «درون‌ماندگار» نیست، بلکه در وجهی عام و کلی، شرق و غرب را می‌نگرد که از همین منظر، رویکرد وی، بیرونی و شرق‌شناسانه است. از آنجایی که شرق‌شناسی، تکثر درونی را خنثی می‌کند و خصلتی عام و یگانه به یک کل اطلاق می‌کند، پس شایگان می‌تواند تداوم شرق‌شناسی باشد که همه تمایزها و مقوله‌های شرق و غرب را در یک زمان و تاریخ عام و همگون قرار می‌دهد.

شایگان هرچند سعی در پیوند سنت و مدرنیته دارد، صرفاً در انتزاع تخیل‌گونه و اشکالی از «این‌همانی و تکرارشوندگی» و نه فهم و پیوند انضمامی می‌اندیشد؛ زیرا شرق چنان تعیین منفی غرب است و شرق بر اساس ایده غیاب فهم می‌شود. به همین دلیل، این گذار پیشاپیش به بن‌بست و امتناع می‌انجامد. چنان‌که در تاریخ معاصر ایران از بُعد اندیشه‌ورزی در بین نویسندگان و روشن‌فکران، در جدال بین سنت خودی و مدرنیته غربی، چیرگی یکی بر دیگری همیشه مطمئن نظر بوده است. با تسامح می‌توان گفت که تاریخ فکری معاصر ایران از این منظر، نوعی تاریخ شکست بوده است. این «تاریخ شکست و گسست‌اندیشی» خود امکانیت زمانی و تاریخی را ایستا کرده است و زمان در دل متن فرهنگی و مکان غربی یا بومی فراموش می‌شود و به همین دلیل هم به «تعلیق زمان» منجر می‌شود که آن نیز به خنثی‌سازی و کنار زدن هر امر نویی و ایده‌رهایی می‌انجامد؛ مسئله‌ای که در آثار دوره اول شایگان نیز قابل تبیین است.

پی‌نوشت

۱. Reification یا شیء‌انگاری و چیزوارگی برای لوکاچ مربوط به «کالا» است که در جامعه سرمایه‌داری، اهمیت وافر دارد تا از نظر عینی و ذهنی فهم شود. ساختار کالایی به «رابطه و پیوند میان اشخاص به صورت شیء و در نتیجه به صورت نوعی «عینیت خیالی» درمی‌آید؛ عینیت مستقلی که چنان به دقت عقلانی و فراگیر به نظر می‌رسد که تمام نشانه‌های ذات اساسی خویش - یعنی رابطه بین انسان‌ها - را پنهان می‌کند» (لوکاچ، ۱۳۷۷: ۲۱۱).

منابع

- اندرس، بندیکت (۱۳۹۳) جماعت‌های تصویری، ترجمه محمد محمدی، تهران، رخداد نو.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۳) روشن‌فکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ ششم، تهران، فرزانه.
- تباشیر، محمد و ابوالفضل شکوری (۱۳۹۷) «خوانش آثار داریوش شایگان بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش»، دو فصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»، شماره ۲۴، صص ۱۹۹-۲۲۲.
- توفیق، ابراهیم و روح‌الله اسلامی و صالح اولاد دمشقیه و مزدک تمجیدی و امیر خراسانی و حسام‌الدین صاری و فیروزه فروردین و نوید وزویی و سید مهدی یوسفی (۱۳۹۸) نامیدن تعلیق (برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران)، تهران، مانیا هنر.
- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۲) داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، تهران، کویر.
- ریکور، پل (۱۳۸۷) «وجود و هرمنوتیک»، در: هرمنوتیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی و مهران مهاجر و محمد نبوی، چاپ هفتم، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۷) تاریخ و هرمنوتیک، ترجمه مهدی فیضی، تهران، مرکز.
- سعید، ادوارد (۱۳۹۰) شرق‌شناسی، ترجمه لطفعلی خنجی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۱) آسیا در برابر غرب، چاپ یازدهم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۰) بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۷۴) زیر آسمان‌های جهان (گفت‌وگوی رامین جهانگللو با داریوش شایگان)، ترجمه نازی عظیمی، تهران، فرزانه روز.
- شجاعی جشوقانی، مالک (۱۴۰۳) «اندیشه شایگان متقدم: از گفتمان اصالت شرقی تا غرب‌شناسی انتقادی»، فصلنامه علمی فلسفه غرب، سال دوم، شماره ۲، صص ۱۰۱-۱۱۸.
- DOI: 10.30479/wp.2024.20175.1068.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴) ابن‌خلدون و علوم اجتماعی (وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی)، تهران، طرح نو.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۹۸) پنج نسخه داریوش شایگان در پنج دهه، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، شماره ۱، صص ۱۷۳-۱۹۲.
- DOI: https://doi.org/10.30465/cw.2019.4213.
- فوکو، میشل (۱۳۷۰) «درباره روشنگری کانت»، ترجمه همایون فولادپور، کلک دی، شماره ۲۰، صص ۵۸-۶۷.
- قرلسلی، محمدتقی و سکیه معاش‌ثانی (۱۳۸۹) «ایران فرهنگی در اندیشه‌های داریوش شایگان»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۴، صص ۱۳۷-۱۷۱.
- کاجی، حسین (۱۳۷۸) کیستی ما از نگاه روشن‌فکران ایرانی، تهران، روزنه.

کاسیرر، ارنست (۱۳۹۹) فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، چاپ چهارم، تهران، نیلوفر.
گروندن، ژان (۱۳۹۳) هرمنوتیک، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، ماهی.
لوکاچ، جورج (۱۳۷۷) تاریخ و آگاهی طبقاتی، ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، تجربه.
میرسپاسی، علی (۱۳۸۶) روشن‌فکران ایران: روایت‌های یأس و امید، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران، توسعه.
نیچه، فریدریش (۱۳۸۷) اراده معطوف به اخلاق (آزمایشی در دیگرگونی همه ارزش‌ها)، ترجمه محمدباقر هوشیار، چاپ ششم، تهران، فرزانه.
وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴) هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، چاپ دوم، تهران، کویر.
هایدگر، مارتین (۱۴۰۲) تکنیک و گشت، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.

Ayoobi, Ehsan; Etefagh Far, Fereshteh Sadat; Dabiri Mehr, Amir; Askari Jahghi, Mohsen (2021) The Place of Tradition and Modernity in the Works and Thought of Dariush Shayegan before the Islamic Revolution of Iran, International Journal of Political Science, Vol 11 No 1 Spring 2021, (pp.109-120).

Ricoeur, Paul (2016) Hermeneutics and the Human Sciences (Essays on Language), Action and Interpretation, Edited, translated and introduced by John B. Thompson, New York: Cambridge University Press.