

غرب‌زدگی و اصالت

آیدین کیخایی*

چکیده

غرب‌زدگی آل احمد از زمان نخستین چاپ آن در ابتدای دهه‌ی ۱۳۴۰ تا به امروز، کانون بحث و جدل و مناقشات نظری و سیاسی بوده است. در این میان، یکی از نگرش‌های غالب به اندیشه‌ی آل احمد و ایده‌ی غرب‌زدگی او در فضای روشنفکری و دانشگاهی، به ویژه در دهه‌های بعد از انقلاب، نگرشی است که او را به عنوان روشنفکری «اصالت‌گرا و مروج ایده‌ی «بازگشت به خویش» تفسیر می‌کند. در این مقاله، با برجسته کردن ظرفیت‌های متن غرب‌زدگی برای فرا رفتن از «اصالت‌گرایی و نقد صریح آن بر ایده‌ی «بازگشت به خویش»، می‌کوشیم تا نابسنده و یک‌جانبه بودن این تفسیر غالب را تبیین کنیم.

کلیدواژه‌ها: جلال آل احمد، غرب‌زدگی، اصالت، بازگشت به خویش، هویت

۱. مقدمه

مفهوم «ما» در نسبت با جهان «غرب» به اشکال گوناگون صورت‌بندی شده است. به عنوان مثال، «ما» به عنوان هویتی دینی که مسلمانان (یا شیعیان) را در تقابل با غرب مسیحی یا سکولار قرار می‌دهد؛ یا «ما» به عنوان هویتی فرهنگی که انسان شرقی معنوی را در برابر انسان غربی مادی گرا تعریف می‌کند؛ یا «ما» در معنایی غیرهویت‌ی به عنوان موقعیتی اقتصادی در وضعیت جهانی که ساکنین کشورهای در حال توسعه را از ساکنین کشورهای

* استادیار پژوهشکده مطالعات فلسفی و تاریخ علم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی،
a.keikhaee@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۵

صنعتی و توسعه‌یافته متمایز می‌کند (نمونه‌ای از این «ما»ی اقتصادی جهان سوم در برابر جهان اول خواهد بود)؛ یا «ما» به عنوان ایرانی که این خود می‌تواند معانی متفاوتی از جمله فرهنگی (هویت یا تمدن ایرانی) و سیاسی (شهروند دولت‌مملت مدرن ایران) داشته و به ترتیب در برابر تمدن اروپایی یا کشورهای غربی قرار گیرد. هر تعریف و صورت‌بندی از مفهوم «ما» بر مبنای گونه‌ای اولویت‌بندی بنا شده است که عوامل تعیین‌کننده و بنیادی را از عوامل حاشیه‌ای و کم‌اهمیت جدا می‌کند. به علاوه، چنانکه از مثال‌ها برمی‌آید، هر تعریف از «ما» ضرورتاً دربردارنده‌ی تعریفی از «دیگری» نیز هست، به گونه‌ای که مفاهیم «ما» و «دیگری» را می‌باید مفاهیمی وابسته در نظر گرفت که به صورت مستقل قابل تعریف نیستند. بنابراین روشن است که چگونگی صورت‌بندی مفهوم «ما» تأثیرات مشخص و عینی هم بر آگاهی «ما» از وضعیت خویش و هم در درک «ما» از «دیگران» دارد.

در تاریخ اندیشه‌ی معاصر در ایران، یکی از مهمترین اشکال تعریف نسبت «ما» با جهان «غرب» در چارچوب مفهوم «غرب‌زدگی» ارائه شده است. با توجه به گستره‌ی ادبیات موجود درباره مفهوم غرب‌زدگی و تأثیرات غیرقابل انکار آن، هم در حوزه‌ی فعالیت فکری و هم در حوزه‌ی عمومی و سیاست عملی، مفهوم غرب‌زدگی را می‌توان در زمره‌ی معدود دستاوردهای مفهومی جریان‌ساز در اندیشه‌ی فارسی‌زبان در چند دهه اخیر به شمار آورد. مبدع اصطلاح غرب‌زدگی، سید احمد فرید است. پس از فرید، متفکران بسیاری به این مفهوم پرداخته‌اند، برخی با رویکرد تأییدی و برخی از موضع بازاندیشی انتقادی. در این میان، صورت‌بندی آل احمد از مفهوم غرب‌زدگی، جایگاه منحصربه‌فردی دارد — چه از جنبه‌ی نظری و در فضای روشن‌فکری و دانشگاهی در ایران، چه از منظر تأثیر آن در حوزه‌ی عمومی، و چه از جهت کارکرد سیاسی آن پیش و پس از انقلاب.

غرب‌زدگی آل احمد به محض انتشار، یعنی در همان آغاز دهه‌ی ۱۳۴۰، مبدل به کانون بحث و جدل و مناقشات نظری و سیاسی شد. بخشی از این واکنش گسترده مسلماً به شهرت و تأثیر کاریزماتیک آل احمد حتی پیش از چاپ غرب‌زدگی مربوط می‌شود. اما گذشته از این، دلیل دیگر این توجه این بود که غرب‌زدگی به واقع حرف روز را می‌زد؛ آینه‌ای بود که وضعیت پرتناقض و پرتنش جامعه‌ی ایران در آن زمان را تصویر می‌کرد. نثر تند و تیز و جدلی و در عین حال ساده و صمیمانه، به همراه نقدهای شجاعانه و صریح و گاه درخشان، غرب‌زدگی را به متنی خوش‌خوان و جذاب بدل کرده بود که هر کسی، از دانشگاهیان و روشن‌فکران گرفته تا ادبا و هنرمندان و به هر حال هر کس که دستی در

حوزه‌ی اندیشه داشت، می‌توانست در آن ردی از دغدغه‌ها و پرسش‌های خویش بیابد و محملی برای تأمل و بحث و ابراز وجود پیدا کند. این حضور پررنگ و مناقشه‌برانگیز از آن زمان تاکنون کم و بیش همچنان ادامه داشته است. نتیجه این که پژوهش‌گری که امروز می‌خواهد غرب‌زدگی را «بخواند» با مجموعه‌ی وسیعی از منابع ثانوی و شرح و تفسیرهایی مواجه است که هر یک در زمانی، به شکلی، و از دیدگاهی به این متن پرداخته‌اند.

در این میان، یکی از نگرش‌های غالب به اندیشه‌ی آل احمد و ایده‌ی غرب‌زدگی او در فضای روشنفکری و دانشگاهی، به ویژه در دهه‌های بعد از انقلاب، نگرشی است که او را به عنوان روشنفکری «اصالت»‌گرا و مروج ایده‌ی «بازگشت به خویش» تصویر می‌کند. بازخوانی نوشته‌های آل احمد، به ویژه متن غرب‌زدگی، نگارنده را به این برداشت رسانده است که تصویری که از این طریق از آل احمد ارائه می‌شود تنها شبیحی خیالی ارائه می‌کند که بیش از آنکه بازنمایی اندیشه‌ی او باشد، حاکی از «خوانده نشدن» او است. در این مقاله خواهیم کوشید تا با تکیه بر متن غرب‌زدگی، سویه‌های غیر «اصالت»‌گرایانه و متضاد با ایده‌ی «بازگشت به خویش» را در این متن جریان ساز برجسته کنیم. در این راستا، پس از اشاره‌ی مختصری به بستر تاریخی شکل‌گیری غرب‌زدگی، مروری خواهیم داشت بر برخی از مشهورترین و مهم‌ترین تفاسیری که غرب‌زدگی را در چارچوب «اصالت»‌گرایی و «بازگشت به خویش» خوانده‌اند. در انتها با رجوع به متن غرب‌زدگی، می‌کوشیم تا با برجسته کردن ظرفیت‌های نهفته در این متن برای فرا رفتن از «اصالت»‌گرایی و نقدهای صریح آن بر ایده‌ی «بازگشت به خویش»، نابسند و یک‌جانبه بودن این تفاسیر غالب را تبیین کنیم.

۲. غرب‌زدگی در بستر تاریخی

در دوران خفقان و سرکوب پس از کودتای ۲۸ مرداد، آل احمد نیز مانند بسیاری دیگر از روشنفکران، بیش از فعالیت علنی سیاسی در حوزه‌های ادبی و فرهنگی فعالیت دارد. علاوه بر داستان‌نویسی و ترجمه، از جمله آثار مهم او در این دوره مجموعه گزارش‌های او از وضعیت روستاهای ایران است که به ترتیب در سه کتاب *اورازان* (۱۳۳۳)، *تات‌نشین‌های بلوک زهرا* (۱۳۳۷) و *جزیره خارک* (۱۳۳۹) ارائه می‌شوند. این مشاهدات تاثیر زیادی بر درک آل احمد از وضعیت کلی کشور و شکل‌گیری ایده‌ی غرب‌زدگی در سال‌های بعد دارد. در سال‌های ۱۳۳۹ و ۱۳۴۰، طرح‌های اولیه‌ی ایده‌ی غرب‌زدگی کم‌کم در

مجموعه‌ای از مقالات و گزارش‌ها شکل می‌گیرد. در سال ۱۳۴۱ بخشی از کتاب غرب‌زدگی در کتاب ماه کیهان به چاپ می‌رسد. در پی توقیف این نشریه به دلیل چاپ نوشته‌ی آل احمد، در نهایت در مهر ماه همان سال، آل احمد خود به صورت مستقل اقدام به چاپ کتاب می‌کند. کتابی که امروزه در دست ماست، در واقع تحریر دوم کتاب غرب‌زدگی است که مفصل‌تر از نسخه اول، و محصول دو بار بازنویسی کتاب در سال‌های ۱۳۴۲ و ۱۳۴۳ است.

انتشار غرب‌زدگی نه تنها نقطه‌ی عطفی در کار نویسندگی آل احمد، که بیان‌گر تحولی در فضای روشن‌فکری در ایران است. داریوش آشوری این تحول را در حوزه‌ی ادبیات چنین صورت‌بندی می‌کند: «ادبیات روزگار ما با یک جهش از دوره‌ی هدایت به دوره‌ی آل احمد جهید. ادبیات سرخورده، غمگین، و رنگ‌پریده‌ی بوف کوری ناگهان جای خود را به ادبیاتی ستیهنده و شتابنده و جهنده و پرغوغا داد» (آشوری، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۶). آشوری به زیبایی این تمایز را در ساختار فرمال همین جمله‌ی کوتاه بازسازی می‌کند. ادبیات درون‌گرایانه، تأملی، و پرطمأنینه‌ی «بوف کوری» را با به کار بردن ویرگول و از ضرب انداختن ریتم جمله «سرخورده، غمگین، و رنگ‌پریده» توصیف می‌کند، در حالیکه ادبیات دوره‌ی بعدی را با تأسی به نثر کوبنده‌ی نماینده‌ی آن، یعنی آل احمد، با استفاده‌ی متوالی از حرف ربط «و» و شتاب بخشیدن به ضرباهنگ، «ستیهنده و شتابنده و جهنده و پرغوغا» می‌خواند. اما در نهایت توصیف آشوری چندان دقیق نیست. در همان حوزه‌ی ادبیات، اگر نماینده‌ی دوره‌ی پیشین را به جای هدایت، نیما یا دیگران بدانیم، آیا همچنان می‌توانیم با آشوری همراه باشیم؟

با این وجود شاید بتوان گفت که بینش آشوری، به معنایی دیگر، حقیقتی را بیان می‌کند. غرب‌زدگی نماینده‌ی چرخشی در فضای روشن‌فکری است، اما نه در تقابل با ادبیات دوره‌ی هدایت، بلکه چنان که جمشید مصباحی‌پور ایرانیان اشاره می‌کند، به طور خاص در تقابل با «گرایش بدبینانه» و منزجر از سیاستی که در سال‌های خفقان و سرکوب پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ غالب می‌شود (مصباحی‌پور ایرانیان، ۱۳۵۸: ۱۴۵-۱۴۲). مصباحی‌پور ایرانیان نماینده‌ی این گرایش در حوزه‌ی ادبیات را شعرایی مانند مهدی اخوان ثالث و فروغ فرخزاد می‌داند و «زمستان» و «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد» را شاهد مثال می‌آورد. به هر صورت، آنچه آشوری، مصباحی‌پور ایرانیان، و بسیاری دیگر از جمله مهرزاد بروجردی، بر سر آن توافق دارند، این است که آل احمد با انتشار غرب‌زدگی مبدل به

نماینده و صدای غالب روشن‌فکری در دهه‌ی ۱۳۴۰ می‌شود^۱ (آشوری، ۱۳۸۹: ۱۶؛ مصباحی‌پور ایرانیان، ۱۳۵۸: ۱۴۵؛ بروجردی، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

این چرخش در فضای روشن‌فکری، بازتاب دگرگونی‌های گسترده در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی است که از دهه‌ی ۱۳۳۰ آغاز می‌شوند، مانند تثبیت نظامی و امنیتی حکومت مرکزی، رشد درآمدهای نفتی (به واسطه‌ی افزایش استخراج نفت)، گسترش صنایع، تغییرات بنیادین در ساختار مالکیت زمین (که در جریان انقلاب سپید و اصلاحات ارضی تثبیت می‌شوند)، گسترش شهرنشینی، افزایش مهاجرت از روستاها به شهرها، تضعیف کشاورزی، و ... نتیجه‌ی این تحولات افزایش و تشدید تناقض‌های اجتماعی است، از تضاد طبقاتی گرفته تا تعمیق گسست میان شهر و روستا و تناقض‌های فرهنگی و ... غرب‌زدگی در چنین شرایطی به چاپ می‌رسد، یعنی در بستر جامعه‌ای که تناقض‌های درونی آن از همه سو سر برآورده‌اند و دیگر امکان نادیده گرفتن یا توجیه کردن آنها به مثابه ضرورت گذار از سنت به مدرنیته میسر نیست.

۳. غرب‌زدگی به مثابه نوستالژی «اصالت» و منادی «بازگشت به خویش»

غرب‌زدگی آل احمد عمدتاً، و به ویژه در دهه‌های پس از انقلاب، به مثابه متنی هویت‌گرا، بیانی از نوستالژی «اصالت»، و فراخوانی برای «بازگشت به خویش» تفسیر شده است. بر این اساس، چیرگی غرب‌زدگی در فضای عمومی و فضای روشن‌فکری به واسطه‌ی توان آن برای پاسخ‌گویی به نیاز یا فقدان همه‌گیر، یعنی «اصالت» دینی و فرهنگی که در مواجهه با جهان مدرن دچار تزلزل شده، توجیه شده است. نکته‌ی شایان توجه این است که این شیوه‌ی مواجهه با غرب‌زدگی محدود به منتقدین و مخالفین آل احمد نیست. شیفتگان «اصالت» گرای آل احمد نیز برای از آن خود کردن این متن جریان‌ساز به همین خوانش متوسل شده‌اند.

یکی از نخستین و مهم‌ترین منتقدین غرب‌زدگی آل احمد سید احمد فردید است، یعنی کسی که آل احمد تعبیر غرب‌زدگی را از دهان او می‌قاپد و در معنایی کاملاً متفاوت تفسیر می‌کند. این فیلسوف تأثیرگذار علاوه بر اینکه آل احمد را به ناآگاهی فلسفی متهم می‌کند، او را از برجسب «بازگشت» نیز بی‌نصیب نمی‌گذارد. در نظر فردید، در درجه‌ی اول این خود اروپا و غرب است که غرب‌زده است، ابتدا به صورت غیرمضاعف (که از دوره یونان و رم آغاز می‌شود) و سپس به صورت مضاعف (که از حدود ۵۰۰ سال پیش با گسترش

اومانیسیم جدید و امپریالیسم و استعمار شکل گرفته است) (فردید، ۱۳۹۵: ۱۵۲). اما نقد اصلی فردید به آل احمد ناتوانی او در درک غرب‌زدگی اروپا نیست. مسئله این است که این فیلسوف با تکیه بر آرای مارتین هایدگر و هانری کُربن، تعریفی فلسفی-میتافیزیکی از مفاهیم شرق و غرب ارائه می‌دهد که تطابق ظاهری آنها با شرق و غرب جغرافیایی اهمیتی ثانوی دارد. چنان که محمد منصور هاشمی می‌نویسد:

فردید پریروز و شرق را یکی می‌دانست و بر این باور بود که روز به روز از شرق دور شده‌ایم. در مقابل شرق، غرب قرار دارد و روشن است که بر این اساس غرب، دیروز و امروز است. شرق محل و مأوای تاریخی امت واحده‌ی پریروز است و غرب محل و مأوای تاریخی انانیت و نیست‌انگاری و موضوعیت نفسانی. این معانی تاریخی — هر چند با تقسیمات جغرافیایی بی‌ارتباط نیست — ربطی به چنین تقسیم‌بندی‌هایی ندارد (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۰۴).

بر این اساس، فردید غرب‌زدگی را با نیست‌انگاری (نیپیلیسم) یکی می‌داند (فردید، ۱۳۹۵: ۲۱) و آل احمد را متهم می‌کند به اینکه با سیاسی و اقتصادی کردن موضوع و تعریف غرب‌زدگی به عنوان تأثیر نامطلوب غرب بر شرق، تعبیری سطحی و نادرست ارائه کرده است.

اما نقد فردید بر غرب و غرب‌زدگی به هیچ وجه به معنای فراخواندن انسان شرقی امروز (در معنای جغرافیایی آن) به سنت و فرهنگ گذشته نیست. چرا که «حوالت تاریخی جهان امروز، همین حوالت تاریخی غرب است»؛ به عبارت دیگر، «شرق جغرافیایی چنان تحت نفوذ تفکر و تمدن غربی قرار دارد که به آسانی نمی‌توان به آنچه اصالتاً شرقی است تذکر پیدا کرد ... آنچه مهم است باطن شرق است که عجلتاً یک‌سره پنهان است» (فردید، نقل قول در هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۲۲). به این ترتیب، فردید راه نجات از غرب‌زدگی و نیست‌انگاری را در بازگشت به فرهنگ گذشته نمی‌بیند، چرا که این راه را اساساً مسدود می‌انگارد. تنها راه پیش رو سهمیم شدن در حوالت تاریخی غرب و برگردشتن از «ظلمات» امروز است، تا زمانی که «نور هدایت شرق افق آینده را روشن کند» و پس‌فردای تاریخ از راه برسد (فردید، نقل قول در هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۲۷). بر این اساس، فردید می‌نویسد: «بر خلاف آنچه که آل احمد در این زمینه نوشته است نکوهش از غرب‌زدگی مستلزم ستایش دوره‌ی پیش از مشروطه و آرزوی خام بازگشت به زندگانی نکبت‌بار و شریعت‌مآبی قلابی گذشته نیست» (فردید، نقل قول در هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۰۷-۱۰۶).

عبدالکریم سروش، متفکری که گرایش فلسفی تحلیلی-پوپری او درست در نقطه‌ی مقابل فلسفه‌ی هایدگری-کربنی فردید قرار می‌گیرد، خوانشی هویتی از غرب‌زدگی ارائه می‌دهد و در نهایت به نتایجی مشابه فردید می‌رسد. سروش یادآوری می‌کند که در نظر آل احمد، غرب‌زدگی نوعی مرض و بیماری از بیرون آمده است: غرب‌زده به مانند وبازده و سن‌زده (تعبیر خود آل احمد) و بر قیاس «مصیبت‌زده، خواب‌زده، غم‌زده» (تعبیری که سروش اضافه می‌کند) (سروش، ۱۳۹۳). او سپس می‌گوید که آل احمد با «وجود» یا «ماهیت» غرب سرستیز ندارد، چرا که «برای آل احمد، غرب‌زدگی به معنای ماشینیسم است». تا اینجا اشارات سروش نکته‌ی خاصی در بر ندارد، اما در جملاتی که بلافاصله در پی ارجاع به مفهوم ماشینیسم می‌آیند، مبنای خوانش او از غرب‌زدگی روشن می‌شود: «[غرب‌زدگی] به معنای یک هجوم فرهنگی است که آداب و رسوم ما را از بین می‌برد، به منزله‌ی یک هویت فربه مهبی است که آمده تا هویت ما را زیر پا له کند. اساساً نزد آل احمد قصه، قصه‌ی هویتی است». به این ترتیب، ظاهراً بر خلاف فردید که سیاسی و اقتصادی بودن صورت‌بندی آل احمد را به عنوان یکی از محدودیت‌ها و ایرادات اساسی غرب‌زدگی برجسته می‌کند، سروش دغدغه‌ی اصلی آل احمد را فرهنگ و هویت می‌داند، تا جایی که حتی سیاسی-اقتصادی‌ترین مفهوم غرب‌زدگی، یعنی ماشینیسم، را نیز به مثابه پدیده‌ای فرهنگی-هویتی توصیف می‌کند. اما این تنها تفاوتی ظاهری است. فردید و سروش هر دو برجسته شدن جنبه‌های سیاسی و اقتصادی در غرب‌زدگی را، نه نقطه‌ی قوت این متن، که پدیده‌ای نامیمون و ناشی از سیاست‌زدگی زمانه و سطحی‌نگری آل احمد می‌دانند. و در نهایت سروش نیز از مسیری دیگر به نتیجه‌ای مشابه فردید می‌رسد: غرب‌زدگی را هم‌زمان تحذیری و تخطیری می‌داند، متنی که با برجسته کردن خطر زوال فرهنگی و طرح امکان و ضرورت بازگشت به خویش، ایرانی خسته و درمانده و تحقیرشده را مجذوب می‌کند و به امیدی واهی و غروری کاذب رهنمون می‌شود.

از میان منتقدین برجسته‌ی غرب‌زدگی به مثابه نماینده‌ی ایده‌ی «بازگشت به خویش»، همچنین می‌توان به داریوش آشوری اشاره کرد. در «نظریه‌ی غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران»^۲ آشوری غرب‌زدگی آل احمد را به عنوان بخشی از جریان گسترده‌ی «نظریه‌ی غرب‌زدگی» مورد توجه قرار می‌دهد. این نظریه — که در نگاه آشوری سرچشمه‌ی آن به متفکری مانند محمد اقبال می‌رسد و نمایندگان متاخر و مشهور آن آل احمد و شریعتی هستند — فرهنگ گذشته‌ی «ما» را امری «اصیل و قائم به ذات» می‌داند که در اثر «هجوم»

غرب دچار بیماری و تباهی شده است (آشوری، ۱۳۹۲ الف: ۱۳۵-۱۳۴). آشوری هدف نظریه‌ی غرب‌زدگی را پرده برداشتن از چگونگی این تباهی و نشان دادن «راه عمل و بازگشت به اصالت 'خود'» می‌داند. اما در نظر او، از آنجا که این نظریه نه از غرب «شناخت درستی» دارد و نه از «ما» و «بر بنیادی ناستوار» بنا شده است، «در درون خود دوران می‌کند و راه به بیرون نمی‌تواند بگشاید» (آشوری، ۱۳۹۲ الف: ۱۳۹). برای آل احمد و شریعتی، دین تنها «وسیله‌ای» است برای جهاد سیاسی و اگر هم در نوشته‌های آنان احساسی نوشتارنژیک به دین و «تمنایی» برای بازگشت به خویش یافت می‌شود، دلیل آن «تربیت دینی خانوادگی» آنها است، که البته راه به جایی نمی‌برد چون «این دو به عنوان 'روشنفکر' تعلق به بنیاد فکری دنیای امروز پیدا کرده‌اند، یعنی در بن تعلق به همان چیزی پیدا کرده‌اند که در ظاهر به نام 'غرب' نفی می‌کنند» (آشوری، ۱۳۹۲ الف: ۱۴۰). حاصل، یعنی نظریه غرب‌زدگی، چیزی نیست به جز اندیشه‌ای «سترون و گرفتار دور باطل، زیرا در باطن چیزی می‌خواهد که در ظاهر نفی می‌کند و به‌عکس» (آشوری، ۱۳۹۲ الف: ۱۴۱).

از منتقدین برجسته و امروز پیش‌کسوت آل احمد که بگذریم، نمونه‌های پژوهش‌گران نسل‌های بعدی که غرب‌زدگی را به عنوان نماینده‌ی سطحی و پرتناقض «بازگشت به خویش» می‌خوانند و نقد می‌کنند نیز فراوانند. در اینجا تنها به یک نمونه‌ی متأخر اشاره می‌کنیم. در *واسازی متون جلال آل احمد، مجتبی گلستانی* نوشته‌های آل احمد را حاوی نوعی «بدینی نیهیلیستی» می‌داند که بر اساس آن واقعیت جهان مدرن واقعیتی است «گسیخته و بی معنا و فاقد روح جمعی» و تنها راه رهایی برای سوژه‌ی تنها و از خودبیگانه‌ی امروزی، چیرگی بر این واقعیت و بازگشت به «خویش و اصل خود» است، بازگشتی که البته موهومی است و ریشه‌ای در سنت ندارد، چرا که خود نوعی «مدرنیسم ارتجاعی-واکنشی» است (گلستانی، ۱۳۹۴: ۱۲ - ۱۱).

در برابر این منتقدین پرهیاو، پژوهش‌گرانی (و بلکه شیفگانگی) مانند حبیب‌الله مهرجو و حسین میرزایی قرار می‌گیرند که آنها نیز ایده‌ی «بازگشت به خویش» را یکی از مبانی اصلی اندیشه‌ی آل احمد می‌دانند، اما در نظر ایشان این مسئله نه گواهی بر سطحی‌نگری و ضعف نظری، که نشان اصیل بودن و آزادگی این متفکر متعهد است. مهرجو می‌نویسد: «جلال آل احمد از سرآمدان اندیشمند مسلمان بود که پس از تجربه‌ی دوره‌های متفاوت و متضاد، از روشنفکری به سبک غربی تا تفکرات پیشرو سوسیالیستی و سپس بازگشت به خود و اندیشه‌های ناب مذهبی و همراهی با روحانیت اصیل همانند حضرت امام خمینی

(ره)، به سهم خود به اعتلای ایران اسلامی پرداخت» (مهرجو، ۱۳۹۵: ۹-۱۰). در نظر مهرجو، درک آل احمد از پدیده‌ی غرب‌زدگی و ناکارآمدی روشنفکران غرب‌زده در «گام اول» او را به «شناخت دقیق و روشنی از جامعه‌ی ایران و مختصات آن» رهنمون شد و در «دیگر گام به بازشناسی سنن و بازگشت به مهم‌ترین خصوصیت فرهنگی کشور یعنی اسلام» (مهرجو، ۱۳۹۵: ۶۹).

در *جلال اهل قلم*، حسین میرزایی با نگاهی هم‌دلانه به بررسی زندگی و آثار آل احمد می‌پردازد و شرحی جامع از سیر اندیشه‌ی او ارائه می‌دهد. او با استفاده از تعبیری مشابه مهرجو، و البته در تحلیلی به مراتب دقیق‌تر و جدی‌تر از او، آل احمد را مظهر «آزادگی و آرمان‌گرایی» می‌داند؛ سالکی که از مبارزه با تحجر دینی می‌آغازد و پس از طی فراز و نشیب‌های بسیار، در سال‌های آخر عمر دوباره به دین رجوع می‌کند. برای میرزایی، «سرگذشت جلال، سند زنده پویایی، جسارت و ستهندگی روشنفکری اصیل در ایران است» (میرزایی، ۱۳۹۲: مقدمه). او سه رویکرد متفاوت به غرب را از یکدیگر تمیز می‌دهد. «غرب‌ستایی»، یعنی «ستایش هر آنچه از غرب می‌آید» که در شعار «از فرق سر تا نوک پا فرنگی شدن» متجلی می‌شود؛ «غرب‌ستیزی»، که در نقطه‌ی مقابل غرب‌ستایی قرار می‌گیرد و با درافتادن به «راه تفریط»، کورکورانه غرب و هر آنچه غربی است را نفی می‌کند؛ و در نهایت، «غرب‌گزینی» که رویکردی گزینش‌گرانه دارد و در عین «ستیز با معایب و نقصان‌های غرب» از «محسنات» آن نیز غافل نمی‌شود (میرزایی، ۱۳۹۲: ۱۸۸-۱۸۷). در نظر میرزایی، اندیشه‌ی آل احمد متعلق به این رویکرد آخر، یعنی «حوزه‌ی فکری» غرب‌گزینی است، چرا که او «غرب را کلیت یک‌پارچه نمی‌داند و به همین دلیل قائل به اخذ پاره‌هایی از تمدن غرب و وانهادن پاره‌های دیگر آن می‌باشد» (میرزایی، ۱۳۹۲: ۱۸۹). بر این اساس، آنجا که در آثار و نوشته‌های آل احمد به ایده‌ی «بازگشت به خویش» بر می‌خوریم نیز می‌بایست آن را ذیل رویکرد گزینش‌گرانه فهم کنیم: «مراد از 'بازگشت'، برگشتن به سنت‌های قدیم به طور کلی نمی‌باشد؛ بلکه در این بازگشت نیز گزینش صورت می‌گیرد؛ چه آنکه بسیاری از خرافات در قالب سنت، خود را موجه می‌نمایند و این در حالی است که این حوزه‌ی فکری در صدد احیاء سنت اصیل و طرد خرافات است».

۴. تناقض‌های «ما» در متن غرب‌زدگی

غرب‌زدگی آل احمد یک متن نظری منسجم و یک‌پارچه نیست، بلکه در درون خود تناقض‌های پرشماری را حمل می‌کند. به همین دلیل اساساً تلاش برای تعیین یک موضع قطعی و نهایی برای این متن کاری است، اگر نه ناممکن، حداقل بسیار دشوار و چالش‌برانگیز. اما اذعان به تناقض‌های درونی متن یک چیز است، و مواجهه‌ی یک‌جانبه و پوشیدن سویه‌های مختلف آن به منظور ارائه‌ی تصویری یک‌دست از آل احمد به عنوان متفکری «اصالت‌گرا و مروج ایده‌ی «بازگشت به خویش» چیزی دیگر. در مواجهه با چنین متنی، کار تفسیر می‌بایست برجسته‌کردن سویه‌های مختلف و تبیین محدودیت‌ها و ظرفیت‌های خاموش آن باشد، یعنی عیان کردن و تبیین معنا و ظرفیت انتقادی تناقض‌های متن — و نه انکار یا حذف آنها.

تا آنجا که به موضوع این مقاله، یعنی نسبت غرب‌زدگی با «اصالت‌گرایی» و «بازگشت به خویش» مربوط می‌شود، پرسش اصلی جایگاه و کارکرد مفهوم «خویش» — یا به تعبیر دقیق‌تر، تناقض‌های معطوف به مفهوم «ما» — در متن است. در سطحی‌ترین لایه از متن، می‌توان گفت که برداشت ویژه‌ای از مفهوم «ما» در سرتاسر متن حفظ می‌شود: «ما» برای آل احمد در درجه‌ی نخست یعنی «ایرانی»، آن هم نه به معنای شهروند دولت‌مملت مدرن ایران، بلکه در معنایی هویتی-فرهنگی و فراتاریخی که در آن ایرانیت جوهری فرهنگی انگاشته می‌شود دارای پیوستگی و عمق چند هزارساله که ساکنین دولت‌مملت کنونی ایران را به آریاییان مهاجر پیوند می‌دهد. این درک از «ایران» و «هویت ایرانی»، درکی است ذات‌باورانه و «اصالت‌گرایانه» (و البته متأخر و متأثر از شرق‌شناسی) که بنیان عام بسیاری از اشکال «تخیل ناسیونالیستی» در ایران است.^۳ در یک نگاه کلی می‌توان گفت که این مفهوم از «ما» در تمامی متن غرب‌زدگی، به عنوان تخیلی پیشینی و بنیادین حضوری ثابت دارد: چه آنجا که آل احمد مستقیماً با دولت‌مملت مدرن ایران سر و کار دارد (مانند فصل هفتم، «جنگ تضادها»)، چه آنجا که «ما»ی ایرانی را با «ما»ی شیعه درهم می‌آمیزد (فصل ششم، «نخستین گنبدی‌ها»)، و چه هنگامی که «ما» را ذیل کلیت‌های گسترده‌تری مانند «اسلام» یا «شرق» مورد بحث قرار می‌دهد (فصل‌های سوم تا پنجم، «طرح یک بیماری»، «نخستین ریشه‌های بیماری»، و «سرچشمه‌ی اصلی سیل»).

با این وجود، متن غرب‌زدگی در لایه‌های بعدی چه به صورت ضمنی و چه به شکل صریح این درک «اصالت‌گرایانه» و هویتی از «ما» را به چالش می‌کشد. در این موارد است

که تناقض «ما» در غرب‌زدگی به ظرفیتی برای نقد «اصالت»‌گرایی بدل می‌شود. ظرفیت ضمنی متن برای فرا رفتن از «اصالت»‌گرایی و مواجهه‌ی انتقادی با «ما»ی هویتی، در همان صفحات ابتدایی کتاب (یعنی فصل سوم، «طرح یک بیماری») و در تلاش آل احمد برای ارائه‌ی مفهومی غیرهویت‌ی از شرق بروز می‌یابد. آل احمد در بند اول به توضیح جغرافیایی غرب و شرق متوسل می‌شود: «به جای غرب بگذاریم در حدودی تمام اروپا و روسیه‌ی شوروی و تمام آمریکای شمالی ... و به جای ما که جزوی از قطب دیگریم، بگذاریم آسیا و آفریقا» (آل احمد، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۷). در ادامه، در بند دوم با تکیه بر ابهام نهفته در حرف ربط «یا» و بدون موضع‌گیری نظری، دوگانه‌های دیگری در پی دوگانه‌ی جغرافیایی ردیف می‌شوند: «یا ... ممالک مترقی» در برابر «ممالک عقب‌مانده»؛ «یا ممالک رشد کرده» در برابر «ممالک در حال رشد»؛ «یا ممالک صنعتی» در برابر «ممالک غیرصنعتی»؛ «یا همه‌ی ممالکی که قادرند به کمک ماشین، مواد خام را به صورت پیچیده‌تری در آورند و همچون کالایی به بازار عرضه کنند» در برابر «ممالکی که مصرف‌کننده‌ی مصنوعات غرب ساخته‌اند. مصنوعاتی که مواد خام‌شان ... از همین سوی عالم رفته». اما کار آل احمد در بند دوم به لیست کردن مجموعه‌ای از دوگانه‌های از پیش تعریف شده محدود نمی‌شود. رویکرد او به این مفاهیم، جنبه‌ی انتقادی نیز دارد. در نظر آل احمد، مفاهیمی مانند مواد خام و کالا را نمی‌بایست مفاهیمی صرفاً اقتصادی یا زیربنایی (در تقابل با فرهنگ یا روبنا) در نظر گرفت. اقتصاد و فرهنگ، زیربنا و روبنا، درهم تنیده‌اند: «و این مواد خام فقط سنگ آهن نیست یا نفت یا روده یا پنبه و کتیرا. اساطیر هم هست، اصول عقاید هم هست، موسیقی هم هست، عوالم غلوی هم هست». به علاوه، تمایز میان شرق و غرب، تمایزی مطلق و قطعی نیست، بلکه در واقع با «یک مدرج» سر و کار داریم که مفاهیم شرق و غرب به صورت نمادین «دو انتهای» آن را نشان می‌دهند. در نظر آل احمد، «ما»، یعنی ایران، «جایی در این میانه» است، گرچه با قطب مفهومی شرق «نقاط اشتراک» بیشتری دارد.

حال که گستره‌ی وسیع مفاهیم مرتبط با موضوع بحث، یعنی غرب‌زدگی یا جامعه‌ی غرب‌زده، تا حدودی روشن شد، بند سوم وظیفه‌ی دیگری را به عهده می‌گیرد، یعنی تعمیق بحث از طریق نقد طبقه‌بندی جغرافیایی. آل احمد با لحنی فروتنانه می‌نویسد که «در حد این اوراق» نیست که تعریف فنی و دقیق — یعنی دانشگاهی — از مفاهیم شرق و غرب ارائه دهد. با این همه، روشن کردن یک مسئله‌ی نظری ضروری است: اینکه در نظر او «غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی. بلکه دو مفهوم اقتصادی است»،

تا جایی که «دولت آفریقای جنوبی هم تکه‌ای از غرب است. گرچه در منتهی‌الیه جنوبی آفریقا است. و اغلب ممالک آمریکای لاتین جزو شرقند. گرچه آن طرف کره‌ی ارضند» (آل احمد، ۱۳۸۴: ۱۸).

پس از این اعلام موضع، آل احمد باز می‌گردد به کار بسط مفاهیم غرب و شرق. باز سلیلی از دوگانه‌های مفهومی جاری می‌شود: «مزد گران» در برابر «مزد ارزان»؛ «مرگ و میر اندک» در برابر «مرگ و میر فراوان»؛ «خدمات اجتماعی مرتب» در برابر «خدمات اجتماعی هیچ، یا به صورت ادایی»؛ «کفاف مواد غذایی (حداقل سه هزار کالری در روز)» در برابر «فقر غذایی (دست بالا هزار کالری در روز)»؛ «آب و رنگی از دموکراسی» در برابر «بی‌خبر از دموکراسی»؛ «سیران» در برابر «گرسنگان»؛ «ثروتمندان» در برابر «فقرا»؛ «ضربان تکامل در آن سوی عالم تصاعدی» در برابر «نبض رکود در این سر عالم رو به فرو مردن»؛ و قس علی هذا (آل احمد، ۱۳۸۴: ۱۹). این منظومه‌ی مفهومی، که تا انتهای این فصل دائماً در حال گسترش است، ابعاد متکثر تقابل میان شرق و غرب را روشن و پیچیدگی‌های وضعیت جهان تقسیم‌شده به شرق و غرب را برجسته می‌کند.

بر این اساس، آل احمد تقسیم جهان امروز به دو بلوک «کمونیست و غیر کمونیست» را ساده‌انگارانه و دروغین می‌داند، دروغی که با معامله‌ی آمریکا و شوروی در جریان «کانال سوئز و کوبا»، دیگر کاملاً برملا شده است (آل احمد، ۱۳۸۴: ۲۰). سایر تفسیرهای مرسوم نیز وضعیت بهتری ندارند: «زمان ما علاوه بر آن که زمانه‌ی مقابله‌ی طبقات فقیر و غنی در داخل مرزها نیست، یا زمانه‌ی انقلاب‌های ملی، زمانه‌ی مقابله‌ی ایسم‌ها و ایدئولوژی‌ها هم نیست». این تفسیرها نیز، به مانند نظریه‌هایی که تقابل سیاسی دو ابرقدرت جنگ سرد را برجسته می‌کنند، تنها به ظاهر قضایا توجه دارند و مسئله اصلی یعنی رقابت اقتصادی را در نظر نمی‌گیرند. در نظر آل احمد «زیر جُل» هر جنگی، چه محلی چه بین‌المللی، چه سیاسی چه عقیدتی، و هر شورش و کودتایی، جنگی اقتصادی نهفته است که «تعیین‌کننده‌ی دست اول» جریان وقایع است: از دسیسه‌های «کمپانی استعمارطلب» گرفته تا «توسعه‌طلبی صنایع مکانیزه‌ی» قدرت‌های سیاسی درگیر تا «دعوای شکر و الماس و نفت» و رقابت بر سر تصاحب «راه‌های تجارت». حتی آنجا که آل احمد عمق زمانی تحلیل را بسط می‌دهد و تاریخچه‌ی تقابل شرق و غرب را تا «کشمکش اسلام و مسیحیت» به عقب می‌برد، همچنان نگرش اقتصادی غالب است. اینجا نیز بحث بر سر جنگ عقاید نیست، بلکه مسئله اساسی این است که اسلام تنها سدی بوده است که «در مقابل گسترش (استعمار=مسیحیت) تمدن

اروپایی ... یعنی در مقابل بازاریابی صنایع غرب» توان مقاومت داشته است (آل احمد، ۱۳۸۴: ۲۶-۲۷).

صورت‌بندی آل احمد از مفهوم شرق در این صفحات ابتدایی به گونه‌ای است که تلویحا امکان فرا رفتن از «ما»ی هویتی ایرانی را نیز فراهم می‌کند. «ما»ی شرقی در این معنا کلیتی است غیر فرهنگی، غیر هویتی، و غیر «اصالت»‌گرایانه که بر اساس جایگاه جوامع در نظم اقتصادی در جهان مدرن تعریف می‌شود. در چارچوب این درک از شرق، «ما»ی ملی نیز در معنایی غیرذات‌باورانه و تاریخی به عنوان ساکنین دولت‌ملت مدرن ایران موضوعیت می‌یابد. چرا که «ما»ی ایرانی در اینجا نه به واسطه‌ی هویت فرهنگی-تمدنی که به دلیل قرار گرفتن در جایگاه اقتصادی معینی در نظام جهانی مدرن با مجموعه‌ای از «ما»های تاریخی دیگر، از عراق و پاکستان گرفته تا اندونزی و مراکش و الجزایر و مکزیک و پرو، پیوند می‌یابد و کلیت شرق را شکل می‌دهد.

در ادامه‌ی همین فصل، نقد ضمنی آل احمد بر درک هویتی و «اصالت»‌گرایانه از مفهوم «ما» نمودی صریح می‌یابد. پس از اشاره به اضمحلال «شخصیت فرهنگی-تاریخی» خودمان» در مواجهه با غرب و گلابه از تلاش برای تقلید از غرب — «همچون کلاخی، ادای کبک را [درآوردن]» — آل احمد بی‌درنگ هرگونه برداشت «اصالت»‌گرایانه‌ای که برای «خودمان» جوهری ثابت و معین قائل باشد را به چالش می‌کشد: «اگر مسلم باشد که کلاغ کیست و کبک کدام است؟» (آل احمد، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۲). کمی جلوتر، ایده‌ی «موزه‌نشینی» انسان شرقی را خواست «ملل متمدن (!) غربی و سازندگان ماشین» می‌داند (آل احمد، ۱۳۸۴: ۲۷). سپس می‌نویسد:

من آسیایی و آفریقایی، باید حتی ادبام را، و فرهنگام را، و موسیقی‌ام را، و مذهبام را، و همه چیز دیگرم را درست هم چو عتیقه‌ی از زیر خاک درآمده‌ای، دست‌نخورده حفظ کنم تا حضرات بیابند و بکاوند و ببرند و پشت موزه‌ها بگذارند که ... بله این هم یک بدویت دیگر!

اشاره‌ی آل احمد به «کنگره‌ی موسیقی فروردین ۱۳۴۰ در تهران» در پاورقی خود گویای موضع او درباره‌ی ایده‌ی «اصالت» فرهنگی است. آل احمد به نقل قولی از ثمین باغچه‌بان بسنده می‌کند: «برای دانیه‌لو (نماینده‌ی فرانسه [در کنگره]) چیزی جالب‌تر از این نیست که ما در عهد شاهان ساسانی به سر می‌بردیم و برای او که از قلب قرن بیستم آمده است قابل مطالعه می‌بودیم» (باغچه‌بان، نقل قول در آل احمد، ۱۳۸۴: ۲۷). کنگره‌ای که آل

احمد به آن اشاره می‌کند، کنگره‌ای است بین‌المللی با عنوان «حفظ شکل‌های سنتی موسیقی عالمانه و مردمی در کشورهای شرق و غرب».^۴ این رویداد بسیار تاثیرگذار و جریان‌ساز در حیطه‌ی موسیقی ایرانی را می‌توان نماینده‌ی گفتمان «اصالت» در موسیقی به شمار آورد.^۵ شارحینی که آل احمد را «اصالت» گرامی‌داند، گاه این موضع را به عنوان نقد (البته به زعم ایشان سطحی) او بر سیاست‌های مدرنیزاسیون پهلوی مطرح می‌کنند. واقعیت دقیقاً عکس این است. در دهه‌ی ۱۳۴۰ حکومت پهلوی خود بانی ایده‌ی «اصالت» و حامی سنت‌گرایی است. چنانکه سارا اباذری با نگاه به حوزه‌ی موسیقی اشاره می‌کند، ستایش از «اصالت» و سنت به خوبی با سیاست‌های فرهنگی حکومت پهلوی در آن دوره هم‌خوانی دارد، چرا که از یک سو به کار برساخت هویت «ایرانی» و تخیل ملی می‌آید و از سوی دیگر راه را برای حمایت از اشکال موسیقی «غربی» مانند موسیقی پاپ به عنوان حوزه‌هایی مستقل از موسیقی «سنتی» یا «اصیل» باز می‌کند (اباذری، ۱۳۹۶: ۵۲۵-۵۲۴).

برجسته کردن «اصالت» فرهنگی و ترویج ایده‌ی «بازگشت به خویش» در واقع یکی از مبانی سیاست‌های فرهنگی پهلوی در آن دوره است. چنان که از متن غرب‌زدگی بر می‌آید، آل احمد کاملاً به این مسئله آگاه است. موضع‌گیری انتقادی او در برابر میل به موزه‌ای کردن فرهنگ و کنگره‌ی موسیقی ۱۳۴۰ به عنوان نماینده‌ی این میل را می‌بایست در همین راستا فهمید. نمونه‌های مشابه این موضع‌گیری در غرب‌زدگی فراوان‌اند. به عنوان مثال، در نقد «دانشکده‌های ادبیات» در فصل یازهم، آل احمد گذشته‌گرایی و تاکید یک‌جانبه بر ادبیات کهن را مورد نقد قرار قرار می‌دهد. در نظر او چنین رویکردی عملاً منجر به دور شدن از «ادبیات به معنی واقعی و دنیایی‌اش» شده که نتیجه‌ی آن چیزی نیست به جز «نبش قبرکن» پروردن (آل احمد، ۱۳۸۴: ۱۳۲). این وضعیت ناشی از واکنش سطحی و از سر ناآگاهی به غرب‌زدگی است که حاصل آن اتفاقاً بازتولید غرب‌زدگی است، آنهم به شکلی فاجعه‌بارتر و با جهلی مرکب.

در این نوع دانشکده‌ها از طرفی عکس‌العمل مستقیم غرب‌زدگی را در این‌گریز به متن‌های کهن و مردان کهن و افتخارات مرده‌ی ادبی و رها کردن روز حسی و حاضر می‌توان دید و از طرف دیگر بزرگ‌ترین نشانه‌ی زشت غرب‌زدگی را در استنادی که استادانش به اقوال شرق‌شناسان می‌کنند (آل احمد، ۱۳۸۴: ۱۳۳).

نکته‌ی قابل توجه در این میان این است که نگرش انتقادی آل احمد به ایده‌ی «بازگشت به خویش» محدود به مسئله‌ی «اصالت» فرهنگی نیست. او هنگامی که راه‌های برون‌رفت از

وضعیت غرب‌زدگی و استیلای ماشین را بررسی می‌کند نیز صراحتاً امکان «بازگشت» را منتفی می‌داند. در این راستا، آل احمد سه امکان کلی را برمی‌شمارد: «تنها مصرف‌کننده‌ی ماشین ماندن» که «همان راهی است که تا کنون پیموده‌ایم» و «به روزگار فعلی منتهی شده است» (آل احمد، ۱۳۸۴: ۸۵). راه دوم

این که به درون پیلای خود بگریزیم، تا کنون هیچ زنجیره‌ای چنین نکرده است. و ما که به هر صورت ملتی هستیم و در راه تحول گام می‌زنیم و اگر به اضطرابی در ملاک‌های زندگی و تفکر دچاریم به علت آن است که داریم پوسته‌ی کهن را از تن می‌دریم (آل احمد، ۱۳۸۴: ۸۶-۸۵).

اما این تحول و دریدن «پوسته‌ی کهن» به هیچ وجه در اختیار ما نیست. حرکت به سمت مدرنیته‌ی ماشینی «جبر تاریخ» است (آل احمد، ۱۳۸۴: ۲۲). بنابراین «راه بازگشت یا توقف هم بسته است» (آل احمد، ۱۳۸۴: ۸۶). راه سوم، یعنی تنها راه ممکن و امیدبخش در نظر آل احمد «به اختیار در آوردن» ماشین است، یعنی در مسیر ناگزیر مدرن شدن، سرنوشت خود را به عنوان یک ملت به دست گرفتن.

۵. جمع‌بندی

با توجه به نقدهای ضمنی و صریح متن غرب‌زدگی بر «اصالت»‌گرایی فرهنگی و تأکید آشکار آن بر ناممکن بودن راه هر گونه «بازگشت» به گذشته، می‌توان گفت که نگاه آل احمد بیش از آن که معطوف به گذشته باشد، رو به آینده دارد. آنجا که غرب‌زدگی به پیشینه‌ی فرهنگی باز می‌گردد و از اضمحلال سنت تاریخی به مثابه رخدادی فاجعه‌بار یاد می‌کند، به هیچ‌وجه نگرشی رمانتیک و نوستالژیک به «اصالت» گذشته ندارد. هدف او، نه یافتن راه «بازگشت» (که آن را ناممکن می‌داند)، که بازیابی نیروی وحدت‌بخش سنت به منظور ایستادگی در برابر ماشین‌پرستی و استعمار غربی است. در چنین شرایطی، انتساب ایده‌ی «بازگشت به خویش» به غرب‌زدگی خطایی شگفت به نظر می‌رسد. از آن شگفت‌انگیزتر عمومیت این برداشت در میان پژوهشگران معاصر است. این پدیده بیش از آنکه حقیقتی را درباره‌ی خود متن غرب‌زدگی روشن کند، احیاناً حقیقتی را درباره‌ی نحوه‌ی مواجهه با آن در دهه‌های اخیر روشن می‌کند، یعنی خوانش غرب‌زدگی ذیل پیش‌داوری‌های سیاسی و جناحی — یا به تعبیر دقیق‌تر، «خوانده» نشدن آن.

پی‌نوشت‌ها

۱. روشن است که این صدای غالب به یک‌باره و ناگهانی از حنجره‌ی آل احمد بیرون نمی‌آید. علاوه بر تجربیات و تلاش‌ها و مشاهدات شخص آل احمد، ردپای مفهوم غرب‌زدگی را در سیر تاریخ اندیشه‌ی معاصر پیش از دهه‌ی ۱۳۴۰ نیز می‌توان دنبال کرد. در این میان، گذشته از تأثیر بی‌چون و چرای جلسات «شورای هدف فرهنگ ایران» و شخص احمد فردید بر شکل‌گیری ایده‌ی غرب‌زدگی در ذهن آل احمد، به ویژه می‌توان از خلیل ملکی، سیدفخرالدین شادمان، و احمد کسروی نام برد. تأثیر ملکی بر آل احمد به دوران جوانی و عضویت او در حزب توده باز می‌گردد. اگرچه بعدها راه آل احمد و ملکی تا حد زیادی از یکدیگر جدا می‌شود، سایه‌ی سنگین تفکر انضمامی و نظام‌مند ملکی تا انتها بر کلیت نگاه و اندیشه‌ی آل احمد باقی می‌ماند. شاهد این وام‌تمجیدنامه‌ی متأخر و پرآب و تاب آل احمد از ملکی است که به عنوان بخشی از *در خدمت و خیانت روشنفکران* به چاپ رسیده است (آل احمد، ۱۳۸۹: ۵۰۱-۴۵۰). تأثیر شادمان بر غرب‌زدگی مشخص‌تر و جزئی‌تر است و آل احمد نیز خود صراحتاً به آن اشاره می‌کند: «مراجعه کنید به *تسخیر تمدن فرنگی* از سیدفخرالدین شادمان ... که بر من فضل سبق دارد و سال‌ها پیش از این اوراق در جست و جوی علاج 'فکلی‌مآبی' برآمده ...» (آل احمد، ۱۳۸۴ ج: ۵۸). و در نهایت اندیشمندی که تأثیر او بر آل احمد (و نه تنها بر آل احمد جوان، که حتی و به ویژه بر متن *غرب‌زدگی*) به هیچ وجه کمتر از ملکی و شادمان نیست و با این وجود توسط شارحین و خوانندگان *غرب‌زدگی* کمتر نامی از او برده می‌شود: احمد کسروی. تا آنجا که به متن *غرب‌زدگی* مربوط می‌شود تأثیر *آئین کسروی* بر آل احمد غیر قابل انکار است. برای روشن شدن موضوع تنها کافی است به تفسیر کسروی از نقش ویران‌گر «ماشین» در جهان مدرن (کسروی، ۱۳۱۱: بخش اول، گفتار هشتم و بخش دوم گفتار پنجم) و نقد او بر «اروپایی‌گری» (کسروی، ۱۳۱۱: بخش اول، گفتار دهم و یازدهم) نگاهی بیندازیم تا سرچشمه‌های «ماشینیسم» و «غرب‌زدگی» آل احمد را مشاهده کنیم.

۲. این مقاله متن یکی از سخنرانی‌های آشوری است که به تاریخ «آوریل ۱۹۸۹»، یعنی حدود ده سال پس از انقلاب، در دانشگاه کلمبیا در نیویورک ایراد شده است (آشوری، ۱۳۹۲ الف). تأکید بر تاریخ این سخنرانی از این جهت مهم است که آشوری در مقایسه با نوشته‌های پیشین‌اش در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، در اینجا (یعنی در دهه‌ی ۱۳۶۰) خوانشی بسیار منفی‌تر، یک‌جانبه‌تر، و هویتی‌تر از *غرب‌زدگی* آل احمد ارائه می‌دهد. نگاه کنید به (آشوری، ۱۳۸۹) و (آشوری، ۱۳۹۲ ب).

۳. در این زمینه، به ویژه تأثیر شرق‌شناسی بر شکل‌گیری مفهومی ذات‌باورانه از هویت ایرانی، نگاه کنید به (ضیاءابراهیمی، ۱۳۹۶: ۶۳-۲۹) و (توفیق و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۹۲-۱۴۱).

۴. نگاه کنید به «کنگره‌ی بین‌المللی موسیقی»، ۱۳۸۲: ۱۸۶-۱۷۳. گزارش‌هایی از این کنگره، به همراه ترجمه برخی از سخنرانی‌ها، در شماره ۲۲ تا ۲۵ مجله‌ی ماهور ارائه شده است.
۵. نگاه کنید به (فیاض، ۱۳۷۷: ۱۱۲-۹۳)؛ (اباذری، ۱۳۹۶: ۵۳۵-۵۲۳)؛ و (کلانتری، ۱۳۸۳: ۱۵۵-۱۳۳).

کتاب‌نامه

- _____ (۱۳۸۲). «کنگره‌ی بین‌المللی موسیقی: درباره‌ی حفاظت سنت‌های موسیقی اصیل ملی و عامیانه»، ماهور، ۲۲: ۱۸۶-۱۷۳.
- آشوری، داریوش. (۱۳۸۹). «جلال آل احمد»، در پرسه‌ها و پرسش‌ها، تهران: آگه، ۲۴ - ۱۱.
- _____ (۱۳۹۲ الف). «نظریه غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران»، در ما و مدرنیته، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۴۲ - ۱۳۳.
- _____ (۱۳۹۲ ب). «هشیاری تاریخی: نگرشی در غرب‌زدگی و مبانی نظری آن»، در ما و مدرنیته، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۴۲ - ۱۳.
- آل احمد، جلال. (۱۳۴۹). اورازان. چاپ دوم، تهران: نشر زمان.
- _____ (۱۳۷۰). تات‌نشین‌های بلوک زهرا. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۴). غرب‌زدگی. تهران: جامه‌دران.
- _____ (۱۳۸۶). جزیره‌ی خارک: در تیم خلیج. چاپ چهارم. تهران: مجید.
- _____ (۱۳۸۹). در خدمت و خیانت روشن‌فکران. چاپ ششم. تهران: فردوس.
- اباذری، سارا. (۱۳۹۶). «شکل‌گیری گفتمان موسیقی سنتی در حوزه‌ی موسیقی ایران، از ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷»، مطالعات جامعه‌شناختی، ۲۴(۲): ۵۳۵-۵۲۳.
- بروجردی، مهرزاد. (۱۳۹۲). روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی. چاپ هفتم. ترجمه جمشید شیرازی. تهران: نشر فرزانه روز.
- توفیق، ابراهیم، و همکاران. (۱۳۹۸). نامیدن تعلیق: برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران. تهران: مانیا هنر.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۳). «غرب‌زدگی در ترازو»، سخنرانی در بنیاد سهروردی در ۲۵ ماه می ۲۰۱۴، تورونتو، کانادا.
- ضیاءالبراهیمی، رضا. (۱۳۹۶). پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز.

۲۳۴ غرب‌شناسی بنیادی، سال یازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۹

فردید، سید احمد. (۱۳۹۵). غرب و غرب‌زدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگار و مکر لیل و نهار زده آخرالزمان کنونی (درس‌گفتارهای دکتر سید احمد فردید در سال ۱۳۶۳). تهران: فرنو.

فیاض، محمدرضا. (۱۳۷۷). «بازخوانی اصالت»، ماهور، ۱: ۹۳-۱۱۲.

کسروی، احمد. (۱۳۱۱). آئین. چاپ نخست (نسخه‌ی اینترنتی).

کلاتری، سارا. (۱۳۸۳). «روند سنت‌گرایی در موسیقی ایران»، ماهور، ۲۶: ۱۵۵-۱۳۳.

گلستانی، مجتبی. (۱۳۹۴). *واسازی متون جلال آل احمد: سوژه، نیهیلیسم و امر سیاسی*. تهران: نیلوفر.

مصباحی‌پور ایرانیان، جمشید. (۱۳۵۸). *واقعیت اجتماعی و جهان داستان*. تهران: امیرکبیر.

مهرجو، حبیب‌الله. (۱۳۹۵). *روشنفکر میهنی: برش‌هایی از زندگی جلال آل احمد*. تهران: موسسه‌ی فرهنگی هنری و انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

میرزائی، حسین. (۱۳۹۲). *جلال اهل قلم: زندگی، آثار و اندیشه‌های جلال آل احمد*. چاپ سوم. تهران: سروش.

هاشمی، محمد منصور. (۱۳۸۳). *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*. تهران: کویر.