

غرب‌زدگی و اصالت

آیدین کیخایی*

چکیده

غرب‌زدگی آل‌احمد از زمان نخستین چاپ آن در ابتدای دهه ۱۳۴۰ تا به امروز کانون بحث و جدل و مناقشات نظری و سیاسی بوده است. در این میان، یکی از نگرش‌های غالب به اندیشه آل‌احمد و ایده غرب‌زدگی او در فضای روشن‌فکری و دانشگاهی، به‌ویژه در دهه‌های بعد از انقلاب، نگرشی است که او را به‌عنوان روشن‌فکری «اصالت‌گرا» و مروج ایده «بازگشت به خویش» تفسیر می‌کند. در این مقاله، با برجسته‌کردن ظرفیت‌های متن غرب‌زدگی برای فرارفتن از «اصالت‌گرایی» و نقد صریح آن بر ایده «بازگشت به خویش»، می‌کوشیم تا نابسندگی و یک‌جانبه‌بودن این تفسیر غالب را تبیین کنیم.

کلیدواژه‌ها: جلال آل‌احمد، غرب‌زدگی، اصالت، بازگشت به خویش، هویت.

۱. مقدمه

مفهوم «ما» در نسبت با جهان «غرب» به‌اشکال گوناگون صورت‌بندی شده است. برای مثال، «ما» با داشتن هویتی دینی که مسلمانان (یا شیعیان) را در تقابل با مسیحیان غربی یا سکولار قرار می‌دهد یا «ما» با داشتن هویتی فرهنگی که انسان شرقی معنوی را در برابر انسان غربی مادی‌گرا تعریف می‌کند؛ یا «ما» در معنایی غیرهویت‌ی به‌عنوان موقعیتی اقتصادی در وضعیت جهانی که ساکنان کشورهای در حال توسعه را از ساکنان کشورهای صنعتی و توسعه‌یافته

* 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

متمایز می‌کند (نمونه‌ای از این «ما»ی اقتصادی جهان‌سوم در برابر جهان‌اول خواهد بود)؛ یا «ما» به‌عنوان ایرانی که این خود می‌تواند معانی متفاوتی از جمله فرهنگی (هویت یا تمدن ایرانی) و سیاسی (شهروند دولت - ملت مدرن ایران) داشته باشد و به‌ترتیب در برابر تمدن اروپایی یا کشورهای غربی قرار گیرد. هر تعریف و صورت‌بندی‌ای از مفهوم «ما» برمبنای گونه‌ای اولویت‌بندی بنا شده است که عوامل تعیین‌کننده و بنیادی را از عوامل حاشیه‌ای و کم‌اهمیت جدا می‌کند. به‌علاوه، چنان‌که از مثال‌ها برمی‌آید، هر تعریف از «ما» ضرورتاً دربردارنده تعریفی از «دیگری» نیز است، به‌گونه‌ای که مفاهیم «ما» و «دیگری» را باید مفاهیمی وابسته در نظر گرفت که به‌صورت مستقل تعریف‌پذیر نیستند. بنابراین، روشن است که چگونگی صورت‌بندی مفهوم «ما» تأثیرهای مشخص و عینی‌ای هم در آگاهی «ما» از وضعیت خویش و هم در درک «ما» از «دیگران» دارد.

در تاریخ اندیشه معاصر در ایران یکی از مهم‌ترین اشکال تعریف نسبت «ما» با جهان «غرب» در چهارچوب مفهوم «غرب‌زدگی» ارائه شده است. با توجه به گستره ادبیات موجود درباره مفهوم غرب‌زدگی و تأثیرهای انکارناپذیر آن، هم در حوزه فعالیت فکری و هم در حوزه عمومی و سیاست عملی، مفهوم غرب‌زدگی را می‌توان در زمره معدود دستاوردهای مفهومی جریان‌ساز در اندیشه فارسی‌زبان در چند دهه اخیر به‌شمار آورد. مبدع اصطلاح غرب‌زدگی سیداحمد 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 آل‌احمد از مفهوم غرب‌زدگی جایگاه منحصربه‌فردی دارد، چه از جنبه نظری و در فضای روشن فکری و دانشگاهی در ایران، چه از منظر تأثیر آن در حوزه عمومی، و چه از جهت کارکرد سیاسی آن پیش و پس از انقلاب.

غرب‌زدگی آل‌احمد به‌محض انتشار، یعنی در همان آغاز دهه ۱۳۴۰، به کانون بحث و جدل و مناقشات نظری و سیاسی مبدل شد. بخشی از این واکنش گسترده مسلماً به شهرت و تأثیر کاریزماتیک آل‌احمد حتی پیش از چاپ غرب‌زدگی مربوط می‌شود. اما گذشته‌ازاین، دلیل دیگر این توجه این بود که غرب‌زدگی به‌واقع حرف روز را می‌زد، آینه‌ای بود که وضعیت پرتناقض و پرتنش جامعه ایران در آن زمان را تصویر می‌کرد. نثر تندوتیز و جدلی و درعین حال ساده و صمیمانه، به‌همراه نقدهای شجاعانه و صریح و گاه درخشان، غرب‌زدگی را به متنی خوش‌خوان و جذاب بدل کرده بود که هرکسی، از دانشگاهیان و روشن‌فکران گرفته تا ادبا و هنرمندان و هرکسی که دستی در حوزه 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 پرنرنگ و مناقشه‌برانگیز از آن زمان تاکنون کم‌وبیش هم‌چنان ادامه داشته است. نتیجه این‌که پژوهش‌گری که امروز می‌خواهد غرب‌زدگی را «بخواند» با مجموعه وسیعی از منابع ثانوی و شرح و تفسیرهایی مواجه است که هریک در زمانی، به‌شکلی، و از دیدگاهی به این متن پرداخته‌اند.

در این میان، یکی از نگرش‌های غالب به اندیشه آل‌احمد و ایده غرب‌زدگی او در فضای روشن‌فکری و دانشگاهی، به‌ویژه در دهه‌های بعد از انقلاب، نگرشی است که او را روشن‌فکری «اصالت»‌گرا و مروج ایده «بازگشت به خویش» تصویر می‌کند. بازخوانی نوشته‌های آل‌احمد، به‌ویژه متن غرب‌زدگی، نگارنده را به این برداشت رسانده است که تصویری که از این طریق از آل‌احمد ارائه می‌شود تنها شبیحی خیالی ارائه می‌کند که بیش از آن‌که بازنمایی اندیشه او باشد، حاکی از «خوانده‌نشدن» اوست. در این مقاله، خواهیم کوشید تا با تکیه بر متن غرب‌زدگی سویه‌های غیر «اصالت»‌گرایانه و متضاد با ایده «بازگشت به خویش» را در این متن جریان‌ساز برجسته کنیم. به این منظور، پس از اشاره مختصری به بستر تاریخی شکل‌گیری غرب‌زدگی، مروری خواهیم داشت بر برخی از مشهورترین و مهم‌ترین تفاسیری که غرب‌زدگی را در چهارچوب «اصالت»‌گرایی و «بازگشت به خویش» خوانده‌اند. در انتها، با رجوع به متن غرب‌زدگی، می‌کوشیم تا با برجسته‌کردن ظرفیت‌های نهفته در این متن برای فرارفتن از «اصالت»‌گرایی و نقدهای صریح آن بر ایده «بازگشت به خویش»، نابسند و یک‌جانبه‌بودن این تفاسیر غالب را تبیین کنیم.

۲. غرب‌زدگی در بستر تاریخی

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

مهرماه همان سال، او 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 نقطه عطفی در کار نویسندگی آل‌احمد، که بیان‌گر تحولی در فضای روشن‌فکری در ایران است. داریوش آشوری این تحول را در حوزه ادبیات چنین صورت‌بندی می‌کند: «ادبیات روزگار ما با یک جهش از دوره هدایت به دوره آل‌احمد جهید. ادبیات سرخورده، غمگین، و رنگ‌پریده بوف کوری ناگهان جای خود را به ادبیاتی ستهپنده و شتابنده و جهنده و پرغوغا داد» (آشوری ۱۳۸۹: ۱۷-۱۶). آشوری به زیبایی این تمایز را در ساختار فرمال همین جمله کوتاه بازسازی می‌کند. ادبیات درون‌گرایانه، تأملی، و پرطمأنینه «بوف کوری» را با به‌کاربردن ویرگول و ازضرب‌انداختن ریتم جمله «سرخورده، غمگین، و رنگ‌پریده» توصیف می‌کند، درحالی‌که ادبیات دوره بعدی را با تأسی به نثر کوبنده نماینده آن یعنی آل‌احمد، با استفاده متوالی از حرف ربط «و» و شتاب‌بخشیدن به ضرب‌آهنگ، «ستهپنده و شتابنده و جهنده و پرغوغا» می‌خواند. اما در نهایت توصیف آشوری چندان دقیق نیست. در همان حوزه ادبیات، اگر نماینده دوره پیشین را به جای هدایت، نیما یا دیگران بدانیم، آیا هم‌چنان می‌توانیم با آشوری هم‌راه باشیم؟

با وجود این، شاید بتوان گفت که بینش آشوری، به معنایی دیگر، حقیقتی را بیان می‌کند. غرب‌زدگی نماینده چرخشی در فضای روشن‌فکری است، اما نه در تقابل با ادبیات دوره هدایت، بلکه چنان‌که جمشید مصباحی‌پور ایرانیان اشاره می‌کند، به‌طور 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 نماینده این گرایش در حوزه ادبیات را شعرایی مانند مهدی اخوان ثالث و فروغ فرخ‌زاد می‌داند و «زمستان» و «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد» را شاهد مثال می‌آورد. به‌هرحال، آنچه آشوری، مصباحی‌پور ایرانیان، و بسیاری دیگر از جمله مهرزاد بروجردی بر سر آن توافق دارند این است که آل‌احمد با انتشار غرب‌زدگی به نماینده و صدای غالب روشن‌فکری در دهه ۱۳۴۰ مبدل 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 دهه ۱۳۳۰ آغاز می‌شود، مانند تثبیت نظامی و امنیتی، حکومت مرکزی، رشد درآمدهای نفتی (به‌واسطه 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 ... نتیجه 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 به‌چاپ می‌رسد، یعنی در بستر جامعه‌ای که تناقض‌های درونی آن از همه سو سر برآورده‌اند و دیگر امکان نادیده‌گرفتن یا توجیه‌کردن آن‌ها به‌مثابه ضرورت گذار از سنت به مدرنیته میسر نیست.

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

غرب‌زدگی آل‌احمد عمدتاً، و به‌ویژه در دهه‌های پس از انقلاب، به‌مثابه 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 به‌واسطه توان آن برای پاسخ‌گویی به نیاز یا فقدان همه‌گیر، یعنی «اصالت» دینی و فرهنگی که در مواجهه با جهان مدرن دچار تزلزل شده است، توجیه شده است. نکته شایان توجه این است که این شیوه مواجهه با غرب‌زدگی محدود به منتقدان و مخالفان آل‌احمد نیست. شیفتگان «اصالت» گرای آل‌احمد نیز برای از آن خود کردن این متن جریان‌ساز به همین خوانش متوسل شده‌اند.

یکی از نخستین و مهم‌ترین منتقدان غرب‌زدگی آل‌احمد سیداحمد فردید است، یعنی کسی که آل‌احمد تعبیر غرب‌زدگی را از او می‌قاپد و در معنایی کاملاً متفاوت تفسیر می‌کند. این فیلسوف اثرگذار علاوه بر این که آل‌احمد را به ناآگاهی فلسفی متهم می‌کند، او را از برجسب «بازگشت» نیز بی‌نصیب نمی‌گذارد. در نظر فردید، در درجه اول این خود اروپا و غرب است که غرب‌زده است، ابتدا به‌صورت غیرمضاعف (که از دوره یونان و رم آغاز می‌شود) و سپس به‌صورت مضاعف (که از حدود ۵۰۰ سال پیش با گسترش اومانیزم جدید و امپریالیسم و استعمار شکل گرفته است) (فردید ۱۳۹۵: ۱۵۲). اما نقد اصلی فردید به آل‌احمد ناتوانی او در درک غرب‌زدگی اروپا نیست. مسئله این است که این فیلسوف با تکیه بر آرای مارتین هایدگر و هانری کربن تعریفی فلسفی - متافیزیکی از مفاهیم شرق و غرب ارائه می‌دهد که تطابق ظاهری آن‌ها با شرق و غرب جغرافیایی اهمیتی ثانوی دارد. چنان‌که محمدمنصور هاشمی می‌نویسد:

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

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

اما نقد فردید بر غرب و غرب‌زدگی به‌هیچ‌وجه به‌معنای فراخواندن انسان شرقی امروز (در معنای جغرافیایی آن) به سنت و فرهنگ گذشته نیست، چراکه «حوالت تاریخی جهان امروز همین حوالت تاریخی غرب است»؛ به‌عبارت‌دیگر، «شرق جغرافیایی چنان تحت نفوذ تفکر و تمدن غربی قرار دارد که به‌آسانی نمی‌توان به آن‌چه اصالتاً شرقی است تذکر پیدا کرد... آن‌چه مهم است باطن شرق است که عجالتاً یک‌سره پنهان است» (فردید، به‌نقل از هاشمی ۱۳۸۳: ۱۲۲). به این ترتیب، فردید راه نجات از غرب‌زدگی و نیست‌انگاری را در بازگشت به فرهنگ گذشته نمی‌بیند، چراکه این راه را اساساً مسدود می‌انگارد. تنها راه پیش‌رو سهیم‌شدن در حوالت تاریخی غرب و برگزشتن از «ظلمات» امروز است، تازمانی‌که «نور هدایت شرق افق آینده را روشن کند» و پس‌فردای تاریخ از راه برسد (همان: ۱۲۷). بر این اساس، فردید می‌نویسد: «برخلاف آن‌چه که آل‌احمد در این زمینه نوشته است نکوهش از غرب‌زدگی مستلزم ستایش دوره پیش از مشروطه و آرزوی خام بازگشت به زندگانی نکبت‌بار و شریعت‌مآبی قلابی گذشته نیست» (همان: ۱۰۷-۱۰۶).

عبدالکریم سروش، متفکری که گرایش فلسفی تحلیلی - پوپری او درست در نقطه مقابل فلسفه‌هایدگری - کربنی فردید قرار می‌گیرد، خوانشی هویتی از غرب‌زدگی ارائه می‌دهد و درنهایت به نتایجی مشابه فردید می‌رسد. سروش یادآوری می‌کند که در نظر آل‌احمد، غرب‌زدگی نوعی مرض و بیماری از بیرون آمده است: غرب‌زده مانند وبازده و سن‌زده (تعبیر خود آل‌احمد) و بر قیاس «مصیبت‌زده، خواب‌زده، غم‌زده» (تعبیری که سروش اضافه می‌کند) (سروش ۱۳۹۳). او سپس می‌گوید که آل‌احمد با «وجود» یا «ماهیت» غرب سر ستیز ندارد، چراکه «برای آل‌احمد، غرب‌زدگی به‌معنای ماشینیسم است».

تا این‌جا اشارات سروش نکته خاصی در بر ندارد، اما در جملاتی که بلافاصله در پی ارجاع به مفهوم ماشینیسیم 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 منزله یک هویت فریه مهیبی است که آمده تا هویت ما را زیر پا له کند. اساساً نزد آل‌احمد قصه قصه هویتی است». به این ترتیب، ظاهراً برخلاف فردید که سیاسی و اقتصادی بودن صورت‌بندی آل‌احمد را به عنوان یکی از محدودیت‌ها و ایرادات اساسی غرب‌زدگی برجسته می‌کند، سروش دغدغه اصلی آل‌احمد را فرهنگ و هویت می‌داند، تاجایی که حتی سیاسی - اقتصادی‌ترین مفهوم غرب‌زدگی، یعنی ماشینیسیم، را نیز به مثابه پدیده‌ای فرهنگی - هویتی توصیف می‌کند. اما این تنها تفاوتی ظاهری است. فردید و سروش هر دو برجسته‌شدن جنبه‌های سیاسی و اقتصادی در غرب‌زدگی را نه نقطه قوت این متن، که پدیده‌ای نامیمون و ناشی از سیاست‌زدگی زمانه و سطحی‌نگری آل‌احمد می‌دانند. در نهایت، سروش نیز از مسیری دیگر به نتیجه‌ای مشابه فردید می‌رسد: غرب‌زدگی را هم‌زمان تحذیری و تهدیدی 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 امید واهی و غروری کاذب رهنمون می‌شود.

از میان منتقدان برجسته غرب‌زدگی به مثابه نماینده ایده «بازگشت به خویش» هم‌چنین می‌توان به داریوش آشوری اشاره کرد. آشوری در «نظریه غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران»^۲ به غرب‌زدگی آل‌احمد به عنوان بخشی از جریان گسترده «نظریه غرب‌زدگی» توجه می‌کند. این نظریه (که در نگاه آشوری سرچشمه آن به متفکری مانند محمد اقبال می‌رسد و نمایندگان متأخر و مشهور آن آل‌احمد و شریعتی‌اند) فرهنگ گذشته «ما» را امری «اصیل و قائم به ذات» می‌داند که بر اثر «هجوم» غرب دچار بیماری و تباهی شده است (آشوری ۱۳۹۲ الف: ۱۳۵-۱۳۴). آشوری هدف نظریه غرب‌زدگی را پرده برداشتن از چگونگی این تباهی و نشان دادن «راه عمل و بازگشت به اصالت خود» می‌داند؛ اما در نظر او، از آن‌جاکه 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» (همان: ۱۳۹). برای آل‌احمد و شریعتی دین تنها «وسیله [ای] است برای جهاد سیاسی» و اگر هم در نوشته‌های آنان احساسی نوستالژیک به دین و «تمنایی» برای بازگشت به خویش یافت می‌شود به دلیل «تربیت دینی خانوادگی» آن‌هاست که البته راه به جایی نمی‌برد، چون «این دو به عنوان «روشن فکر» 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» (همان: 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» (همان: ۱۴۱).

از منتقدان برجسته پیش‌کسوت آل‌احمد که بگذریم، نمونه‌های پژوهش‌گران نسل‌های بعدی که غرب‌زدگی را به‌عنوان نماینده سطحی و پرتناقض «بازگشت به خویش» می‌خوانند و نقد می‌کنند نیز فراوان‌اند. در این جا تنها به یک نمونه متأخر اشاره می‌کنیم. مجتبی گلستانی در *واسازی متون جلال آل‌احمد* نوشته‌های آل‌احمد را حاوی نوعی «بدبینی نیهیلیستی» می‌داند که براساس آن واقعیت جهان مدرن واقعیتی است «گسیخته و بی‌معنا و فاقد روح جمعی» و تنها راه رهایی برای سوژه تنها و از خودبیگانه‌امروزی چیرگی بر این واقعیت و بازگشت به «خویش و اصل خود» است، بازگشتی که البته موهومی است و ریشه‌ای در سنت ندارد، چراکه خود نوعی «مدرنیسم ارتجاعی - واکنشی» است (گلستانی ۱۳۹۴: ۱۱-۱۲).

در برابر این منتقدان پرهیاهو، پژوهش‌گرانی (و بلکه شیفتگانی) مانند حبیب‌الله مهرجو و حسین میرزایی قرار می‌گیرند که آن‌ها نیز ایده «بازگشت به خویش» را یکی از مبانی اصلی اندیشه آل‌احمد می‌دانند، اما در نظر ایشان این مسئله نه گواهی بر سطحی‌نگری و ضعف نظری، که نشان اصیل‌بودن و آزادگی این متفکر متعهد است. مهرجو می‌نویسد:

جلال آل‌احمد از سرآمدان اندیشمند مسلمان بود که پس از تجربه 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 آل‌احمد از پدیده غرب‌زدگی و ناکارآمدی روشن‌فکران غرب‌زده در «گام اول» او را به «شناخت دقیق و روشنی از جامعه ایران و مختصات آن» رهنمون شد و در «دیگر گام به بازشناسی سنن و بازگشت به مهم‌ترین خصوصیت فرهنگی کشور یعنی اسلام» (همان: ۶۹).

حسین میرزایی در *جلال اهل قلم*، با نگاهی هم‌دلانه، به بررسی زندگی و آثار آل‌احمد می‌پردازد و شرحی جامع از سیر اندیشه او ارائه می‌دهد. او با استفاده از تعبیری مشابه مهرجو و البته در تحلیلی به‌مراتب دقیق‌تر و جدی‌تر از او آل‌احمد را مظهر «آزادگی و آرمان‌گرایی» می‌داند، سالکی که از مبارزه با تحجر دینی می‌آغازد و پس از طی

فرازونشیب‌های بسیار، در سال‌های آخر عمر دوباره به دین رجوع می‌کند. برای میرزایی، «سرگذشت جلال سند زنده پویایی، جسارت، و ستیهندگی روشن‌فکری اصیل در ایران است» (میرزایی ۱۳۹۲: «مقدمه»). او سه رویکرد متفاوت به غرب را از یک‌دیگر تمیز می‌دهد: «غرب‌ستایی» یعنی «ستایش هرآن‌چه از غرب می‌آید» که در شعار «از فرق سر تا نوک پا فرنگی شدن» متجلی می‌شود؛ «غرب‌ستیزی» که در نقطه‌مقابل غرب‌ستایی قرار می‌گیرد و با درافتادن به «راه تفریط»، کورکورانه غرب و هرآن‌چه را غربی است نفی می‌کند؛ و درنهایت، «غرب‌گزینی» که رویکردی گزینش‌گرانه دارد و درعین «ستیز با معایب و نقصان‌های غرب» از «محسنات» آن نیز غافل نمی‌شود (همان: ۱۸۸-۱۸۷). در نظر میرزایی، اندیشه آل‌احمد متعلق به این رویکرد آخر یعنی «حوزه فکری» غرب‌گزینی است، چراکه او «غرب را کلیت یک‌پارچه نمی‌داند و به همین دلیل قائل به اخذ پاره‌هایی از تمدن غرب و وانهادن پاره‌های دیگر آن می‌باشد» (همان: ۱۸۹). بر این اساس، آن‌جا که در آثار و نوشته‌های آل‌احمد به ایده «بازگشت به خویش» برمی‌خوریم نیز باید آن را ذیل رویکرد گزینش‌گرانه فهم کنیم:

مراد از «بازگشت» برگشتن به سنت‌های قدیم به‌طور کلی نمی‌باشد، بلکه در این بازگشت نیز گزینش صورت می‌گیرد؛ چه‌آن‌که بسیاری از خرافات در قالب سنت خود را موجه می‌نمایند و این درحالی است که این حوزه فکری درصدد احیای سنت اصیل و طرد خرافات است.

۴. تناقض‌های «ما» در متن غرب‌زدگی

غرب‌زدگی آل‌احمد متن نظری منسجم و یک‌پارچه‌ای نیست، بلکه در درون خود تناقض‌های پرشماری را حمل می‌کند. به همین دلیل، اساساً تلاش برای تعیین موضعی 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 مواجهه یک‌جانبه و پوشیدن سوبه‌های مختلف آن به‌منظور ارائه تصویری یک‌دست از آل‌احمد به‌عنوان متفکری «اصالت‌گرا» و مروج ایده «بازگشت به خویش» چیزی دیگر. در مواجهه با چنین متنی، کار تفسیر باید برجسته‌کردن سوبه‌های مختلف و تبیین محدودیت‌ها و ظرفیت‌های خاموش آن باشد، یعنی عیان‌کردن 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 «اصالت» گرایي 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 آل‌احمد در درجه نخست یعنی «ایرانی»، آن هم نه به معنای شهروند دولت - ملت مدرن ایران، بلکه در معنایی هویتی - فرهنگی و فراتاریخی که در آن ایرانیت جوهری فرهنگی انگاشته می‌شود دارای پیوستگی و عمق چند هزارساله که ساکنان دولت - ملت کنونی ایران را به آریاییان مهاجر پیوند می‌دهد. این درک از «ایران» و «هویت ایرانی» درکی است ذات‌باورانه و «اصالت»‌گرایانه (و البته متأخر و متأثر از شرق‌شناسی) که بنیان عام بسیاری از اشکال «تخیل ناسیونالیستی» در ایران است.^۳ در نگاه کلی می‌توان گفت که این مفهوم از «ما» در تمامی متن غرب‌زدگی به‌عنوان تخیلی پیشینی و بنیادین حضوری ثابت دارد: چه آن‌جا که آل‌احمد مستقیماً با دولت - ملت مدرن ایران سروکار دارد (مانند فصل هفتم، «جنگ تضادها»)، چه آن‌جا که «ما»ی ایرانی را با «ما»ی شیعه در هم می‌آمیزد (فصل ششم، «نخستین گنبدی‌گی‌ها»)، 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 «سرچشمه اصلی سیل»).

با وجود این، متن غرب‌زدگی در لایه‌های بعدی چه به‌صورت ضمنی و چه به‌شکل صریح این درک «اصالت»‌گرایانه و هویتی از «ما» را به‌چالش می‌کشد. در این موارد است که تناقض «ما» در غرب‌زدگی به ظرفیتی برای نقد «اصالت»‌گرایی بدل می‌شود. ظرفیت ضمنی متن برای فرارفتن از «اصالت»‌گرایی و مواجهه انتقادی با «ما»ی هویتی در همان صفحات ابتدایی کتاب (یعنی فصل سوم، «طرح یک بیماری») و در تلاش آل‌احمد برای ارائه مفهوم غیرهویت‌ی از شرق بروز می‌یابد. آل‌احمد در بند اول به توضیح جغرافیایی غرب و شرق متوسل می‌شود: «به‌جای غرب بگذاریم در حدودی تمام اروپا و روسیه شوروی و تمام آمریکای شمالی... و به‌جای ما که جزئی از قطب دیگریم بگذاریم آسیا و آفریقا» (آل‌احمد 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 دوگانه 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 همه ممالکی که قادرند به کمک ماشین مواد خام را به‌صورت پیچیده‌تری درآورند و هم‌چون کالایی به بازار

عرضه کنند» در برابر «ممالکی که مصرف‌کنندهٔ مصنوعات غرب ساخته‌اند، مصنوعات‌هایی که مواد خامشان... از همین سوی عالم رفته». اما کار آل‌احمد در بند دوم به فهرست کردن مجموعه‌ای از دوگانه‌های ازپیش تعریف‌شده محدود نمی‌شود. رویکرد او به این مفاهیم جنبهٔ انتقادی نیز دارد. در نظر آل‌احمد، مفاهیمی مانند مواد خام و کالا را نباید 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» سروکار داریم که مفاهیم شرق و غرب به صورت نمادین «دو انتهای» آن را نشان می‌دهند. در نظر آل‌احمد، «ما»، یعنی ایران، «جایی در این میانه» است، گرچه با قطب مفهومی شرق «نقاط اشتراک» بیش‌تری دارد.

حال که گسترهٔ وسیع مفاهیم مرتبط با موضوع بحث، یعنی غرب‌زدگی یا جامعهٔ غرب‌زده، تاحدودی روشن شد، بند سوم وظیفهٔ دیگری را به‌عهده می‌گیرد، یعنی تعمیق بحث از طریق نقد طبقه‌بندی جغرافیایی. آل‌احمد 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 مسئلهٔ نظری ضروری‌ای است: این که در نظر او «غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی، بلکه دو مفهوم اقتصادی است»، تاجایی که «دولت آفریقای جنوبی هم تکه‌ای از غرب است، گرچه در منتهی‌الیه جنوبی آفریقا است، و اغلب ممالک آمریکای لاتین جزء شرق‌اند، گرچه آن طرف کرهٔ ارض‌اند» (همان: ۱۸).

پس از این اعلام موضع، آل‌احمد بازمی‌گردد به کار بسط مفاهیم غرب و شرق. باز سبلی از دوگانه‌های مفهومی جاری می‌شود: «مزد گران» در برابر «مزد ارزان»؛ «مرگ‌ومیر اندک» در برابر «مرگ‌ومیر فراوان»؛ «خدمات اجتماعی مرتب» در برابر «خدمات اجتماعی هیچ، یا به‌صورت ادایی»؛ «کفاف مواد غذایی (حداقل سه‌هزار کالری در روز)» در برابر «فقر غذایی (دست بالا هزار کالری در روز)»؛ «آب‌ورنگی 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 سرعالم رو به فرامردن»؛ و به همین ترتیب (همان: ۱۹). این منظومهٔ 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، آل‌احمد تقسیم جهان امروز به دو بلوک «کمونیست و غیرکمونیست» را ساده‌انگارانه و دروغین می‌داند، دروغی که با معامله آمریکا و شوروی در جریان «کانال سوئز و کوبا» دیگر کاملاً برملا شده است (همان: ۲۰). سایر تفسیرهای مرسوم نیز وضعیت بهتری ندارند: «زمان ما علاوه بر آن‌که زمانه مقابله طبقات فقیر و غنی در داخل مرزها نیست، یا زمانه انقلاب‌های ملی، زمانه مقابله "ایسم"‌ها و ایدئولوژی‌ها هم نیست». این تفسیرها نیز، 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 آل‌احمد «زیر جُل» هر جنگی، چه محلی و چه بین‌المللی، چه سیاسی و چه عقیدتی، و هر شورش و کودتایی جنگی اقتصادی نهفته است که «تعیین‌کننده دست‌اول» جریان وقایع است: از دسیسه‌های «کمپانی استعمارطلب» گرفته تا «توسعه‌طلبی صنایع مکانیزه» قدرت‌های سیاسی درگیر تا «دعوای شکر و الماس و نفت» و رقابت بر سر تصاحب «راه‌های تجارت». حتی آن‌جا که آل‌احمد عمق زمانی تحلیل را بسط می‌دهد و تاریخچه 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 «درمقابل گسترش (استعمار = مسیحیت) تمدن اروپایی... یعنی درمقابل بازاریابی صنایع غرب» توان مقاومت داشته است (همان: ۲۷-۲۶).

صورت‌بندی آل‌احمد از مفهوم شرق در این صفحات ابتدایی به‌گونه‌ای است که تلویحاً امکان فرارفتن از «ما»ی هویتی ایرانی را نیز فراهم می‌کند. «ما»ی شرقی در این معنا کلیتی است غیرفرهنگی، غیرهویتی، و غیر«اصالت»‌گرایانه که براساس جایگاه جوامع در نظم اقتصادی در جهان مدرن تعریف می‌شود. در چهارچوب این درک از شرق، «ما»ی ملی نیز در معنایی غیرذات‌باورانه و تاریخی به‌عنوان ساکنان دولت - ملت مدرن ایران موضوعیت می‌یابد، چراکه «ما»ی ایرانی در این‌جا نه به‌واسطه هویت فرهنگی - تمدنی که به‌دلیل قرارگرفتن 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 ادامه همین فصل، نقد ضمنی آل‌احمد 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 گلایه از تلاش برای تقلید از غرب، «هم‌چون کلاغی، ادای کبک را [درآوردن]»، آل‌احمد بی‌درنگ هرگونه برداشت «اصالت»‌گرایانه‌ای را که برای

«خودمان» جوهری ثابت و معین قائل باشد به‌چالش می‌کشد: «اگر مسلم باشد که کلاغ کیست و کبک کدام است؟» (همان: ۲۳-۲۲). کمی جلوتر، ایده «موزه‌نشینی» انسان شرقی را خواست «ملل متمدن (!) غربی و سازندگان ماشین» می‌داند (همان: ۲۷). سپس می‌نویسد:

من آسیایی و آفریقایی باید حتی ادبم را و فرهنگم را و موسیقی‌ام را و مذهبم را و همه‌چیز دیگرم را درست هم‌چو عتیقه از زیر خاک درآمده‌ای دست‌نخورده حفظ کنم تا حضرات بیایند و بکاوند و ببرند و پشت موزه‌ها بگذارند که... بله این هم یک بدویت دیگر!

اشاره آل‌احمد به «کنگره موسیقی فروردین ۱۳۴۰ در تهران» در پاورقی خود گویای موضع او درباره ایده «اصالت» فرهنگی است. آل‌احمد به نقل‌قولی از ثمین باغچه‌بان بسنده می‌کند: «برای دانیه‌لو (نماینده فرانسه [در کنگره]) چیزی جالب‌تر از این نیست که ما در عهد شاهان ساسانی به‌سر می‌بردیم و برای او که از قلب قرن بیستم آمده است قابل‌مطالعه می‌بودیم» (باغچه‌بان، به‌نقل از آل‌احمد ۱۳۸۴: ۲۷). کنگره‌ای که آل‌احمد به آن اشاره می‌کند کنگره‌ای است بین‌المللی با عنوان «حفظ شکل‌های سنتی موسیقی عالمانه و مردمی در کشورهای شرق و غرب».^۱ این رویداد بسیار اثرگذار و جریان‌ساز در حیطه موسیقی ایرانی را می‌توان نماینده گفتمان «اصالت» در موسیقی به‌شمار آورد.^۲ شارحانی که آل‌احمد را «اصالت» گرامی‌دانند گاه این موضع را به‌عنوان نقد (البته به‌زعم ایشان سطحی) او بر سیاست‌های مدرنیزاسیون پهلوی مطرح می‌کنند. واقعیت دقیقاً عکس این است. در دهه ۱۳۴۰ حکومت پهلوی خود بانی ایده «اصالت» و حامی سنت‌گرایی است؛ چنان‌که سارا اباذری با نگاه به حوزه موسیقی اشاره می‌کند، ستایش از «اصالت» و سنت به‌خوبی با سیاست‌های فرهنگی حکومت پهلوی در آن دوره هم‌خوانی دارد، چراکه از یک‌سو به‌کار برساخت هویت «ایرانی» و تخیل ملی می‌آید و از سوی دیگر، راه را برای حمایت از اشکال موسیقی «غربی» مانند موسیقی پاپ به‌عنوان حوزه‌هایی مستقل از موسیقی «سنتی» یا «اصیل» باز می‌کند (اباذری ۱۳۹۶: ۵۲۵-۵۲۴).

برجسته‌کردن «اصالت» فرهنگی و ترویج ایده «بازگشت به خویش» در واقع یکی از مبانی سیاست‌های فرهنگی پهلوی در آن دوره است. چنان‌که از متن غرب‌زدگی برمی‌آید، آل‌احمد کاملاً به این مسئله آگاه است. موضع‌گیری انتقادی او در برابر میل به موزه‌ای‌کردن فرهنگ و کنگره موسیقی ۱۳۴۰ به‌عنوان نماینده این میل را باید در همین جهت فهمید. نمونه‌های مشابه این موضع‌گیری در غرب‌زدگی فراوان‌اند. برای مثال، در نقد «دانشکده‌های

ادبیات» در فصل یازهم، آل‌احمد گذشته‌گرایی و تأکید یک‌جانبه بر ادبیات کهن را نقد می‌کند. در نظر او چنین رویکردی عملاً به دور شدن از «ادبیات به‌معنی واقعی و دنیایی‌اش» منجر شده است که نتیجه آن چیزی نیست جز «نبش‌قبرگن» پروردن (آل‌احمد ۱۳۸۴: ۱۳۲). این وضعیت ناشی از واکنش سطحی و از سر ناآگاهی به غرب‌زدگی است که حاصل آن اتفاقاً بازتولید غرب‌زدگی است، آن هم به‌شکلی 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 مرده ادبی و رهاکردن روز‌حی‌وحاضر می‌توان دید و از طرف دیگر بزرگ‌ترین نشانه زشت غرب‌زدگی را در استنادی که استادانش به اقوال شرق‌شناسان می‌کنند (همان: ۱۳۳).

نکته قابل‌توجه در این میان این است که نگرش انتقادی آل‌احمد به ایده «بازگشت به خویش» به مسئله «اصالت» فرهنگی محدود نیست. او هنگامی که راه‌های برون‌رفت از وضعیت غرب‌زدگی و استیلای ماشین را بررسی می‌کند نیز صراحتاً امکان «بازگشت» را منتفی می‌داند. به این منظور، آل‌احمد سه امکان کلی را برمی‌شمارد: نخست، «تنها مصرف‌کننده ماشین ماندن» که «همان راهی است که تاکنون پیموده‌ایم» و «به روزگار فعلی منتهی شده است» (همان: ۸۵)؛ دوم،

این‌که به درون پیله خود بگریزیم، تاکنون هیچ زنجیره‌ای چنین نکرده است. و ما که به‌هرصورت ملتی هستیم و در راه تحول گام می‌زنیم و اگر به اضطرابی در ملاک‌های زندگی و تفکر دچاریم به‌علت آن است که داریم پوسته کهن را از تن می‌دریم (همان: ۸۶-۸۵).

اما این تحول و دریدن «پوسته کهن» به‌هیچ‌وجه در اختیار ما نیست. حرکت به‌سمت مدرنیته ماشینی «جبر تاریخ» است (همان: ۲۲). بنابراین، «راه بازگشت یا توقف هم بسته است» (همان: ۸۶)؛ سوم، یعنی تنها راه ممکن و امیدبخش در نظر آل‌احمد «به‌اختیاردرآوردن» ماشین است، یعنی در مسیر ناگزیر مدرن‌شدن سرنوشت خود را به‌عنوان یک ملت به‌دست گرفتن.

۵. جمع‌بندی

باتوجه به نقل‌های ضمنی و صریح متن غرب‌زدگی بر «اصالت»‌گرایی فرهنگی و تأکید آشکار آن بر ناممکن بودن راه هرگونه «بازگشت» به گذشته، می‌توان گفت که نگاه آل‌احمد

بیش از آن که معطوف به گذشته باشد، رو به آینده دارد. آن‌جا که غرب‌زدگی به پیشینه فرهنگی بازمی‌گردد و از اضمحلال سنت تاریخی به‌مثابه رخدادی فاجعه‌بار یاد می‌کند به‌هیچ‌وجه نگرشی رمانتیک و نوستالژیک به «اصالت» گذشته ندارد. هدف او نه یافتن راه «بازگشت» (که آن را ناممکن می‌داند)، که بازیابی نیروی وحدت‌بخش سنت به‌منظور ایستادگی در برابر ماشینیسیم و استعمار غربی است. در چنین شرایطی، انتساب ایده «بازگشت به خویش» به غرب‌زدگی خطایی شگفت به‌نظر می‌رسد. از آن شگفت‌انگیزتر عمومیت این برداشت در میان پژوهش‌گران معاصر است. این پدیده بیش از آن‌که حقیقتی را درباره خود متن غرب‌زدگی روشن کند، احیاناً حقیقتی را درباره نحوه مواجهه با آن در دهه‌های اخیر روشن می‌کند، یعنی خوانش غرب‌زدگی ذیل پیش‌داوری‌های سیاسی و جناحی، یا به‌تعبیر دقیق‌تر، «خوانده» نشدن آن.

پی‌نوشت‌ها

۱. روشن است که این صدای غالب یک‌باره و ناگهانی از حنجره آل‌احمد بیرون نمی‌آید. علاوه‌بر تجربیات و تلاش‌ها و مشاهدات شخص آل‌احمد، ردپای مفهوم غرب‌زدگی را در سیر تاریخ اندیشه معاصر پیش از دهه ۱۳۴۰ نیز می‌توان دنبال کرد. در این میان، گذشته از تأثیر بی‌چون‌وچرای جلسات «شورای هدف فرهنگ ایران» و شخص احمد فردید بر شکل‌گیری ایده غرب‌زدگی در ذهن آل‌احمد، به‌ویژه می‌توان از خلیل ملکی، سیدفخرالدین شادمان، و احمد کسروی نام برد. تأثیر ملکی بر آل‌احمد به دوران جوانی و عضویت او در حزب توده بازمی‌گردد. اگرچه بعدها راه آل‌احمد و ملکی تاحد زیادی از یک‌دیگر جدا می‌شود، سایه سنگین تفکر انضمامی و نظام‌مند ملکی تا انتها بر کلیت نگاه و اندیشه آل‌احمد باقی می‌ماند. شاهد این وام‌تمجیدنامه متأخر و پرآب‌وتاب آل‌احمد از ملکی است که به‌عنوان بخشی از در خدمت و خیانت روشن‌فکران به‌چاپ رسیده است (آل‌احمد ۱۳۸۹: ۴۵۰-۵۰۱). تأثیر شادمان در غرب‌زدگی مشخص‌تر و جزئی‌تر است و آل‌احمد 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 جست‌وجوی علاج "فکلی‌مآبی" برآمده ...» (آل‌احمد ۱۳۸۴: ۵۸). درنهایت، اندیشمندی که تأثیر او بر آل‌احمد (و نه تنها بر آل‌احمد جوان، که حتی و به‌ویژه بر متن غرب‌زدگی) به‌هیچ‌وجه کم‌تر از ملکی و شادمان نیست و باوجود این شارحان و خوانندگان غرب‌زدگی کم‌تر نامی از او برده‌اند: احمد کسروی. تا آن‌جا که به متن غرب‌زدگی مربوط می‌شود تأثیر آئین کسروی بر آل‌احمد انکارناشدنی است. برای روشن‌شدن موضوع تنها کافی است به تفسیر کسروی از نقش ویران‌گر «ماشین» در جهان مدرن (کسروی ۱۳۱۱: بخش اول، گفتار

- هشتم، بخش دوم، گفتار پنجم) و نقد او بر «اروپایی‌گری» (همان: بخش اول، گفتار دهم و یازدهم) نگاهی بیندازیم تا سرچشمه‌های «ماشینیسم» و «غرب‌زدگی» آل‌احمد 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 پیشینش در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در این‌جا (یعنی در دهه ۱۳۶۰) خوانشی بسیار منفی‌تر، یک‌جانبه‌تر، و هویتی‌تر از غرب‌زدگی آل‌احمد ارائه می‌دهد. بنگرید به آشوری ۱۳۸۹؛ آشوری ۱۳۹۲ ب.
۳. در این زمینه، به‌ویژه تأثیر شرق‌شناسی در شکل‌گیری مفهومی ذات‌باورانه از هویت ایرانی، بنگرید به ضیاء ابراهیمی ۱۳۹۶: ۲۹-۶۳؛ توفیق و دیگران ۱۳۹۸: ۱۶۱-۱۹۲.
۴. بنگرید به «کنگره بین‌المللی موسیقی» ۱۳۸۲: ۱۷۳-۱۸۶ (گزارش‌هایی از این کنگره، به‌همراه ترجمه برخی از سخنرانی‌ها، در شماره ۲۲ تا ۲۵ مجله ماهور ارائه شده است).
۵. بنگرید به فیاض ۱۳۷۷: ۹۳-۱۱۲؛ اباذری ۱۳۹۶: ۵۲۳-۵۳۵؛ کلانتری ۱۳۸۳: ۱۳۳-۱۵۵.

کتاب‌نامه

- آشوری، داریوش (۱۳۸۹)، «جلال آل‌احمد»، در: پرسه‌ها و پرسش‌ها، تهران: نشر آگه.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۲ الف)، «نظریه غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران»، در: ما و مدرنیت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۲ ب)، «هشیاری تاریخی: نگرشی در غرب‌زدگی و مبانی نظری آن»، در: ما و مدرنیت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۴۹)، *اورازان*، تهران: نشر زمان.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۷۰)، *تات‌نشین‌های بلوک زهرا*، تهران: امیرکبیر.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۸۴)، *غرب‌زدگی*. تهران: جامه‌دران.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۸۶)، *جزیره خارک: در یتیم خلیج*، تهران: مجید.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۸۹)، *در خدمت و خیانت روشن‌فکران*، تهران: فردوس.
- اباذری، سارا (۱۳۹۶)، «شکل‌گیری گفتمان موسیقی سنتی در حوزه موسیقی ایران، از ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷»، *مطالعات جامعه‌شناختی*، س ۲۴، ش ۲.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۲)، *روشن‌فکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزاد روز.
- توفیق، ابراهیم و دیگران (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.

ضیا ابراهیمی، رضا (۱۳۹۶)، *پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی*، ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.

فردید، سیداحمد (۱۳۹۵)، *غرب و غرب‌زدگی و بحران حوالت تاریخی آن در روزگار نیست‌انگار و مکرلیل و نهارزده آخرالزمان کنونی (درس‌گفتارهای دکتر سیداحمد فردید در سال ۱۳۶۳)*، تهران: فرنو.

فیاض، محمدرضا (۱۳۷۷)، «بازخوانی اصالت»، ماهور، ش ۱.

کسروی، احمد (۱۳۱۱)، *آئین، نسخه‌ایترنتی*.

کلاتری، سارا (۱۳۸۳)، «روند سنت‌گرایی در موسیقی ایران»، ماهور، ش ۲۶.

کنگره بین‌المللی موسیقی: درباره‌ی حفاظت سنت‌های موسیقی اصیل ملی و عامیانه (۱۳۸۲)، ماهور، ش ۲۲.

گلستانی، مجتبی (۱۳۹۴)، *واسازی متون جلال‌آل‌احمد: 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 جلال‌آل‌احمد*، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

میرزائی، حسین (۱۳۹۲)، *جلال اهل قلم: زندگی، آثار، و اندیشه‌های جلال‌آل‌احمد*، تهران: سروش.

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