

چالش سنت و نوسازی در دیدگاه جلال آل احمد

دکتر نظام بهرامی کمیل*

تاریخ دریافت: ۹۱/۵/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۲/۲/۱۵

چکیده

بسیاری از اندیشمندان به ویژه جامعه‌شناسان اعتقاد دارند که تضاد «سنت» و «مدرنیته» یکی از مهمترین چالش‌های روبروی جامعه ما است. به عبارت دیگر، در کنار مسائلی مانند بی‌اعتمادی، اعتیاد، شکاف نسلی، سکس و عدم مسئولیت‌پذیری؛ جدال بین سنت و مدرنیته به معضلی اساسی و هزینه‌بر تبدیل شده است که در یکصد سال گذشته دامن‌گیر جامعه بوده است.

در مورد رویارویی سنت و مدرنیته، سه دیدگاه کلی وجود دارد: ۱. مبنا قرار دادن سنت و اعتقاد به بازخوانی آن ۲. مبنا قرار دادن مدرنیته و پذیرش مؤلفه‌های اساسی آن ۳. تلفیق سنت و مدرنیته و ابداع مدرنیته مشروط یا همان مدرنیته بومی. در کشور ما، گروه اول به «مرتجع» و گروه دوم به «غربزده» مشهور شده‌اند؛ پس افرادی که می‌خواهند از این دو برجسب در امان باشند و ثابت کنند دیدگاهی فراتر از آن‌ها دارند؛ از تلفیق سنت و مدرنیته سخن

می‌گویند. جلال آل‌احمد یکی از پیروان این دیدگاه است که باور دارد؛ با تکیه بر فرهنگ و سنت بومی می‌توان برخی از جنبه‌های مدرنیته را از غرب «اقتباس» و برخی مؤلفه‌های دیگر را با تکیه بر پتانسیل داخلی «تأسیس» کرد. به عبارت دیگر او اعتقاد دارد؛ می‌توان ابعاد مادی و تکنولوژیکی غرب را صاحب شد، بدون این که نیازی به تغییر بنیان‌های معرفت‌شناسی شرقی باشد. نویسنده با مطرح کردن مدلی تحلیلی، که در آن بین «کنترل سرشتی» و «کنترل ساختگی» تفکیک قائل شده است؛ به تحلیل منطقی ایده جلال خواهد پرداخت.

واژه‌های کلیدی: سنت، نوسازی، تکنولوژی، غرب، کنترل سرشتی، کنترل

ساختگی

مقدمه

بررسی و نقد هر اندیشه‌ای از جنبه‌های گوناگون و با روش‌های گوناگون و اهداف متفاوت، امکان‌پذیر است. برای مثال، اندیشه را می‌توان از لحاظ «تحلیل ساختاری» مورد کنکاش قرار داد. در این راستا، می‌توان ساختارها را به بیرونی و درونی تقسیم کرده و نقش هر ساختار را در شکل‌گیری آن اندیشه نشان داد. ساخت درونی شامل ساختارهای سیاسی - اقتصادی و فکری است و ساخت بیرونی شامل نظام‌های بین‌المللی و اندیشه‌ها و مکاتب فرامرزی است. می‌توان تمام ساختارهای قبلی را در «سطح کلان» قرار داده و در «سطح خرد» به تحلیل پیشینه خانوادگی، خاستگاه طبقاتی، شغل و خصوصیات فردی متفکر پرداخت و نقش تجربیات او را در شکل‌گیری افکارش بیان کرد.

از سوی دیگر می‌توانیم اندیشه را از لحاظ «کارکردی» بررسی کنیم. در این جا می‌خواهیم بدانیم که یک اندیشه در برخورد با واقعیت‌ها و جهان خارج چه سرنوشتی پیدا کرده و چه نقشی را در جامعه بازی کرده است. در اینجا پرسش جدیدی مطرح می‌شود که نقد اندیشه‌ها بر چه مبنایی صورت می‌گیرد؟ آیا نقد با توجه به ویژگی‌های

ظاهری متن و بطور «صوری»^۱ انجام می‌پذیرد؟ یا با توجه به هدف‌ها و نیت‌های نویسنده، و یا آن‌گونه که رولان بارت مطرح کرده، باید نوشته و نویسنده را از دید خواننده نقد کرد، زیرا تفسیر و تعبیر خواننده از یک متن و آفریننده‌اش تنها چیزی است که واقعیت داشته و قابل بررسی است.

در تمام تحلیل‌های یادشده، تاریخ موضوعی حاشیه‌ای و کم‌اهمیت است؛ که می‌توان با متبلور کردن دیدگاه تاریخی، تغییر و تحولات یک نظریه را در یک دوره زمانی دنبال کرده و فراز و نشیب‌های آن را به نمایش گذاشت. می‌توان اندیشمندی را با اندیشمندان دیگر مقایسه کرد؛ این کار با مقایسه‌های «موضوع محور»، «شخصیت محور»، «شرایط محور» و غیره قابل انجام است. برای مثال در روش موضوع محور، برخی مفاهیم و موضوعات مانند: آزادی، دموکراسی، دین، انقلاب، طبقه، ایدئولوژی، انسان، جامعه، مدرنیته، سنت و غیره اصل قرار داده شده و نظرات و اندیشه‌ها در مورد این مفاهیم با هم مقایسه می‌شوند.

می‌توان پرسش اساسی اندیشمندان را با هم مقایسه کرد. پرسش اساسی نویسندگان در واقع نشان‌دهنده دغدغه فکری، عرصه اساسی اندیشه‌ورزی و به عبارت ساده‌تر «متغیر وابسته» بحث آنان است. بسیار اتفاق می‌افتد که نویسندگان پرسش اساسی مشابهی دارند؛ اما جواب آنها به این پرسش و تحلیل آنها از موضوع با هم تفاوت زیادی دارد. به عبارت دیگر آنها ترکیب‌های متفاوتی از «متغیرهای مستقل» را برای تبیین بحث خود بکار گرفته‌اند. علت دگرگونی جوامع از نظر دورکیم، مارکس، وبر و فروید با هم متفاوت است. به همین ترتیب، علت عقب‌افتادگی ایران در نزد آخوندزاده، ملکم خان، شیخ فضل‌الله، آل‌احمد، شریعتی، بازرگان، ملکیان و زیبا کلام با هم تفاوت دارد.

می‌توان سرچشمه‌های فکری نویسنده مورد نظر را مشخص کرد و میراث او را در اندیشه متفکران بعدی نشان داد و سرانجام می‌توان با استفاده از روش «تحلیل مفهومی»^۲؛

-
1. Formal
 2. Conceptual Analysis

میزان انسجام و منطقی بودن افکار و اندیشه‌ها را نمایش داد. «جان هورتن»^۱ درباره این روش می‌گوید: تحلیل مفهومی، روشی برای درک مفاهیم از طریق راه بردن به معنی، پیش‌فرض‌ها و چگونگی روابط درونی آنهاست.

طرح مسئله و پرسش اصلی

به لحاظ تاریخی شروع رویارویی ایرانیان با غرب را شکست ایران در نبردها با عثمانی و روسیه، عقد قراردادهای سیاسی، نظامی و به ویژه تجاری با غرب و بازدید پادشاهان، روشنفکران و محصلین ایرانی از اروپا می‌دانند. به هر حال همزمان با این رویارویی سه موضع‌گیری عمده در سطح جامعه و به‌ویژه در بین روشنفکران مطرح شد. گروه اول غرب را چه به لحاظ فرهنگی (همان مدرنیته و ارزش‌های مطرح در آن) و چه به لحاظ تمدنی (همان مدرنیسم و دستاوردهای مادی و تکنولوژیکی آن) طرد کردند و هم با ارزش‌های غربی مانند: دموکراسی و سکولاریزم؛ و هم با دستاوردهای آن تمدن از سبب زمینی و لامپ الکتریکی گرفته تا عکاسی و طرح‌های واکسیناسیون اطفال مخالفت کردند. این گروه معتقد بودند سنت و پیروی بی‌کم و کاست از گذشتگان همچنان باید ادامه یابد و هیچ احتیاجی به اقتباس از بیرون به ویژه غرب فاسد و بی‌دین نیست. گروه دوم به این نتیجه رسیدند که باید کلیت غرب یعنی هم بُعد فرهنگی، فلسفی و ذهنی و هم بُعد تمدنی، مادی و عینی را با هم پذیرفت و دستیابی به یکی بدون گردن نهادن به دیگری ممکن نیست. جلال و پیش از او احمد فردید این گروه را «غربزده» و بیماری آنان را «غربزدگی» تشخیص دادند و خود راه حل سومی پیشنهاد کردند که مدعی تلفیق بین «سنت» و «مدرنیته» بود. ادعای مهم گروه سوم «گزینه‌گری» بود. آن‌ها مدعی بودند می‌توان عناصر و ابعاد خوب سنت را با برخی از عناصر خوب مدرنیته ترکیب کرد و به نوعی «مدرنیته بومی» دست پیدا کرد. با این مقدمه می‌توان گفت؛ مسئله اساسی این

1. Jhon Horton

تحقیق آن است که آیا می‌توان به ترکیب و تلفیق «سنت» و «مدرنیته» پرداخت و در نتیجه راه‌حلی‌هایی مانند «مدرنیته بومی» و «مدرنیته‌گزینشی» ارائه داد. بطور دقیق‌تر پرسش اصلی این تحقیق آن است که آیا پیشنهاد جلال مبنی بر تلفیق «سنت» و «نوسازی» (مدرنیزاسیون) ممکن است؟ و آیا جلال در پیشنهاد خود تفاوت بین مدرنیزاسیون و «مدرنیته» (تجدد) را در نظر گرفته است؟ لازم به یادآوری است که طرح چنین موضوعاتی هم در سطح نظری و هم در سطح عملی قابل پی‌گیری است و تمرکز این مقاله بیشتر بر سطح نظری خواهد بود.

روش‌شناسی

از آنجا که موضوع این تحقیق در حوزه تاریخ اندیشه است؛ بنابراین روش مناسب برای انجام چنین تحقیقی استفاده از روش تاریخی است که در آن مطالعه و بررسی منابع کتابخانه‌ای مهمترین ابزار تحقیق است. علاوه بر این، همان‌گونه که بیان شد در این مقاله به دنبال بررسی میزان انسجام و منطقی بودن اندیشه جلال آل احمد درباره نسبت بین «سنت» و «نوسازی» هستیم. بنابراین بکارگیری روش «تحلیل مفهومی» به ما کمک می‌کند تا این نسبت را دقیق‌تر نشان دهیم. در توضیح این روش باید گفت؛ «تحلیل مفهومی باگذر از صورت مفاهیم به درون و ژرفای آن‌ها راه می‌گشاید تا گوهر معانی آن‌ها را کشف کند و چگونگی پیوستگی درونی و میزان سازگاری آن‌ها را دریابد. تحلیل مفهومی، کالبد شکافی مفاهیم و معاینه سطوح و لایه‌های آن‌ها، به منظور شناخت ابعاد و اجزاء مفاهیم گوناگون است.

وقتی مفهومی را تحلیل می‌کنیم، با یک «معنی کلی» سرو کار داریم که برای شناخت و شناساندن چیزی آن را اعتبار کرده‌ایم. چنین مفهومی معمولاً خیلی کلی است و کلی بودن آن به‌ویژه در قلمرو فلسفه سیاسی، پژوهشگر را با دشواری فهم منظور و مراد فیلسوف سیاسی مواجه می‌سازد. برای نمونه، کانت از مفاهیم آزادی، جمهوری و

دمکراسی چه معانی‌ای را مراد می‌کند؟ تحلیل مفهومی، کوشش در شناخت شالوده‌ها، پیش‌فرض‌ها و مدل‌های مفاهیم از یکسو و معرفت نسبی به گوهر مفاهیم و چگونگی سازگاری و یا ناسازگاری آنها با یکدیگر است. « (محمودی، ۱۳۸۴: ۳۰). تحلیل مفهومی تا آن پایه بنیادین است که «دی. دی. رافائل»^۱ برای آن ارزش ذاتی قائل است و می‌گوید: مثلاً وقتی مفهوم «حاکمیت» را ندانیم، تبدیل به گاو مقدس می‌شود که نباید به آن دست زد و نمی‌دانیم چرا نباید به آن دست زد. به همین دلیل است که روشنگری مفاهیم، با اهمیت و ارجمند و دارای ارزش به خودی خود است، حتی اگر برای ارزیابی عقاید بکار نرود (همان: ۳۱).

می‌توان تحلیل مفهومی را در سه مرحله انجام داد؛ در مرحله اول با مطالعه ادبیات موجود معنا یا معانی کلی مفهوم مورد نظر مشخص می‌شود، در مرحله دوم ابعاد و مؤلفه‌های آن مفهوم و روابط درونی آن‌ها با هم مشخص می‌شود و در مرحله سوم نسبت معناهای یک مفهوم با هم، و یا نسبت معنای یک مفهوم با معنای مفهوم دیگر مشخص می‌شود. در این مرحله رابطه بیرونی ابعاد و مؤلفه‌های یک مفهوم بررسی می‌شود.

نقطه تمایز تحلیل مفهومی با دیگر اشکال پژوهش، محصول و فایده آن است. هدف تحلیل مفهومی، فهم و درک مفاهیمی است که بر اساس آنها مقاصد را بیان می‌کنیم، مسائل را ساخت‌بندی می‌کنیم، پژوهش را اجرا می‌کنیم و تجربه‌ها را تفسیر می‌کنیم. بدون چنین تحلیلی بسیاری از کژفهمی‌ها و یا توافقات سطحی حاصل خواهد شد که در حقیقت نتیجه فراموش کردن نقش مفاهیم در انجام تحقیقات است. همچنین نباید تعریف مفاهیم را با تحلیل مفاهیم یکسان پنداشت. تعریف مفاهیم، بخش مهمی از هر تحقیق است؛ اما تحلیل مفاهیم، نوعی روش برای روشن کردن ابعاد جدیدی از موضوع است.

سه نوع تحلیل مفهومی وجود دارد: «تفسیر مفهوم»، «مفهوم پردازی»، «ارزیابی ساختار مفهوم»

الف) «تفسیر مفهوم»^۱: ناظر به فراهم آوردن تفسیرهای عینی شایسته از مفاهیمی است که برای صورت‌بندی مطالعات و طرح‌های پژوهشی مورد استفاده قرار می‌دهیم. پژوهشگران هنگامی که به تفسیر مفهوم می‌پردازند کارهایی از این قبیل انجام می‌دهند: فراهم آوردن ابزارهای مشاهده یا سنجش، به طور مثال، از مفهوم «دموکراسی»، فهم روشن‌تری بر حسب سنجش میزان آزادی انتخابات، رقابت سیاسی، مطبوعات و احزاب بدست می‌آید.

ب) «مفهوم پردازی»^۲: مفاهیم از طریق تغییر دادن یا بازسازی جنبه‌هایی از ساختارهای مفهومی موجود، یعنی مجموعه‌های مفاهیم مرتبط با هم ایجاد می‌شوند. مفاهیم نوین برای این ایجاد می‌شوند که به ما این امکان را بدهند تا وظایفی را به انجام برسانیم که مفاهیم موجود برای آنها ناکافی به نظر می‌رسند. مفاهیم نوین برای نیل به یک یا چند مورد از اهداف زیر ساخته می‌شوند:

۱. مفاهیم مبهم را دقیق‌تر کنند و آنها را در هدایت مطالعات قابل استفاده‌تر گردانند.

۲. معیارهای توصیفی برای به کارگیری اصطلاحات ارزشی مشخص کنند.

۳. مؤلفه‌های برخی از مفاهیم انتزاعی را متمایز کنند و مقوله‌بندی مفیدی را در خصوص مجموعه مرتبطی از پدیده‌ها فراهم سازند.

ج) «ارزیابی ساختار مفهومی»^۳: ارزیابی قوت‌ها و ضعف‌های مفاهیم موجود، ممکن است مقدمه مفیدی برای طرح مفهومی جدید باشد. مقصود از ارزیابی ساختار مفهومی تنها فهم ساختار مفهومی زیرساز یک نظریه، الگو، برهان یا برنامه پژوهشی

-
1. Concept Interpretation
 2. Concept Development
 3. Conceptual Structure Assessment

نیست، بلکه تعیین کفایت آن برای استفاده در تحقیق مربوطه است. نکات مورد نظر در ارزیابی ساختار مفهومی به شرح زیر هستند:

۱. در نظر گرفتن جنبه نگرستن به جهان، آن گونه که ساختار مفهومی مورد نظر، ما را به نگرستن به آن وا می‌دارد، نکته مهمی است.

۲. از آنجا که یک ساختار مفهومی ارزشمند باید در نیل به مقاصد شناختی مفید واقع شود، این نکته مهم است که به تحلیل پردازیم و بینیم ساختار یادشده تا کجا به ما اجازه می‌دهد که پرسش‌های مربوط به مقاصد و مشکلات بحث را توصیف و صورتبندی کنیم.

۳. اگر یک ساختار مفهومی، قدرت‌ها و فرایندهای اسرارآمیز یا به لحاظ تجربی مشکل آفرین را اصل موضوع قرار دهد یا مستلزم آن‌ها باشد، در این صورت نامحتمل به نظر می‌رسد که بتواند به اندازه رقبای خود ما را در رسیدن به مقاصدمان یاری دهد. بنابر این باید بررسی کرد که آیا ساختار مفهومی ما موجه به نظر می‌رسد؟

۴. اگر قرار است یک ساختار مفهومی ثمر بخش باشد باید از انسجام کافی برخوردار باشد؛ یعنی از تناقض‌ها و اصطلاحاتی که تفسیر بامعنایی در ساختار یادشده ندارند، دور باشد. بنابراین جستجو برای انواع گوناگون عدم انسجام، بخش مهمی از ارزیابی ساختار مفهومی است.

پس از انجام تحلیل مفهومی باید نتایج تحقیق را با واقعیت‌های خارج محک بزیم تا اعتبار آن نیز مشخص شود. اما چنین روشی در بیشتر مواقع امکان‌پذیر نیست. برای مثال در موضوعات تاریخی؛ دستکاری ساختارهای کلان (آزمایش) و یا پرسش از افراد (پیمایش) و یا بکارگیری روش‌های هرمنوتیکی ممکن نیست و در نهایت تنها برخی مستندات تاریخی وجود دارد. از طرف دیگر این نصیحت اخلاقی که محقق باید دیدگاهی ژرف و همه‌جانبه داشته باشد جز با گفتگوی علمی و در عمل حاصل نخواهد شد. باید اندیشه‌های گوناگون را به چالش کشید تا از بین اندیشه‌های موجود بهترین‌ها متبلور شوند. پس بطور خلاصه در این تحقیق می‌خواهیم با استفاده از روش تحلیل

مفهومی، میزان انسجام منطقی افکار جلال آل احمد درباره سنت و نوسازی را بررسی کنیم و آن را با یافته‌های تاریخی نیز محک بزنیم تا صحت و اعتبار نتایج ارزیابی شود.

تعریف مفاهیم

قبل از هر چیز ضروری است تا تعریف کوتاهی از مفاهیم اصلی تحقیق ارائه کنیم. مدرنیزاسیون یا «نوسازی»^۱ را اکنون کسانی مانند آیزنشتات و روستو برای تمام تحولاتی به کار می‌برند که در جوامع امروزی به دنبال صنعتی کردن و ماشینی کردن می‌آیند. (استلی برس، ۱۳۷۸: ۷۹۸). در واقع نوسازی فرایندی تاریخی است که در آن با تفکیک کارکردی نهادها و تخصصی شدن هر چه بیشتر آن‌ها روبرو هستیم. این تفکیک نهادی بر پایه علم و تجربه و شناخت قوانین طبیعی، صورت می‌گیرد و انسان را قادر می‌سازد تا علاوه بر کنترل محیط طبیعی توان اجرای برنامه‌ها در جامعه را نیز داشته باشد. می‌توان گفت نوسازی یا مدرنیزاسیون، بیشتر به ابعاد کلان و عینی مدرنیته مانند: ایجاد نهادها و ساختارهای مدرن، صنعتی شدن، رشد شهرنشینی، توسعه تکنولوژیکی، گسترش وسایل ارتباط جمعی، برنامه‌ریزی و مدیریت علمی و غیره مربوط می‌شود. مدرنیزاسیون فرایند اجرایی و عملیاتی کردن ارزش‌های مطرح شده در عصر روشنگری است.

اما منظور از «مدرنیته» یا «تجدد»^۲ مجموعه‌ای از اهداف و ارزش‌هاست که در عصر روشنگری مطرح می‌شود؛ ارزش‌هایی مانند: «آزادی بیان و عقیده»، «دموکراسی»، «حقوق بشر»، «انسان‌محوری» و «خودبنیادی»^۳، بنابراین مدرنیته به ریشه‌های فکری و فلسفی عصر جدید اشاره دارد که در آن انسان خود را در مرکز جهان قرار داده و با پذیرش معیار «عقل خودبنیاد» به هستی همچون موضوع شناسایی و اعمال قدرت نگاه می‌کند. از منظری دیگر می‌توان گفت؛ مدرنیته از همان ابتدا تا به امروز دو بُعد اصلی

1 Modernization
2. Modernity
3. Autonomy

داشته است: یک بُعد آن، عقل انتقادی است که در خودمختاری و خودآیینی و آزادی فزاینده سوژه تجلی می‌یابد و بُعد دیگر آن، عقل ابزاری است که با تسلط عقلانی و علمی - فناورانه بر جهان شکل می‌گیرد. (جهانگلو، ۱۳۸۰: ۴۷) در واقع اندیشمندانی مانند: دکارت، کانت، هگل، کنت، دورکیم، مارکس، وبر، اصحاب مکتب فرانکفورت، کارکردگرایان، پیروان نظریه نوسازی و هابرماس، دو بُعد اصلی برای مدرنیته در نظر گرفته‌اند:

۱. بُعد تجربی، عینی، یا ابزاری که هدف آن کنترل طبیعت، قدرت دادن به انسان در پیش بینی امور و ایجاد نظم است. درحقیقت در این رویکرد، مدرنیته به مثابه یک روش برای اثرگذاری بهتر بر جهان است. علم، تکنولوژی، عقلانیت ابزاری و پوزیتیویسم از ابزارهای این بُعد مدرنیته برای رسیدن به اهداف آن یعنی رشد اقتصادی، پیشرفت علمی، افزایش تولید، افزایش قدرت، ایجاد نظم اجتماعی و بطورکلی مدرنیزاسیون هستند.

۲. بُعد فلسفی، ذهنی، یا ارزشی که هدف آن آزادی (رهایی بخشی)، انسانیت و خودبنیادی است. در حقیقت در این رویکرد، مدرنیته به مثابه یک هدف و ارزش برای ایجاد جهانی بهتر است. نقد، گفت‌وگو و عقلانیت ارتباطی از ابزارهای این بُعد مدرنیته برای رسیدن به اهدافش می‌باشد.

به نظر می‌رسد برای بررسی افکار روشنفکران ایرانی و به‌ویژه جلال آل احمد این جداسازی بُعد ذهنی از بُعد عینی مدرنیته می‌تواند بسیار راهگشا باشد.

برای آشنایی با مفهوم «سنت»^۱ باید به ویژگی بارز آن یعنی «تقدیرگرایی»^۲ اشاره کرد. تقدیرگرایی بدین معنی است که غایت‌ها قابل تغییر و تصرف نبوده و انسان سرنوشت مقدر دارد. تا زمانی که طبیعت و پیامدهای آن بر فکر و عمل انسان مستولی باشند ما در دوران سنت هستیم. با کشف قوانین حاکم بر طبیعت و بکارگیری آن‌ها در

1. Tradition
2. Fatalism

اختراعات گوناگون، رابطه انسان و طبیعت دگرگون شده و ایده «خواست اعمال قدرت»^۱ در فکر و عمل انسان، جانشین تقدیرگرایی می‌شود؛ در این مرحله انسان وارد دوران مدرن شده است. در یک جمله، در دوران مدرن انسان خود را در مرکز جهان قرار داده و هستی را به موضوع شناسایی (ابژه) تبدیل می‌کند.

سنت و نوسازی در اندیشه جلال آل احمد

با شروع بحران‌های عظیم همچون رکودهای اقتصادی، استثمارگری‌ها، شورش‌ها و جنگ‌های جهانی، برخی متفکران همچون اگزیستانسیالیست‌ها متوجه پیامدهای مدرنیته و مدرنیزاسیون (نوسازی) در جوامع مدرن شدند. خیلی پیش‌تر نیچه اراده و خواست قدرت را نوید بخش دوران جدید دانسته و فریاد برآورده بود؛ «خدایان مرده‌اند». چنین ایده و شناختی باعث می‌شد این انسان آزاد و مختار، ناگهان تمام بنیان‌های معنا بخش پیشین خود را از دست داده و در موردی که توانایی عمل نداشته و یا در انتخاب هدف اشتباه کرده، با پوچی و بیهودگی روبرو گردد.

بی‌اعتقادی به قضا و قدر و دادن قدرت انتخاب و آزادی عمل به انسان، راه را برای پیشرفت و تجدد هموار کرد، اما چنین انسانی ناگزیر مسئول تمام اعمال خود بوده و باید خودش به زندگی‌اش معنا می‌داد. به همین دلیل انسان‌ها آرامش و اطمینان پیشین خود را از دست داده و با وضعیتی روبرو شدند که گیدنز آن را «ناامنی هستی‌شناسی»^۲ می‌نامد. این ناامنی در نگاه فلسفی برخی را به پوچ‌انگاری کشاند. در نتیجه گروهی تلاش کردند اعتقاد به خدا و سرنوشت را دوباره زنده کرده و بین سوژه مدرن و خدا، وحدتی خلق نمایند. گروهی نیز این شکست‌ها را موقتی خوانده و با ایمان به قدرت انسان آماده نبرد می‌شدند.

1. Will to power
2. Ontological Insecurity

روشنفکران ایرانی که بیشترشان در غرب تحصیل کرده و یا با آن عقاید آشنا بودند؛ آماده پذیرش فریاد منتقدان غرب می‌شدند، اما در این راستا با دو «پارادوکس»^۱ اساسی روبرو بودند؛ اول این که متفکران ایرانی از یک سو شاهد دستاوردهای عظیم تمدن غربی همچون اختراعات و اکتشافات و بهبود وضع زندگی در آن‌جا بودند و از سوی دیگر با عوارض چنین تمدنی به‌ویژه برای کشورهای جهان سوم آشنایی داشتند. درضمن باید به این نکته توجه کرد که اولین آشنایی شرقیان با غرب از طریق همین تولیدات و تکنولوژی‌های وارداتی بود. به عبارت دیگر، برخلاف غرب که خود مهد مدرنیته بود؛ شرق باید با پیامدهای این مدرنیته روبرو می‌شد. در نتیجه این پارادوکس، برخی از روشنفکران ایرانی گرفتار خلط مبحث شده و تفاوت مدرنیته با مدرنیزاسیون را فراموش کردند. جلال یکی از این اندیشمندان است که به جای تمرکز بر ابعاد فکری و فلسفی مدرنیته، به مدرنیزاسیون توجه بیشتری نشان می‌دهد و به دلیل عدم شناخت این دو بُعد و پیامدهای هر یک، نمی‌تواند مسائل و موضوعات را به شکل عمیقی بررسی کند. او بدون توجه به مبادی و زیرساخت‌های فکری و فلسفی مدرنیته به ابعاد از مدرنیزاسیون مانند تکنولوژی و ماشین حمله کرده و گاه خواستار بومی‌سازی در این ابعاد می‌شود.

دومین پارادوکس این بود که ساخت روستایی - عشایری جامعه ایران با مردمی که بیشترشان بی‌سواد یا کم‌سواد بودند؛ روشنفکران ایرانی را حاشیه‌ای کرده و آن‌ها را به انزوا سوق می‌داد؛ اما از سوی دیگر، علایق ملی - مذهبی و نفوذ اندیشه‌های مارکسیستی؛ تعهدات انقلابی و انسانی را به آنان گوشزد می‌کرد. این ویژگی باعث می‌شد برخی از روشنفکران به جای استفاده از عقل و منطق، برای اثرگذاری در توده، دچار عوام‌گرایی شده و به برانگیختن عواطف و احساسات متوسل شوند. جلال آل احمد یکی از اندیشمندانی است که، بدلیل سبک روزنامه‌ای و احساسی‌اش، نمی‌توان با

استناد به یک یا چند جمله درباره‌اش اظهارنظر کرد. برای مثال مفسری می‌تواند ادعا کند آل‌احمد نسبت به مذهب تشیع دیدگاه منفی دارد و برای اثبات ادعای خود به جملات زیر استناد کند: «ما در این گوشه شرق به پیله حکومت وحدت ملی خود برمبنای تشیع پناه بردیم و هر روز تار خود بیشتر تنیدیم.» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۵۷). و یا «از وقتی که ثروت سایه خود را از سر شهرهای ما برداشت ما فراموش شدیم، از آن وقت که ما به پیله تصوف سبک صفوی فرو رفتیم و به پیله حکومت وحدت ملی بر مبنای تشیع» (همان: ۶۱) تحلیلگر دیگری می‌تواند با استناد به این سخنان آل‌احمد که: «تشیع همیشه نوعی نهضت استقلال طلبان بوده است. نوعی وسیله دفاع بوده است از مردم محلی در مقابل غارت حکام بغداد.» (آل احمد، ۱۳۵۷ پ: ۴۵) و «تشیع در اصل نوعی روشنفکری بوده در درون کلیت اسلامی» (همان: ۵۸) ادعای دیگری کند. در همین راستا، آشوری می‌گوید: «هرگونه تلاشی برای یافتن یک بینش کلی و منسجم در نظریات جلال آل احمد از ابتدا محکوم به شکست است؛ زیرا جلال با وجود ادعایش مبنی بر داشتن ایده‌های نو، هیچ ایده جدیدی در مورد غریب‌زدگی ندارد و بسته به این که چه موضوعی را مطرح می‌کند به نقد آن می‌پردازد (درست مانند نقدهای ژورنالیستی) یعنی از جنبه منفعل.» (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۶). پس عدم توجه به سبک نویسندگی جلال و فراموش نمودن پارادوکس‌هایی که وی با آن‌ها روبرو بوده می‌تواند تحلیلگر را دچار اشتباه‌های بزرگ کند.

جلال در بیشتر آثارش «نوسازی» را به «ماشین و تکنولوژی» تقلیل داده و چالش آن را با «سنت» بررسی می‌کند. به عبارت دیگر، چالش سنت و مدرنیته در نگاه جلال به چالش سنت و ماشین تقلیل یافته و همین تقلیل باعث می‌شود تحلیل‌های جلال عمق و دقت کافی را نداشته باشند. او در کتاب غریب‌زدگی می‌گوید: «حرف اصلی این دفتر در این است که ما نتوانستیم شخصیت فرهنگی - تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم، بلکه مضمحل شده‌ایم. حرف در این است که ما نتوانسته‌ایم موقعیت سنجیده و حساب شده‌ای در قبال این هیولای قرون جدید بگیریم. حرف در

این است که ما تا وقتی ماهیت، اساس و فلسفه تمدن غرب را در نیافته‌ایم، و تنها به صورت و به ظاهر ادای غرب را در می‌آوریم - با مصرف کردن ماشین‌هایش - درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفت و دیدیم که چه به روزگارش آمد. اگر آن که ماشین را می‌سازد، اکنون خود فریادش بلند است و خفقان را حس می‌کند، ما وقتی از این که بصورت خادم ماشین درآمده‌ایم، ناله که نمی‌کنیم هیچ، پُز هم می‌دهیم. به هر جهت ما دویست سال است که همچون کلاغی، ادای کبک را در می‌آوریم (اگر مسلم باشد که کلاغ کیست و کبک کدامست؟) و از این همه که برشمردیم یک بدیهی به دست می‌آید این که ما تا وقتی مصرف‌کننده‌ایم - تا وقتی که ماشین را نساخته‌ایم - غرب زده‌ایم و خوشمزه اینجاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم، ماشین زده خواهیم شد! درست همچون غرب که فریادش از خودسری تکنولوژی و ماشین به هواست. « (آل احمد، ۱۳۷۶: ۲۹ و ۲۸) در این متن، جلال دو موضوع مهم را مطرح کرده که یکی غربزدگی و دیگر ماشین‌زدگی است. «غربزدگی مشخصه دورانی از تاریخ ماست که به مقدمات ماشین، یعنی به علوم جدید و تکنولوژی آشنا نشده‌ایم... پس غربزدگی مشخصه دورانی از تاریخ ماست که هنوز به ماشین دست نیافته‌ایم و رمز سازمان آن و ساختمان آن را نمی‌دانیم. « (همان: ۳۵)

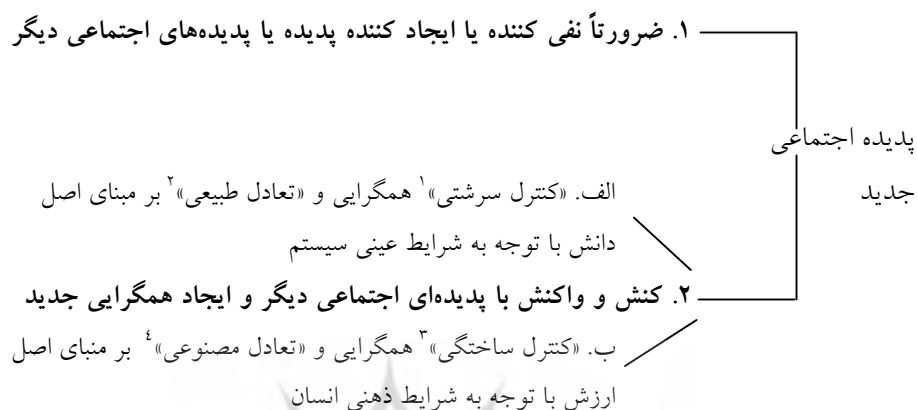
جلال که از غربزدگی نالان است برای رهایی از این بیماری، برای علوم جدید و تکنولوژی ارزش قائل شده و امیدوار است با تکیه بر این مقدمات بتوان ماشین را ساخته و از بیماری غربزدگی رهایی پیدا کرد. به سخن دیگر از نظر جلال، ماشین (مشروط بر این که خودمان سازنده آن باشیم) می‌تواند ابزاری برای رهایی از غربزدگی باشد.

از سوی دیگر، زمانی که جلال ماشین را مطرح می‌کند در تکاپوی مشروط کردن آن است. آل احمد ماشین را نفی نمی‌کند زیرا آن را واقعیتی گریز ناپذیر می‌داند، اما بودنش را دلیل بر حقانیتش ندانسته و می‌خواهد تا جای ممکن آن را کنترل کند. او برای کنترل و مهار این هیولا می‌گوید: «بحث از نفی ماشین نیست... هرگز... دنیاگیر شدن ماشین جبر تاریخ است. بحث در طرز برخوردهاست با ماشین و تکنولوژی. « (همان:

۲۷) به نظر وی راه‌حل نهایی «جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است. آن را به اختیار خویش در آوردن است... باید ماشین را ساخت و داشت، اما در بندش نبایست ماند. گرفتارش نباید شد. چون ماشین وسیله است و هدف نیست.» (همان: ۱۱۹ و ۱۱۸) البته برخی دیگر از اندیشمندان ایرانی موضوع را بسیار پیچیده‌تر می‌دانستند و اساس غربزدگی را در نوع نگاه و رویکرد جدید انسان به جهان دنبال می‌کردند. برای مثال داوری اردکانی، با تاثیرپذیری از هایدگر، معتقد است: «غربزدگی گرچه ریشه‌اش در فلسفه یونانی است و سابقه دو هزار و پانصد ساله دارد، صورت مشخص و مستولی آن از آغاز رنسانس پیدا شده است. با ظهور غربزدگی، صورت قدیم تاریخ نسخ می‌شود و بشر تازه‌ای به دنیا می‌آید. این بشر دیگر بنده حق نیست؛ او حق را فراموش می‌کند تا خود جای حق را بگیرد و صاحب و مالک آسمان و زمین شود.» (داوری، ۱۳۶۱: ۵۸) البته جلال هم در برخی موارد به خوش خیالی خود و به ناتوانی انسان در برابر این دیو پی‌می‌برد و می‌گوید: «ابزار زندگی بدوی طرز تفکر بدوی می‌آورد یا بالعکس» (همان: ۱۰۰) یعنی ابزار زندگی پیشرفته (ماشین) هم طرز تفکر ماشینی را به دنبال خواهد داشت و از همین جا احتمال سقوط در یک «دور جهنمی» پدید می‌آید؛ «... تا وقتی ماشین را نساخته‌ایم غرب زده‌ایم و خوشمزه این جاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم، ماشین زده خواهیم شد.» (همان: ۲۹).

درک دیدگاه جلال در برابر این پارادوکس (که بیشتر اندیشمندان گذشته و حال نیز با آن روبرو هستند) بسیار مهم است؛ پیامدهای ماشین و تکنولوژی (نوسازی) جبری است یا انتخابی؟ اگر جواب نسبی است؛ در چه مواردی پیامدهای آن قابل کنترل و در چه مواردی غیرقابل کنترل می‌باشد؟ از طرف دیگر، آیا برای نوسازی باید برخی پیش‌فرض‌ها را ضرورتاً کنار گذاشت و پیش‌فرض‌های دیگری را پذیرفت؟ اگر چنین است این پیش‌فرض‌ها کدامند؟

پیش از پاسخگویی به این پرسش‌ها و برای جلوگیری از هرگونه تداخل و ابهامی باید مدل زیر را در نظر داشته باشیم:



بر اساس مدل یادشده، دگرگونی در یک پدیده یا ساختار اجتماعی می‌تواند به چند شکل بر روی سایر پدیده‌ها و ساختارهای اجتماعی یک نظام تأثیر گذارد.

۱. ماهیت پدیده مورد نظر به گونه‌ای است که ناگزیر موجب حذف و یا خلق پدیده یا ساختارهای دیگر می‌شود. برای مثال اعتقاد به عدم دخالت انسان در طبیعت با صنعتی شدن و کاربرد علم و تکنولوژی، تناقض کامل دارد. بدین معنا که ماهیتاً نفی کننده یکدیگر بوده و وجود یکی به طور گریزناپذیر عدم وجود دیگری را به دنبال دارد. برخی از مؤلفه‌های بنیادین مدرنیته مانند: «تجربه گرایی»، «شک گرایی»، «عقلانیت»، «اومانیسم»، «خودبنیادی»، «دموکراسی» و «سکولاریسم» با مؤلفه‌های بنیادین سنت مانند: «خدایمحوری»، «اعتقاد به وحی یا اسطوره» و «تقدیر گرایی» همین نسبت را دارند و

-
1. Natural Control
 2. Natural Equilibrium
 3. Artificial Control
 4. Artificial Equilibrium

وجود هر دوی آن‌ها باهم غیر ممکن است. به عبارت دیگر، در این موارد امکان تلفیق سنت و مدرنیته و به اصطلاح بومی‌سازی وجود ندارد.

۲. حالت دوم این که پدیده مورد نظر با سایر پدیده‌ها به کنش و واکنش متقابل پرداخته و در آن سیستم اجتماعی به یک هم‌نوایی و تعادل جدید برسد. رسیدن به این تعادل جدید از دو راه انجام می‌پذیرد.

الف. کنترل سرشتی: تطبیق پدیده‌های جدید با شرایط موجود براساس ویژگی‌ها و محدودیت‌های طبیعی و غیرارزشی؛ کنترل سرشتی نام دارد. به عبارت دیگر، در کنترل سرشتی تغییر متناسب با شرایط عینی و عناصر مادی سیستم صورت گرفته و معیار تصمیم‌گیری و ارزیابی علم و دانش است. در اینجا هزینه و سود اقتصادی در ناب‌ترین شکل آن مطرح است.

ب. کنترل ساختگی: در هر سیستم، انسان‌هایی وجود دارند که از شرایط عینی موجود، ذهنیتی داشته و چون تغییر در آن ذهنیت‌های تاریخی - فرهنگی برای آنان معنادار است پس آگاهانه سعی در دستکاری پدیده‌ها و تغییرات جدید دارند به شکلی که این تغییرات (پدیده‌های جدید) با عادات و ارزش‌های ذهنی‌شان هماهنگ شود. به عبارت دیگر چون هر تغییری برای آنها بار ارزشی دارد می‌خواهند آن تغییر را با ارزش‌ها و تفسیرهای خود سازگار کنند.

به‌طور کلی می‌توان گفت اگر نیاز برخاسته از «سیستم» باشد عمل انسان نیز سرشتی بوده و مبنای آن دانش‌های عینی است، اما اگر سرچشمه نیاز، «انسان» باشد، کنش و کنترلی که با توجه به آن نیاز انجام می‌گیرد، ساختگی بوده و مبنای آن ارزش‌های انسانی است.

فرض کنید با افزایش جمعیت و شروع پدیده آپارتمان‌سازی، در الگوی ساخت مسکن تغییراتی ایجاد شود. در روش اول (کنترل سرشتی) با توجه به مصالح محیط، جنس زمین، میزان رشد جمعیت، صرفه‌جویی در فضا و زمان و سایر جنبه‌های اقتصادی شروع به آپارتمان‌سازی می‌کنیم، اما این آپارتمان‌ها را انسان‌هایی می‌سازند که افکار،

عقاید، ارزش‌ها و آداب و رسوم ویژه‌ای دارند که ریشه در فرهنگشان دارد؛ پس ناچاریم برخی هزینه‌های اقتصادی را پذیرفته تا توان حفظ ارزش‌های ذهنی خود را داشته باشیم (کنترل ساختگی) هر چه ارزش‌های ما با روند طبیعی تغییرات تضاد بیشتری داشته باشند مجبوریم هزینه‌های اقتصادی بیشتری بپردازیم و در واقع تاوان بیشتری دهیم تا به یک تعادل مصنوعی دست پیدا کنیم. بنابراین آپارتمان‌ها را با توجه به معماری سنتی ساخته و فکر می‌کنیم چطور می‌شود حوض و باغچه در آن جا داد یا پنجره‌ها را حلالی در آورد و به همین دلیل مصالح و فضای زیادی را از دست می‌دهیم. از این منظر می‌توان طیفی را در نظر گرفت و بر روی این طیف جوامع را به دو دسته «ارزشی» و «غیرارزشی» تقسیم کرد. جوامع ارزشی، جوامعی هستند که برای هر عمل و پدیده‌ای، پیشاپیش مجموعه‌ای از ارزش‌ها را آماده دارند. در چنین نظام‌هایی هر عملی باید در چارچوب ارزش‌های موجود صورت پذیرد. ولی در جوامع کمتر ارزشی، برای چگونگی انجام اعمال مجموعه سنگینی از ارزش‌ها وجود نداشته، بلکه این خود اعمال و کنش‌ها هستند که ارزش‌ها را می‌سازند. برای مثال در جوامع ارزش‌گرا پدیده اختراع و اکتشاف تنها در چارچوب ارزش‌ها قابل تحمل است و اگر اختراع یا اکتشافی، ارزش‌ها را زیر سؤال ببرد به شدت با آن برخورد شده و از پیشرفت و تکامل آن جلوگیری می‌شود، اما در جوامع علم‌گرا و تجربه‌گرا، هر اختراع و اکتشافی قابل تقدیر و احترام است. اختراع و اکتشاف، خود ارزش ساز بوده و در نتیجه روند تکامل و شکل‌گیری آن‌ها راحت‌تر و سریع‌تر صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر در جامعه اول اختراع و اکتشاف همچون ابزاری است در خدمت نظام ارزشی، ولی در جامعه دوم، نوآوری و کشف، خود یک هدف است. پس علاوه بر رابطه متقابل بین ارزش‌ها و عمل‌ها باید مشخص کرد؛ کدام یک هدف و کدام یک وسیله است.

حال بهتر می‌توان نظریه جلال درباره نوسازی و راهی را که احتمالاً او برای صنعتی شدن پیشنهاد می‌کند تحلیل کرد. «... ما را نخست اقتصادی در خور ساخت و پرداخت ماشین بایست، یعنی اقتصادی مستقل و بعد آموزشی و کلاسی و روشی، و بعد

کوره‌ای تا فلز را نرم کند و نقش اراده بشری را بر آن بزند و بعد کارگران متخصص که آن را به صورت‌های گوناگون درآورند و بعد مدارس که این تخصص‌ها را عملاً بیاموزند، و بعد کارخانه‌ها که این فلز را بدل به ماشین کنند و دیگر مصنوعات و بعد بازاری از شهرها و دهات تا ماشین و دیگر مصنوعات را در دسترس مردم بنهند...» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۱۱۹).

از نظر جلال اگر این ماشین ساخته‌ی جای دیگری (غرب) باشد ما نمی‌توانیم آن را کنترل کنیم و در نتیجه مضمحل می‌شویم؛ زیرا بنیان‌های فرهنگی و تاریخی ما چیز دیگری است. البته جلال در تعارض با این ادعایش و در جایی دیگر می‌گوید: «از غرب یک مقدار چیزها ما لازم داریم بگیریم، اما نه همه چیز را. از غرب یا در غرب ما در جستجوی تکنولوژی هستیم، این را وارد می‌کنیم، علمش را هم می‌آموزیم... اما دیگر علوم انسانی را نه. علوم انسانی یعنی از ادبیات بگیر تا تاریخ و اقتصاد و حقوق، این‌ها را من خودم دارم و بلدم. روش علمی را می‌شود از کسی که بلد است آموخت، اما موضوع علوم انسانی را من خود دارم. من جابجا نوشته‌ام که ناصر خسرو از هزار سال پیش بیخ‌گوش ما حرفش را زده، قلم زدن را او به ما یاد داده نه نیوتن یا آقای سارتر. نیوتن در زمینه مکانیک یعنی در اساس علوم دقیق حرف زده. ناچار من محتاجش هستم. ریش تراش برقی و این ضبط صوت مورد احتیاج ماست، درست؛ اما اندیشه‌ها مان که از راه علوم انسانی ساخته می‌شود چه؟» (آل احمد، ۱۳۵۷ ب: ۲۰۰) جلال فراموش می‌کند که برای ایجاد مقدمات تأسیس یا اقتباس علم و تکنولوژی و یا ساخت ماشین، برخی ساختارها و عقاید متعلق به گذشتگان ضرورتاً باید از بین برود. در واقع همین عناصر فرهنگی، عامل عقب‌ماندگی علمی و تکنولوژیکی کشورهای جهان سوم بوده‌اند. برای مثال، چگونه می‌توان با زهد مولانا و خرد ستیزی غزالی، کامپیوتر ساخت و از آن استفاده کرد؟! به عبارت دیگر روابط بین پدیده‌های طبیعی و قوانین حاکم بر آن‌ها در تمام فرهنگ‌ها ثابت است و برای کشف این قوانین و سپس استفاده از آن‌ها باید بسترهای مناسب آن آماده شده باشد. فرقی نمی‌کند که غربی می‌خواهد ماشین را بسازد

یا شرقی، مهم این است که در هر دو جا باید انگیزه‌های ساخت ماشین وجود داشته باشد و زمینه‌های عملی کردن چنین فکر و نیازی هموار باشد.

برای مثال جلال آل احمد ایراد می‌گیرد که «چرا ما آمدیم و از روز اول در اوان دوره قاجار به جای این که علوم جدید را وارد مدرسه‌های قدیم کنیم مدرسه‌های تازه‌ای سوای آنها برای علوم جدید ساختیم؟ و به این طریق خط بطلان کشیدیم بر تمام مؤسسات فرهنگی سنتی؟» (آل احمد، ۱۳۵۷، پ، جلد اول: ۴۱) پاسخ ساده است، زیرا مدرسه‌های قدیمی در کنترل افرادی بود که علوم جدید را در تضاد با علوم دینی می‌دیدند و اجازه تدریس این علوم را نمی‌دادند. البته این موضوع به ایران اختصاص نداشت و در سراسر دنیا، نظام آموزشی مدرن تنها با کنار گذاشتن نظام آموزشی سنتی ایجاد شد. ماکس شلر در تبیین جامعه شناسانه ظهور علم جدید در اروپا مهمترین عامل را: «از بین رفتن کنترل‌ها، به خصوص بر روی تفکر به دنبال از هم پاشیدگی قدرت و سلسله مراتب مدرسی به سبب رفورماسیون» می‌داند. (توکل، ۱۳۷۰: ۵۳) در ایران هم «به استثنای مدرسه دارالفنون که در اواسط قرن نوزدهم توسط امیرکبیر برای آموزش افسران ارتش و کارمندان دولتی به وجود آمده بود، تعلیمات عمومی کاملاً در دست علماء بود و دولت هیچ دخالتی در برنامه‌های آموزش و سایر مسائل مربوط به آن نداشت. آموزش به گونه‌ای اسلامی و سنتی در سطوح پایین بیشتر روی خواندن، نوشتن و از حفظ کردن قرآن (که غالباً معنی عربی آن نیز فهمیده نمی‌شد) متمرکز بود، و در سطوح بالاتر تأکید بر زبان عربی و علوم قدیمه اسلامی بود.» (کدی، ۱۳۶۹: ۴۱)

مستشارالدوله در این باره می‌نویسد: «... اگر چه در ایران مدارس بسیار است و تحصیل علوم می‌کنند، اما علمی که می‌خوانند علوم دینی است، برای آخرت و از برای معاد، نه از برای معاش، حال آن که آن قسم تحصیل، در جنب تحصیل علوم صنایع و معاش اهل فرنگستان مثل چراغ است درمقابل آفتاب، و مانند قطره است در جنب دریا...» (مستشارالدوله، ۱۳۶۴: ۵۱، ۵۲) جلال تجربه مخالفت با مدارس جدید و رنج‌هایی که افرادی مانند میرزا حسن رشدیه و یحیی دولت‌آبادی بردند را فراموش می‌کند. ناظم

الاسلام کرمانی در اشاره به این مخالفت‌ها می‌گوید: «حاجی شیخ فضل‌الله... در این اثنا به طرف نگارنده رو آورد و گفت ناظم الاسلام تو را به حقیقت اسلام قسم می‌دهم آیا این مدارس جدید خلاف شرع نیست و آیا ورود به این مدارس مصادف با اضمحلال دین اسلام نیست؟ آیا درس زبان خارجه و تحصیل شیمی و فیزیک، عقاید شاگردان را سخیف و ضعیف نمی‌کند؟» (کرمانی، ۱۳۶۳: ۲۵۵) همچنین کسروی در کتاب تاریخ مشروطه ایران می‌گوید: «شیخ فضل‌الله نوری و مشروعه خواهان در انتقاد به مشروطه می‌گفتند: مشروطه‌چی‌ها می‌خواهند در شریعت تصرف کرده و قوانین شرع را با اوضاع و احوال و مقتضیات امروز مطابق سازند و در نتیجه به... افتتاح مدارس تربیت نسوان و دبستان دوشیزگان... تن در داده‌اند.» (کسروی، ۱۳۵۵: ۴۲۳) ترس از این مخالفت‌ها به‌اندازه‌ای بود که «ناظم الاطباء برای آن که مدرسه جدید التاسیس شرف از تعرض روحانی نمایان مصون ماند و جهال به تحریک مفسدان آن را خراب و غارت نکنند، به روشی که در مکتب‌خانه‌ها معمول بود، شاگردان را به زمین می‌نشاد و میز و نیمکت به کار نمی‌برد، و برای این که بهتر راه بدگویی را ببندد گاهی شاگردان را به مجالس روضه‌خوانی هدایت می‌کرد.» (یغمایی، ۱۳۷۶: ۱۷۴) علاوه بر استبداد دینی؛ استبداد سیاسی هم، که خود بانی این مدارس بود، به‌گونه دیگری مانع تراشی می‌کرد، برای مثال «ناصرالدین شاه از نشر افکار آزادیخواهی میان مردمان خاصه جوانان سخت بیمناک بود. به همین سبب از گشودن کلاس‌های رشته حقوق، سیاسی و تاریخ در دارالفنون به شدت جلوگیری می‌کرد و اگر کسی از این مطالب سخن به زبان می‌آورد به سختی سیاست می‌شد.» (همان: ۱۲۰) در واقع این سخن جلال که ما نیازمند به علوم انسانی غربی نیستیم همان ادعای ناصرالدین شاه است که معتقد بود؛ غربی‌ها تنها در علوم مادی و ظواهر پیشرفت کرده‌اند؛ و مبرهن است که در علوم معنوی و باطن، در حکومت‌داری و اخلاق، صد البته که ما پیشرفته‌تریم.

جلال به عنوان یک راه‌حل عملی پیشنهاد می‌کند «... برای یک مدت مثلاً بیست ساله شاگرد فقط به هند یا ژاپن بفرستیم و نه هیچ جای دیگر از فرنگ یا آمریکا و اگر

فقط به این دو مملکت می‌گوییم به این دلیل است تا بدانیم که آخر آن‌ها با ماشین چگونه کنار آمده‌اند و چگونه تکنولوژی را اخذ کرده‌اند (به خصوص ژاپن) و چگونه با مشکلاتی که ما فعلاً دچارش هستیم کنار آمدند؟» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۱۹۲ و ۱۹۳) در همین راستا لاور می‌گوید: «اغلب دانشمندان تأیید می‌کنند که ژاپن در عین حفظ و بهره‌برداری از نهادهای قدیمی و سنتی خود نوسازی شده است. به جای گذار از جامعه سنتی به جامعه‌ای مدرن، ژاپن هم سنت، هم پدیده‌های نو را بکار می‌گیرد و این تضاد زنده خود موجب توسعه سریعی شده است.» (لاور، ۱۳۷۳: ۱۰) در ایران، میرزا ملکم خان اولین کسی است که در مورد امکان تلفیق دستاوردهای مادی تمدن غرب با فرهنگ شرقی مثال ژاپن را مطرح می‌کند. او می‌گوید: «... به حسن اتفاق در همین روزها، عقل و علم ژاپن بر تمام آسیا ثابت کرد که انوار ترقی، حق عموم طوائف است و اخذ آیین تمدن بدون هیچ آرایش عقاید عیسوی، صد مرتبه آسانتر و بهتر میسر می‌شود.» (طباطبایی، بی تا: ۲۱۱).

انتقادهای وارد بر چنین برداشتی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. اول این که فرضیه‌ها و یافته‌های علوم انسانی نسبی هستند، پس همیشه استثناهایی وجود دارد؛ ولی نمی‌توان با استناد به این استنهاها، قوانین کلی‌تر را رد کرد. به عبارت دیگر دانشمندان یادشده به ده‌ها کشور که صنعتی شده و صنعتی شدن در نهادهای سنتی‌شان دگرگونی ایجاد کرده، توجه نداشته و یکی دو استثنا مثل ژاپن را جهان شمول‌تر فرض کرده‌اند.

۲. موضوع مهم‌تر این که آیا ژاپن توانسته سنت‌ها و نهادهایی را که با ذات صنعتی شدن در تضاد بوده‌اند حفظ نماید؟ برای مثال آیا ژاپن هنوز برای حفظ امنیت کشور از سامورایی‌ها استفاده می‌کند؟ آیا تقدیرگرایی و حکومت امپراطوری هنوز در ژاپن حاکم است؟ آیا زنان ژاپن با کیمینو و دمپایی چوبی در کارخانه‌ها کار می‌کنند؟ این که آنها با چوب غذا بخورند دلیل بر آن نیست که می‌توان سنت‌های متضاد با نوسازی و صنعتی

شدن را حفظ کرد. همان طور که پیش تر گفتیم در زمینه‌هایی نیز که این همگرایی امکان‌پذیر است باید متوجه هزینه‌هایش بود.^۱

۳. گذشت زمان تعادل‌های مصنوعی را مشخص کرده و به مرور زمان نظام‌های اجتماعی به ظاهر متفاوت، همگراتر می‌شوند. یعنی اگر صد سال دیگر ژاپن و کشورهای اروپایی را با همدیگر مقایسه کنیم سنت‌ها و ارزش‌هایشان بسیار به هم نزدیک‌تر خواهد بود (همان طور که پنجاه سال پیش، این تفاوت‌ها بیشتر بود).

به گفته جلال دوباره نگاه کنیم «بحث از نفی ماشین نیست... هرگز... دنیاگیر شدن ماشین جبر تاریخ است. بحث در طرز برخورد‌هاست با ماشین و تکنولوژی». احتمالاً حالا می‌دانیم طرز برخورد با ماشین و تکنولوژی چطور، تا چه اندازه و در چه شرایطی امکان‌پذیر است. شخصیت متعهد و مسئولیت‌پذیر جلال و روح تسلیم‌ناپذیر وی به او اجازه نمی‌داد خیلی از واقعیت‌ها را قبول کند. به عبارت دیگر در زمانی که غربزدگی و ماشین‌زدگی روحیه مادی‌گرایی و سودجویی را فراهم می‌کرد، فردی چون جلال، وارستگی خود را بهترین دلیل بر جبری نبودن چنین روندی می‌دانست.

می‌توان گفت؛ «جلال واقع‌بینی افسانه‌پرداز است». جلال در آگاهی و شناخت مسائل اجتماعی کامیاب‌تر است تا ارائه روش‌هایی برای حل مشکلات اجتماعی. به عبارت دیگر درد اجتماعی را خوب می‌بیند.^۲ او در تبیین علل پیشرفت غرب با نگاهی سطحی می‌گوید: غرب از زمانی که خود را در محاصره اسلام دید و از خطر نابودی خود آگاه شد، یک مرتبه بیدار شد و در طی جنگ‌های صلیبی، علوم و فنون را از جهان

۱- به تازگی ژاپنی‌ها مجبور شده‌اند برای حفظ روش سنتی غذا خوردن برای بچه مدرسه‌ای‌ها کلاس فوق برنامه بگذارند و این نشان از پرداخت هزینه‌های اقتصادی برای حفظ ارزش‌های سنتی است.

۲- دیدن این درد اجتماعی مشروط بر آن است که فرد به زمان و مکان خود و جامعه‌اش آگاهی داشته باشد. متأسفانه در جامعه ما یا به نظرات بسیار قدیمی‌جسبیده و به قول جلال نیش قبر در گذشته‌ها می‌کنیم و یا جدیدترین نظریات غربی را که هیچ مصداقی در کشورمان ندارند، مطرح می‌کنیم.

اسلام گرفت و پس از این جنگ‌ها، تکنولوژی و صنعت و سرمایه و شهرنشینی را آغاز کرد و در نتیجه توانست ماشین را بسازد و نجات پیدا کند (آل احمد، ۱۳۷۶: ۵۹ تا ۶۱). در مورد توسعه کشورهای جهان سوم؛ جلال علاوه بر تأثیرپذیری از اندیشه‌های "مارکسیستی - لنینیستی" به تئوری "توسعه وابسته" نیز نزدیک می‌شود. او نظریهٔ امپریالیست اقتصادی لنین و دیدگاه افرادی مانند فرانک و سویزی را در مورد کشورهای توسعه نیافته می‌پذیرد. به نظر جلال بسیاری از رخداد‌های کشورهای جهان سوم ناشی از عملکرد نظام‌های استعماری و امپریالیستی است. به همین دلیل جلال به عنوان یکی از حامیان «تئوری توطئه»^۱ شناخته می‌شود. تحلیل آل احمد از جریان مشروطه چنین است: «امتیاز نفت درست در سال اول قرن بیستم میلادی ۱۹۰۱ داده شد. از طرف شاه قاجار به دارسی انگلیسی که بعدها حقوق خود را به کمپانی معروف فروخت و ما درست از ۱۹۰۶ به بعد است که جنجال مشروطیت را داریم و حوزهٔ قرارداد کجاست؟ دامنه‌های جنوب غربی کوه‌های بختیاری. پس باید دامنهٔ جنوب غربی کوه‌های بختیاری را از کوچ زمستانهٔ ایل بختیاری خالی نگهداشت تا نخستین چاه کن‌های نفت بتوانند به راحتی زمین، کوه و دشت مسجد سلیمان را بکاوند. این جور است که ایل بختیاری راه می‌افتد تا به کمک مجاهدان تبریز و رشت به فتح تهران برود!... بله به این طریق سر ما آنقدر گرم به مشروطه و استبداد است تا جنگ اول بین‌الملل در می‌گیرد، اما کمپانی به نفت رسیده است و دریاداری انگلیس که رسماً صاحب امتیاز نفت جنوب شده است حالا دیگر سوخت مطمئن خود را دارد.» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۸۴ و ۸۳).

جلال توسعه نیافتگی کشورهای جهان سوم را ناشی از دخالت بیگانگان برای حفظ منافع اقتصادی‌شان می‌داند، او می‌گوید: «از نظر منافع اقتصادی سازندگان ماشین - یعنی از نظر اقتصاد بین‌الملل - ما هر چه دیرتر به ماشین و تکنیک دست‌یابیم بهتر... و همه خرابی‌ها و نابسامانی‌های ما از همین یک نکته سرچشمه می‌گیرد.» (همان: ۱۲۶).

1. Conspiracy Theory

پس شاید بتوان گفت نفی ماشین و تکنولوژی توسط جلال، بیشتر در مکتب وابستگی و نظریه امپریالیسم اقتصادی صورت می‌گیرد.

جلال اگر ماشین و تکنولوژی را زیر سؤال برده است، بیشتر به رابطه استثماری توجه دارد که در آن ماشین همچون ابزاری در دست سازندگان برای استثمار و نابودی مصرف‌کنندگان به کار گرفته می‌شود. البته طبیعی است که وقتی جلال می‌بیند در موقعیتی نیست که این رابطه استثماری را بر هم بزند، به وسیله‌ای که این وابستگی را ایجاد کرده حمله کند و این موضوع باعث شده برخی فکر کنند جلال ماهیت ماشین را نفی می‌کند. در این زمینه، آل احمد به این نتیجه رسیده بود که «وقتی ماشین در این بافت دخالت کند، تکنولوژی‌های سنتی را از دور خارج کرده و جریان تولید را مغشوش و سرانجام متوقف می‌سازد. زیرا ورود ماشین، الگوی مصرف را از اقتصاد داخلی به اقتصاد خارج از مرزها منحرف می‌سازد.» (آزاد، ۱۳۷۷: ۱۳۴) و زمانی که اقتصاد ما به خارج وابسته شد، سایر وابستگی‌ها و اضمحلال فرهنگی نیز غیرقابل اجتناب است. جلال برای پاسخ به این پرسش، یعنی چگونگی حفظ هویت فرهنگی در ضمن مدرن شدن (ورود ماشین)، به انجام برخی مطالعات و تکننگاری‌ها در جامعه روستایی پرداخت. او می‌خواست بداند، آیا با هجوم ماشین و در روند نوسازی، باید ضرورتاً هویت و موجودیت فرهنگی و ارزش‌های محلی را کنار گذاشت؟ یا می‌توان با حفظ آن‌ها مدرن شد؟ (آل احمد، ۱۳۳۹: ۱۲ و ۱۳) در نهایت جلال هیچ جواب مشخصی به دست نیاورد.

نتیجه‌گیری

درباره چالش سنت و مدرنیته (در اینجا مدرنیته شامل مدرنیزاسیون هم هست)، سه راهکار کلی وجود دارد:

۱. اعتقاد به سنت و بازتولید آن

۲. پذیرش مدرنیته

۳. تلفیق سنت و مدرنیته (پذیرش مشروط مدرنیته)

همان طور که در این مقاله نشان داده شد، نظام فکری جلال به عنوان یکی از اندیشمندان گروه سوم به لحاظ تحلیل مفهومی دارای تناقض‌های اساسی است، به عبارت دیگر مدرن شدن بدون نهادینه شدن بنیادهای فکری و ارزشی مدرنیته، نوعی پیوند عقیم است. بدون درک و پذیرش مولفه‌های مدرنیته، نمی‌توان میوه‌های این دستگاه فکری (مانند ماشین) را از غرب گرفته و به درخت فکری شرق پیوند زد. جلال به جای شناسایی این بنیان‌ها و تجزیه و تحلیل پیامدهای منطقی تجدد، غرب را همچون کانون توطئه‌ای می‌داند که به دلیل دستیابی به ماشین و تکنولوژی در صدد تاراج شرق است. او به جای قضاوت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه درباره غرب (مدرنیته)، به قضاوت اخلاقی و ارزشی درباره آن بسنده می‌کند.

جلال بدون درک و پذیرش معرفت‌شناسی جهان مدرن؛ به دنبال راهی است تا میوه‌های برآمده از آن را از غرب گرفته و به دستگاه فکری شرقی پیوند زند. جلال و «کیمیگران» همفکرش، بدون پذیرش و نهادینه کردن بنیان‌های فکری و ارزشی مدرنیته، در پستوهای تاریخ به دنبال «اکسیر اعظم» می‌گردند. به نظر می‌رسد پس از یکصد و ده سال «کیمیگری»، این گروه از روشنفکران هنوز هیچ مسی را طلا نکرده؛ بلکه فرصت‌های طلایی بسیاری را نیز از جامعه گرفته‌اند.

نتیجه این که، هر چند ایده «بومی‌کردن»، طرح و ایده ضروری و مفیدی است، اما نباید این ایده را با غرض‌ورزی‌های سیاسی و به شکلی شعاری و فرصت‌طلبانه مطرح کرد. لازمه بومی‌سازی متعهدانه و عملی، آن است که با بحث و گفتگوی همه‌جانبه و با انجام نقادی سنگین روشن شود که در چه مواردی و در چه شرایطی و با چه پیش شرط‌ها و محدودیت‌هایی می‌توان بومی‌سازی کرد. برای مثال «فست فود»^۱ یا همان

«غذای از پیش آماده» یکی از پیامدهای زندگی مدرن است. عامل این سبک تغذیه، شتاب گرفتن سرعت زندگی و تقسیم کار فراینده است. هیچ جامعه‌ای نتوانسته این سبک تغذیه را بومی سازی کند. اگر در جامعه‌ای پیتزای قرمه‌سبزی یا بادمجان درست شود به معنای بومی سازی نیست. در واقع اگر ما اشتغال زنان را بپذیریم، فست فود را نیز ناگزیر باید بپذیریم. این که عده‌ای خیال می‌کنند می‌توان تمام امتیازات دنیای مدرن را صاحب شد و به پیامدهای منفی‌اش دچار نشد، بسیار ساده‌لوحانه است. اگر چنین چیزی ممکن بود، کشورهایی که خود مهد مدرنیته هستند این کار را می‌کردند؛ زیرا آن‌ها هم از بسیاری از این پیامدها ناراضی هستند.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۷۷)، اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان، نشر جهاد، چاپ اول.
- استلی برس، اولیور. (۱۳۷۸)، فرهنگ اندیشه‌نو، ترجمه گروهی، انتشارات مازیار، چاپ دوم.
- آشوری، داریوش. (۱۳۷۶)، ما و مدرنیته، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
- آل احمد، جلال. (۱۳۳۹)، جزیره خارک، انتشارات کتابخانه دانش.
- آل احمد، جلال. (۱۳۷۶)، غربزدگی، انتشارات فردوسی.
- آل احمد، جلال. (۱۳۵۷)، الف، یک چاه و دو چاله.
- آل احمد، جلال. (۱۳۵۷)، ب، کارنامه سه ساله، تهران.
- آل احمد، جلال. (۱۳۵۷)، پ، در خدمت و خیانت روشنفکران، دو جلد.
- آل احمد، جلال. (۱۳۳۳)، هفت مقاله، انتشارات امیرکبیر.
- توکل، محمد. (۱۳۷۰)، جامعه‌شناسی علم، انتشارات نص، چاپ اول.
- جهانبگلو، رامین. (۱۳۸۰)، ایران و مدرنیته، نشر گفتار چاپ دوم.

- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۶۱)، **انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم**، مرکز فرهنگی علامه طباطبائی.
- کدی، نیکی آر. (۱۳۶۹)، **ریشه‌های انقلاب ایران**، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، انتشارات قلم.
- کرمانی، ناظم الاسلام. (۱۳۶۳)، **تاریخ بیداری ایرانیان**، انتشارات امیر کبیر.
- کسروی، احمد. (۱۳۵۵)، **تاریخ مشروطه ایران**، انتشارات امیر کبیر.
- لاور، رابرت. (۱۳۷۳)، **دیدگاه‌هایی درباره دگرگونی اجتماعی**، ترجمه: کاووس سید امامی، نشر دانشگاهی.
- محمودی، سید علی. (۱۳۸۴)، **فلسفه سیاسی کانت**، موسسه پژوهشی نگاه معاصر چاپ اول.
- مستشارالدوله، میرزا یوسف خان. (۱۳۶۴)، **یک کلمه**، نشر تاریخ ایران.
- یغمایی، اقبال. (۱۳۷۶)، **مدرسه دارالفنون**، انتشارات سروا، چاپ اول.
- هودشتیان، عطا. (۱۳۸۱)، **مدرنیت، جهانی شدن و ایران**، انتشارات چاپخس، چاپ اول.