

دوشنبهفکران و مسئله «آل احمد»

داود مهدوی زادگان





انتشاره:

مقاله نشان می‌دهد که چگونه گفتمان «روشنفکری ترجمه‌ای» در ایران، دچار جزمیت شده و حوصله و ظرفیت نقدپذیری بقدر کافی ندارد و علیرغم ادبیات انتقادی و شالوده‌شکنانه، خود محروم از روحیه نقدپذیری و رفورم است. و بعنوان نمونه وقتی کسی چون آل احمد، بطور استثنائی از این میان، به اجتهاد علیه غرب و انتقاد از فضای بسته روشن فکر مآبسی می‌پردازد چگونه مورد حمله و هتاکی قرار می‌گیرد.

طرح مسئله

روشنفکری ایران، با وجود جدیدالعهد بودنش، پیچ و تاب هاوتطورات زیادی به خود دیده است. رویدادهای سیاسی اجتماعی معاصر بر فراشد جریان روشنفکری تاثیرگذار بوده و از جمله این رویدادها، پدیده انقلاب اسلامی است که بی‌شک می‌توان آن را نقطه عطفی در سیر روشنفکری ایران نیز قلمداد نمود که در اثر آن نسل جدیدی با گرایش‌های تجدّدطلبی پدید آمده است. در این میان، طیف خاصی با وجود اختلاف قرائت شان از «تجدّد»، بر این باورند که آنها میراثداران و حاملان اصلی تجدّد در ایران هستند. در محافل روشنفکری کمتر نوشته و گفته‌ای رامی‌توان دید که گریزی به این گونه ادعاها نکرده باشند تا آنجا که جوان ترهائی که خود را منتسب به این گروه خاص می‌دانند، به افراط کشیده شده و کار را به خودستایی رسانده‌اند.^(۱)

در توصیف تجدّدطلبی گفته شده که از همه چیز قدسی زدایی و با بت‌های ذهنی مبارزه می‌کند، و روشن فکر جدید از چپستی و ماهیت مدرنیته و بحث می‌کند و خود را فارغ از معرفت‌های ایدئولوژیکی دانسته و راه را برای محک تجربی بازمی‌گذارد، در نقد اندیشه، هگلی مشرب نیست و تمام میراث تاریخی خود را به نقد کشیده و ضعف‌ها و مشکلات را از درون می‌بیند و مسئولیت وضع خود را می‌پذیرد و مرزهای خودی و غیرخودی را کنار می‌گذارد.^(۲) به تعبیر دیگر ادعا می‌شود که ماهیت روشن فکر مدرن، «عقل خود بنیاد نقاد» است. اما «نقادی» وقتی ویژگی ذاتی روشن فکر است که نسبت به اندیشه‌های انتقادی از چیزها، خود را مسئول



و متعهد بدانند. در غیراینصورت، عنصر نقادی در فکراو، نقش ابزاری و عرضی پیدامی‌کند و یالاقل می‌توان گفت که از خود انتقادی برخوردار نیست. او می‌بایست خود را نیز در برابر اینگونه بازتاب‌ها و نقدهای مخالف یا موافق، پاسخگو بدانند. در غیر این صورت، هیچ گفتمانی برقرار نمی‌شود و در نهایت به یک گسست اجتماعی نزدیک می‌شوند. او نباید از چارچوب (خرد خود بنیاد) خارج شود و نمی‌تواند نسبت به نقدی که از او می‌شود، در مقام پاسخگویی از ذهنیت‌های اسطوره‌ای و احساسی و غیر عقلانی کمک بگیرد.

خصلت «نقدپذیری»، نشانه بسیار مهمی برای درک وسعت و عمق اندیشه انتقادی روشنفکری امروز است. من گمان می‌کنم که اگر واقعیت روشنفکری در ایران رامفروض بگیریم و بپذیریم که لااقل روشنفکران ایران، شعار «روشن‌گری» که کانت از آن سخن می‌گفت، یعنی جرأت به کارگرفتن فهم خویش را به خوبی درک کرده باشند، در آن صورت باید دوره کانت و شعار روشن‌گری را پشت سر گذاشته و اکنون در دوره «نقدپذیری» قرارگرفته باشند و می‌توان گفت علاوه بر جرأت پرسش‌گری در وضعیت کنونی، باید جرأت «نقدپذیری» نیز داشته باشند و اگر بخواهیم برطبق همان شعار روشن‌گری، سخن بگوئیم، روشنفکری جدید باید جرأت فهم نتایج عینی کارنامه صدوپنجاه ساله خود را داشته باشد. زیرا تمام تحولات فرهنگی و اجتماعی ایران معاصر فارغ از اندیشه‌های تجددطلبی، اتفاق نیفتاده است.

امانقد اندیشه روشنفکری، عمده به دو شکل عینی و فکری است. نقدی عینی، همان تحولات سیاسی و اجتماعی است که در متن جامعه اتفاق می‌افتد. در واقع رخدادهای سیاسی - اجتماعی، محک تجربی بسیار مناسبی برای جریان روشنفکری است که غالباً از آن عقب می‌افتند. «نقدفکری»، دست به کارنقد شدن فرد یا گروهی است که بامطالعه اندیشه‌های روشنفکری و بازتاب‌های اجتماعی آن، یک نوع قرائت انتقادی از کارنامه روشنفکران ارائه می‌دهند. این نوع نقد، ممکن است از درون جریان تجددطلبی یا از بیرون آن پدید بیاید. شکل درونی نقد روشنفکری رامی‌توان (نقدخودی) نامید.

با توجه به مطالب مزبور اینگونه طرح مسئله می‌کنیم که اولاً آیا چنین نقدی از سنت روشنفکری ایران واقع شده است؟ تمام وقایع سیاسی - اجتماعی تاریخی معاصر، نظیر تاریخ مشروطه کودتای ۱۲۹۹ و تأسیس دولت مطلقه رضاخانی، حوادث بعد از شهریور بیست و نخست وزیری دکتر مصدق کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، ظهور



وسقوط احزاب و نهضت‌های ملی - روشنفکری، قیام ۵ خرداد ۱۳۴۲ و بالاخره انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ و حوادث پس از آن، هریک نقدی عینی بر جریان روشنفکری است که می‌بایست توسط اندیشمندان تحلیل‌گر از ضمیر این پدیده‌های تاریخی، نقدهای عینی رابه رشته تحریر درآورند. همچنین نقدهای فکری که خارج از سنت روشنفکری است، هم زمان با ورود اندیشه غرب به ایران تاکنون ابراز شده است. اما «نقد خودی» روشنفکری چطور؟ به گمان بنده، چنین نقدی، در حد یک آب باریکه درون جریان روشنفکری اتفاق افتاده و یکی دو موج تاریخی را در درون سنت روشنفکری ایران به وجود آورده است.

ثانیاً، بازتاب نقدهای خودی در روشنفکران ایران چگونه بوده است؟ طرح این مسئله، معطوف به طیف جدید روشنفکری پس از انقلاب است که خود را حاملان اصلی گوهر مدرنیته، یعنی «خرد خود بنیاد نقاد»، می‌داند. بنابراین، سوال اصلی آن است که مدعیان امروزی خردورزی تاچه اندازه از خصیصه نقادی و اندیشه انتقادی برخوردار هستند؟ در اینجا، برای به محک تجری درآوردن روشنفکری جدید، از روش «آرزیابی بازتاب نقد خودی روشنفکری» استفاده نموده تا معیار نقادی تجدیدطلبان امروز را معلوم نمائیم. زیرا همانگونه که بیان شد، نقدپذیری، ویژگی ذاتی هر عمل و اندیشه نقادانه است.

مهم‌ترین نقد خودی که شایستگی محک تجری روشنفکری جدید را دارد، نقد مرحوم جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸) بر جریان نوگرایی و روشنفکری ایران معاصر است. اهمیت انتخاب نقد آل احمد دلایل متعددی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

اولاً آل احمد از معدود روشنفکران ایران است که تمام کوچه پس کوچه های جریان روشنفکری را ذهناً و عملاً تجربه کرده و اشراق نسبی او بر فضای فکری و سیاسی روشنفکران بیشتر از دیگران است. او در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران»، وقتی در صدد بیان نمونه‌های متأخر روشنفکری برمی‌آید، از خاطرات غنی شخصی و تجربه‌ای که با روشنفکران معاصر داشته است، کمک می‌گیرد یعنی از تجربه‌اش با حزب توده و نیروی سوم و جبهه ملی و تمام روشنفکرانی که حول و حوش این سه نهضت می‌پلکیدند.^(۳) پختگی و وجه امتیاز نقدی خودی آل احمد از سایر نقدها در همین تجربه ارزشمند است که او از روشنفکران به دست آورد.

ثانیاً، گرچه تخصص کلاسیک آل احمد در جامعه‌شناسی نبود و مراتب دانشگاهی رادر رشته ادبیات



معاصر ایران طی کرد، لیکن نقد روشنفکری او کاملاً جامعه شناختی بوده و شاید بتوان گفت که تاکنون هیچ نقدی به پایه نقد جلال نرسیده است. بلکه از نگاه برخی از روشنفکران جدید، سنت نقد روشنفکری با کار جلال آل احمد آغاز می‌شود. (۴)

ثالثاً، اهمیت کار آل احمد را از وسعت نقدهایی که له یا علیه او شده می‌توان دریافت. کمتر روشنفکری مانند آل احمد است که با این قساوت از سوی روشنفکران مورد حمله قرار گرفته باشد:

«روشنفکران ما، حتی وقتی مورد نقد و رد قرار می‌گیرند، به معنای جدی تلقی شدن آنان است» (۵).

رابعاً، جدی گرفتن آل احمد از آن روست که نقد او برای غالب روشنفکران جدی و حیاتی است، از این رو، گریزی برای پاسخ ندادن به نقد جلال نیست:

«پس از آل احمد، دیگر برای روشنفکران ایران تقریباً ناممکن شده است که برخورد فرهنگی خود باتمدن معاصر غرب سخن گویند بدون آنکه موضع خود را در برابر نظریه غریب‌دگی او روشن سازند» (۶).

بنابراین، بهترین موردی را که برای محک تجزیه خردورزی، نقادی و نقدپذیری روشنفکری جدید می‌توانستیم سراغ بگیریم، نقد خودی جلال آل احمد است.

نقد آل احمد عمدتاً در دو کتاب ارزشمند «غریب‌دگی» (۱۳۴۰) و در «خدمت و خیانت روشنفکران» (۱۳۴۳) آمده است. وی در کتاب غریب‌دگی، نقد عامی دارد بر همه ایرانیانی که گرایش به تجددطلبی و نوگرایی پیدا کرده‌اند، اگر چه در قشر روشن فکر قرار نگیرند. ولی در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکری»، طرح بحث غریب‌دگی در خصوص روشنفکران ایرانی است. اکنون بدون آنکه وارد مباحث نقادی آل احمد در این دو کتاب بشویم، دیدگاه‌های برخی مؤلفین را در اعتراض به آل احمد بررسی می‌کنیم.

آل احمد و مسأله روشنفکر جهان سومی

آقای داریوش آشوری از جمله کسانی است که بر «غریب‌دگی» آل احمد، نقد تندى نوشته است. آل احمد نیز بانقدهای وی آشنا بوده و اعتقاد داشتند که «ایشان (آشوری) درست نمی‌بینند». (۷)

نقد آشوری بر آل احمد، یکنواخت نبوده و تحولات فکری وی درباره غریب‌دگی، از یک پذیرش نسبی تا نفی و طرد گفتمان غریب‌دگی، در نوسان بوده است. در نگاه اولیه (هشیاری تاریخی - ۱۳۴۶)، چنین به نظر می‌آید



که او با آل احمد در کلیات بحث غربزدگی اختلاف نظری نداشت و تنها در برخی استنادات تاریخی، تعاریف و حدود و ثغور مفاهیم، برداشتی متفاوت داشت:

«به طور کلی، برداشت آل احمد در غربزدگی آنجاکه با واقعیت ملموس سر و کار دارد، درست و دقیق و شجاعانه است و آنجاکه به کلیت امور تاریخی و اجتماعی می پردازد، خیالپردازانه و پرتناقض و احساساتی است»^(۸).

او در این دوره (دههٔ چهل) با آل احمد هم‌نوا بود و بر لزوم بازخوانی و نقادی همهٔ آن چیزهایی که غرب به ما موخته است، تاکید نموده و سروری مادی تمدن غرب را «به معنای سروری مطلق همهٔ معیارها و شیوه‌ها سازندگی و فرهنگ آن» نمی دانست،^(۹) تفکیک کشورها را به جوامع استعمارگر و استعمارزده می پذیرفت و مسأله رابطه‌ی دنیای صنعتی و غیرصنعتی را همان رابطه «استعمارکسندگان و استعمارزدگان»، قلمداد نموده و اساس نظریهٔ «غربزدگی» را پذیرفته بود.

«غربزدگی، اساس دارد یا زمینه‌ای یا محتوایی که قابل تأمل، قابل بررسی، و قابل دفاع»^(۱۰).

البته در تعریف غرب، اختلاف نظر است. آل احمد، غرب را عبارت از اروپا و آمریکای شمالی، بلکه هر کشور صنعتی که صادرکننده ماشین است و در مقابل، «شرق» را کشورهای می داند که به تکنولوژی ساخت ماشین دست نیافته و مصرف کننده هستند. ولی فرد مزبور، غرب را مجموعه کشورهای اروپای غربی و آمریکای شمالی می داند که «تحت رژیم لیبرالیسم بورژوازی با انقلاب صنعتی به قدرتهای جهانی تبدیل شدند» و «غربزدگی را» از عوارض تسلط اقتصادی و سیاسی اینگونه کشورها می دید.^(۱۱)

اختلاف دیگر، آن بود که برخلاف انتقاد برخی مبتنی اینکه آل احمد از جنبه‌های اقتصادی به جنبه‌های فرهنگی «غربزدگی» منحرف شده است، وی افسوس می خورد که چرا آل احمد به جنبه‌های فرهنگی کمتر پرداخته است. زیرا در نظر وی، غربزدگی بیش از آنکه عارضه اقتصادی باشد، فرهنگی و اخلاقی است:

«عوارض فرهنگی و اخلاقی ناشی از رابطه‌ی سیاسی و اقتصادی استعماری در مردمان تحت تسلط که

تظاهر آن احساس درماندگی و حقارت ملی و تشبه جستن به مردم کشور یا کشورهای مسلط از حیث

شیوه‌های زندگی و معیارها و ارزش‌هاست»^(۱۲).



وی البته مشابه همین تعریف را از غربزدگی آل احمد، نقل می‌کند ولی تعریف خود را درست‌تر می‌داند زیرا برخلاف آل احمد، پای «ماشین» را به میان نکشیده است و به زعم وی غرب تاکنون (۱۳۴۵) با صدور دستگاه‌های مؤلف مخالف بوده است. حال آنکه امروزه غرب این سیاست را جز در تکنولوژی استراتژیک، کنار گذاشته و از سیاست «صدور کنترل شده» پیروی

می‌کند تا از این طریق با ایجاد کشورهای صنعتی پیرامونی (نظیر کره جنوبی و برزیل)، آینده سلطه سیاسی اقتصادی‌اش را تضمین کند.

خورده‌گیری‌های آشوری براستنادات تاریخی از جهاتی قابل تأمل است. در رابطه رشد بورژوازی و شهرنشینی برخلاف آل احمد، گسترش شهرنشینی را معلول رشد اقتصاد بازار و تولید صنعتی می‌داند. «در شرق و در ایران شهرهای بزرگ آبادان شکوهمند با بازارها و کارگاه‌های پر رونق وجود داشت» که در تمام غرب یکی همانند آن یافت نمی‌شد. پایه رونق شهرنشینی و گسترش شهرهای دوره تمدن اسلامی در آبادانی روستاها (مراکز تولیدات کشاورزی) و رونق صنعتگری و تجارت است.^(۱۳)

آشوری در تحلیل عصر مشروطیت و عوامل آن، دچار اشتباهات فاحشی شده و ژرف‌اندیشی آل احمد را درک نکرده است. آشوری بر این گفته آل احمد که «روحانیت نیز که آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگی بوده ولی از زمان مشروطیت طوری در لاک خود فرو رفته که شاید در روز حشر بیدار شود، شدیداً حمله می‌کند، آنگونه که از یک بحث عملی، خارج و حالت پرخاشگری پیدا می‌کند. آشوری افتخارات تاریخی روحانیت در برابر استعمار غرب را به کلی نفی می‌کند و بر این باور است که چگونه ممکن است «نگهبانان قبور و حافظان سنت‌های پوسیده در یک جامعه بی‌گرفتار تحجر و ظلم و استبداد، بتوانند در برابر سیل تمدن و فرهنگ غربی سدی بسازند؟ چنین انتظاری را از آل احمد نایجادانسته و می‌گوید:

«لابد توقع داشتی از زیر قبای تحجر قرون وسطایی تالی دکارت و اسپینوزا و هگل و نیوتون بیرون بیایند و اسلام را از «هجوم مسیحیت» نجات دهند؟ مگر نه این است که این گروه از همه دیرتر با تحولات تاریخ



آشنا می‌شوند و تطابق می‌کنند... چگونه چشم دارد که همین سدّ سدید ضداستعمار و ضدغرب باشد؟ آخر با چه سلاحی در برابر چه سلاحی؟ (۱۴) ...

آشوری، برداشت آل احمد از مشروطیت راتوییخ کرده که چرا او هم مانند مآهای صدر مشروطیت، مشروطیت راجنگ «مشروع» و «بی‌دینی» می‌بیند، چرا «اعدام شیخ نوری رادرجریان مشروطیت علامت استیلائی غربزدگی می‌داند؟» وی برداشت آل احمد از مشروطیت را حدیث شکافتن تاریخ ندانسته که «عناد و لجاج و خلاصه پناه بردن به ارتجاع و سنت پرستی» است و آل احمد را گوشزد می‌کند که حدیث «مشروع» از لوازم اش استبداد و فقر و فلاکت، فئودالیسم، فقر روحی و انحطاط ادبی، علمی و فکری هم هست. بنابراین، «سنت و قدمت» اگر سد راه زندگی و مایه‌ی ابتذال و تباهی باشند، به خودی خود چه ارزشی دارند؟ (۱۵) ...

آشوری در جای دیگر، «وجدان تاریخی» اش را کنار گذاشته و هرچه افتخار فرهنگ سازی و پیشسازی ست، از آن روشنفکران می‌داند (۱۶): «اوسعی نکرده جدا از ذهنیت «سنت‌ستیزی» «غرب» آزادانه به مطالعه تاریخ مشروطیت بپردازد. او به این نکته تاریخی پی نبرده که تجددطلبان مشروطه خواه، به دلیل نداشتن پایگاه اجتماعی، از روحانیت به نفع مقاصدشان بهره می‌گرفتند.

«طبقه روشنفکر، زمانی با شاه علیه علما، زمانی با علما علیه شاه، زمانی با شاه علیه قدرتهای امپریالیست و زمانی نیز مانند انقلاب مشروطه، با علما شاه و قدرتهای امپریالیست متحد می‌شد» (۱۷).

وی نمی‌دید که تجدد و مدرنیته که «پیشتازان جنبش روشنگری» به خورد این ملت می‌دادند، لازمه‌اش تأسیس «استبداد مدرن» و همکاری بی‌دریغ با آن است. وی پس از انقلاب اسلامی اذعان می‌کند که:

«بخش مهمی از بدنه ی روشنفکری، آن زمان، با رضاشاه همسو شدند و در واقع آرمانهای مشروطیت را کنار گذاشتند و دنبال این ایده رفتند که مابدون داشتن زیربنا متناسب اداری، اقتصادی، و اجتماعی، و نیز قدرت مرکزی قوی - جهت حفظ تمامیت ارضی - نخواهیم توانست به آرمانهای دموکراسی و حکومت قانونی برسیم» (۱۸).

وی در پایان حمله به آل احمد، بار دیگر به مشترکات باز می‌گردد و از شکل‌گیری یک «رنسانس آسیایی» و از آشکار شدن نشانه‌های بیماری تمدن غرب سخن می‌گوید و آغاز راه را در رهایی از قید امپریالیسم فرهنگی



می‌داند. لذا طرح «غربزدگی» آل احمد را، «قالبی می‌داند که ارزش بسیاری حرفها و تعمق‌ها را دارد». او درقبال پیدایش «رساناس آسیایی»، برای روشنفکر آسیایی وظیفه‌ای تاریخی احساس کرده و «غرب زدگی» آل احمد برای روشنفکر ایرانی مدخلی برای آن می‌داند (۱۹).

آشوری، بعدها، مفهوم دیگری - عمده سیاسی و فرهنگی - به آن می‌دهد که درگفتمان «شرق و غرب»، ازحوزه‌های تمدنی شرق و غرب و از تفاوت‌های بنیادی بین آنها بحث می‌شود. دراین بین، اگر هیاهویی به عنوان ضدیت با «غرب» و بزرگداشت «شرق» است، ریشه در غربزدگی دارد. کسانی اند که می‌خواهند معنویت شرقی را بر پایه مفاهیم اومانیسیم غربی تفسیر نموده و آن را ضمیمه تمدن «مادی» غرب کرده تا بار دیگر، غرب را با ارزشهای اخلاقی و معنویات زندگی «شرقی» آشنا نمایند. حال آنکه، چگونه می‌توان دست و پای بشر امروز را در قید ارزشهای اخلاقی و ضوابط رفتاری گذاشت که با دید او از حقایق و اشیاء ناسازاست؟^(۲۰) بدین ترتیب، غربزدگی نسبت به برداشت آل احمد، مفهوم وارونه یا لااقل محدودیت مصداقی پیدامی‌کند. دیگر نباید آن انسان شرقی را که خواهان انفعال از میراث شرقی خود و غربی شدن زندگی اجتماعی است، غربزده بنامیم. و از سوی دیگر افرادی مانند یاسپرس هم غربزده‌اند. زیرا او نیز خواهان انضمام «معنویت» شرقی است که از نگاه غرب تفسیر شده است. (۲۱)

آشوری در مرتبه بعد، بحث غربزدگی را ازگفتمان «بین تمدنی» نازل کرده و از نگاه درون تمدنی که همان تمدن غربی است، مورد بحث قرار می‌دهد. دیری ست که شرق، بخصوص پس از جنگ جهانی دوم، مفهوم خود را از دست داده است، جهانگیری و غلبه تمدن غرب، شرق را از صحنه خارج ساخته و جهان را مطابق پیشرفت‌های مادی - صنعتی خود، بخش بندی کرده است. گروه کشورهای پیشرفته صنعتی، جهان اول را تشکیل می‌دهند و گروه کشورهای صنعتی درجه دوم (مانند شوروی، چین، کره) جزء جهان دوم اند و بالاخره جهان سوم، مجموعه کشورهای «توسعه نیافته» است. «بنابراین، کلیتی «جدید» به نام بشریت بر روی زمین وجود دارد که میان آن از نظر درجه‌ی «پیشرفت» مراتبی است. دیگر، وجدان شرقی و مسأله‌ی «شرق» و «غرب» باقی نمانده و مسأله جهان سوم و رابطه جهان «توسعه یافته» و «توسعه نیافته» مطرح است. از آنجا که عامل این تقسیم‌بندی، چیزی جز قدرت جهانگیر تمدن غربی نیست، جهان سوم، آفریده‌ی جهانگیری و فراق‌کنی



قدرت و جهان بینی غرب است. این وضعیت، خود جهان سوم را با بحران ژرفی درگیر می‌کند. احساس ناتوانی و زبونی در برابر قدرت غرب، انگیزه‌هایی برای جنبش‌های جهان سومی تولید می‌کند. آنچه برای جهان سوم اهمیت می‌یابد، رسیدن به غرب است. برای مردمان جهان سومی، اندیشه‌های بنیادی غرب، ارزش ذاتی ندارد، بلکه در رویارویی با قدرت غرب، ارزش شناختن و عمل به آن پیدامی‌کند. «دموکراسی از آن جهت شناخته و پذیرفته‌اند که با قدرت غرب رویارو شده‌اند و دموکراسی را رمز این قدرت دانسته‌اند». بنابراین، مسأله‌ی جهان سوم به یک مسأله سیاسی تبدیل می‌شود. زیرا قدرت، ذاتاً مسأله‌ای سیاسی است و راه حل مشکل نیز در محدوده سیاست و نظام قدرت، جستجو می‌شود. اینگونه است که به زعم وی مردمان جهان سوم، و از آن جمله، روشنفکران، به «آگاهی شوم» دچار می‌شود و غریزدگی، ریشه در همین آگاهی شوم دارد. یعنی فرهنگ و جهان‌بینی جهان سوم سراپا غریزده و سیاست زده است. (۲۲)

پس از انقلاب اسلامی، برداشت آشوری از غریزدگی، و به تبع آن از طرح آل احمد، تغییرات اساسی پیدا می‌کند و دیگر مفاهیم «استعمارزده» و «امپریالیسم فرهنگی» و «قدرت قهریه غرب»، را فراموش کرده و کنار می‌گذارد، اما برعکس، جنبه غرب ستیزی نظریه غریزدگی را برجسته دیده و به سیاسی بودن و سست بنیادی این نظریه ا قائل می‌شود و در نهایت، غریزدگی را که تا پیش از این برای بدست آوردن مفهوم جدیدی برای آن تلاش می‌کرد، اکنون برای آن اصلاً معنا و مفهوم محصلی قائل نیست و کاربرد آن را پایان یافته تلقی می‌کند. بی‌تردید، این دگرگونی فکری - البته اگر بتوان نام آن را دگرگونی گذاشت - متأثر از وقوع انقلاب اسلامی و در واکنش به آن است. زیرا او می‌بیند که چگونه یک انقلاب که از درون سنت و ارزشهای دینی برخاسته، قادرست از مفاهیم غربی نظیر غریزدگی، در جهت بالندگی خود تغذیه کند. او درباره تأثیرات انقلاب اسلامی، در مقدمه کتاب «ما و مدرنیته» اشاره‌ای کرده است:

«انقلاب اسلامی، یکی از رویدادهای بزرگ این قرن نه تنها در پهنه‌ی کشور ما که در پهنه‌ی جهانی جهانیست و بازتاب آن را در بخش بزرگی از جهان می‌توان دید».

اندیشیدن به معنای این انقلاب و پیامدهای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی آن ناگزیر درگیری ذهنی جامعه‌ی روشنفکری بوده است و خواهد بود، زیرا هنوز تا دهه‌ها و نسل‌های دیگر شاهد این پیامدها خواهیم



بود. به همین دلیل چرخشی در زبان گفتار و دیدگاه این مقاله‌های کتاب به چشم می‌خورد که برخاسته از پیامدهای این واژگونی عظیم در چشم‌انداز تاریخی ماست.

یکی از تأثیرات انقلاب اسلامی، به چالش درآوردن برخی انتقاداتی است که امثال آشوری به آل احمد داشته‌اند. او که در گذشته بر آل احمد تاخته بود که چگونه «نگهبانان قبور و حافظان سنت‌های پوسیده و دیر فهمان جامعه» قادر به مقاومت در برابر تمدن و فرهنگ استعماری غرب است؟ اکنون می‌بیند که هم آنان، حکومت دینی را تشکیل داده و بسیاری از مظاهر دنیای مدرن را در خود جذب کرده‌اند و در عین حال از وضعیت ضدامپریالیستی دست برنداشته‌اند. اوفضای سیاسی «بی‌سابقه» ای را تجربه می‌کنند که بر مفهوم «ولایت فقیه» فرمول بندی شده است. این حکومت، روشنفکری رابه کلی نفی نکرده و بلکه بخشی از آن (روشنفکردینی) در درون حکومت است و با امکاناتی که در اختیار دارد، «در پی گسترش فضای آزادی در جامعه و برقرار کردن نهادهای جامعه‌ی مدنی است».

آشوری با تجربه فضای سیاسی جدید، نه تنها به «دین باوری عمیق جامعه ایرانی» اعتراف می‌کند بلکه توانایی این دین در ایجاد جریانهای فکری عمیق را انکار نمی‌کند و لذا نگاه سطحی روشنفکری به این بُعد از جامعه ایرانی را سرزنش می‌کند (۲۳).

«توجه به دین از نظر اهمیت و میراثهای فکری آن و اینکه نظام حاکم بر جامعه‌ی ما خود را حکومت دینی می‌داند، اهمیت بسیار دارد و نباید با نگاه سطحی به اصطلاح روشنفکرانه، دین را یکسره یا ندیده گرفت و یا تحقیر کرد. دین در دل خود جریان‌های عمیق فکری بسیار نهفته دارد که باید بکوشیم اینها را بفهمیم زیرا فرهنگ و هنر و ادبیات ما وابسته به آن است» (۲۴).

تأثیر دیگر انقلاب، گسست فکری امثال آشوری از گفتمان غریب‌دگی است. او که هرنوع غرب ستیزی را - از جمله ضدیت با امپریالیسم سیاسی و فرهنگی - به حساب «تجدد ستیزی» می‌گذارد، از ریشه‌های فکری غرب ستیزی فاصله می‌گیرد. نظریهٔ غریب‌دگی، یکی از همان ریشه‌های طرد و نفی غرب است که به خوبی، نیروهای مذهبی انقلابی را تغذیه کرده است. از این رو، غریب‌دگی، ظرفیت مفهوم‌سازی جدید را ندارد تا بتوان جنبهٔ «تجدد ستیزی» آن را خنثی کرد و در نتیجه باید این نظریه رابه «باله‌دان تاریخ» انداخت. در واقع، آشوری در



این اشتباه بزرگ، تنهانبوده و بسیاری از روشنفکران غربگرا، اساساً گمان کرده‌اند که غربزدگی، مترادف با تجدد ستیزی و غرب ستیزی است!

پس از انقلاب، آشوری با متن غربزدگی آل احمد، درگیر نمی‌شود و در قالب تحلیل‌های عام، بیش از آنکه نظریه غربزدگی را مورد نقد قرار دهد به صاحب نظریه حمله می‌کند. در یکی از همین نقدها (۱۹۸۹م) مقایسه‌ای بین کارغزالی و روشنفکران مذهبی که داعیهٔ «بازگشت به خویشتن و اصالت‌های شرقی» دارند، نظیر آل احمد و شریعتی، شده است. نکته‌ای که در این مقایسه یادآوری می‌شود، به عنوان خطر اساسی برسر راه روشنفکران دینی، خیلی اهمیت دارد. در کار غزالی، دین هدف است. او می‌خواهد بحران میان وحی و عقل را در فضای فکری تمدن اسلامی حل کند. اما برای آل احمد و شریعتی، این نه یک هدف که وسیله‌ی سیاسی برای مبارزه علیه قدرت جهانگیری غرب است. بنابراین، شعار «بازگشت به خویشتن»، یک شعار سیاسی است که مدخل آن «غربزدگی» است. اما آن چیزی که دین را در نظر روشنفکران مذهبی، جنبهٔ ابزاری می‌دهد، در همین مفهوم غربزدگی نهفته که منبعث از اندیشهٔ مدرن است:

«روشنفکر، دینی و غیردینی، تعلق به بنیاد فکری دنیای امروز پیدا کرده است. بنابراین احیاء دین، به عنوان عنصر غیرمدرن؛ توسط روشنفکر مذهبی، تمنای محال است. اختلاف برسر انگیزه‌های آخری و این جهانی است. برای غزالی، دین، وسیله‌ی قرب به خداست و بازگرداندن انسان به اصل روحانی خود، ولی برای شریعتی و آل احمد دین وسیله‌ی انگیزش سیاسی ست در جهت آرمانشهر اینجهانی و در این منظر سر منزل روحانی ماورایی ندارد. در واقع، «غربزدگی» به ظاهر نفی غرب است و در باطن «نمونه‌ی اندیشه‌ی روشنفکرانه‌ای ست که ادامه‌ی پروژه روشنفکری غرب است» (۲۵).

آشوری به نکته‌ای اشاره می‌کند که تاکنون بسیاری از روشنفکران دینی ایران امروز که داعیه بازسازی واحیاء تفکر دینی را دارند، پاسخ روشنی بدان نداده‌اند. به زعم وی:

«انقلاب، برخلاف ظاهرش، در باطن بزرگ‌ترین جهش مابه طرف سکولاریسم است» (۲۶).

اما دلیلی که برای آن می‌آورد، غیر از «ایدئولوژیک کردن دین» است. زیرا، او تا این اندازه آگاه است که رهبری انقلاب به «بنیاد فکری دنیایی غرب جدیداً، تعلق ندارد. بنیاد فکری رهبری انقلاب از درون اندیشهٔ



دینی غیرغربی، نشأت گرفته است. چنانچه خود وی می‌گوید:

«جریانی از روحانیت که رهبری آن با آیت الله خمینی بود، سخت از عرفان تاثیر پذیرفته بود و نگاهی عرفانی به دین داشت. و همین نگاه عرفانی چنین حرکت رادیکالی را از درون این دین امکانپذیر می‌کرد» (۲۷).

اما دلیل او برای جهش انقلاب به طرف سکولاریسم، عبارت از زیهره‌گیری از ساز و کار مدرن است. آرمان بازگشت به مدینه‌ی اسلامی از راه به کار بردن ابزار دولت مدرن، تمنای محالی‌ست. زیرا، نظام دولت مدرن، ویژگیهای خود را ناگزیر بر به کار برنده‌ی خود تحمیل می‌کند (۲۸). پس، رهبری انقلاب هیچگاه در کار «ایدئولوژیک کردن دین» نبوده است. اما این که ابزار مدرن، ذاتاً بانیاد فکری دنیای مدرن، عجین شده است، نیاز به اقامه دلیل دارد که باید در جای خود، بدان پرداخت.

به هر حال، جای برخی پرسش‌های اساسی با امثال آشوری، باقی است: اگر «غربزدگی» در باطن، «ادامه پروژه روشنفکری در غرب» است، پس این همه مخالفت با آن چه دلیل منطقی دارد؟ چرا باید آل احمد را جزء جریان «غرب ستیزی» تلقی کرد و غربزدگی را، امری منسوخ شده به حساب آورد؟

این همه جفاعلیه آل احمد از ناحیه سنت روشنفکری، از چه روست؟ علاوه، گمان نمی‌کنم که بتوان آل احمد را در کنار شریعتی، به طور یکپارچه تحلیل کرد. بین این دو، تفاوت اساسی وجود دارد که در همان «ایدئولوژیک کردن دین» است. شریعتی در دوران حیات سیاسی‌اش، در حال تجربه‌ی ایدئولوژی‌های مدرن بود لیکن آل احمد از این تجربه مهم عبور کرده بود و به‌طور جدی به گفتمان «بازگشت» رو آورده بود، گرچه، آل احمد در آستانه تجربه اندیشه «پست مدرن» بود، لیکن به این دلیل به گفتمان «بازگشت» رونکرده بود. آل احمد، برخلاف شریعتی، تجربه‌عینی از شکست مارکسیسم (حزب توده) و لیبرالیسم (دولت دکتر مصدق) داشت و برای او چنین تجربه‌ای، نه تنها ناامیدکننده نبود که بسیار ارزشمند و چاره‌ساز بود.

بالاخره آخرین نقدی که از آشوری سراغ داریم آن است که گفتمان «غربزدگی» آل احمد را به ریشه‌های روانی و عصبیتهای روشنفکری جهان سومی، تحویل می‌برد. این گفتمان، نه پشتوانه‌ای از یک جریان فکر فلسفی داشت و نه می‌توانست جریان اجتماعی و سیاسی تجدد خواهانه‌ای به راه اندازد. انتظار آشوری از گفتمان غربزدگی آن بود که «مارابه پیروی از غرب» فراخواند، لیکن ما را به سمت «بازگشت به اصالت‌های اعتقادی



و ارزشهای سنتی، سوق داده است و غربزدگی به جای حمایت از جریان غربگرایی، آب به آسیاب جریانهای رادیکالی ریخته است که جز گروههای مدرن نیستند. اینطورهاست که آشوری برای رد و نفی آل احمد، نیازی نمی بیند که خود را با متن غربزدگی درگیر کند. زیرا آشنایی بیشتر با جریانهای فکر فلسفی در غرب، باعث کم رنگ تر شدن «گفتمانهای عصر هیجانهای جهان سومی» می شود. او معتقدست که «متفکران» عصر عصیتهای جهان سومی به همراه گفتمانهایشان، به «زباله دان تاریخ» سپرده شده است.

«امروزه آن جریان مرده و آدمهای متعلق به آن چندان جلوه گری ندارد و جلوه شان حداکثر به صورت خشونت است.» (۲۹)

از جملات آشوری بر آثار آل احمد، چنین برداشت می شود که نگرش انتقادی او بیشتر معطوف به «غربزدگی» آل احمد است و از عمده ترین نقد آل احمد بر سنت روشنفکری ایران (در خدمت و خیانت) کاملاً مغفول مانده است. و دیگر اینکه به زعم وی، عصیتهای قومی و بومی آل احمد به شکل نظریه «غربزدگی» بروز کرده، ناشی از فقدان فکر فلسفی غربی است. او گمان می کند که اگر امروز گفتمان غربزدگی در میان روشنفکران منسوخ شده، به دلیل آن است که آشنایی آنان با ایده ها و جریانهای فلسفی اصیل غرب، عمیق تر شده است. اما آیا واقعاً چنین است؟ آیا جریان روشنفکری فارغ از فضای سیاسی





امروز ایران، به غله‌های فلسفی غرب رد کرده است؟ او خود می‌گوید:

«در همین فضای روشنفکری جبهه‌ای به نام هایدگرو و جبهه‌ای به نام کارل پوپر درمقابل هم موضع گرفتند. ولی همه اینها در واقع مفهوم و محتوی سیاسی داشت و هرگز به عمق فلسفی و نظری واقعی نرسید». مضافاً اینکه آل احمد، اصولاً در صدد «تحلیل فلسفی» از سنت روشنفکری نبود. بلکه خواست او ارائه تحلیل تاریخی - جامعه شناختی از کارنامه روشنفکری در ایران بود و «در خدمت و خیانت» نتیجه همین رویکرد است.^(۳۰)

غریب‌دگی یا غرب ستیزی

آیا «غریب‌دگی»، مترادف «غرب ستیزی» یا «تجدد ستیزی» است؟ بر قراری تلازم مفهومی میان این دو موضوع، به استدلال محکم و منسجمی نیاز دارد. جواد طباطبایی، جزء آن دسته است که بر وجود چنین تلازمی اصرار می‌ورزد و اینک استدلالهای او را بررسی خواهیم کرد. او این تلازم را از تحویل برون مفهوم «مخالفت» به مفهوم «ستیزه جویی»، دانسته است. طباطبایی، دیدگاههای خود را مبتنی بر مدرنیته می‌داند و مدرنیته چیزی است که بقول او چه بخواهیم و چه نخواهیم، خودش را بر ما تحمیل می‌کند پس اقدام عاقلانه، به پیشواز مدرنیته رفتن است و عدم اقبال به آن، نشانه بی‌عقلی است! لذا می‌گوید:

«اگر بنده به مدرنیته اعتقاد نداشتم، بحثهایم از سنخ گفته‌های آل احمد می‌شد.»^(۳۱)

به زعم ایشان، این گفته‌ها نقدهایی از تجدّد است که در واقع، نقادی نیست بلکه تجدّد ستیزی و خردگریزی است. نقدهای آل احمد و همفکرانش مبتنی بر اندیشه‌های انتقادی پست مدرن‌ها بر تمدن غربی است، پس چگونه است که پست مدرن‌های غربی، تجدّد ستیز و خردگریز نیستند ولی آل احمد اینگونه است؟ پیش فرض اساسی طباطبایی، آن است که نقد پست مدرن‌های غربی از مدرنیته، نه برای نفی آن، که برای تعمیق مدرنیته است. حتی نقدهای اشتراوس که پایش در سنت، قرص و محکم است نیز خواهان برهم زدن اساس و روابط و مناسبات جدید نیست^(۳۲). بنابراین، هر نوع نقد مدرنیته که مارا به بازگشت به سنت یا دین، دعوت کند، به منزله گریز از تجدّد و عصر خردگرایی است. بدین ترتیب بنظر وی، آل احمد و همفکرانش، از نقدهای پست مدرن‌های غربی، به سود شعار «بازگشت به خویشتن»، بهره برداری کرده‌اند.



طباطبایی از زاویه دیگر نیز به این برداشت از تقدیست مدرن‌های غربی اشاره می‌کند. و آن بحث خلط بین مسأله ما و «مسأله غرب» است. جامعه ایرانی همانند جوامع غربی، دچار بحران شده‌اند. لیکن این دو بحران، تنها در لفظ مشترک است و در محتوا فاصله عمیقی بینشان وجود دارد. بحران غرب، یک نوع بحران «درون تمدنی» است. مدرنیته در مسیر خود با مشکلات و موانعی مواجه شده است که منتقدان «وابسته» به فرهنگ مدرن، از این موانع و معضلات برداشت «انحطاط تمدنی» می‌کنند. آنان همان پست مدرن‌هایی هستند که نسبت به فرهنگ خودشان انتقادی دارند^(۳۳). اما بحران جامعه ایرانی، یک بحران درون تمدنی نیست. زیرا فرهنگ ما ز جمله مغول به این طرف روبرو انحطاط و زوال بوده و ما در بستر سنتی به سر می‌بریم که اندیشه فلسفی و خردگرایی از آن رخت بر بسته است. او تبیین این وضعیت زوال یافته را در کتاب «زوال اندیشه سیاسی در ایران»، آورده است. اما بحران ما از آنجانش می‌شود که در حال گذار از وضعیت سنتی به وضعیت مدرن هستیم و ما از صد سال گذشته به تدریج در حال خروج ناآگاهانه (به خلاف غربیان که آگاهانه بود) از سنت هستیم و همین امر ما را با «بحران هویت» مواجه ساخته است^(۳۴). بنابراین، مسأله غرب غیر از مسأله ماست، مسأله غرب به مدرنیته مربوط است و مسأله ما به سنت. اما چون برخی نتوانسته‌اند بین این دو مسأله فرق بگذارند، نقد پست مدرن‌ها را، نقد جامعه «بحران زده» خودمان احساس می‌کنیم. طرح مسئله پست مدرن، تکرار تجربه‌ای است که در چهل سال گذشته روی داده است. بقول وی مسئله شریعتی و آل احمد، و دیگران این بود که در غرب چه می‌گذرد؟ ولی هیچکدام از آنها نتوانستند وضعیت ما را ببینند^(۳۵).

اما آیا براساس طباطبایی در برداشت خود از جلال آل احمد - نسبت غرب ستیزی و تغذیه از پست مدرن‌ها - به خطا نرفته است؟ آیا دلایل او «قرص و محکم» است؟ آیا آل احمد، یک «پست مدرن ایرانی» است تا بگوئیم او برخلاف سنت پست مدرنی (حرکت روبرو آینده)، رفتار کرده است؟ من گمان نمی‌کنم که استدلال طباطبایی، تاب یک نقد جدی راداشته باشد. طباطبایی، علاوه بر دلایلی که از ایشان بیان شد، اساساً بر این باور است که روشنفکر تجدد طلب و خردگرا، هیچگاه به سراغ طرح نظریه «غربزدگی» نمی‌رود؛ زیرا «غربزدگی» تعبیر دیگری از غرب ستیزی است. به همین دلیل، او بر داریوش شایگان خرده گرفته که چرا بعد از عدول از نظریه غربزدگی، «با تجدید چاپ کتاب آسیاد برابر غرب، همه رشته‌های بعدی خود را پنبه کرده است»^(۳۶). وی توجه



به مفهوم «غریزدگی» ندارد. نظریهٔ غریزدگی، وصف حال فرهنگی جامعهٔ ایرانی است، نه وصف وضعیت بحران زده غرب. بنابراین، چه بسا روشنفکری از غرب زدگی سخن بگوید و در عین حال جامعه را به «غربی شدن» دعوت کند، چنانچه از برخی مباحثی که خود ایشان مطرح می‌کنند، همین مطلب استفاده می‌شود که در ادامه به آن می‌پردازیم. ویاجه بسا روشنفکری باشد. نظیر حمید عنایت - که از غریزدگی و بهره برداری از سنت و تجدد، سخن بگوید.^(۳۷) تنها با نقد فرهنگی خود می‌توانیم ارزش‌هایی را که هنوز در جهان به کار می‌آید بازشناسیم.^(۳۸) آل احمد نیز در زمرهٔ همین دسته از روشنفکران بومی قرار دارد. فرضاً امثال طباطبایی، در «نقادی سنت»، به این نتیجه رسیده که «فرهنگ سنتی» مازوال یافته و منحط است و توان بازسازی خود با امکانات سنت را از دست داده است^(۳۹)، و چون برای خروج از این زوال یافتگی و انحطاط فرهنگی، راهی غیر از تجدد سراغ نداریم! لذا باید به استقبال «موج تجدد» برویم!! اما ممکن است روشنفکر دیگری در اثر مطالعهٔ فرهنگ گذشته و حال ایرانی، به این نتیجه برسد که میراث فرهنگی ما برای ساخت تمدن جدید قابل فعال شدن است.

«عقلانیتی که از فزایندهٔ تامل‌صدا ادامه داشت، به عنوان یک سنت عقلی، قابل فعال کردن است»^(۴۰).

و در عین حال نیازه به بهره‌گیری از دانش و فن غربی را نیز انکار نکنند. بنابراین، شعار «بازگشت به خویشتن»، لزوماً به معنای «غرب ستیزی» نیست. چنین تلقی، توهمی است که از جانب کسانی نظیر طباطبایی اتفاق افتاده است. حال آنکه آل احمد می‌گوید:

«از غرب یک مقدار چیزها ما لازم داریم بگیریم. اما نه همه چیز را، از غرب یادِ غرب مادر جست و جوی تکنولوژی هستیم. این را وارد می‌کنیم. عملش را هم از ما می‌آموزیم. گرچه غربی نیست و دنیایی است اما دیگر علوم انسانی را نه. علوم انسانی، یعنی ادبیات بگیر تاریخ و اقتصاد و حقوق، این‌ها را من خودم دارم و بلد. روش علمی را می‌شود از کسی که بلد است، آموخت. اما موضوع علوم انسانی را من خودم دارم. من جا به جا نوشته‌ام که ناصر خسرو از هزار سال پیش، بیخ گوش ماحرفش رازده، قلم زدن را اوبه من یاد داده. نه نیوتون یا آقای سارتر. نیوتون در زمینه مکانیک، یعنی در اساس علوم دقیق، حرف زده، ناچار من محتاجش هستم. ریش تراش برقی و این ضبط صوت مورد احتیاج ما است، درست. اما اندیشهٔ هامان که از راه علوم انسانی ساخته می‌شود چه؟ فعلاً غیر از همین‌ها، چیز دیگری هم ما داریم به ازای ایرانی بودن؟»^(۴۱)



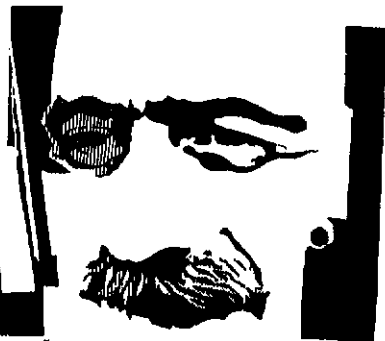
مهم است که بدانیم چگونه طباطبایی پی برده است که «غریزدگی» آل احمد، منبعث از اندیشه انتقادی پست مدرن‌های غربی است؟ از فحوای گفته‌های وی، چند وجه رامی توان احتمال داد:

یکی اینکه «آل احمد از راه دور و از طریق فردید چیزهایی» درباره فلسفه هایدگر فراگرفته و نقادی تجدد را بر همین آموخته‌های هایدگری مبتنی ساخته است.^(۴۲) دیگر اینکه نقدهای آل احمد مبتنی بر نقدهای سلبی مارکسیسم از سرمایه داری است و «مارکسیسم نیز در واقع نوعی نظریه پست مدرن بود»^(۴۳). دیگر اینکه در اندیشه پست مدرنی «جایگاه روشنفکران - به عنوان حاملان فکری مدرنیته - مورد پرسش قرار می‌گیرد، تا آنجا که میشل فوکو گفته است:

«من شخصاً هرگز، «روشنفکری» را ملاقات نکرده‌ام»^(۴۴).

همین پرسش‌های انتقادی و تردید در نقش روشنفکری ایران از سوی آل احمد به طور جدی مطرح گشته است، تا آنجا که او روشنفکر غیر بومی را به عنوان «عامل استعمار» تلقی می‌کند^(۴۵). احتمالاً طباطبایی با همین برداشت‌ها، جزم پیدا کرده که آل احمد از پست مدرن‌های غربی، در کار خود استفاده کرده است.

لیکن در برداشت طباطبایی از پست مدرن وهم از نسبت پست مدرنی که به آل احمد می‌دهد، تأملات جدی وجود دارد. طباطبایی تصویری کند که «پست مدرن»، واقعیتی است که تنها یک مصداق دارد و آن «منتقد وابسته‌ای» است که نسبت به فرهنگ مدرن خودشان انتقاداتی دارند و بانگاه به آینده، در صدد اصلاحات روشی و بینشی مدرنیته هستند، نظیر هابرماس که اعتقاد دارد بسیاری از اصول مدرنیته، قابل تعمیق است»^(۴۶) حال آنکه اندیشه پست مدرن، طیف وسیعی را شامل می‌شود. یک سر این طیف، «نقادی مدافعانه» است و سر دیگر آن «نقادی نفی‌کننده» است. در میان قرائت‌های پست مدرنی، دو قرائت به شعار روشنفکران بومی نزدیک تر است. بنابر یکی از آن دو قرائت، غرب برای حل معضلات خود، باید نگاه تازه‌ای به شرق داشته باشد. باید از این تلقین که آسیا هیچ چیز تازه‌ای برای شناختن ندارد، دست برداشت. شرق هنوز حرف‌هایی برای گفتن دارد که مکمل غرب می‌تواند باشد، اندیشه ماقبل مدرن، به معنای تفکر ماقبل تاریخ نیست. این اروپاست که باتکانی فرهنگی خود را از مادرش آسیا جدا کرده است. این قرائت پست مدرنی، برداشت کارل یاسپرس از وضعیت بحرانی غرب است.^(۴۷)



«ولی معنی آسیا برای ما هنگامی مهم می‌شود که بپرسیم: با همه برتری اروپا باختر زمین چه چیزی را از دست داده است؟ در آسیا چیزی هست که برای ما اهمیت بنیادی دارد، ولی دست ما از آن تهی مانده است؟ از آنجا پرسشهایی از مامی شود که در اعماق وجود خود ماجای دارند، ما برای آنچه ساخته و توانسته‌ایم، و برای آنچه شده‌ایم، بهائی پرداخته‌ایم. مابه هیچ وجه در راه تکامل انسانی نیستیم. آسیا مکمل ماست و ما نمی‌توانیم بی‌آن کامل گردیم.» (۴۸)

اما بنا بر قرائت دیگر، اساساً خواهان عبور از مدرنیته و بازگشت به هویت اصیل شرقی است. این گروه به مردم شرق، حق می‌دهند که چرا آنان تمدن جدید را یک تمدن مادی صرف می‌دانند. تمدن جدید هیچگاه به ما وعده حیات حقیقی، یعنی معنویت رانمی دهد، زیرا معنویت در متن سنت‌هایی نهفته است که مدرنیته آنها را به حاشیه رانده است و برای احیاء آن باید با روح سنت‌های زنده که تنها در جهان مشرق وجود دارند، تماس گرفت نمونه چنین تفکری مربوط به رنه گنون است. شعاع عبور از غرب به شرق او، تنها اندیشه انتقادی صرف نیست بلکه نفی انتقادی تمدن جدید است. گنون می‌داند که اگر یک شرقی یاحتی یک اروپایی خواهان حیات حقیقی، در جست و جوی درک عمیقی از معنویت شرقی باشد، از سوی غربیان به کهنه پرستی متهم می‌گردد. لیکن او از انسان شرقی می‌خواهد که به خاطر ناسازگویی و نکوهش متجددین، از شعاع، «بازگشت به خویشتن» دست برندارد. وقتی پایداری در برابر ترک تازی بیگانگان از جانب مردم مغرب دیده شود، آنرا «میهن پرستی» نام داده، شایان هرگونه ستایش و نیایش می‌دانند، ولی وقتی این پایداری از جانب مشرق زمینی‌ها نمودار شود، بر آن نام «کهنه پرستی و تعصب» و یا «دشمنی با بیگانگان» نهاده و تنها آنرا درخور کین و توهین می‌شمارند. (۴۹)

بنابراین برخلاف نظر طباطبایی، جریان پست مدرن، اندیشه انتقادی واحدی را تشکیل نمی‌دهد. بلکه



قرائت‌های متفاوتی تا حد نفی اساس مدنیت و وجود دارد. پس اگر بخواهیم دیدگاه روشنفکریومی را به مأخذ غربی آن نسبت بدهیم، باید معلوم گردد که به کدام اندیشه پست مدرنی مربوط است. اما در مورد جلال آل احمد، برقراری چنین نسبتی بین او و پست مدرن، کار دشواری است. صرف اینکه او با «دکتر فرید» ارتباط داشته، دلیل وجود تأثیرات عمیق فرید بر آل احمد نمی‌شود. باید این تأثیرات را در متن نوشته‌های او پیدا کرد. آل احمد تنها در مقدمه کتاب «غربزدگی» از دکتر فرید یاد می‌کند. «غربزدگی» گزارشی بود که طرح نخستین آن در سال ۱۳۴۰ به «شورای هدف فرهنگ ایران» داده شد و در جلسات شورای دکتر فرید نیز شرکت می‌کرد. آل احمد خود می‌گوید که تعبیر «غربزدگی» را از «افادات شفاهی» فرید گرفته است. او پیش از آنکه به طور جدی سراغ ترجمه مثنوی پست مدرن برود «غربزدگی» را نوشته بود. آل احمد در مقدمه کتابش اشاره می‌کند که دکتر محمود هومن پس از خواندن «غربزدگی» او را به ترجمه کتاب «عبور از خط» اثر ارنست یونگر تشویق کرد.

چه اصراری است که روشنفکرانی نظیر طباطبایی، آل احمد را منسوب به جریان پست مدرن ایرانی کنند؟ شاید از این طریق بهتر بتوانند جامعه فرهنگی را از مطالعه آثار او دور کنند، باین استدلال که آل احمد از مسائلی سخن گفته که حقیقتاً مربوط به ما نیست. مسئله پست مدرن غربی «مسئله ما» نیست. بنابراین، مطالب آل احمد و همفکرانش بایرانی که ما در آن به سر می‌بریم، از اساس نامربوط است. اما آیا واقعاً، اینچنین است که طباطبایی گفته است؟ برای نشان دادن آنکه آل احمد خارج موضوع سخن نگفته و دقیقاً به «مسئله ما» پرداخته، به مواردی اشاره می‌کنیم.

طباطبایی یکی از وجوه تفاوت میان «مسئله ما» و «مسئله آنها» را در موضوع «بحران عقلانیت نیست می‌داند». «بحران عقلانیت در ایران غیر از آن چیزی است که در غرب واقع شده است. این بحران در ایران ناشی از فقدان عقلانیت است. بحران عقلانیت در ایران به گذار از عقلانیت سنتی و دریافت کهن عقل مربوط می‌شود.» (۵۰)



آل احمد نیز از «بحران فقدان عقلانیت» بحث می‌کند، نه از بحران عقلانیت غربی. اوریشه‌های این بحران را از درون جریان روشنفکری ایران، پی‌گیری کرده است. آل احمد در بحث قشربندی روشنفکران ایرانی، آنها را به پنج دسته تقسیم می‌کند. چهار دسته از روشنفکران مانند مدارهایی است که حول هسته مرکزی در گردش اند و از آن تغذیه می‌کند. هسته مرکزی، یعنی محور عقلانیت مدرن ایران، ویژه گی «خلق کننده» و «مبدع» بودن را دارند. توسط هسته مرکزی روحیه خردورزی به سایر مدارهای روشنفکری منتشر می‌شود. اما ظرفیت هسته مرکزی چقدر است؟ آل احمد عقلانیت روشنفکری محور رانان چیز می‌داند. «این هسته اصلی روشنفکری در ایران چه کوچک است؟ به زحمت می‌توان هریک از شاخه‌های این هسته اصلی را به انگشتهای دودست شمرد.» (۵۱)

او بزرگترین علت ناکامی‌های روشنفکران ایران را در همین کم خونی مزمن هسته اصلی می‌داند و عامل استعمار (فرار مغزها) را در درجه بعد ذکر می‌کند. او نتیجه عینی بحران فقدان عقلانیت در روشنفکران ایران را در تخریب گذشته‌ای می‌داند که چیز مشت پرکنی جایگزین آن نشده و در نهایت به سود حکومت‌های استبدادی تمام می‌شود.

دوره روشنفکری به یک تعبیر دیگر یعنی دوران هتک حرمت‌های عمیق و دوره کنجکاو در هر مقوله و تخریب هر پناهگاه فکری و مادی که وسیله ارباب خلق و باعث بی عدالتی و فساد است. (۵۲)

طباطبایی از «دوره گذار» و اینکه ما چه خواهیم و چه نخواهیم وارد دنیای جدید می‌شویم رجز می‌خواند لیکن وضعیت پس، از ورود به فضای مدرنیته را تشریح نمی‌کند. حال آنکه مرحوم جلال آل احمد دقیقاً بر همین نکته پافشاری می‌کند. او آینده را معلول گذشته و حال می‌داند، زمانها از یکدیگر مستقل نیستند. ما وارد دنیای جدید می‌شویم، امانه به آن وضعی که روشنفکر غربی دارد. وضع روشنفکر غربی، «تولیدکنندگی» است و وضع آینده روشن فکری ما «مصرف‌کنندگی». روشنفکر ایرانی، منتظر تولید نظریه‌های جدید از کشورهای مادر است و فقط این نظریات را «تطبيق به مصداق» می‌دهند، و این معنی «غربزدگی».

با چنین روشنفکرانی البته که با هر فرهنگی نیمه راه به زمین خواهد ماند. با چنین روشنفکرانی است که ما از چنان گذشته‌ای به چنین زمان خالی رسیده‌ایم. و مبادا که با چنین روشنفکرانی باز هم به آینده‌ای برسیم درخور آن گذشته و این حال؟ (۵۳)



جلال در یک جمع دانشجویی ابراز می‌کند که گفت‌وگو دربارهٔ کافکا که برای خیلی هانا شناخته است، نامطلوب است. زیرا کافکا مسئله مانیست و اگر از او سخن بگوئیم، غیر از «تفاضل» یا «حقه‌بازی» چیز دیگری نیست. ولی صادق هدایت، مسئله ماست و باید دربارهٔ او بحث کرد^(۵۴)، یا «ملت بازی» (ملی‌گرایی) که یک مفهوم صادراتی فرنگ است و مسئله آنهاست. چون «بورژوازی اروپا مفهوم ملت را ساخت»^(۵۵). در نظر آل احمد، حفظ زبان فارسی، جزء مسئله‌های مهم «ما» است. زیرا «زبان امروز فارسی، یک حلقه است از زنجیر تکامل معینی که از زبان اوست شروع شده تا به امروز رسیده»^(۵۶) مسئله اساسی محافل دانشگاهی ایران، بحران «اندیشیدن» است. «تامی توانید ببیندیشید. تامی توانید بحث کنید. از این سمت، از آن سمت، تا به نتایجی برسید»^(۵۷). غریزه کسی ست که به این مسائل توجه جدی نداشته باشد، بنابراین چگونه است که آل احمد به مسئله‌های «ما» نپرداخته و صرفاً از «مسئله آنها» بحث می‌کند؟!

جلال آل احمد، بازگشت ارتجاعی یا گذار از فرهنگ استعماری؟!

یکی دیگر از نوشته‌های پیرامون آل احمد، از حسین قاضیان است.^(۵۸) فرد مزبور علت انتخاب جلال آل احمد برای تحلیل جامعه شناختی خود از «رابطهٔ روشنفکران و توسعه» در این می‌داند که به دلیل پائین بودن سطح سواد توده‌های مردم، «رابطهٔ میان روشنفکر و توده، دچار اختلالی مداوم بوده. اما آل احمد در دههٔ چهل نه تنها توانست جامعهٔ روشنفکری را از انزوا بیرون کشد، بلکه فضای روشنفکری زمان خود و نسلهای جوان بعدی را زیر سلطهٔ خود آورد. مرکز تاثیر آل احمد در کتاب غریزگی است (شهریور ۱۳۷۱). برداشت نویسنده آن است که تاثیرات ژرف آل احمد رانمی توان در جهت بالندگی جریان روشنفکری قلمداد کرد. و از طرفی، می‌بیند اندیشه‌های آل احمد در جامعه، وارد حوزه مقدسات «حرمتها و حریمها» شده و روشنفکران قبل و بعد انقلاب اسلامی نسبت به آثار آل احمد سکوت کرده و چیزی درخور تائید و رد نیآورده‌اند، لذا برخورد جرأت نقد و انتقاد بر آثار جلال را داده است (شهریور ۷۱). البته چنین جرأتی ستودنی ست، لیکن باید روشن گردد که متجری تاجه اندازه در این عمل موفق بوده و منطقی عمل کرده است.

نقد وی بر آثار جلال آل احمد، به دو بخش تقسیم می‌شود. بخش اول آن مربوط است به تحلیل روانشناختی و جامعه‌شناختی از رابطهٔ زندگی و آثار آل احمد، شیوه و ویژگی‌های نگارشی او و تاثیر آن بر فضای



سیاسی روشنفکری و نیز رابطه‌اش با غرب و مذهب. بخش دوم به حوزه معرفتی خاصی از اندیشه مدرن، یعنی مبحث اقتصاد توسعه، معطوف است. وی در این بخش می‌کوشد تمام مباحث غربزدگی و نقد روشنفکری آل احمد را به بحث توسعه و مباحث پیرامونی آن، تحویل ببرد. نتایجی که نویسنده در بخش اول می‌گیرد آن است که جریان اندیشه جلال در عرصه تفکر، تداوم نداشته و در میدان سیاست عملی ادامه یافت. زیرا اوضاع سیاسی - اجتماعی آن روزگار مجالی برای مجادلات فکری نمی‌داد و در نتیجه، فضای اندیشه راعصبی و آکنده از خصومت می‌ساخت. چهره «شاخص عصبی مزاجی اندیشه‌ها» آل احمد است که در نوشته‌های دوره دوم و سوم او بیشتر ظاهر می‌گردد. وی در وصف شیوه نگارش جلال، همان نقد، قبلی‌ها را تکرار کرده که آثار قلمی آل احمد، کمتر استدلالی است!! و آنچه در کار است، «اقتاعی» است و غربزدگی، مشاخره‌ای قلمی است که حاوی تحریک، خشم، تکرار، طنز و هجو است. پیامد اینگونه نوشتن و تفکر غیر استدلالی، در نهایت به نوعی تفکر سطحی و شعارگرایی می‌شود (۵۹).

«این آثار (جلال آل احمد) می‌خواهند ما را به عمل و دارند. می‌خواهند بلند شویم و فوراً اقدامی انجام دهیم» چنین سبکی از کار به تدریج جنبه ایدئولوژیک پیدا می‌کند و در نتیجه عرصه تفکر محدود و برسوء تفاهم‌های جامعه ما افزوده می‌شود. ابهام‌ها و تشنگی آرای جلال در دو اثر مهمی چون غربزدگی و در خدمت و خیانت، نمایان تر است. به اعتقاد وی آل احمد در کارش شتابزده است. زیرا خطر غربزدگی در نظرش جدی و فوری است و در تحقیقاتش صبر را پیشه نمی‌کند و روشنگرهای اوبه دلیل تماس محدود با آرای دیگران و بدون آشنایی درست با جنبه‌های عمیقتر یا عامتر مسئله غربزدگی، سطحی فاقد ماندگاری فکری است.

تا اینجا، نویسنده با تکیه بر برداشت مخالفین هم دروه آل احمد، بدون استناد به نوشته‌های آل احمد، از قوه تخیل خود کمک گرفته و مجموعه‌ای از کلی‌بافی‌های خود را به ذهن مخاطب منتقل می‌کند. وی توجه ندارد که گرچه هر سخن اقتاعی مشتمل بر استدلال نیست، ولی بعضی از مطالب اقتاعی، خالی از استدلال هم نیست. حتی اگر آل احمد در کلام خود تفکر استدلالی نداشته باشد، پرسش‌های جدی که فراروی تجدیدطلبان می‌گذارد، فتح بابی برای شکوفایی اندیشه انتقادی است. شجاعت او در طرح همین پرسش‌ها در محیط‌های روشنفکری است. بالاخره، لازمه جرأت دانستن، پرسش‌گری است. نویسنده از شیوه نگارش آل احمد، نکته



مهمی رادرك می‌کند، ولی به عمق آن توجه ندارد. اگر جلال بتواند مخاطبان خود را به عمل وادارد، نشانه موفقیت اوست، واداشتن به عمل، یعنی بسیج کردن قوای فکری و رفتاری برای دانستن و اقدام کردن.

رسالت روشنفکر تنها در دانستن نیست بلکه در قبول مسئولیت هم هست و پذیرش مسئولیت ملازم با عمل است. آل احمد از غریزدگان می‌خواهد که باید از این وضعیت اسفبار غریزدگی عبور کرد و این منظور خرد با عمل فکری و عمل سیاسی و اجتماعی امکان پذیر نیست. برای عبور از خط غریزدگی، اگر بایداقدام به تفکر یا عمل سیاسی کرد، به یک اهتمام عملی نیاز دارد. او اعتقاد داشت که:

«در سراسر تاریخ، روشنفکران، در اغلب، بنده قدرت‌ها بوده‌اند. یعنی خریده می‌شده‌اند به وسیله قدرت‌های روز» و از طریق آثارش در جست و جوی آن دسته از روشنفکرهایی بود که «خودشان را در اختیار طبقات محروم بگذارند»^(۶۰).

اوگاه از اینکه هنوز نتوانسته در این کار فکری موفق بشود، مأیوس گشته و می‌گوید:

«شما مرا پشیمان کردید از کاری که کرده‌ام و «نومید با همه حرف‌هایی که راجع به این پرت و پلا زده شده، معلوم می‌شود که هنوز هیچی را نگفته است.»^(۶۱)

اوزندگی جلال را به سه دوره تقسیم می‌کند، دوره ورود به اجتماع (۱۳۲۲) و فعالیت در حزب توده و فاصله گرفتن از مذهب، دوره انشعاب از حزب (۱۳۲۶) و دوره سوم که با انتشار غریزدگی (۱۳۴۰) آغاز می‌شود.

برداشت نویسنده از این سه دوره، آن است که در تحولات فکری آل احمد نوعی سیر قهقراپی و بازگشت ارتجاعی دیده می‌شود. او دوره اول جلال را (عضویت در حزب توده) رادوره نشاط و سرزندگی دانسته و دوره دوم (انشعاب از حزب) را سرگردانی و تردید و بالاخره دوره سوم (بازگشت به مذهب و سنت) را شتابزدگی و تشکیک آراء می‌داند. بر همین اساس، عنوان مقاله خود را «جلال آل احمد، سرزندگی، گسستگی و تشکیک اندیشه» می‌گذارد. عجیب است که یک منتقد، دوره جوانی سوژه‌اش را پخته تراز دوره میان سالی او بداند. چرا که شخصی مورد نقدش از حزب توده انشعاب پیدا کرده و در نهایت به سنت و مذهب روی می‌آورده است، بدون آنکه به علت تجدید نظر او توجه کند^(۶۲). نویسنده مزبور بر مبنای چنین تحلیلی از زندگی اجتماعی

جلال، تعجب می‌کند که با همه تأثیرات کم و بیش دامنه داری که بر جا گذاشت، چرا روشنفکران در برابری و



در برابر سایر آثار آل احمد سکوت کردند؟ ظاهراً وی زحمت مطالعه نقدهایی که در همان زمان به جلال آل احمد شده رابه خود نداده، برخی از نقدها را که مستند کار خود قرار داده است. اتفاقاً به جمله‌ای از دوستان آل احمد (ولی مخالف باندیشه‌های او) استناد کرده که برخلاف نظرنویسنده، نشان می‌دهد که آل احمد تاجه اندازه مورد حمله مخالفین خود بوده است. مصطفی رحیمی بعد از درگذشت جلال (۱۳۴۸) گفته است: «و امروز خیلی دیراست. جلال که این مسأله حیاتی را زودتر از هرکس مطرح کرد دیگر در ادامه بحث شرکت نخواهد داشت. حمله به نظریه غربزدگی در حکم تیراندازی به قلعه‌ای بی حفاظ است. جنگی که افتخار فتحی در آن باشد نیست» (۶۳).

بازار نقد نظریه غربزدگی از زمان آل احمد تابه امروز که به دست روشنفکری جدید رسیده، داغ بوده است. امامهم ارزیابی عیار اینگونه نقدهاست. نویسنده مزبور در مقاله، «آل احمد ومسأله غرب» در صدد دانستن این مطلب است که روشنفکر جامعه سنتی درباره مسأله غرب و تمدن غربی چگونه می‌اندیشد و این اندیشیدن با خود چه الزامها و پیامدهایی می‌آورد. وی ابتداء بر اساس نظریه‌ی محققان در مرحله بندی برخورد سرآمدان فکری جامعه با مسأله غرب، این مراحل را در مجموع به چهار مرحله تفکیک می‌کند: ۱- دوره غرب خواهی (عصر مشروطه) ۲- دوره غرب ستایی «تادهه چهل» ۳- دوره غرب زدایی (از ۱۵ خرداد تا پیروزی انقلاب اسلامی) ۴- دوره غرب شناسی (از تأسیس جمهوری اسلامی به بعد).

وی به این نکته تأکید دارد که (همه صاحب نظران) متفق القولند که دست کم تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، واکنش غرب شناسانه یا غرب پژوهانه سابقه‌ای نداشت است (۶۴). از همین مرحله بندی معلومی می‌گردد که او مواجهه فکری آل احمد با غرب را از نوع واکنش غرب پژوهانه نمی‌داند، و لابد از نوع واکنش غرب ستیزی و غرب زدایی است. امامهم آن است که با چه توضیحی به این تلقی رسیده‌اند.

نویسنده در توضیح واکنش غربزدایی از تعریف غرب و شرق از نظر آل احمد آغاز می‌کند. به زعم وی، آل احمد پیش از هر چیز بر ملاک اقتصادی تأکید و این نکته نویسنده را مجاز می‌کند مفهوم غربزدگی جلال رابه مفهوم توسعه نیافتگی تحویل ببرد. با این حال می‌داند که در مفهوم غربزدگی آل احمد، عناصر معنوی (غیر اقتصادی) نیز دخیل‌اند.



«این عناصر معنوی عبارت است از فضایل روحانی که برای روم قدیم (غرب) قائل بوده‌ایم و دیگر عنصر مسیحیت در غرب است که بارویۀ جهان‌گشایی‌های خونتبار غرب هماهنگی دارد. غرب با همین هویت تاریخی به دلیل تحولات تکنولوژیک، فرهنگ جدید پیدا کرده که ملازم با ماشین است. غربزدگی در نظر آل احمد، مفهوم عام‌تر از ملاک اقتصادی پیدا می‌کند. چنانکه جلال در تعریف غربزدگی می‌گوید: «مجموعه عوارضی که از زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه مردم نقطه‌ای از عالم حادث شده است بی‌هیچ سستی به عنوان تکیه‌گاهی، و بی‌هیچ تداومی در تاریخ. و بی‌هیچ مدرج تحول یابنده‌ای. بلکه به عنوان سوغات ماشین» (۶۵)

به زعم قاضیان، کسانی کوشیده‌اند در بحث غربزدگی آل احمد، درون‌نمایه‌ای فلسفی جستجو کنند. آنان این عمل را از طریق وجود تشابه محتوایی بین غربزدگی و عبور از خط ارنست یونگر آلمانی، پی‌گرفته‌اند. حال آنکه به اعتقاد نویسنده، بین این دو کتاب تفاوت‌های اصلی وجود دارد. گرچه هر دو کتاب از بحران سخن می‌گویند. لیکن یکی حاصل از بحران هستی‌شناختی و اخلاقی است به نام نیهیلیسم (هیچ‌انگاری) و دیگری بحران هویت است که از طریق تماس با فرهنگها ناشی می‌شود.

بنابراین، در یکی بحران درونی است و در دیگری بحران بیرونی است. به هر حال معلوم نیست، وی از این کشف (عدم شباهت بین این دو کتاب) خواسته است چه انتقاد مهمی را متوجه کار آل احمد بکند؟ اصولاً جامعه پیرامونی بحران زنده (بخوانید جامعه توسعه نیافته) در هنگام تماس با جامعه پیشرفته بحران زده (بخوانید

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی





توسعه یافته)، غالباً جنبه‌های بحران‌زده آن را جذب خود می‌کند و کمتر به سمت جنبه‌های غیربحرانی آن میل پیدا می‌کند. مگر آنکه میل درونی برای خروج از بحران پیش آید، تا با گام‌های سنجیده از تمدن بحران‌زده بهره‌برداری کند. و یا لاقلاً، بحران تمدنی نیهیلیسم، بحران هویتی غربزدگی را تشدید می‌کند.)

به زعم نویسنده مزبور، جلال نمی‌تواند با کمال تکنیکی همراه شود، زیرا در نظرش معنای آن را گذاشتن کمال انسانی است، لذا کمال مطلوب خود را در سنت می‌جوید، «پس در جست‌وجوی کمال انسانی در دام سنت گرفتار می‌شود و به ورطه سنت‌گرایی» می‌غلطد «ظاهراً وی جست‌وجوی کمال انسانی در سنت را تمتای محالی می‌داند. لیکن هیچ «استدلالی» برای این ادعای خود نمی‌آورد تا مخاطب گمان نکند که انتقاد او به سنت‌گرایی آل احمد، از روی سنت ستیزی اش است. منتقد که از پاسخ به اینکه آیا کمال تکنیک همان کمال انسان است؟ و یا چگونه ممکن است کمال تکنیک، موجب کمال معنوی انسانی بشود؟ عاجز است، لذا از راه دیگری بر سنت‌گرایی آل احمد انتقاد کرده او را متهم می‌کند که «تلاشی برای رسوخ به درون سنت یا تجدید به خرج نمی‌دهد»^(۶۶). با وصف این، نویسنده تعجب می‌کند که آل احمد در صفحه‌های آغازین کتاب غربزدگی به لزوم شناخت غرب اذعان دارد. اما این اذعان چندان عمیق نیست. زیرا نه خود جلال تلاشی برای غرب‌شناسی می‌کند و نه دست کم ضرورت آن را گوشزد می‌کند. به زعم ایشان، جز یکی - دو دهه اخیر «ماه‌یچگاه امکان آن را نیافته‌ایم که با آثار درجه اول متفکران مغرب زمین تماس جدی حاصل کنیم»^(۶۷). وی توجه ندارد که سخن آل احمد آن است که برای عبور از غربزدگی، باید تلاشی گسترده در راه اسلام‌شناسی، ایران‌شناسی و غرب‌شناسی به راه انداخت. گویا نویسنده توجه کمتری نسبت به کتاب دیگر آل احمد، یعنی در خدمت و خیانت روشنفکران، داشته است.

آل احمد در این کتاب مقایسه‌ای بین پشتوانه‌های فکری روشنفکر اروپایی و روشنفکر ایرانی زمان خود می‌کند. پشتوانه روشنفکر اروپا متون عظیمی است که از عصر روشنگری به این سو، خلق شده، اما روشنفکر ایرانی کی می‌توانسته است مانند چنین متنی را خلق کند و یا لاقلاً موفق به ترجمه همین کامدهای درجه اول روشنفکران اروپایی شود و بعد به تعداد انگشت شمار تالیف و ترجمه روشنفکران عصر خود، اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که: «به هر صورت هنوز هیچ چیز از هگل ترجمه نشده است یا از اسپینوزا یا از برگسون یا از دکارت یا از همه پیشوایان علمی که متن‌هاشان زمینه اصلی کار روشنفکری در این قرون معاصر است.»^(۶۸)



از نظر آل احمد مشکل روشنفکر ایرانی همین چیزهاست، ولی باز نویسنده بر او خرده می‌گیرد که چرا «به وادی غرب شناسی پا نمی‌گذارد» و «سراغ متفکران دست دوم غربی چون یونگر می‌رود» و در نهایت او را متهم می‌کند که با ایدئولوژیزه کردن مسأله غربزدگی، یعنی مبارزه سیاسی از طریق ایدئولوژی، امکان شناخت غرب را پیشاپیش کنار می‌گذارد.^(۶۹) لیکن آل احمد تنها دیگران را به عمل و انداشت، بلکه خود نیز در مقوله غرب‌شناسی دست به کار ترجمه شد و در مقوله ایران‌شناسی معاصر، در ادبیات و بوم‌شناسی معاصر، اقدام به خروج از حریم جغرافیای روشنفکران کرد. مصطفی رحیمی می‌نویسد:

«روزگاری مجله تایم درباره روشنفکران ایران نوشت که وطن دوستی این گروه مرکز نشین به دروازه‌های تهران محدود می‌شود. سخن راست را از دشمن هم باید پذیرفت. کمتر روشنفکری حاضر است برای وطنش از تهران تا قم برود. جلال درست در نقطه مقابل این تعریف بود. عاشق همه گوشه‌های این مملکت بود، و همه مردم آن، و این عشقی بزرگ و ارجمند است.»^(۷۰)

نتیجه

در این گفتار به سه نمونه از واکنش‌های روشنفکری درباره نقد آل احمد اشاره کردیم. از جمع بندی ارزیابی این واکنش‌ها، نتایج بدست می‌آید که پاسخی به طرح مسئله است. برخی از نکات به دست آمده از این واکنش روشنفکری به طور اختصار عبارتند از:

- ۱- «غربزدگی» مترادف با «غرب ستیزی» گرفته شده است، حال آنکه دلیل منطقی برای تلازم بین این دو مفهوم ارائه نمی‌شود. بحث آل احمد هم درباره جامعه غریزه ایرانی ست، نه بحران دنیای متجدد.
- ۲- واکنش‌های روشنفکری جدید، عمده حول غربزدگی آل احمد است و به ندرت درباره اثر مهم دیگر آل احمد، یعنی در خدمت و خیانت روشنفکران، بحث شده است. در این اثر، آل احمد با استفاده از تجربیات شخصی و مکتوبات دیگران و اطلاعات موجود، به طور مبسوط و مستدل، طرح بیماری غربزدگی را دنبال کرده است. بی توجهی این گروه از روشنفکران درباره در خدمت و خیانت، جای تأمل است.
- ۳- واکنش‌های انجام شده، غالباً «استدلالی» نبوده است بلکه طرح مباحث کلی در قالب نظریه‌ای خاص است. این مباحث کلی بیشتر معطوف به نظریه «نوسازی» یا «غربی شدن» است.

در نقدهایی که بر آل احمد شده، کمتری واسطه وارد بحث می‌شوند. غالباً بحث‌های او به یکی از مباحث غربی



تحويل رفته و آنگاه با او وارد بحث می‌شوند. مثلاً «غریزدگی» به «تفکرجهان‌سومی»، «تفکرپست مدرنی»، و بحث «توسعه» تحويل برده و سپس از این زوایاها موردنقد قرار می‌گیرد. در اغلب نقدها، بیش از آنکه به متن اثر التفات علمی شود، به صاحب اثر پرداخته‌اند. گاه به تحولات فکری و دوره‌های زندگی سیاسی - اجتماعی آل احمد توجه شده، گاه به ریشه‌های فکری مارکسیستی و یامذهبی و گاه به تغذیه‌های فکری او از پیروان اندیشه پست مدرنی (دکتر فردید) اشاره می‌کنند، اما تحلیل متن به حال خود باقی می‌ماند.

۴- یکی از دلایل استدلالی نبودن این واکنش هابادریگرنشدن با متن اثر است. ناقد می‌بایست در نقد استدلالی خود همراه، با متن اثر درگیر شود. او با رفت و برگشت‌های متعدد به متن، عیار آن را معلوم می‌سازد. لیکن اینگونه نقادی آثار آل احمد، از ناحیه این گروه روشنفکران، کمتر مشاهده می‌کنیم.

انقلاب اسلامی، یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری رویکرد منفی به «غریزدگی» آل احمد شده است. در نظر روشنفکری جدید، نیروی محرکه انقلاب اسلامی، منبث از آموزه‌های نظری مدرنیته نیست و لذا هر نوع نقد روشنفکری ایران که مترادف با نقد مدرنیته است، باعث تغذیه و تقویت فکری یک انقلاب غیرمدرن می‌شود. زیرا انقلاب از اینگونه نقدها به نفع بهره‌برداری می‌کند.

نتیجه‌ای که از این ارزیابی و جمع‌بندی نکات، به دست می‌آید آن است که روشنفکری جدید، برخلاف ادعاهایی که دارند، غالباً با موضوعات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، «ایدئولوژیک» برخورد می‌کنند. آنان در واکنش به نقدهای که از روشنفکری می‌شود، برخورد ایدئولوژیک را جایگزین «نقادی» کرده‌اند. ایدئولوژی مدرنیته و تعهدی که روشنفکران غربگرا نسبت به بسط آن، در خود احساس می‌کنند؛ مانع بروز واکنش‌های عقلانی شده است. آنان کمتر سعی کرده‌اند فارغ از فضای فکری مدرنیسم، کنش و واکنش علمی و عملی خود را تنظیم کنند. بنابراین، در واقع خرد روشنفکری ایران، چندان هم «خودبنیاد» نیست. بلکه وابسته به خودی ست که در سرزمین دیگری (غرب) ابداع و بالنده شده، و روشنفکری کشورهای پیرامونی تنها مصرف‌کننده آن است. از این رو هر نوع تهدیدی علیه «غرب» را تهدیدی علیه خود می‌دانند. این وضعیت نشانگر آن است که این باصطلاح روشنفکران، با گذشت زمان، رفته رفته روحیه «نقدپذیری» را بکلی از دست خواهند داد. در این صورت، معلوم نیست که در عرصه علم و جامعه با چه دسته از مسایل روشنفکری روبرو خواهیم شد.

پی‌نوشتها:

۱. برای مثال بنگرید به مقاله: بیژن عبدالکریمی، «سنت روشنفکری جدید»، کیان ش ۸، ۱۳۷۱.
۲. داریوش آشوری، گفتمانهای روشنفکری، ص ۱۹.
۳. در خدمت و خیانت روشنفکران، ج ۲، ص ۱۶۱.
۴. [در این زمینه گفته شده: «توجه به مسأله جایگاه و عملکرد روشنفکر و روشنفکری در ایران یا جلال آل احمد آغاز شد. اغراق نکرده‌ایم اگر بگوئیم که از زمان طرح این بحث - یعنی در فاصله بین سالهای ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۸ - هیچ کاری در این زمینه از نظر وسعت، آن قابل قیاس نیست، به طوری که نقاط قوت و ضعف عمده تحلیل‌های بعدی درباره این موضوع را می‌توان طابق التعل در نوشته‌های آل احمد باز یافت. به عبارت دیگر عمده پرسشها و اکثر پاسخها هنوز آل احمدی است» ر.ک: مراد ثقفی، بی‌پناهی روشنفکران، کیان، ش ۱۲، فروردین ۱۳۷۲، ص ۲۱].
۵. نسرین حکمی، نقدی بر سنت روشنفکری ایرانی، کیان ش ۳، بهمن ۷۰، ص ۱۹.
۶. مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایران و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، نشر فرزانه، چ اول، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰.
۷. مکالمات، ص ۱۴۷.
۸. ما و مدرنیته، ص ۱۷.
۹. همان، ص ۱۱.
۱۰. همان، ص ۱۵.
۱۱. همان، ص ۱۹.
۱۲. همان، ص ۲۱.
۱۳. همان، ص ۲۷.
۱۴. همان، ص ۳۴.
۱۵. همان، ص ۳۵.
۱۶. همان، ص ۸۸.
۱۷. پروانه آبراهامیان، ایران بین دو انقلاب، ص ۸۰. پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۱۸. راه نو، ش ۹، ص ۱۸.
۱۹. ما و مدرنیته، ص ۴۲.
۲۰. همان، ص ۶۷.
۲۱. همان، ص ۶۷.
۲۲. همان، ۱۰۶.
۲۳. راه نو، ش ۹، ص ۲۲.
۲۴. ما و مدرنیته، ص ۱۴۰.





۲۵. «سنت، مدرنیته، پست مدرن»، ص ۲۶.
۲۶. راه نو، ش ۹، ص ۲۲.
۲۷. مأخذ شماره، ۴۴.
۲۸. راه نو، ش ۹، ص ۲۱.
۲۹. همان، صص
۳۰. مدرنیته یا پست مدرن؟ کیان، ش ۱۵، ص ۱۲.
۳۱. سنت، مدرنیته، پست مدرن، راه نو، ش ۸، ۱۸.
۳۲. مدرنیته یا پست مدرن، ص ۷.
۳۳. «میزگرد بحران هویت»، نامه فرهنگ، ش ۱۴۲۹.
۳۴. سنت، مدرنیته، پست مدرن، ص ۱۹.
۳۵. «ماوراء تجدد»، کیان، ش ۳۹، ص ۲۹.
۳۶. حمید عنایت، اهمیت شناخت ارزشهای فرهنگی را نادیده گرفته ایم، ترجمه فرهنگ رجائی، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۷۱-۷۲، شهریور ۱۳۷۲.
۳۷. ماوراء تجدد، ص ۲۸.
۳۸. همان، ص ۲۶.
۳۹. همان، صص
۴۰. گفت و گویی دراز با دانشجویان تبریز، ص ۱۸۶.
۴۱. راه نو، ش ۸، ص ۲۰.
۴۲. همان، صص
۴۳. ادوارد سعید، «نقش روشنفکری»، ترجمه حمید عضدانلو، ص ۷.
۴۴. در خدمت و خیانت، ج اول، ص ۴۸.
۴۵. راه نو، ش، ص ۲۳.
۴۶. کارل یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ج اول، ۱۳۶۳ ص ۱۴۹.
۴۷. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چ امیرکبیر، ۱۳۷۲، ص ۱۶۵.
۴۸. راه نو، ش ۸، ص ۲۱.
۴۹. در خدمت و خیانت، ج اول، ص ۸۲.
۵۰. همان، ص ۸۸.
۵۱. همان، ص ۸۹.
۵۲. مکالمات، ص ۱۶۶.
۵۳. همان، ص ۱۵۶.



۵۴. همان، ص ۱۵۷.

۵۵. همان، ص ۱۵۰.

۵۶. مشخصات این مقالات عبارت است از: «مفهوم توسعه در آثار جلال آل احمد»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره‌های ۷۶-۷۵ و ۷۸-۷۲، «جلال آل احمد؛ سرزندگی، گسستگی و تست اندیشه»، کیان ش ۸، «آل احمد و مسأله غرب به کیان، ش ۱۱»، «آل احمد با دین و بازسازی دینی»، کیان ش ۴۳.

۵۷. جلال آل احمد؛ سرزندگی، ص ۳۱.

۵۸. جلال آل احمد، مکالمات، ص ۱۵۸.

۵۹. همان، ص ۱۵۲.

۶۰. در خدمت و خیانت روشنفکران، ج ۲، ص ۱۷۵.

۶۱. مرغ حق، ص ۱۸۰.

۶۲. حسین قاضیان، آل احمد و مسأله غرب، ص ۲۷.

۶۳. غربزدگی، ص ۳۴.

۶۴. آل احمد و مسأله غرب، ص ۳۰.

۶۵. همان، ص ۳۱، از تأکید نویسنده بر ضرورت غربشناسی معلوم می‌گردد که انتظار ندارد که آل احمد بر شناخت سنت هم اصرار بورزد.

۶۶. در خدمت و خیانت، ج ۲، ص ۷۹.

۶۷. آل احمد و مسأله غرب، ص ۳۲.

۶۸. مرغ حق، ص ۱۸۱.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی