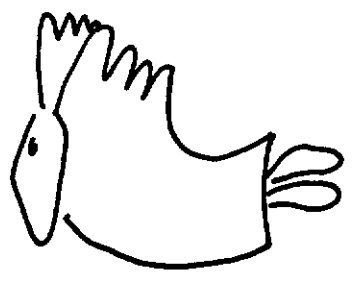


آسیای جدید مسئله غرب

حسن قاضیان



و فقط به پیروزی ساده اکتفا نمی‌کرد و ساخت جوامع سنتی را از بن دگرگون می‌کرد، این برخورد باعث فلج شدن بیشتر نیروهای خلاق تمدنهای آسیایی شد [زیرا] دو اصلی که در برخوردهای بارور موجب فوران نیروهای زاینده می‌گشت، یعنی برابری نیروهای معنوی و تجانس ساختی معتقدات، دیگر وجود نداشت.^۵

اگر از جنبه‌های تاریخی‌گرایانه این تحلیلها درگذریم، نمی‌توان انکار کرد که برخورد این دو نوع تمدن مشکلات فکری بزرگی به بار آورده است. این مشکلات، ابواب یکی از جدی‌ترین حوزه‌های تفکر را به روی روشنفکران جوامع توسعه نیافته می‌گشاید. در کانون این مشکل، مسأله چگونگی مواجهه با غرب و لوازم مادی و معنوی آن قرار دارد. گذشته از آنچه در عرصه عملی و واقعی رسوخ غرب متجدد به حوزه فرهنگهای سنتی پیش آمده، و با خود مشکلاتی بس پیچیده به بار آورده، و حوزه‌های دوگانه‌ای از فکر و رفتار و زندگی آفریده؛ در عرصه نظری هم معضله‌ای خلق شده که «مسأله غرب» نام گرفته است. پس مهم است که بدانیم روشنفکر جامعه سنتی در این باره چگونه می‌اندیشد و این اندیشیدن با خود چه الزامها و پیامدهایی می‌آورد. بررسی برخورد سرآمدان فکری جامعه ما با غرب نیز از همین بابت اهمیت پیدا می‌کند. در واقع این قبیل بررسیها می‌تواند نشان دهد که سرمایه فکری جامعه ما در برابر این مسأله چه واکنشهایی انجام داده و ساخت فکری این جامعه تا چه حد مجال پرواز به این سرمایه‌ها را ارزانی می‌داشته است.

برخورد سرآمدان فکری جامعه ما با غرب (در سطح فکری) مراحل مختلفی را از سر گذرانده است. در باب کم و کیف این مراحل میان صاحب‌نظران اختلاف وجود دارد. گروهی به سه مرحله غربگرایی، غربزدگی و غرب‌ستیزی قائل شده‌اند. مطابق این طبقه‌بندی، غربگرایی واکنشی از موضع غرب‌ستیزانه، به منظور اقتباس جنبه‌های مثبت غرب و جهت مقابله با استعمار بوده است. اما غربزدگی که پس از این دوره سر می‌رسد، شکل افراطی غربگرایی و اقتباس بدون تشخیص از غرب بوده است. بر عکس، غرب‌ستیزی، واکنشی است در قبال غربزدگی که با شعار «بازگشت به خویش» بر بزرگداشت ارزشهای بومی و برخورد گزینشگرانه با غرب تأکید می‌کند.^۶ عده‌ای دیگر، بدون مرحله‌بندی تاریخی واکنش در برابر غرب، سه گونه برخورد متفاوت اهل فکر را با غرب طبقه‌بندی کرده‌اند.^۷ بنا بر این، سنخ‌شناسی، می‌توان غربزدگی، غرب‌گریزی و گزینشگری - یا به تعبیر ما «غرب‌گزینی» - را از یکدیگر متمایز کرد. در این تقسیم‌بندی واکنش غرب‌گريزانه بر موارد قبلی اضافه شده است. گرچه به دلیل عدم توجه به معیارهای تاریخی، این واکنش، به یک مرحله تاریخی معین اختصاص ندارد.

گروهی دیگر ضمن قبول واکنشهایی از نوع غربگرایی، غربزدگی و غرب‌گریزی، دو نوع واکنش دیگر را هم بر آنها اضافه کرده‌اند که عبارتند از غرب‌ستیزی و غرب‌پژوهی^۸ که این غرب‌ستیزی با غرب‌ستیزی طبقه‌بندی نوع اول متفاوت است و بیشتر بر طرد غرب تکیه دارد تا انتخاب عناصر مساعد آن. گذشته از این، واکنش غرب‌پژوهانه هم بر آنها مزید شده است که مبین تلاش برای شناخت غرب است.

برخی محققان، مرحله‌بندی روشنتری بر اساس سنخ غالب واکنشهایی که در برابر غرب صورت گرفته ارائه داده‌اند. اینان چهار

برخی بحران را «نشانه قابل اعتمادی از حیات» دانسته‌اند، اگر چنین باشد، باید گفت شکل گرفتن و اهمیت پیدا کردن «مسأله غرب» در میان ملل مشرق زمین، نمودی از بحران رابطه میان شرق و غرب است. آن عده که «مسأله غرب» را در پرتو برخورد تمدنها تحلیل کرده‌اند، معتقدند صرف وجود این مسأله یا بحران، مؤید این است که در فرهنگ مشرق زمین، هنوز آن مایه‌های قابل حیات وجود داشته که تماسش با فرهنگ مغرب زمین موجب پدید آمدن دشواریهایی در پیامد این ارتباط شود.^۹ بنابه تحلیل اینان، وقتی تمدنی بر تمدن دیگر غلبه می‌کند، یا این غلبه، در کنار جنبه‌های سیاسی و نظامی با جنبه‌های فرهنگی هم همراه می‌شود یا آنکه صرفاً ابعاد مادی پیدا می‌کند و تمدن فاتح، از نظر فرهنگی و معنوی مغلوب تمدن فتح شده می‌شود. نمونه نوع اول را در غلبه اعراب مسلمان و نمونه نوع دوم را در غلبه مغولان بر ایرانیان، می‌توان سراغ گرفت. اما غلبه تمدن غربی بر تمدنهای شرق، نمونه‌ای است استثنایی و منحصر به فرد، زیرا گرچه تمدن غرب در زمینه‌های مادی بر شرق غلبه کرده، اما نتوانسته از نظر فرهنگی کاملاً بر آنان غلبه کند. و از آنجا که تمدنهای شرق هم نتوانسته‌اند فاتحان را تحت تأثیر خود قرار دهند، وضعی خاص پیش آمده است.^{۱۰} این وضع، وضعی است بحرانی؛ بحرانی که عموماً «بحران هویت» نامیده شده است.

برخی این بحران را ناشی از ماهیت متمایز تمدنهای شرق و غرب می‌دانند. می‌گویند تمدنهای شرق (تمدنهای آسیایی) با وجود اختلافات فاحش دینی و فلسفی «در یک گردونه تقدیر تاریخی قرار گرفته‌اند و علتش این است که اینان از طبیعت، مبداء و انسان دیدی همانند داشته‌اند». بنا بر این با وجود جنگها و نزاعهای دامنه‌دار این تمدنها با همدیگر، آنها یکدیگر را نابود نمی‌کردند، بلکه به دلیل «برابری قوه‌های مادی و معنوی و اصل تجانس بنیادی معتقدات» در نهایت، تعالی می‌یافتند.^{۱۱} اما مواجهه این تمدنها با تمدن غرب سبب اغتشاش در متن فرهنگی تمدنهای ایشان شد زیرا «تمدن غربی نسبت به فرهنگهای آسیایی فرق ماهوی و جوهری داشت و چون قدرت و تسلط در کار آن نهفته بود

دوره را به صورت ذیل متمایز کرده‌اند:

۱- دوره غرب‌خواهی، از نخستین برخوردهای ایرانیان با غرب تا انقلاب مشروطه

۲- دوره غرب‌ستایی، از کودتای سوم اسفند تا اوایل دهه چهل شمسی

۳- دوره غرب‌زدایی، از ۱۵ خرداد تا پیروزی انقلاب اسلامی

۴- دوره غرب‌شناسی، از تأسیس جمهوری اسلامی به بعد.

اگر در این تقسیم‌بندی غرب‌خواهی را با غربگرایی، غرب‌ستایی را با غرب‌زدگی، غرب‌زدایی را با غرب‌ستیزی و غرب‌شناسی را با غرب‌پژوهی در تقسیم‌بندیهای قبلی مترادف بدانیم، می‌توانیم شش نوع واکنش متفاوت روشنفکران جامعه خود را در مقابل غرب به صورت غرب‌گریزی، غربگرایی، غرب‌ستایی، غرب‌ستیزی، غرب‌شناسی و غرب‌گزینی از همدیگر متمایز گردانیم. نکته مهم کار این صاحب‌نظران در این است که گرچه برخی از ایشان معتقدند در گرایشهای غربگرایانه یا غرب‌گزینانه، نگاهی انتخاب‌گرانه به غرب وجود دارد، اما همه متفق‌القولند که دست کم تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، واکنش غرب‌شناسانه یا غرب‌پژوهانه سابقه‌ای نداشته است، گرچه در مورد پیدایش جریانی از غرب‌پژوهی، پس از انقلاب نیز می‌باید درنگ کرد.

اکنون لازم است به آل‌احمد بپردازیم و بنگریم که او در مواجهه فکری خود با غرب، منعکس‌کننده کدام یک از این واکنشها و گرایشهای موجود است و کار او بر چه پایه‌های فکری بنا شده و چه آثار و لوازمی بر آن بار می‌شود. البته کار ما در این زمینه جنبه نظری دارد و کمتر به حوزه «تاریخ فکری» وارد می‌شود.

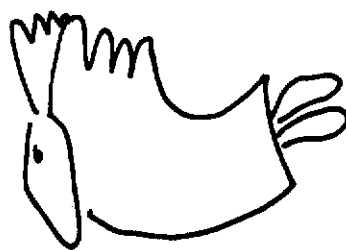
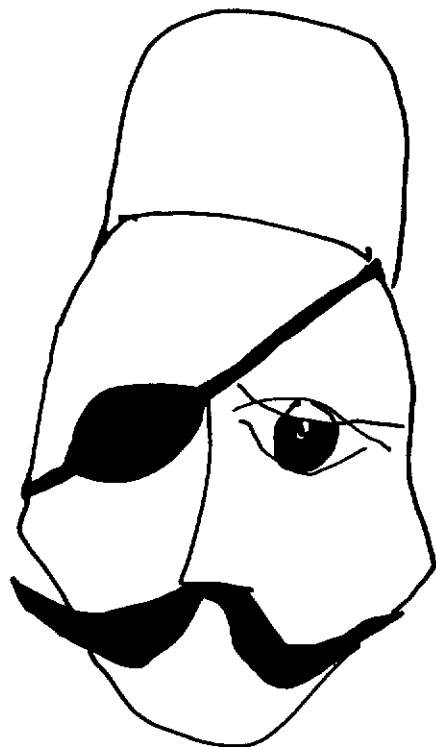
بهر است از تعریف غرب، و در نتیجه، شرق، آغاز کنیم. باید گفت آل‌احمد در تعریف غرب و شرق، و در کار به دست دادن معیار فاصلی برای جدایی این دو، بیش از هر چیز بر مفهوم ملاک اقتصادی انگشت تأکید می‌گذارد.^{۱۰} به این ترتیب هنگامی هم که از «غرب‌زدگی» سخن می‌گوید، آن را «از عوارض رابطه خاص اقتصادی (و لاجرم سیاسی)» میان شرق و غرب قلمداد می‌کند.^{۱۱} بر همین اساس ما غرب‌زدگی را مفهومی نزدیک به مفهوم توسعه‌نیافتگی در نظر می‌گیریم، گرچه باید اذعان داشت که نمی‌توان «غرب‌زدگی» و «توسعه‌نیافتگی» را کاملاً و در همه موارد کاربرد آن در آثار آل‌احمد، مترادف یکدیگر دانست.^{۱۲} این ملاحظه از آنجا ناشی می‌شود که آل‌احمد، در کتاب غرب‌زدگی، پس از بحث مقدماتی خود درباره مفاهیمی که به کار گرفته، وارد توضیح مشخصات بالینی بیماری غرب‌زدگی و راههای بروز و شیوع آن می‌شود و در این توضیحات جنبه‌های دیگری هم بر تعریف غرب می‌افزاید که آن را از شکل اولیه خود خارج می‌کند. به علاوه او در مفهوم شرق هم تقلیلی قائل می‌شود و این مفهوم نیز با معنای اولیه‌اش تفاوت پیدا می‌کند. در نتیجه این دو تغییر، تعریف غرب‌زدگی هم با تعریف اولیه آن متفاوت می‌شود.

او در آغاز بررسی «ریشه‌های بیماری» می‌نویسد «چنین که از تاریخ بر می‌آید، ما همیشه به غرب نظر داشته‌ایم و حتی اطلاق غربی را ما عنوان کرده‌ایم (حتی) پیش از آنکه فرنگان ما را شرقی بخوانند»^{۱۳}. و ادامه می‌دهد که ما در این دوراناتها پیش از آنکه به شرق نظر داشته باشیم

به غرب چشم دوخته بوده‌ایم. و غرب در اینجا، یعنی مغرب جغرافیایی و شامل کناره‌های مدیترانه، یونان، لیدیای و دره نیل^{۱۴}. او وقتی می‌خواهد از انگیزه‌های توجه ما به این غرب، غرب اکنون جغرافیایی، سخن بگوید، از این هم فراتر می‌رود و حتی به انگیزه‌های توجه به غرب هم رنگ جغرافیایی می‌زند. می‌گوید «شاید هم توجه ما به غرب از این ناشی می‌شده است که در این پهن‌دشت خشک، ما همیشه چشم به راه ابرهای مدیترانه‌ای داشته‌ایم»^{۱۵}. برخی اضافه‌شدن جنبه جغرافیایی را به مفهوم غرب‌زدگی، ناشی از نیاز آل‌احمد برای وسیع‌تر کردن مفهوم غرب جهت دست دادن نوعی فلسفه تاریخ دانسته‌اند.^{۱۶} گرچه این قضاوت، اکنون قدری شنایزده می‌نماید، اما با ورود عناصر معنوی جدیدی به مفهوم غرب، آل‌احمد مجال این فلسفه‌سازی تاریخی را به دست خواهد آورد، هر چند خود او می‌گوید دعوی چنین کاری ندارد.^{۱۷}

این عناصر معنوی از یکسو عبارتند از آن فضایل روحانی که ما برای





غرب (روم) قائل بوده ایم و می‌کوشیده‌ایم به نحوی انتساب خود را به آن نشان دهیم، و از سوی دیگر عبارت است از مسیحیت. این فضایل از اسکندری که به جست‌وجوی آب حیات آمده و در ادبیات ما پیامبر خوانده شده آغاز می‌شود و تا کنیزکان رومی که «مبشر روز و حامل سپیدی و سیدبختی» بوده‌اند امتداد می‌یابد. و بر اینها می‌افزاید که «حتی عرفان با همه شرق زدگی اش (اگر بتوان این تعبیر را نیز به کاربرد) شیخ صنعان بادیه‌نشین را در بند کنیزکی رومی، مرتد می‌کند و زنا‌ریند. حتی نرگس خاتون، مادر مهدی موعود شیعیان نیز کنیزکی است در اصل رومی... و به هر صورت بر این نسق، فراوان نشانه‌ها می‌توان یافت»^{۱۸}.

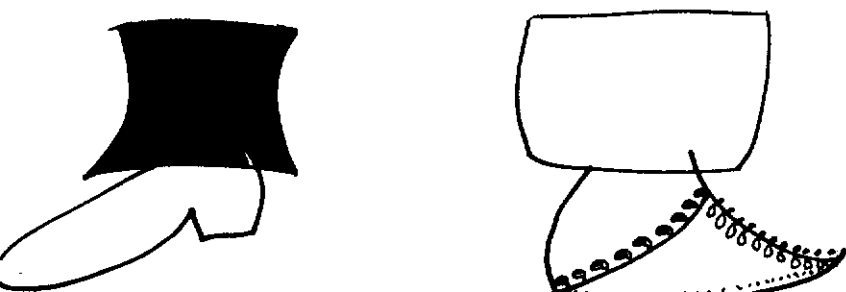
فرهنگ بر شرق غلبه کرده و در شرق هنوز از ماشین خبری نیست که از فرهنگش باشد، ورود فرهنگ جدید که به دنبال غلبه نظامی و اقتصادی غرب پیش می‌آید، در فرهنگ شرق اغتشاش و اختلال ایجاد می‌کند، و این مفهوم دیگری از غربزدگی است که اکنون می‌باید بر مفهوم واحد قبلی مزید کرد. به این ترتیب می‌توان دید که آل‌احمد با تغییر تعریف خود از شرق و غرب و افزودن عناصر فرهنگی بر عناصر اقتصادی آن، اکنون از عوارض فرهنگی رابطه شرق و غرب یا وجه فرهنگی غربزدگی سخن می‌گوید. البته، چنانکه گذشت، این عارضه فرهنگی خود به دنبال آن عارضه اقتصادی حادث می‌شود^{۱۹} و گرچه صورتهای متمایزی از آن دارد ولی معلول آن است^{۲۰}. به این ترتیب اکنون می‌توان غربزدگی را چنین تعبیر کرد: «مجموعه عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده است بی هیچ سنتی به عنوان تکیه‌گاهی، و بی هیچ تداومی در تاریخ، و بی هیچ مدرج تحول یابنده‌ای. بلکه فقط به عنوان سوغات ماشین^{۲۱}» پس غربزدگی را اکنون باید با همان توسعه‌نیافتگی تلقی کرد یا بحران هویت ناشی از آن.

عنصر ثانوی سازنده مفهوم معنوی غرب در نزد آل‌احمد، مسیحیت است. به عقیده او آغاز رودرو شدن ما با غرب در دوره اخیر، با غرب مسیحی بوده است، و از طریق جنگهای صلیبی. مسیحیت غربی گذشته از مقابله مستقیم، هم کوشیده است از پشت و به همیاری مغولان بر پیکر تمدن اسلامی ضربه وارد کند^{۲۲} هم با نفوذ در دستگاه صفویان و تحریک ایشان تلاش کرده آن را بر ضد ترکان عثمانی برانگیزد^{۲۳} و از این طریق در «کلیت اسلامی» آتش تفرقه بیندازد. گرچه آل‌احمد خود تعبیر «کلیت اسلامی» را به کار نمی‌برد، اما طرح او از مسأله شرق و غرب چنان است که از یکسو در نهایت غرب با عنصر مسیحی پر رنگ می‌شود تا جایی که او حتی بر اینکه در مناقشه اعراب و اسرائیل هم ردپایی از جنگهای صلیبی می‌توان یافت، صحنه می‌گذارد^{۲۴}، و این نشانی از تداوم عنصر مسیحی در رفتار غرب است؛ و از سوی دیگر، شرق به شرق اسلامی تقلیل می‌یابد، که چون تنی واحد از سوی «کلیت مسیحی» مورد تعرض واقع می‌شود. گرچه این پیکره چندان هم دارای همبستگی نیست ولی مسیحیت در قالب یک کلیت واحد با کل آن درگیر است و می‌کوشد پاره‌های این پیکر را از یکدیگر جدا سازد. البته او غرب را در مسیحیت خلاصه نمی‌کند. به نظرش مسیحیت در پشت سکه فریبنده فرهنگ غرب قرار دارد و خود را در شکل جهان‌نگشاییهای خونبار به نمایش می‌گذارد^{۲۵}.

عنوان تکیه‌گاهی، و بی هیچ تداومی در تاریخ، و بی هیچ مدرج تحول یابنده‌ای. بلکه فقط به عنوان سوغات ماشین^{۲۱}» پس غربزدگی را اکنون باید با همان توسعه‌نیافتگی تلقی کرد یا بحران هویت ناشی از آن. کسانی کوشیده‌اند در بحث غربزدگی آنچنان که آل‌احمد آن را مطرح کرده، درونمایه‌ای فلسفی جست‌وجو کنند^{۲۶}. جالب اینجاست که خود آل‌احمد هم در عداد این افراد قرار می‌گیرد. در پیش درآمد غروب‌دگی می‌نویسد یکی از کسانی که نسخه‌های اولیه غروب‌دگی را دیده، دکتر هومن بوده که او را تشویق کرده کتابی به نام عبور از خط نوشته ارنست یونگر آلمانی را ببیند. زیرا به نظر هومن، آل‌احمد و یونگر یک مطلب را به دو زبان گفته‌اند. همین امر مشوق آل‌احمد در ترجمه مشترک این کتاب با دکتر هومن می‌شود^{۲۷}. آل‌احمد تحت تأثیر این القا می‌بندارد که آنچه او به فراست دریافته، یونگر به صورت فلسفی گفته است. در آغاز ترجمه کتاب عبور از خط می‌نویسد «با این دفتر بود که دیدم که اگر دردی هست، دنیایی است و نه محلی، گرچه ما به سرطانی شده‌اش دچاریم، و فلسفی است نه عاطفی... واضح‌تر بگویم: صورتی که در حجم فشرده و شاید نخاله غربزدگی پنهان بود، بر خود من پس از ترجمه این دفتر ظاهر شد»^{۲۸}.

به رغم نظر آل‌احمد، نگاهی به عبور از خط نشان می‌دهد که محتوای این اثر با درونمایه اصلی کار آل‌احمد تفاوتی دارد. عنوان

به علاوه، از نظر آل‌احمد، در جهان معاصر، گذشته از تداوم تاریخی عنصر مسیحی، به دلیل تحولات تکنولوژیک، فرهنگ غربی شکل و شمایل و محتوایی جدید پیدا کرده که ملازم با ماشین است و چون این





فرعی این کتاب «مبحثی در فلسفه نیهیلیسم» است و کتاب هم در واقع به گذشته، حال و آینده و به پیش زمینه‌های بیماری نیهیلیسم، تشخیص آن و راههای درمانش پرداخته است. بنابراین قالب و استخوان‌بندی کتاب یونگر شباهتهایی با کتاب غروب‌دگی آل‌احمد دارد. اما کتاب رنگ و بویی شدیداً اروپایی، و بویژه آلمانی دارد و مخاطب دست اولش مردمان همان اقلیم‌اند.^{۲۹} یونگر بر آن است که ما اکنون بر روی خطی بحرانی حرکت می‌کنیم^{۳۰} و این بحران، بحران نیهیلیسم است، یعنی بحران شکاکیت مطلق و نفی وجود^{۳۱}، و انکار هر گونه ارزش مطلق اخلاقی^{۳۲}، پشت سر گذاشتن این بحران، یعنی «الحظه‌ای که در آن عبور از خط رخ می‌دهد»^{۳۳} مترادف است با روی آوردن به آنچه مورد انکار قرار گرفته بود. اکنون باید دید آیا نیهیلیسم و مایه‌های کتاب یونگر با آرای آل‌احمد در غروب‌دگی تناسبی دارند یا خیر؟

نیهیلیسم خود حاصل یک بحران هستی‌شناختی (انتولوژیک) و اخلاقی، و نیز بیانگر همین بحران است. در واقع به تعبیر نیچه، از آنجا که «خدا مرده است»، یعنی ایمان به اینکه طبیعت نظامی است که خداوند طرح آن را پی افکنده، سست شده، در نتیجه کلیه ارزشهایی که از جهت روانی متکی بر این اندیشه و ایمان بوده معلق خواهد شد. به گفته‌ای «آنچه را که موجب نابودی این طرح الهی می‌شود، می‌توان «جنبه جایگزینی» نیهیلیسم نامید و غرض اینکه نیهیلیسم بتدریج خرد انسان را جایگزین وحی الهی می‌کند و در مراحل بعدی این سیر - که روش تقلیلی نیز هست - غرایز و نفسانیات جایگزین خرد می‌شوند. نیهیلیسم به عبارت دیگر، کاهش وجود به ارزشی است که سوای وجود است»^{۳۴}. به این ترتیب، نیهیلیسم بحران دنیایی است که در آن فلسفه اخلاق متزلزل شده و هیچ‌گونه رویکرد اخلاقی غیرمتکی به خود انسان وجود ندارد. نیهیلیسم بحران جامعه‌ای است که اگر خدا نمرده باشد، دست کم «وجود خدا دیگر امری بدیهی نیست»^{۳۵} پس به تعبیر داستایوسکی «هر کاری مجاز است» زیرا اخلاق ممکن نیست.

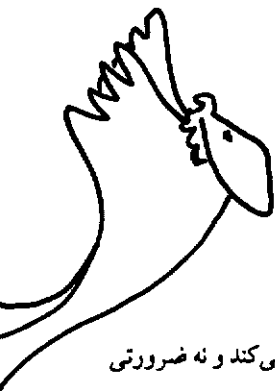
آنچه از نظر بحث ما اهمیت دارد وجه فرهنگی نیهیلیسم است. نیچه که خود از مهمترین شارحان و حکایتگران آغاز دوره نیهیلیسم است، به وجه فرهنگی این بحران اشاراتی کرده است. به عبارت بهتر طرز استدلال او چنان است که نشان می‌دهد نیهیلیسم، سرنوشت - شاید

ناگزیر - فرهنگی خاص، یعنی فرهنگ مسیحی بوده است. روش نیچه مبتنی بر داوری روان‌شناختی و پدیدارشناختی درباره دین و اخلاق یا به تعبیر راسل، قضاوت درباره کارکردهای اجتماعی دین است^{۳۶}. حاصل گفتار او این است که انسان اروپایی به ارزشهای اخلاقی خاصی باور دارد و این باور در جریان اجتماعی شدن یا فرهنگ‌پذیری او پدید آمده است. این فرهنگ‌پذیری، از فرهنگی مایه می‌گیرد که با مسیحیت عجین شده است. آن هنگام که انسان برآمده و بالیده در این فرهنگ، «ایمان خود را به این ارزشها از دست بدهد، ایمان خود را به همه ارزشها از دست خواهد داد»^{۳۷}. اما به گفته کاپلستون، این به آن معنی نیست که ارزشهای ممکن دیگری وجود ندارد، بلکه به این معنی است که «دست کم در غرب، بیشتر مردم ارزشهای دیگری نمی‌شناسند»^{۳۸}.

پس می‌توان دید که بحران نیهیلیسم، مربوط است به نحوه تحول ویژه‌ای که در دو - سه قرن اخیر تاریخ غرب رخ داده و تجربه‌ای است مرتبط با مردمانی که در آن فرهنگ با همان سیر تحول و تطور خاص می‌زیسته‌اند. تشخیص این بیماری از سوی سرآمدان فکری ایشان، تشخیص بحرانی است که با زندگی آنان عجین بوده است. این بحران از بیرون و از طریق فرهنگهای دیگر به آن سرایت نکرده است.

اما بحرانی که آل‌احمد از آن سخن گفته، یعنی بحران هویت، بحرانی است که به خاطر تماس اجباری و سطحی دو فرهنگ، با دو نحوه تحول و موقعیت متفاوت، و برای یکی از آنها به وجود آمده است. به این ترتیب بحران هویت منشا و ماهیتی متفاوت از بحران نیهیلیسم دارد. بحران هویت گرچه ممکن است جنبه اخلاقی پیدا کند، اما بیشتر جنبه ارزشی دارد؛ بحرانی مربوط به فلسفه اخلاق نیست، بحرانی است مربوط به اغتشاش در ارزشهایی که باید از آن پیروی کرد و دوگانگی و سرگردانی در انتخاب این ارزشهای ناسازگار؛ ارزشهایی که یکی در سنت و دیگری در تجدد ریشه دارد. حال آنکه نیهیلیسم به تعبیر نیچه «بیان بی ارزش شدن ارزشها» است. اضافه بر این، صورت‌بندی این بحران با بحران هویت تشابهی ندارد، چه بحران هویت اساساً فاقد جنبه انتولوژیک است.

با این وصف، شباهتی که آل‌احمد در کار خود و یونگر، یعنی میان بحران هویت و بحران نیهیلیسم دیده، بی وجه به نظر می‌رسد. نه این دو



درجه اول بسنده می‌کند. نه تلاشی برای شناخت آن می‌کند و نه ضرورتی در این کار می‌بیند.

تعجب آور این است که آل‌احمد در صفحه‌های آغازین کتاب غیوث‌دگی ظاهراً به لزوم شناخت غرب اذعان دارد. می‌گوید: «ما تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه تمدن غرب را نیافته‌ایم، و تنها به صورت و بظاهر ادای غرب را در می‌آوریم، با مصرف کردن ماشینهایش درست مثل آن خریم که در پوست شیر رفت^{۲۲}». یا در جای دیگر در انتقاد از ملک الشعرای بهار، به عنوان روشنفکر نمونه دوره مشروطه، از این می‌نالند که چرا ما همیشه به جای توضیح و علت‌یابی مسائل به دنبال توجیه و تسلأ رفته‌ایم^{۲۳}. با این اوصاف انتظار می‌رود او اگر هم خود در زمینه غرب‌شناسی تلاشی نمی‌کند، دست کم ضرورت آن را گوشزد نماید. اما با وجود توضیحاتی که پیشتر از او خواندیم، او هیچگاه در این دایره وارد نمی‌شود. خود او گاهی به دلایل تاریخی پرهیز ما از شناخت غرب - مثلاً «بیگانه‌ترسی» - اشارتی می‌کند، اما معلوم نیست چرا با وجود خودآگاهی از این امر بر آن غلبه نمی‌کند.

آل‌احمد گاه - گاه در لابلای سخنانش، و احتمالاً بی آنکه توجهی به مقوله‌ای که به آن وارد شده داشته باشد، دست به کار تحلیل روان‌شناسی ملی ایرانی جماعت می‌شود. او بویژه به دو عنصر از عناصر روان‌شناسی ایرانی اشاره می‌کند. یکی از این دو، درونگرایی است و دیگری بیگانه‌ترسی یا بیگانه‌گریزی. درونگرایی ملی مردم ما، به نظر او، حاصل انزوای اقتصادی و تجاری ایران و به دنبال گشایش راههای دریایی جدید و کاهش اهمیت راه تجاری جاده ابریشم بوده است که خود را مثلاً در «تصوف سبک صفوی» نشان می‌دهد^{۲۴}. همین انزوا و کنار کشیدن از بیگانگان است که مقدمات و لوازم بیگانه‌ترسی ما را فراهم می‌آورد.

این درونگرایی گرچه به عنوان حاصل و نتیجه تحولات بیرون از مرزهاست، اما چون در بعد داخلی بر بستری از ساخت ایلاتی جریان می‌یابد، بشدت تشدید می‌گردد. پیامد این ساخت اجتماعی، حملات مستمر ایلات به شهرها و ایلاتهای مکرر بوده است، تا جایی که به نظر آل‌احمد «بنای تاریخ گذشته ما به دوش پی‌ها و ستون‌ها و دیوارها و خانه‌ها و بازارها نیست... بنای تمدن مثلاً شهری ما که مرکزیت حکومتها را در خود می‌پذیرفته، بنایی است تکیه کرده بر تیرک خیمه‌ها و بسته به پشت زین ستوران^{۲۵}». این است که ناامنی و بی‌ثباتی در تاریخ سیاسی ایران به امری دائمی تبدیل می‌شود^{۲۶}. از عواقب روانی این بی‌ثباتی و ناامنی، یکی هم بی‌اعتمادی و مضاعف شدن درونگرایی ماست. این درونگرایی و در خود خلیدن را هم می‌توان در «معماری ظاهری» شهرهای ما دید و هم در آن «معماری باطنی» که آحاد مردم ما برای دفع شر دیگران، با مصالح اخلاقی در درون خود به آن مشغولند. به تعبیر زیبایی آل‌احمد، «مملکت ما مملکت... دیوارهای بلند است. دیوار گلی در دهات و آجری و سیمانی در شهرها، و این تنها در عالم خارج نیست، در درون هر آدمی نیز چنین دیوارها، سر به فلک کشیده است. هر آدمی بست نشسته در حصار است از بدبینی و کج اندیشی و

بحران یا همدیگر شباهتی مهم دارند نه کسانی که تحت تأثیر این بحران‌اند. به بیان دیگر نباید پنداشت که نیهیلیست یونگر، همان هرهری مذهب آل‌احمد است. هر چند این دو سنخ شخصیتی، در مرحله برزخی «نه این و نه آن» قرار دارند، اما هر یک بیانگر کیفیتی متفاوتند. در نیهیلیسم «نه این و نه آن» به نفی همه چیز می‌انجامد، اما «نه این و نه آن» غربزده به قبول وجوه متناقضی از هر یک از آن دو منتهی می‌شود و موجودی دوگانه می‌آفریند. این موجود دوگانه، همان «غربزده» آل‌احمد است و پیداست که با نیهیلیست فرق دارد^{۲۷}.

با این اوصاف معلوم نیست آل‌احمد در غیوث‌دگی در صدد بیان چه چیزی بوده که در کتاب عبور از خط آن را یافته و آیا آنچه را یافته، در غیوث‌دگی آورده است یا خیر؟ مقایسه این دو کتاب حاکی از انفصال تقریباً کامل مبانی نظری این دو نوشته است. آل‌احمد جز در اواخر کتاب خود که به بحرانهای غرب از جمله بحران ماشینیسیم اشاره می‌کند، مطالبش با بحران مورد نظر یونگر ارتباطی ندارد.

آل‌احمد در آغاز مقدمه‌ای که در احوال و آثار یونگر آورده، عبارتی را از سر لوحه کتاب زینبوره‌های شیشه‌ای یونگر نقل می‌کند. یونگر در آنجا نوشته است که «نمی‌توان کمال بشری را با کمال فنی جمع کرد. اگر یکی از این دو را می‌خواهیم، بایست دیگری را فدا کنیم^{۲۸}». این جملات با مطایب آرای آل‌احمد در غیوث‌دگی و سایر آثاری که با این مضمون نوشته تناسبی دارد: آل‌احمد هیچ جا به صراحت به این موضوع نپرداخته، اما طرز طرح موضوع نزد او به گونه‌ای است که نتایجی اجتناب‌ناپذیر به دنبال می‌آورد و همین نتایج ناگزیر، نوعی ناسازگاری را میان کمال معنوی و کمال فنی یا میان معنویت و مادیت یا به تعبیر این نوشته، میان سنت و تجدد، از فحوای کلام او ظاهر می‌سازد. وجود این ناسازگاری ضمنی میان سنت و تجدد، مبین نگاه مطلق و ثابت آل‌احمد به این دو مجموعه فرهنگی و فکری است. به نظر می‌رسد آل‌احمد سنت و تجدد را غیر قابل تغییر فرض می‌کند و چون این دو مجموعه همان که هستند خواهند بود، پس هیچگاه امکان سازگار کردنشان میسر نخواهد شد. به همین سبب آل‌احمد «امکان» نگرش نو به سنت و تفسیر مجدد یا بازسازی آن را از کف می‌دهد و چون نمی‌تواند با کمال تکنیکی همراه شود، که در نظرش معنای آن واگذاشتن کمال انسانی است؛ کمالی که آل‌احمد در سنت می‌جوید، پس در جست‌وجوی کمال انسانی در دام سنت گرفتار می‌شود و به ورطه «سنت گرایی» می‌غلتد.

مشکل مورد بحث اساساً به این دلیل روبروی آل‌احمد قرار می‌گیرد که او تلاشی برای رسوخ به درون سنت یا تجدد به خرج نمی‌دهد. او از سنت و تجدد، و برخی مظاهر صورتهای نوعی آنها، یعنی اسلام و غرب، برداشتی کلی و مبهم در سر دارد. عناصر سنت، یا دست کم آن عناصر مهم و تعیین‌کننده‌اش در کار او باز شناخته نمی‌شوند. او فقط از درد فراق آنها می‌نالند و از نبودشان حسرت می‌خورد^{۲۹}. ولی این مقدار از توصیف موضوع به چیزی بیش از یک گذشته تاریخی، و حتماً طلایی، قد نمی‌دهد. به همین صورت او در باب تجدد یا غرب هم به مفهومی بسیط و



مسأله توجه کرده‌اند، بسادگی مردود می‌شمارد.

شاید علت را در این بتوان جست که آل‌احمد علل پیشرفت غرب را موضوعی بدیهی و حل شده می‌پندارد و آن را مسأله‌ای در خور بررسی نمی‌داند.^{۴۵} وقتی یک موضوع به «مسأله» تبدیل می‌شود که عناصر مجهول آن بر عناصر معلومش بچربد، چه، در جهل مطلق و در علم مطلق «مسأله» نمی‌تواند جوانه بزند.

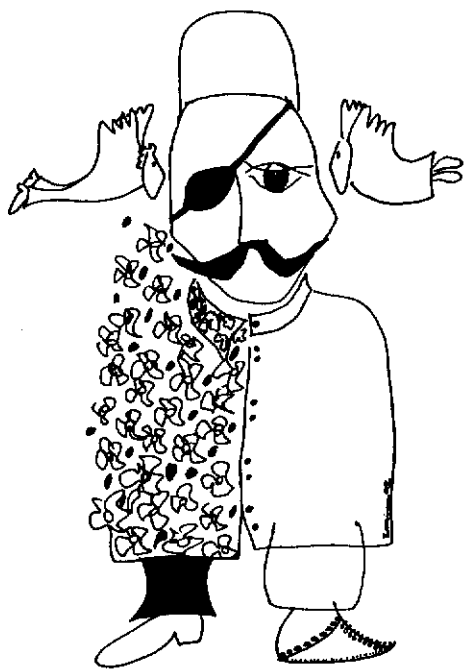
به نظر او ما غرب را از طریق آثار فکری آن شناخته‌ایم. او اشاره می‌کند که دیگران پیش از او متوجه بیماری غربزدگی شده‌اند، اما علایجی که پیشنهاد کرده‌اند، نسخه درمانگری نیست. نظر او متوجه سید فخرالدین شادمان و کتاب تسخیر تمدن فرنگی اوست. پیشنهاد اصلی شادمان، ترجمه آثار فلسفی و علمی و ادبی غرب است. اما آل‌احمد بر خلاف او معتقد است که تاکنون هزاران کتاب فرنگی ترجمه شده است و ما هر کدام کلی معلومات فرنگی خوانده‌ایم ولی روز به روز بیشتر به فکلی مآبی می‌گراییم.^{۴۶}

آشنایی مختصر با عناوین کتابهایی که از متفکران غربی، از آغاز دوره معاصر تاریخ ما تا زمان تحریر کتاب غربزدگی به فارسی ترجمه شده‌اند، نشان می‌دهد که تصور آل‌احمد از نوشته‌های اساسی و تاریخ‌ساز فکر غربی تا چه اندازه بسیط و محدود است. اگر ترجمه‌های گاه ناقص دوران نهضت ترجمه از آثار کلاسیک یونانی را کنار بگذاریم، و از افکار چند متفکر دوران روشنگری اروپا چون ولتر، روسو و منتسکیو، که بعضاً به فارسی در آمده بودند صرف‌نظر کنیم، چننه فارسی‌زبانان را از آشنایی درست و دقیق با قله‌های فکر و فلسفه غربی خالی می‌یابیم. در واقع ما هیچگاه امکان آن را نیافته‌ایم که با آثار درجه اول متفکران مغرب زمین تماس جدی حاصل کنیم. تازه در این یکی - دو دهه اخیر است که لزوم آشنایی با متفکرانی چون کانت یا هگل و مانند ایشان، کمابیش و آرام - آرام، حس می‌شود. و تازه در همین سالهاست که گاه به گاه ترجمه‌ای از آثار دست اول غربیان در دسترس فارسی‌زبانان قرار می‌گیرد. اگر آثار مهم تاریخ فکر غربی را که تا زمان نوشتن غربزدگی به فارسی ترجمه شده‌اند احصا کنیم از انگشتان دو دست تجاوز نمی‌کند.^{۴۷} با این اوصاف می‌توان دید که ارزیابی آل‌احمد از اینکه «تاکنون هزاران کتاب فرنگی ترجمه شده» و اثر آن جز تشدید غربزدگی چیزی نبوده، بر کدام پایه‌های فکری استوار است و این هزاران کتاب فرنگی ترجمه شده تا چه اندازه توانسته‌اند ما را با مایه‌های اساسی فکر غربی، که اساس پیشرفت سریع آنان را در آن سه قرن مورد اشاره آل‌احمد بنیان ریخته است، آشنا سازند.

گذشته از این وقتی آرای سید فخرالدین شادمان را که پانزده سال پیش از غربزدگی نوشته شده از نظر بگذرانیم، بهتر در می‌یابیم که کار شناخت غرب در میان سرآمدان فکری جامعه ما، به دلیل فقدان تداوم اندیشه اجتماعی، تا چه اندازه پس رفته است. زیرا شادمان در بررسی «مسأله غرب» یک گام از آل‌احمد جلوتر می‌نماید. اهمیت این پیشگامی نه از جهت زمانی، که از جهت راهی است که او برای مواجهه با غرب

بی‌اعتمادی و تکراری^{۴۸} همین حصار کشیدن‌ها به دور خود است که بتدریج هم علت و هم مظهر بیگانگی‌ترسی ما می‌شود. این بیگانگی‌ترسی مانع از آن است که ما از انزوای خود بیرون آییم و به قلب حادثه بزنیم، تنها کناری می‌نشینیم و از روی علائم ظاهری، تقلید می‌کنیم. پس امکان شناخت را از دست می‌دهیم.

آل‌احمد در جایی با اشاره به داستانی تاریخی می‌نویسد^{۴۹} ما دیده‌ایم دزدانی که افسونی را چند بار تکرار کرده‌اند و دیوار مقابل آنان همچون دری پس رفته و گنج پشت آن دیوار را به دست آورده‌اند. لیکن ما فقط از دور نظاره کرده‌ایم و فقط می‌توانیم ورد و افسون آنان را طوطی‌وار تکرار کنیم. پس طبیعتاً حاصلی نمی‌بریم. گنج تمثیلی مورد اشاره، همان ماشین است که گوهر اصلی و پنهان غرب امروز و طلسم افسون‌کننده ما محسوب می‌شود. به نظر او غربیان راه و رسم در اختیار گرفتن ماشین را می‌دانند و آن را بالمره به کار می‌برند. اما در این سوی عالم، ما بیهوده ظواهر رفتار آنان را تقلید می‌کنیم و از اینرو در کار غربزدگی خود فرومانده‌ایم. وی بر آن است که آن هنگام که ما «راز حرکت آن در و کیفیت اثر آن افسون را دریابیم، آنوقت است که روش علمی یافته‌ایم و در خور کشف طلسم ماشین شده‌ایم»^{۵۰}. متأسفانه آل‌احمد از این پیشتر نمی‌رود و با آنکه چنین شناختی لازمه نوشتن مطلبی با مضامین غربزدگی و نیز فقره‌ای مهم از آن می‌تواند بود، اما خود تلاشی برای کشف این رمز و راز نمی‌کند و حتی برخی راه‌حلهای پیشنهادی کسانی را هم که به این



دلیل عمده کم مایگی فکری آثار اکثر سرآمدان فکری جامعه ما را، بویژه پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، باید در رویکرد صرفاً سیاسی ایشان به همه امور و حتی به موضوعات فکری دانست. به گفته برخی این موضوع امری است سابقه‌دار و از زمان نخستین تلاشهای روشنفکران ایرانی برای شناخت غرب تاکنون ادامه داشته است^{۵۴}. رویکرد سیاسی، تفکر را به عنوان ابزاری در خدمت مبارزه سیاسی برمی‌گیرد^{۵۵} و چون حوزه شناخت اهمیت خود را در قبال فوریت و جدیت مبارزه سیاسی از دست می‌دهد، نمی‌تواند گسترش و تعمیق یابد. شناخت غرب نیز برای بسیاری از روشنفکران در ظل مبارزه با غرب، و با رژیم سیاسی‌ای که نماینده آن محسوب می‌شد، معنی می‌یافت و تا آنجا می‌توانست مفید و لازم تلقی شود که به این مبارزه یاری می‌رساند. از این جهت شناخت جنبه‌های سیاسی غرب اهمیتی بیشتر از جنبه‌های فکری پیدا کرد^{۵۶}. چنانکه حمید عنایت می‌نویسد، در نظر این عده، «هر گونه تحقیق در کتب فکر و ادب و فلسفه اروپائی چون از مسایل حاد و روزانه دور می‌نمود، گریزی گناهکارانه از مسوولیت ملی یا انسانی به برج عاج تجربه‌های روشنفکرانه بود»^{۵۷}.

این مانع بر سر راه تفکر، زمانی استحکام بیشتر می‌یابد که ایدئولوژی‌زده شود، یعنی مبارزه سیاسی از طریق ایدئولوژی به انجام رسد. ایدئولوژی برای هر سؤال پاسخی از پیش آماده دارد^{۵۸}، پس از نظر گاه ایدئولوژی «مسأله» واق می‌وجود ندارد، و چون چنین است، ایدئولوژی خود را از رسالت شناخت مبرا می‌داند^{۵۹}. از اینرو وقتی مبارزه با غرب به ایدئولوژی یا شبه ایدئولوژی بدل می‌شود، امکان شناخت غرب را پیشاپیش کنار می‌گذارد، زیرا این شناخت، حداکثر می‌تواند مسیر روشنفتری برای مبارزه ترسیم کند ولی در هدفها و در حقانیت این مبارزه نمی‌تواند خدشه ایجاد کند یا اصولاً آن را به بحث بگذارد. به بیان دیگر آنچه اصولاً در این مبارزه مهم است، حقانیت اخلاقی است و نه حقانیت فکری. پس در اساس کار، نیازی به شناخت و اندیشه نیست، نیازی اگر هست باید در حوزه «عمل» جست‌وجو شود و بس.

آل‌احمد نیز در چهار چوب یک جهت‌گیری سیاسی به طرح «مسأله غرب» پرداخت و اگر هم خود نمی‌خواست، لامحاله درگیر آن شد، گرچه آل‌احمد در طرز فعالیت خود بالقوه عناصر چنین درگیری را فراهم داشت. قلم نزد او سلاحی بود که می‌باید بیرون از وابستگی به

پیش می‌نهد. به نظر او مشکل اصلی ما فکلی مآبی است^{۶۰}، و فکلی مآبی عبارت است از تقلید ظواهر غربی بدون پی‌بردن به کنه آن. به نظر شادمان در مواجهه با غرب نمی‌باید تسلیم آن شد، که جز ذلت و مرگ در بر ندارد، بلکه می‌باید آن را گرفت و به «تسخیر» در آورد^{۶۱}. در این موارد می‌توانیم مشابتهای فراوان کار او و غوبزدگی آل‌احمد را تشخیص دهیم، اما نکته مهم آن است که به نظر او آنچه ما تا به حال از غرب گرفته‌ایم، ظواهر آن است که فکلی مآبان رواجش داده‌اند، یعنی کسانی که «نه تربیت ایرانی دارند و نه تربیت فرنگی»^{۶۲} و به همین علت نتوانسته‌اند کنه و ذات تمدن فرنگی را که در یک کلمه عبارت است از «فکر»، «کار» و «تلاش» دریابند. بنابراین به نظر او راه «تسخیر تمدن فرنگی» شناخت دقیق و درست آن است. به این ترتیب می‌توان دید که او بسیار جلوتر از آل‌احمد، اهمیت غرب‌شناسی را دریافته و راه گریز از غربزدگی را در آن یافته است. برای همین هم او پی‌دربی از نشناختن درست قله‌های فکر و فرهنگ غربی با ناراحتی یاد می‌کند و گام برداشتن در این راه را که با تقلید ظواهر تمدن غربی جایگزین شده، بشدت رد می‌کند^{۶۳}.

ضمناً شادمان صرفاً به ترجمه آثار غربیان دل نبسته است. به نظر او ما باید ضمن آشنایی با آنچه غربیان و نیز سایر ملل - مثلاً در زمینه اقتصاد - نوشته‌اند، بتوانیم کتاب و کتابهایی بنویسیم که از آن در باب مسائل مربوط به اقتصاد ایران بحث شود و به صرف رونویسی دست و پا شکسته چند اثر خارجی قناعت نکنیم^{۶۴}. و اگر چند صد کتاب ترجمه می‌کنیم، چند هزار هم به فارسی بنویسیم^{۶۵}. به نظر او تمدن فرنگی، سپاهی است مرکب از صد میلیون سرباز و ما هر ترجمه درستی که انجام دهیم و خلاصه «هر چیز معرفت‌آموزی که از هر جا و هر وقت در ایران جمع کنیم، و تفسیرش را به فارسی بی‌غلط بنویسیم، به آن می‌ماند که یکی از سربازان این سپاه عظیم را اسیر و خدمتگزار خود کرده باشیم»^{۶۶}.

اگر از کار شادمان درگذریم، می‌توانیم دوباره به آل‌احمد بپردازیم. آل‌احمد از یکسو بیگانگی ترس را علت نشناختن غرب قلمداد می‌کند و از سوی دیگر ترس از غرب را ناشی از نشناختن رمز و راز آن و هیبت طلسم گونه‌ای که از این بابت پیدا کرده می‌داند. اگر تحلیل خود او از ترس را ملاک داوری قرار دهیم، باید بگوییم ترس ناشی از جهل است و اکنون که آل‌احمد راز طلسم گونگی غرب را دریافته، باید بتواند بر آن غلبه کند، زیرا به مدد آگاهی می‌توان بر ترس غلبه کرد. اما آنچه غریب می‌نماید این است که چرا آل‌احمد گام بعدی را بر نمی‌دارد و اگر خود به وادی غرب‌شناسی پا نمی‌گذارد، چرا دست کم بر ضرورت پیمودن این راه تأکیدی بایسته ندارد؟

حمید عنایت، احتمالاً با قصد اشاره‌ای سر بسته به کار جلال در غوبزدگی می‌نویسد «در ظرف بیست سال اخیر در ایران از تاثیر فرهنگ غرب بر فرهنگ ملی و غربزدگی ما ایرانیان سخن بسیار گفته شده است. آنانکه در این بحث، صمیمیتی داشته‌اند و آنچه نوشته‌اند برای پسند کهتران یا مهتران نبوده است، در ارزیابی خود از فرهنگ غربی بیشتر بر آثار سطحی آن در اندیشه روشنفکران و زندگی سیاسی و اجتماعی تکیه کرده‌اند»^{۶۷}. گرچه ممکن است احتمال یاد شده صادق نباشد، ولی مفاد این سخن، بیان‌کننده یکی از موانع شناخت غرب می‌تواند بود و این موضوع درباره کار آل‌احمد نیز صادق است، زیرا او حتی وقتی می‌خواهد به کار خود رنگ و بویی فلسفی بدهد سراغ متفکران دست دوم غربی چون یونگر می‌رود.



قدرت («گود حکومتها»)، «شاهدی امین و جست و جوگر» باشد^{۶۷} و پیداست که در یک نظام سیاسی غیر دموکراتیک و بلکه استبدادی، چنین قلمی از در معارضة با قدرت در خواهد آمد. از اینرو برخی گفته‌اند که «جلال آل‌احمد متفکری بود اگر نه سیاستمدار، اما سیاستگرا. جز از پشت سیاست به جهان و اتفاقات جهان نمی‌نگریست» و اضافه می‌کنند «به همین دلیل اگر بدون توجه به این سیاست‌گرایی به مجموعه آثارش بنگریم، و... بخواهیم با تفکر او در میدان تاریخ فلسفه رویارویی کنیم، کار از اساس غلط است» زیرا او «اولویت را همواره به سیاست می‌داد»^{۶۸}. عده‌ای دیگر حتی طرح مسأله غربزدگی را هم ابزاری برای مبارزه سیاسی قلمداد کرده، گفته‌اند «چون آل‌احمد نمی‌توانست مستقیماً به رژیم حمله کند، این بود که غربزدگی را مورد حمله قرار می‌داد»^{۶۹}. با این اوصاف می‌توان گفت حضور و اهمیت عنصر سیاست در اندیشه آل‌احمد خود به یکی از موانع شناخت عمیق غرب مبدل می‌شود، و نمی‌گذارد «مسأله غرب» به عنوان مسأله‌ای فکری مورد بحث قرار گیرد و پیداست که در نهایت «مسأله» را بی کمترین مزاحمتی به حال خود وامی‌گذارد، گرچه، صورت مسأله را از حوزه‌ای به حوزه دیگر منتقل می‌کند.

پادداشتها:

۱. گرهات مازور، یحیوان چیست و چه وقت بود می‌کند، ص ۲۱.
۲. سید حسین نصر، زمینه پر خورده فرهنگ و تمدن ایران، ص ۱۸.
۳. همان، صص ۱۷ - ۱۸.
۴. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، صص ۱۷۵-۱۷۶.
۵. همان، صص ۱۷۸ - ۱۷۹.
۶. علی محمد نقوی، جامعه‌شناسی غربگرایی، ج ۱، ص ۲۰.
۷. محمد مهدی جعفری، با غرب چگونه دور بود شوم؟، ص ۱۵.
۸. غلامعباس توسلی، غرب‌گرایی، غرب‌ستیزی یا غرب‌پرهیزی، ص ۱۵.
۹. فرهنگ رجایی، موردی بر وادشهای ایرانیان از غرب، ص ۱۷.
۱۰. غربزدگی، ص ۲۳. و کارنامه دو ماهه هاروارد، ص ۱۱۷.
۱۱. کارنامه دو ماهه هاروارد، ص ۱۱۷.
۱۲. برای بحث مفصلی درباره مسأله توسعه‌نیافتگی در آثار آل‌احمد، به مقاله‌ای که به همین قلم در شماره‌های آینده نشریه «فرهنگ» (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی) چاپ خواهد شد، مراجعه فرمایید.
۱۳. غربزدگی، ص ۳۹.
۱۴. همان، ص ۴۰.
۱۵. همان، ص ۴۹.
۱۶. جمشید مصباحی‌پور ایرانیان، واقعیت اجتماعی و جهان داستان، ص ۱۴۹.
۱۷. غربزدگی، ص ۵۸.
۱۸. همان، صص ۵۰ - ۵۱.
۱۹. همان، صص ۶۲ - ۶۷.
۲۰. همان، صص ۶۸ - ۷۱.
۲۱. اموازی، عاملی امپریالیسم، ص ۲۰. متن این نوشته از او نیست. نامه دوستی است به او که وی بر آن چیزهایی افزوده ولی مسئولیتش را بر عهده می‌گیرد. تک. به همان، ص ۹.
۲۲. سلوکی در هرج و مرج، ص ۲۱۰.
۲۳. غربزدگی، صص ۵۴ - ۵۳، ۸۸ - ۸۷ و سه مقاله دیگر، صص ۲۰ - ۲۱.
۲۴. غربزدگی، صص ۲۷ - ۲۸.
۲۵. همان، ص ۳۲.
۲۶. برخی این تلاش را مردود دانسته، و غربزدگی آل‌احمد را نوعی غربزدگی مضاعف می‌دانند. تک. به: داریوش آشوری، موهی و خنگ نینهای قلم، صص ۲۱ - ۲۲.
۲۷. همان، صص ۱۵ - ۱۶.

۲۸. ارنست یونگر، عبور از خط، ص ۱۵ (مقدمه آل‌احمد).
۲۹. از جمله مراجعه کنید به مأخذ قبلی صص ۹۴ - ۹۵، ۹۸ - ۱۰۰.
۳۰. همان، ص ۸۴.
۳۱. فرهنگ اندیشه نو، ص ۸۵۳.
۳۲. داریوش آشوری، دانشنامه سیاسی، ص ۳۲۲.
۳۳. ارنست یونگر، عبور از خط، ص ۸۸.
۳۴. داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، ص ۷۱، مقایسه شود با: داریوش آشوری، شرق و غرب، صص ۱۵ - ۱۶.
۳۵. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۳۹۳.
۳۶. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ص ۱۰۲۴.
۳۷. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۳۹۵.
۳۸. همان.
۳۹. مقایسه کنید با: داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، صص ۳۹، ۴۵ - ۴۶ و ۸۸.
۴۰. ارنست یونگر، عبور از خط، ص ۹.
۴۱. مقایسه کنید با: مرتضی کسینی و حجت‌الله فرهادی، مقدمه‌ای بر غربزدگی جلال به‌فرانسه، ص ۶.
۴۲. غربزدگی، ص ۲۸.
۴۳. در خدمت و خیانت روشنفکران، ج ۱، صص ۱۶۳ - ۱۶۴.
۴۴. غربزدگی، ص ۶۲.
۴۵. همان، صص ۴۴ - ۴۵.
۴۶. آل‌احمد در این زمینه به ضرب‌المثلهایی اشاره می‌کند که به زعم او محصول همین ارضاع و احوالند. از جمله: «این نیز بگذرد» یا «هر کسی چند روزه نوبت اوست» و «هر که آمد عمارتی نو ساخت... تک، به: همان، ص ۴۳.
۴۷. همان، ص ۹۸.
۴۸. همان، ص ۱۲۱.
۴۹. همان، صص ۱۲۱ - ۱۲۲.
۵۰. همان، ص ۵۸.
۵۱. همان، ص ۷۹.
۵۲. تک، به: حسین بنی آدم، کتابشناسی موضوعی ایران از... تا ۱۳۵۴، ج ۱، صص ۱۵۹ - ۱۷۲. و نیز: ترجمه در نیمه قرن اخیر، در: «فرهنگ و زندگی»، ش ۲۳، صص ۴۸ - ۷۱. مرحوم حمید عنایت معتقد است «هنوز به یقین ۹۹ درصد متون اساسی ادبی و فلسفی و علمی اروپایی به زبان فارسی در نیامده تک، به: حمید عنایت، اهمیت شناخت انتقادی...، ص ۱۴.
۵۳. سید فخرالدین شادمان، تسخیر تمدن فرهنگی، ص ۱۳.
۵۴. همان، ص ۳۰.
۵۵. همان، ص ۹۰.
۵۶. همان، صص ۳۰ - ۳۸.
۵۷. همان، ص ۵۰.
۵۸. همان، ص ۵۱.
۵۹. همان، ص ۷۵.
۶۰. حمید عنایت، سیری در اندیشه سیاسی غرب، ص ۱۵.
۶۱. رضا داوری، شمعی از تاریخ غربزدگی ما، ص ۴۳.
۶۲. مقایسه کنید با نظر عبدالله عروسی درباره همین وضع در جهان عرب: جلال ستاری، فرهنگهای شرق و غرب...، صص ۲۲۱ - ۲۲۲.
۶۳. حمید عنایت، اهمیت شناخت انتقادی...، ص ۹.
۶۴. همان، ص ۱۵.
۶۵. مقایسه کنید با داریوش شایگان، آسیا در برابر غرب، صص ۴ و ۵.
۶۶. مقایسه کنید با نظر محمد اركون متفکر الجزایری در باب این مسأله در جهان عرب: جلال ستاری، فرهنگهای شرق و غرب، ص ۲۲۲.
۶۷. کارنامه دو ماهه - ۲، ص ۱۴۴.
۶۸. اسماعیل نوری علا، معنای اجتماعی - سیاسی نوشتن کتاب غربزدگی، ص ۲۲۵.