

بازتفسیر مفهوم غربزدگی جلال آل احمد در پرتو مفهوم دیالوجیستی خود و دیگری

دکتر گیتی پورزکی

استادیار پژوهشکده امام خمینی(س) و انقلاب اسلامی

gitipoorzaki@yahoo.com

چکیده

در این مقاله با استفاده از مفهوم دیالوجیستی باختینی "خود" و "دیگری" تلاش می‌کنیم تا به بازخوانی مفهوم غربزدگی مورد نظر جلال آل احمد بپردازیم و تفسیر تازه‌تری از این اثر را ارائه کنیم. علاوه بر این، در ضمن این کار با به کار بستن مفهوم دیالوجیستی خود و دیگری در عمل، قابلیت این مفهوم را نیز ارزیابی می‌کنیم و با چنین سنجشی نشان خواهیم داد که چگونه با استفاده از دیالوجیسم به مثابه روش و در عین حال نظریه می‌توان دست به تفسیر و تاویل متونی زد که در فقدان این روش معانی دیگری بدانها نسبت داده می‌شده است.

دیالوجیسم باختین از سه وجه حاصل می‌شود: "خود"، "دیگری" و "گفت‌وگو و تعامل خود با دیگری". با استفاده از این ابزار نظری، خواهیم دید که اولاً، آل احمد برای شناخت خود به شکل اگزیزستانس، مجبور به نگاه به دیگری است. ثانیاً، تصور مالوف از آل احمد به عنوان کسی که غرب ستیز یا ضد غرب است، تصور کاملی نیست. با استفاده از نظریه دیالوجیسم باختین می‌توان به این نتیجه رسید که آل احمد بیش از آنکه معترض غرب باشد، معترض نوع دیالوگ مخدوش و رابطه‌ی نابرابر غرب و شرق است. البته آل احمد راه حل و پیشنهادی نیز ارائه می‌کند. راه حل وی بازیگر شدن خود شرقی و ایجاد دیالوگ برابر است. این کار از طریق مفهوم اصالت امکان پذیر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: خود، دیگری، دیالوجیسم، غرب زدگی، اصالت.

۱- مفهوم دیالوجیستی خود و دیگری

مفهوم خود و دیگری در آثار برخی متفکران پیشین، همچون سقراط (Sidorkin, 1996) هگل، مارکس و دیگر نویسندگان و اندیشمندان به کار برده شده است، لیکن در قرن بیستم از این مفاهیم در نظریات مدون و منسجم‌تری استفاده شده است. در ضمن رابطه بین خود و دیگری نیز در طول تاریخ اندیشه، رابطه‌ای همیشگی و مستمر نبوده است. امروزه می‌دانیم که مدرنیته در ابتدای ظهور خود، بنیاد خویش را بر مفهوم سوپژکتیویته استوار کرده بود. سوپژکتیویته‌ی کانتی نیازی به برقراری نسبت با دیگری (Other) نداشت و خودش مستقل از هر کسی می‌توانست به خودمختاری و استقلال دست یابد (Taylor, 1992). لیکن بعد از چندین سده با ظهور فیلسوفان متفاوتی همچون نیچه و بعدها هوسرل و هایدگر مفهوم سوپژکتیویته مورد نقد اساسی قرار گرفت و به یک معنا دچار شالوده‌شکنی شد و خودبنیادی و خودمحوری آن مورد شک اساسی قرار گرفت. در بحران فلسفه سوژه‌محور، هر کدام از فیلسوفان سده قرن بیستم به راهی رفتند و تلاش کردند تا این خلاء را به شکلی پر کنند. در این میان نویسنده گمنام روسی، میخائیل باختین، دست به ابداع بزرگی زد که بعضاً از آن با عنوان انقلاب کوپرنیکی باختین نام برده می‌شود که مسیر تازه‌ای را به روی فلسفه گشود. البته آثار او خیلی دیر هنگام به زبان رایج علمی برگردانده شد و در بسیاری از محافل و بویژه در ایران به طور کامل تا همین اواخر ناشناخته بود. در این مقاله تلاش می‌کنیم تا به اختصار مفهوم دیالوجیستی خود و دیگری او را توضیح دهیم.

فلسفه باختین دقیقاً در گسست با برداشتی دکارتی-کانتی از «خود» شکل می‌گیرد. وی در بخش پایانی کتاب به سوی فلسفه عمل بر اهمیت آنچه که هوسرل مسأله‌ی «مردم دیگر» نامیده، تأکید می‌کند و به این نتیجه‌گیری می‌رسد که فلسفه اخلاق راستین را نمی‌توان بیرون از رویارو نهادن «خود» و «دیگری» بنیاد نهاد (Bakhtin, 1993). به نظر باختین، نه تنها خود بدون دیگری اصلاً وجود ندارد، بلکه هستی این دو وابسته به همدیگر است. رابطه بین این دو در خدمت تمایز بخشی به دیگری است. ایده «خود» باختین در تقابل کامل «با من می‌اندیشم پس هستم» دکارت قرار می‌گیرد. خوددکارتی، خودبسندگی و منزوی از دیگران است. او در دنیای منزوی خویش نیز می‌تواند خودبودگی‌اش را به طور کامل تعریف نماید و در این مسیر نیازی به وجود غیر ندارد. «خود» باختین، به عکس، بدون وجود «غیر» محال است. او معتقد است که

حتی شناخت ما از جسم خودمان نیز منوط به وجود دیگری است. از همین روست که کودک وقتی به مرحله شناخت «خود» می‌رسد که با جسم «دیگری» به نام مادر مواجه می‌شود: چیزی که از ابتدا مرا متأثر می‌کند- و با نامیدن من آغاز می‌شود- از دنیای خارج و با جاری شدن بر زبان دیگران (مادر و...) یعنی از طریق سخن و آهنگ عاطفی آن و ارزش‌های بیان شده در آن، به جزیی از آگاهی من تبدیل می‌شود. در ابتدا من صرفاً از طریق دیگران است که از خود آگاه می‌شوم. دیگران کلمات و قالبهای زبانی و آهنگ و نواخت آنها را به من می‌دهند و همین کلمات و اشکال هستند که اولین تصور من از خودم را بنیان می‌نهند. درست همان‌گونه که جسم انسان در آغاز در رحم مادر (در جسم او) شکل می‌پذیرد، آگاهی انسانی نیز در احاطه آگاهی دیگران است که بیدار می‌شود (به نقل از: تودروف، ۱۳۷۷: ۱۸۳).

این خصوصیت وابستگی «خود» و «دیگری» به هم را با عنوان ویژگی رابطه‌ای می‌توان توصیف کرد. به نظر باختین همان‌گونه که ما مجبوریم جهان بیرون خود را معنا کنیم، به همین سان می‌بایست در جستجوی هستی معنادار منسجمی برای خودمان باشیم. این مسأله به نظر می‌رسد که برای باختین نوعی ضرورت اگزیستانسیالیستی باشد. اما او در ادامه می‌افزاید که ما ناتوان از آگاهی به خود از طریق خود (I-for-myself) هستیم. یعنی برخلاف دکارت و بسیاری از متفکران مدرن که دستگاه فلسفی خویش را بر مفهوم خود-آگاهی استوار کرده بودند، باختین چنین شناختی را محال می‌داند و همچنان که اشاره کردیم، پاسخ چنین ضرورت اگزیستانسیالیستی را در وجود دیگری می‌یابد. به نظر باختین، «هیچ عذر و بهانه‌ای در این میان نیست». از این رو از نیاز زیباشناختی به دیگری صحبت می‌کند:

به این معنا، می‌توان از نیاز زیباشناختی تام انسان به وجود غیر و به عمل وی در نگرستن و مشاهده کردن و جمع کردن و وحدت بخشیدن سخن گفت، زیرا تنها همین است که می‌تواند شخصیت تحقق یافته خارجی و مجسم را امکان پذیر کند. اگر این امر توسط غیر به انجام نرسد، چنین شخصیتی موجود نخواهد شد (به نقل از: تودروف، ۱۳۷۷: ۱۸۲).

اما نکته مهم این است که ما باید با توجه به امکاناتی که در اختیار داریم به دنبال چنین

معنایابی باشیم. از این رو به نظر وی، دیگری است که این امکان را به روی ما می‌گشاید. اما چنین دیگری همین دیگری روی زمین ما است. دیگری ما نمی‌تواند یک مریخی باشد. چون ما اصلاً تجربه زیستی از یک فرد مریخی نداریم.

باختین همان گونه که گفتار را جایگاه چندصدایی یا پولیفونی می‌داند (باختین، ۱۳۸۷)، انسان را نیز جایگاه یک چندگونگی می‌داند که در گفتگو با دیگری‌های متفاوت، می‌تواند هویت‌های متفاوت بیابد. تألیف یا دست یافتن به روایتی از خود که مستلزم دیگری است به طور عمده ناشی از این امر است که شناختن یک کل مستلزم از بیرون دیدن آن است. خودآگاهی به این معنا محال است زیرا هیچ کسی نمی‌تواند بیرون از خودش بایستد. باختین آگاهی نسبت به جسم خود را هم آگاهی برآمده از دیگری می‌نامد. خود از طریق چشمان دیگری قادر به دیدن خویش می‌شود:

او برای نگاه کردن به خود به چشمان شخص دیگر چشم می‌دوزد و از چشم وی به خود می‌نگرد. نمی‌توان از غیر صرف‌نظر کرد و نمی‌توان بدون وی به خود دست یافت و خود شد. باید به خود در غیر دست یافت. باید به خود با یافتن غیر در خود (در جریان بازتاب و دریافت متقابل) دست یافت. حقانیت نمی‌تواند حقانیت خود شخص باشد، اعتراف نمی‌تواند خود شخص باشد. من نام خود را از غیر می‌گیرم و این نام برای او است که به کار می‌آید (به نقل از: تودروف، ۱۳۷۷: ۱۸۴).

غیر یا دیگری از این رو چنین توان و قوه‌ای را داراست که در بیرون از «خود» ایستاده است. «خود» حتی نمی‌تواند جسم خویش را به طور کامل ببیند. من به عنوان «خود» حتی قادر به دیدن تمامیت جسمانی خویش نیستم. من نمی‌توانم پشت سر خود را ببینم. من نمی‌توانم تصویر کاملی از بدن خود داشته باشم. «خود» من نمی‌تواند جایی را که در هستی اشغال کرده است را ببیند. دیدن «خود» به واسطه چشمان «دیگری» صورت می‌گیرد که در بیرون از من ایستاده است. باختین برای توصیف چنین وضعیتی از کلمه Transgression استفاده می‌کند؛ گاردینر در توضیح این واژه از فراروی بیرون از خویش استفاده می‌کند (Gardiner، 1998: 48). این نیاز به بیرون بودگی فقط مکانی نیست و دارای بعد زمانی هم هست. به قول هالکوئیست فقط از موقعیت بیرونی نسبت به چیزی، می‌توان آن را درک کرد. برای این که چیزی به عنوان

یک کل به تصور درآید، آن چیز باید تمام شده باشد، شخص یا شیء باید در مقولات زمان/مکان شکل گرفته باشد و این اتفاق فقط وقتی ممکن است که شخص یا شیء از موقعیت بیرونی به تصور درآید (Holquist, 1990).

با توجه به آنچه گفته شد دیالوگ خود و دیگری یا به عبارتی دیالوژیسم کاملاً با مفهوم گفتگو در معنای هابرماسی آن متفاوت است. هستی در دیالوگ باختین به معنای نوعی مشروط شدگی معنای یک پدیده، جسم یا عنصر به پدیده یا عنصر دیگری است. به این معنا که وجود چیزی از طریق وجود چیز دیگری معنا می‌یابد. لذا رویداد وجود نیز دارای ماهیتی دیالوگی است (Holquist, 1990:26). هستی به تمام معنا دیالوگ است. به بیان باختین، حتی زندگی کردن به معنای مشارکت در دیالوگ است (Bakhtin, 1984).

۲- خود و دیگری مبنای تحلیلی غربزدگی جلال آل احمد

مفهوم غربزدگی جلال آل احمد از همان بدو تولد با مناقشه‌های زیادی روبه‌رو بوده است (در این باره مناقشات نگاه کنید به: آدمیت، ۱۳۶۴؛ آشوری، ۱۳۶۴؛ صفارزاده، ۱۳۷۶؛ قاضیان، ۱۳۸۶؛ الگار، ۱۳۷۶؛ گرین، ۱۳۷۶؛ وحدت، ۱۳۸۳) و به نظر می‌رسد که خود نویسنده نیز با ارائه گزارشی نه چندان سراسر است به برخی ابهامات افزوده است. همچنان که در آغاز اشاره کردیم، مفهوم غربزدگی آل احمد را با استفاده از مفاهیم تازه تاسیسی مانند خود و دیگری بهتر می‌توان درک کرد و از این رو با استفاده از چنین امکانات نظری می‌توان به بازخوانی اندیشه‌های مورد منازعه پرداخت. در ادامه این مقاله تلاش می‌کنیم تا با استفاده از مفهوم دیالوژیستی خود و دیگری باختین به تحلیل مفهوم غربزدگی بپردازیم.

۲-۱- ضرورت وجودی غیر غربی؛ اذعان به اصل نسبت‌مندی

همچنان که پیشتر اشاره کردیم وجود یک غیر برای خودشناسی بسیار حیاتی و ضروری است و از این رو، تعریف خود و هویت خویش همواره مشروط به وجود چنین غیری بوده است حتی اگر خود نویسنده یا پژوهشگر نیز به طور کامل از آن آگاه نباشد. به تعبیری، ما ناتوان از آگاهی به خود از طریق "I for my self" هستیم. ضمن خوانش آثار آل احمد متوجه می‌شویم که این ضرورت اگزیستانس موجب شده که وی برای توصیف "خود"، و درد و بحران معطوف به

"خود"، از غیر یعنی از غیر غربی شروع کند. جلال آل احمد با نوشتن کتاب غربزدگی خویش در واقع تلاش کرده است تا با شناسایی این غیر به تعریفی از "خود" دست یابد. او در همین کتاب بارها بصراحت اعلام می‌کند که غرب همواره غیر و دیگری "خود ایرانی" بوده است:

چنین از تاریخ بر می‌آید که همیشه به غرب نظر داشته‌ایم. این مای چند طرفه در این همه دوران‌ها بیش از آنکه به مشرق اقصی چشم بدوزد به غرب نظر داشته است. به کناره‌های مدیترانه به یونان به دره ی نیل به لیدیا و به مغرب اقصی و به دریای عنبرخیز شمال (آل احمد، ۱۳۷۵: ۴۰).

کتاب او همچنان که خودش اشاره می‌کند مملو از این نمونه‌های ارجاعی به غرب در تاریخ ایران است: «اگر باز هم دقیق‌تر باشم ما از این توجه به غرب فراوان جای پا داریم...». (آل احمد، ۱۳۷۵: ۵۰) تا آنجا که او حتی به کنایه می‌گوید که همواره در حرمسراهای شرقی زنان غربی نیز حضور داشته‌اند.

با این همه، او در فقدان دلیلی فلسفی برای ارجاع مدام به چنین "غیری" تلاش می‌کند تا با نگرشی نافلسفی دلایل وجودی غیر را بیابد. او هرچند که می‌توانست با استناد به فلسفه اگزیستانسیالیستی دورانش و نیز تأثیراتش از کسانی مانند سارتر بخوبی مبانی فلسفی اهمیت غیر برای خود را توضیح دهد به دلایلی غیر فلسفی پناه می‌برد. برای مثال، در همین کتاب او اهمیت غرب برای شرق را این چنین توضیح می‌دهد:

شاید هم توجه ما به غرب از این ناشی بوده است که در این پهن دشت خشک ما همیشه چشم به راه ابرهای مدیترانه‌ای داشته‌ایم. درست است که نور از شرق برخاست اما ابرها برای ما ساکنان فلات ایران از غرب می‌آمده‌اند (آل احمد، ۱۳۷۵: ۴۹)!

در این فقره آل احمد تلاش کرده است تا اهمیت غیر غربی را از طریق مفاهیم جغرافیایی و اقلیمی توضیح دهد و در فقدان نگرش فلسفی برای وجود غیر به شکلی ناخودآگاه این ضرورت را درک کند. بنابراین به اختصار می‌توان با استناد به اهمیت غیر برای خودشناسی گفت که جلال آل احمد نیز بحث درباره‌ی تعریف هویت و خود ایرانی را با ارجاع به بیرون از خود شروع می‌کند؛ هر چند که به زبانی فلسفی نمی‌تواند این اهمیت را توضیح دهد، گویی به شکلی غریزی این اهمیت را درک می‌نماید.

۲-۲. غیر غربی: تمایز یابی خود با دیگری

اکنون باید ببینیم این دیگری ترسیم شده از سوی آل احمد چه ویژگی‌ها و خصوصیات دارد. نگاه می‌توانیم در آیینہ آن خود ایرانی را ببینیم. غرب برای او چگونه پدیداری است؟ به تمام ممالکی می‌گوییم غرب که سازنده و صادر کننده ماشین‌اند و به تمام ممالکی که محتاج ماشین و مصنوعات ماشینی آن می‌گوییم شرق که برای پرداخت قیمت ماشین و مصنوعات ماشینی جز مواد خام چیزی ندارند (آل احمد، ۱۳۴۱: ۱۱۳).

از ظاهر فرقه فوق چنین بر می‌آید که مفهوم غرب برای آل احمد سرزمینی یا حتی مفهومی فلسفی نیست. او غرب، و به همین صورت نقطه مقابل آن یعنی شرق، را بر اساس معیاری اقتصادی تعریف می‌کند که هم به پیشرفت و هم به عقب‌ماندگی منجر شده است (آل احمد ۱۳۷۵: ۲۲). به این معنا غرب از نظر او مجموعه کشورهایی ترسیم می‌شود که "ماشین" تولید می‌کنند و تکنولوژی آن را دارند؛ شرق نیز شامل آن کشورهایی‌اند که این توانایی را ندارند و صرفاً مصرف می‌کنند، بدون اینکه در ساخت آن مشارکتی داشته باشند و یا حداقل در قبال آن بتوانند کالایی بجز مواد خام خود را ارائه بدهند. بر اساس این تعریف، مرزهای غیر غربی نیز دستخوش تغییر اساسی می‌شوند و بسیاری از مناطقی که اساساً غربی تلقی نمی‌شدند در تعریف وی در قلمرو غیر غربی جای می‌گیرند:

به جای غرب بگذاریم تمام اروپا و روسیه شوروی و تمام آمریکای شمالی یا بگذاریم ممالک صنعتی یا همه ممالکی که قادرند به کمک ماشین مواد خام را به صورت پیچیده‌تری در آورند و همچون کالایی به بازار عرضه کنند... و به جای ما که جزوی از قطب دیگریم بگذاریم آسیا و آفریقا یا بگذاریم ممالک عقب مانده یا ممالک در حال رشد یا ممالک غیر صنعتی یا مجموعه ممالکی که مصرف کننده آن مصنوعات غرب ساخته‌اند (آل احمد، ۱۳۴۴: ۲۲-۲۱).

آل احمد شوروی را نیز جزء غرب شمرده است. بنابراین به روشنی مشخص است که مقصود او از غرب و شرق بیشتر یک تقسیم‌بندی اقتصادی است. باخواندن متن غربزدگی خواهیم دانست که حتی بسیاری از ملل آمریکای جنوبی نیز شرق محسوب می‌شوند. زیرا جزء ممالک دسته دوم هستند که سازنده‌ی ماشین نیستند. از سوی دیگر، دولت آفریقای جنوبی (آن زمان)

نیز جزء ملل دسته اول است (آل احمد، ۱۳۴۴: ۲۱-۲۲).

با تمام آنچه که گفته شد نباید پنداشت که غرب برای آل احمد تنها در سطح تولید تکنولوژی و ماشین و اقتصاد باقی ماند. وی بخوبی آگاهی دارد که نوع تفکر و بنیاد فلسفی این غیرغربی با خودشرقی متفاوت است. به نظر آل احمد همین تفاوت بنیادی است که باعث می شود اخذ تمام و کمال این تکنولوژی و ماشین و کلیت مادی غرب بدون بومی شدن و کارگزاری خودشرقی به غریزدگی بیانجامد. غریزدگی یک بیماری است که عارض «خود» می شود. «خودی» که در دیالوگی معیوب و مخدوش با غیر به آن دچار شده است. بیماری رایج و شایعی که به تعبیر آل احمد به از میان رفتن اصالت فرهنگی و استقلال سیاسی و سلامت اقتصادی ایران انجامیده است.

۲-۳- خود ایرانی

بر اساس تعریف فوق از غیرغربی، آل احمد خود ایرانی را به عنوان بخشی از شرق تعریف می کند. بنابراین خود ایرانی، خود فاقد تکنیک و فاقد ماشین و به این معنا پیشرفت اقتصادی است و کاملاً مشروط به «غیر» غربی شده است.

اکنون ما به عنوان ملتی در حال رشد که در برابر ماشین و تکنیک ایستاده ایم واز سر بی ارادگی یعنی به هر چه پیش آید، خوش آید، تن داده ایم... (آل احمد، ۱۳۴۴: ۱۱۸-۱۱۷).

به تعبیری «خود» شرقی در برابر با غرب «مضمحل» شده است. «خود» یا «شرق» ای که نابازیر شده است و ایران به عنوان بخشی از شرق به چنین سرنوشتی تن در داده است. او برای تعریف خود ایرانی از مفهوم مشهورش با عنوان غریزدگی استفاده می کند. خود ایرانی غریزده شده است و بیماری غریزدگی از آنجا به وجود آمد که خودشرقی یا سنت نتوانست همگام با مدرنیته غربی پیش برود. مورد هجوم ابزار آلات و ماشین و مصنوعات غربی قرار گرفت اما از آنجایی که که صرفاً وارد کننده بود، دچار اغتشاش شد. از یکسو سنت را از دست داد و از سوی دیگر نمی توانست وارد دنیای مدرن شود. زیرا سیر توسعه را از سر نگذرانده بود. نتیجه اینکه «مضمحل» شد. به بیان خودش:

حرف اصلی این دفتر این است که ما نتوانستیم شخصیت فرهنگی - تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری اش حفظ کنیم. بلکه مضمحل

شدیم... تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه تمدن غرب را در نیافته‌ایم و تنها به صورت و ظاهر ادای غرب را در می‌آوریم- با مصرف کردن ماشین‌هایش- درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفت (آل احمد، ۱۳۴۴: ۲۸).

آل احمد از این انتقاد می‌کند که عدم شناخت از محیط خودی و گرت‌برداری بدون توجه به نیازهای بومی از غرب به ایجاد جامعه و فرهنگی می‌انجامد که به بیان او چیزی جز غربزدگی نیست. برای مثال او از ساخت خانه‌های سیمانی برای دهات زلزله زده از سوی دولت انتقاد می‌کند که چون برخلاف سنت و نیازهایش بوده و تنور و آغل نداشته، دهاتیان هم آن خانه‌ها را به طویله تبدیل کردند و خودشان رفتند درون همان خانه‌های نیمه خراب زندگی کردند. یا اینکه در گوپوم (نام روستایی است) یک ژنراتور برق آوردند و به هر خانه دو شعله لامپ دادند اما کلید و پریز داخل خانه‌ها نبود و "مثل مریخ روشنایی و تاریکی اش در اختیار روستاییان نبود" (آل احمد، ۱۳۷۴: ۱۹۴). برای همین بود که آل احمد معتقد بود که این برنامه‌ریزی‌ها بر مبنای روستاشناسی و شهرشناسی ایران نیست و "ما سیستم را از گواتمالا (مثلاً) می‌گیریم و اینجا پیاده می‌کنیم" (آل احمد، ۱۳۷۴: ۱۹۳).

آل احمد جامعه ایران را جامعه‌ای می‌داند که "ملاک‌های آسمانی‌اش" را از دست داده و هنوز معیارهای جدیدی را نیز جایگزین نکرده که با تمدن و فرهنگ و سنت او سازگار باشد لذا تبدیل شده به جامعه و مردمی بدون ملاک که "طاق بازار را خراب می‌کنند" و در همه خیابان‌ها "لامپ‌های نئون" می‌گذارند. زیرا ملاک و معیاری ندارند که بر آن مبنا عمل کنند. این وضعیت بی‌ملاکی و بی‌معیاری منجر به بیماری‌ای می‌شود که او نام غربزدگی بر آن می‌نهد و آن را این‌گونه تعریف می‌کند:

مجموعه عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده است بی‌هیچ سنتی به عنوان تکیه‌گاهی و بی‌هیچ تداومی در تاریخ... بلکه فقط به عنوان سوغات ماشین... غربزدگی مشخصه دورانی است از تاریخ ما که هنوز به ماشین دست نیافته‌ایم و... به مقدمات ماشین به علوم جدید و تکنولوژی آشنا نشده‌ایم. به جبر بازار و اقتصاد و رفت و آمد نفت ناچار از خریدن و مصرف کردن ماشینیم (آل احمد، ۱۳۷۵: ۳۴). این حالت موجب می‌شود که اصالت خود از دست برود و فقط «پوسته»‌ای باقی بماند.

همچون بیماری «سن زدگی» که در گندم‌زار می افتد. گندم از درون پوسیده است و فقط شکل و فرم ظاهری از آن باقی مانده است. لیکن چرا خود ایرانی دچار چنین وضعیتی شده است؟

۲-۴- دیالوگ غیر غربی با خود ایرانی

استدلال ما در این مقاله این است که برخلاف بسیاری از مفسران اندیشه‌های جلال که او را ذاتاً مخالف با غرب می‌دانند، به زعم ما مسأله اساسی برای او اساساً دیالوگ نابرابر و مخدوش بین این خود با آن دیگری بوده است. بنابراین در تحلیل او رابطه بیش از هر چیز دیگری اهمیت می‌یابد و فقط با استفاده از یک رویکرد باختینی به مسأله خود و دیگری می‌توان این نکته را در اندیشه‌های او یافت. در سراسر این کتاب فقرات متعددی را می‌توان یافت که او نگرشی رابطه‌ای به مسأله غرب و شرق به طور کلی و ایران به طور خاص داشته است. در یکی از این فقرات او دقیقاً بیدار شدن یک طرف و خواب رفتن طرف دیگر را به عنوان نوعی رابطه دردناک تلقی می‌کند:

غرب مسیحی در وحشت نیستی و اضمحلال به واسطه جنگ‌های صلیبی ناگهان از خواب سنگین خود بیدار شد. اما درست همان زمان که غرب بیدار می‌شد شرق خود را برای خوابی طولانی آماده می‌کرد. «آیا اکنون نرسیده است که نوبت آنکه ما نیز در مقابل قدرت غرب احساس خطر و نیستی کنیم و برخیزیم و سنگر بگیریم و به تعرضی بپردازیم» (آل احمد، ۱۳۷۵: ۶۰).

مسأله اساسی او رابطه‌ای نابرابری است که بین غرب با سایر ممالک و نیز کشورهایی مانند ایران رخ داده است. مسأله او این است که شرق کاملاً به غرب مشروط شده و این مشروط‌شدگی بر تمام قلمروهای غیراقتصادی هم سایه انداخته و در پرتو این نابرابری فرهنگ‌های بومی نیز به ناگزیر در وضعیت بیچارگی و تسلیم قرار گرفته است. روشنفکران نیز در این رابطه نابرابر مخدوش شده دست از تعامل و گفت و گو کشیده اند و تسلیم اقلام فرهنگی و فلسفی غرب شده‌اند:

تا آنجا که صاحب این قلم می‌بیند، این حضرات منتسکيوه‌های وطنی هر کدام از یک سوی بام افتادند. همه بفهمی نفهمی احساس می‌کردند که اساس اجتماع و سنت کهن ما در قبال حمله جبری ماشین و تکنولوژی تاب مقاومت ندارد و نیز همه به این بیراهه افتادند که پس، اخذ تمدن فرنگی بدون تصرف

ایرانی (آل احمد، ۱۳۴۴: ۸۰).

به نظر می‌رسد که اگر این رابطه بین غرب و شرق دستخوش تحول اساسی قرار گیرد او چندان ضدیتی با اساس تمدنی غرب ندارد. او در جایی دیگری آرزو می‌کند که ای کاش ما هم در وضعیتی بودیم که چیزی برای صادر کردن به غرب داشتیم:

«چه خوب بود اگر دست کم می‌توانستند در مقابل این متاع خارجی چیزی هم به این نمایندگی‌ها بفروشند. یعنی معامله‌ای پایاپای داشته باشند. اما می‌دانیم که بازار پنبه و چای در چه حال است و خرما و خشکبارمان به چه والذاریاتی افتاد» (آل احمد، ۱۳۷۵: ۱۱۹۶).

البته در همین جا ذکر این نکته ضروری است که در سراسر این کتاب نوعی ابهام و تردید درباره مفهوم تکنولوژی وجود دارد و او تحت تاثیر کسانی مانند هایدگر بعضاً به نقد تکنولوژی می‌پردازد و بعضاً از جنبه‌ها چنین نگرشی خود را خارج می‌کند و با احترام بیشتری از این مفهوم یاد می‌کند. برای مثال: بگذریم از اینکه ما حتی عرضه این را نداشتیم که همچو ژاپن باشیم که از صد سال پیش به شناختن ماشین همت بست (آل احمد، ۱۳۷۵: ۲۹).

لذا نگاه او به غرب و تکنولوژی مخلوق آن، رابطه‌ی خصومت‌مدار نیست. بلکه نگاه او به خود رابطه و چگونگی ترمیم این رابطه است. به تعبیر خودش، باید ماشین را ساخت و واداشت. همچون چاپاری از آن کار کشید. اما در بندش نایبست ماند. چون ماشین وسیله است و هدف نیست. هدف فقر را از بین بردن است و رفاه مادی و معنوی را در دسترس همه خلق گذاشتن (آل احمد، ۱۳۷۵: ۱۱۸).

۲-۵ - بازسازی خود ایرانی و تغییر در رابطه خود با غیر غربی

به نظر ما بر اساس مبانی اندیشه‌ای آل احمد مفهوم «اصالت» به مراتب گویاتر از مفهوم «بازگشت به خویش» است که معمولاً برای توضیح این برهه فکری آل احمد به کار برده می‌شود. اصالت مفهومی است که اولاً تاثیر آل احمد از سارتر را یادآوری می‌کند. در فلسفه‌ی اگزیستانس سارتر، انسان‌ها به لحاظ وجودی، عاری از سرشت و طبیعت هستند. لذا هویت از پیش تعیین شده‌ای ندارند. این هویت از طریق زندگی کردن، انتخاب‌ها و تصمیم‌ها شکل می‌گیرد و به نوعی ساخته شده و یا خلق می‌شود (نگاه کنید به: سارتر، ۱۳۸۴). این ساختن

در جامعه و با دیگران صورت می‌پذیرد و نه در استقلال، جدایی، انزوا و یا به شکلی شهودی. لذا اصالت مورد نظر سارتر به هیچ عنوان به معنای استقلال مطلق از دیگری نیست. شاید در بادی امر به نظر آید که اصالت حاوی یک معنای استقلال طلبانه و جدایی طلبانه است و صرفاً رو به سوی درون و خودیت دارد. این در حالی است که ماهیت سارتری اتفاقاً با دیگری و در جامعه و در تفاوت و تعامل از دیگری و با دیگری شکل می‌گیرد. خود اصیل سارتری می‌بایست هنرمندانه خود را بسازد. به دنبال خود امکانی خود باشد.

جلال نیز ضمن تأثیر مستقیم و غیرمستقیم از سارتر چنین مفهومی را در نظر داشته است به نظر می‌رسد که اولی‌ترین خواست او همان «خواست معطوف به اصالت» و «بازیگری» است. این خواست هم بعد اجتماعی دارد و هم بعد فردی. به این معنا که تقلید صرف که مآمن غربزدگی و عملکرد فرد غربزده است، و یا تعبد محض که سنت‌های قدیمی و وامانده از گذشته‌های دور است، هیچ کدام نتوانسته است موجب تحرک فکری و اجتماعی و اقتصادی در جامعه شود. چاره آن است که با توجه به ریشه‌ها و سنت‌های خودمان از دستاوردهای غرب بیاموزیم یا به تعبیر آل احمد «جان دیو ماشین را در شیشه» کنیم و آن را در اختیار خویش در آوریم. به این معنا که با کسب علم و مهار و ساخت همان تکنولوژی در محیط و برای محیط بومی خود بتوانیم:

همچون چا پاری از آن بار بکشیم. باید ماشین را ساخت و واداشت. اما در بندش نبایست ماند. گرفتارش نباید شد. چون ماشین وسیله است و هدف نیست. هدف فقر را از بین بردن است و رفاه مادی و معنوی را در دسترس همه خلق گذاشتن (آل احمد، ۱۳۷۵: ۱۱۸).

حداقل سه نکته از این پاره گفتار قابل برداشت است. نکته نخست همان است که بالا درباره آن بحث شد؛ یعنی توجه به اصالت و بازیگری در مواجهه با تکنولوژی که مظه‌ری از غرب و پرهیز از غربزدگی است. نکته دوم صدای هایدگر است که در این فقره از همه جا بیشتر به گوش می‌رسد. هایدگر نیز در رساله «پرسش از تکنولوژی» خود چنان که آوردیم، تأکید می‌کند که تکنولوژی می‌بایست «وسیله» انسان باقی بماند، وسیله‌ای برای «هدفی دیگر». آنگاه هایدگر عنوان می‌کند که برای اینکه ماهیت تکنولوژی سلطه‌گرایانه نشود باید آن را «از لحاظ فکری دست‌آموز خود کنیم و بر آن مسلط شویم» (هایدگر، ۱۳۷۳: ۳). آل احمد هم می‌گوید باید «جان آن را در شیشه

کنیم» (آل احمد، ۱۳۷۵: ۱۱۸-۱۱۷) و همچون «وسیله‌ای و چاباری از آن بار بکشیم». نه آنکه در بندش گرفتارش شویم. در این جملات شاهد رد پاهای هایدگر هستیم اما آل احمد در بند هایدگر هم نمی‌ماند. از اندیشه او استفاده و اما مشکل خود را بیان می‌کند. در این زمینه پیشتر آوردیم و تفاوت مسائل را از دید او و هایدگر شرح دادیم. مسئله آل احمد «هستی‌شناختی» و «پدیدارشناسانه» نیست. خطر ماشین برای آل احمد ناشی از «ماهیت تکنولوژی جدید» یعنی «گشتل»^۱ نیست. بلکه خطر این ماشین از بومی نبودن آن است. تجاوز و سلطه جویی آن از آن روست که راز و رمز تولیدش در اختیار عده ایست و «خودشقی» از آن محروم.

اما نکته سوم هدفی است که آل احمد آن را از بین بردن فقر و ایجاد رفاه مادی و معنوی معرفی کرده است. این هدف نیز اتفاقاً با ماشین به دست می‌آید، اما ماشینی که جانش در شیشه شده باشد. یعنی تنها مصرف کننده ماشین نباشیم، بلکه «کنجکاو بشویم، کمی بزرگ بشویم، و عاقبت این طلسم را بگشاییم و رازش را به دست آوریم». اگر فقط یکبار به این پرداختیم که «چرا، این دیوار پس می‌رود و کوشیدیم تا راز حرکت آن را، کیفیت اثر آن افسون را دریابیم، آن وقت است که روش علمی یافته‌ایم و در خور کشف طلسم ماشین شده‌ایم» (آل احمد، ۱۳۷۵: ۱۱۸).

چنان که پیداست نگرانی جلال از مدرنیته به معنای اعم نیست. او ناقد مدرنیته نیست - هرچند که ناقد استعمار هست^۲. اما بیشتر از آن ناقد وضعیت «خود» ایرانی و شرقی در رابطه اش با غرب است که به جای اینکه باکسب مقدمات ماشین که علوم جدید و تکنولوژی است، و با توجه به نیازهای بومی که دارد، خود ماشین بسازد، صرفاً بدون هیچ تکیه‌گاهی و سنتی، مصرف کننده «سوغات ماشین» شده است. لذا دچار سن‌زدگی شده و اصالت خود را از دست داده است.

به نظر آل احمد چون اصالت «خود» از دست رفته است، از درون دچار خلاء می‌شود و

۱. از نظر هایدگر گشتل نامی برای بیان ماهیت تکنولوژی جدید است. شاید بتوان گفت که گشتل روح حاکم بر تکنولوژی

جدید است که انسان را وامیدارد که به واقعیتها به گونه‌ای خاص نگاه کند.

۲. خانم طاهره صفارزاده نیز عنوان می‌دارند که آل احمد می‌بایست عنوان کتاب خود را «استعمارزدگی» می‌گذاشت. زیرا این عنوان با محتوای اثر همخوانی بیشتری دارد. ایشان عنوان می‌دارند که غرزدگی نوعی سلطه فرهنگی است که آل احمد بارها به آن اشاره داشته است اما پیش از آن به کلنجرهای اقتصادی، ناتوانی در ساختن ماشین، شواهد ملموس غارت

سرمایه‌های ملی اشاره می‌کند. (صفارزاده، ۱۳۷۶: ۱۹۶)

دیگر معیار و اصولی ندارد که با تکیه بر آن با دیگری ارتباط برقرار کند. لذا معیارهای دیگری را معیارهای خود و نیازهای او را نیازهای خود و ابزارهای او را ابزار خود می‌پندارد. این در حالی است که نه نیازها، نیازهای اوست و نه ابزارها به درد رفع مشکلات او می‌خورد. آنها با "خود" سازگار نیستند.

"خود" در این رابطه بازیگر نیست، بلکه منفعل و مقلد است. آل احمد به دنبال مسیری متفاوت است. این که خودایرانی و شرقی دوباره بازیگر باشد. به این معنا که خود را و تاریخ و سنت خود را بشناسد، نیازهایش و شرایط بومی‌اش را در نظر بگیرد و در رابطه‌اش با غرب تسلیم و بنده نباشد، این عدم توانایی در تعامل و دیالوگی برابر است که آل احمد را به واکنش وا می‌دارد.

آل احمد معتقد است که این ابتر و عقیم بودن در رابطه با غرب موجب شده است که صرفاً به تقلید سطحی از چیزی گرایش پیدا کنیم که مربوط به قومی بیگانه است و ربطی به فرهنگ و جامعه ایرانی ندارد:

اکنون ماییم و تشبه به قومی بیگانه و به سنتی ناشناس و به فرهنگی که نه در آب و هوای زمین ما ریشه دارد و نه به طریق اولی شاخ و برگ می‌کند. در زندگی روزانه و در سیاست و در فرهنگ. به این علت همه چیزمان ابتر (آل احمد، ۱۳۷۵: ۹۲).

نکته ظریفی که می‌بایست در خوانش آرای او درباره اصالت به آن توجه کرد آن است که اصالت برای او به هیچ عنوان در خود فرو رفتن و گذشته و سنت را چون سنگ واره‌ای تقدیس کردن و به قول خودش "تخرخر" نیست. برای همین حتی وقتی که غرب کمک می‌کند که فرهنگ و سنت شرقی حفظ شود، باز هم جلال منتقد باقی می‌ماند:

اکنون... دیگر بحث در این است که من آسیایی و آفریقایی باید حتی ادبم را و فرهنگم را و موسیقی‌ام را و مذهبم را و همه چیز دیگرم را درست همچون عتیقه از زیر خاک در آمده‌ای دست نخورده حفظ کنم تا حضرات بیایند و بکاوند ببرند و پشت موزه‌ها بگذارند که بله اینهم یک بدویت دیگر (آل احمد، ۱۳۷۵: ۹۲).

این تناقض ظاهری تنها با مفهوم خاص سارتری که آل احمد از اصالت دارد، می‌شود حل کرد. اصالت برای او - چنان که برای سارتر - همراه با عمل است. همراه با بازیگری است. تنها

حفظ سنتها در موزه‌های تاریخی یا عمل به سنت‌ها به شکل موزه‌ای و دست نخورده هر دو به نظرش بی معنا است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با استفاده از مفهوم دیالوجیستی خود و دیگری باختین تلاش کردیم تا از نو کتاب غریزگی جلال آل احمد را مورد بررسی قرار دهیم. از یک سو، دریافتیم که رویکرد دیالوجیستی به رابطه خود با دیگری از قابلیت تبیینی قابل توجهی برخوردار است و با استفاده از این رویکرد می‌توان پرتو تازه‌ای به شکل‌گیری‌های هویتی انداخت. به این معنا برای مثال می‌توان دریافت که چرا مفهوم غرب برای اکثر نویسندگان سده‌های اخیر ایران مهم شده است و کسانی مانند آل احمد به سبب چه ضرورتی به تفکر درباره غرب و سویه‌های آن کشانده شدند. از سوی دیگر، از طریق این کاربست معلوم شد که برخلاف بسیاری از منتقدان آل احمد، نقد غرب معطوف به خود غرب نبوده است و هدف عمده او در واقع نقد رابطه‌ی مخدوشی بوده است که بین شرق و از جمله ایران و غرب شکل گرفته بود. اگر بخواهیم با زبان باختینی نوع این تعامل را شرح بدهیم می‌توان آن را بدین گونه توضیح داد: در دیالوجیسم و در تعامل میان "خود" سنتی و "دیگری" مدرن، از نظر جلال نه "دیالوگ" بلکه "مونولوگ" جاری است. همین رابطه یک سویه به "دترمینیسم" و سلطه می‌انجامد. "دیالوگ" تعامل هستی‌ها با هم است. این "دیالوگ" ضرورتاً گفتگوی مسالمت‌آمیز هابرماسی نیست. ممکن است حتی خصومت‌آمیز باشد؛ اما به هر حال دیالوگ جاری است. جهان دیالوگی باختین حداقل سه بعدی است: "خود"، "دیگری" و "رابطه بین خود و دیگری". عناصر اصلی هر گفتمان، تعاملات هستند. هر چند که ممکن است برخی دیدگاهها آل احمد را به فردید و هایدگر نزدیک بدانند و او را اساساً ضد تکنولوژی معرفی کنند، لیکن با این خوانش به نظر می‌رسد که مسأله او واقعاً ماهیت ماشینیسم در ذات خود نبوده است. او اگر هم غرب و ماشینیسم او را نقد می‌کند در واقع تلاش می‌نماید تا از طریق این نقد ستون‌های مستحکمی برای خود ایرانی بیابد. بنابراین به نظر وی نوعی از ماشینیسم که به درد هویت ایرانی نمی‌خورد، ناپسند است و نه این که ماشین به عنوان نمود و جلوه غرب ذاتاً امری محکوم است.

منابع

- آدمیت، فریدون. (۱۳۶۴) «آشفستگی در فکر تاریخی»، در *یادنامه جلال آل احمد*، به کوشش علی دهباشی، تهران: انتشارات پاسارگاد.
- آشوری، داریوش. (۱۳۶۴) «نگاهی به غربزدگی و مبانی نظری آن»، در *یادنامه جلال آل احمد*، به کوشش علی دهباشی. تهران: انتشارات پاسارگاد.
- آل احمد، جلال. (۱۳۴۴) *غرب زدگی*، تهران: انتشارات رواق.
- _____ (۱۳۷۵ الف) *غرب زدگی*، تهران: انتشارات فردوس.
- _____ (۱۳۷۵ ب) *ادب و هنر معاصر امروز ایران*، کتاب سوم.
- الگار، حامد. (۱۳۷۶) «سرگشته بی تاب حقیقت» *مرغ حق*، به کوشش قاسم میرآخوری، تهران: انتشارات جامی.
- باختین، میخائیل. (۱۳۸۷) *تخیل مکالمه‌ای: جستارهایی درباره رمان*، تهران: نشر نی.
- تودروف، تزوتان. (۱۳۷۷) *منطق گفتگویی*، تهران: نشر مرکز.
- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۴) *گزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات نیلوفر، چاپ یازدهم.
- صفارزاده، طاهره. (۱۳۷۶) «نقدی بر آثار جلال، جلال آل احمد در نبر یافتن معیارها»، *مرغ حق*، به کوشش قاسم میرآخوری، انتشارات جامی.
- قاضیان، حسین. (۱۳۸۶) *جلال آل احمد و گذار از سنت به تجدد*، انتشارات کویر.
- میرزایی، حسین. (۱۳۷۹) *جلال اهل قلم*، اداره کل تحقیق و توسعه صدا.
- هایدگر، مارتین. (۱۳۷۳) «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه شاپور اعتماد، *رغنون*، سال اول، شماره ۱، بهار.
- وحدت، فرزین. (۱۳۸۳) *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: انتشارات ققنوس.
- Bakhtin, M. M. (1993). *Toward a Philosophy of the Act*. Trans by Vadim Liapunov. University of Texas Press.
- (1984). -----). *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Translated and edited by Carol Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gardiner, M. & Bell, M. M.. (1998). *Bakhtin and the Human Sciences: An Introduction*. In Bell, M. M. & Gardiner, M. (eds.). *Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words*. London: Sage. 1-12.
- Holquist, M. (1990). *Dialogism: Bakhtin and His World*. London: Routledge
- Sidorkin, Alexande. (1996). *An Ontological Understanding of Dialogue in Education*. A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy University of Washington.
- Taylor, Charles (1992). *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*. Cambridge University Press.