

نقد بومی‌گرایی در اندیشه جلال آل‌احمد

محمدتقی قزلسفلی^۱ - نگین نوریان دهکردی^۲

تاریخ دریافت: ۸۹/۷/۱۷

تاریخ تصویب: ۸۹/۹/۲۴

چکیده

نقد و ارزیابی جریان‌های فکری ایران معاصر، متأثر از چگونگی برخورد آنها با مسأله‌ی سنت و تجدد است. در تلاقی ایرانیان با دنیای مدرن، نخبگان فکری با قضاوت درباره‌ی این دو گزینه، در عین حال از بعد نظریه‌پردازی نیز، جهت حرکت خود را تعیین می‌کردند. در مقاله‌ی حاضر با اشاره به نیازهای فکری در فهم سه رویکرد تجددگرا، بومی‌گرا و گزینش‌گرا با تمرکز بر اندیشه‌ی آل‌احمد مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. جلال آل‌احمد به اقتضای آثار ادبی و سیاسی روشنفکری بومی‌گراست. از این حیث پرداختن دوباره و واکاوی دغدغه‌ها و در ضمن یافتن کاستی‌های نظریه‌ی او همیشه جالب توجه خواهد بود.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران (mohammad.ghzelsofla@gmail.com)
۲. کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه مازندران (negar_nooryan@yahoo.com)

تردیدی نیست او در مجموع کارهای نوشتاری از نقدها تا داستان‌های گوناگون، جایگاه برجسته‌ای را در میان گفتمان‌های روشنفکری ایران معاصر به دست آورده است. مقاله‌ی حاضر بر آن است این فرضیه را به بحث بگذارد که به چه دلایلی این نگاه واجد کاستی‌ها و تناقض‌هایی است. استدلال خواهد شد که آل‌احمد هم در طرح معنای "غرب" و "مدرنیته" و از آن مهم‌تر "شرقی" یا "بومی" تضادها را به نمایش می‌گذارد. به منظور اثبات فرضیه‌ی این نوشتار روش توصیفی-تحلیلی را با استناد به آثار این نویسنده، پیش خواهیم گرفت.

واژه‌های کلیدی: بومی‌گرایی، مدرنیته، غرب، شرق، آل‌احمد، ایران، اندیشه‌ی معاصر.

مقدمه

جلال آل‌احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸) را می‌توان به لحاظ گستره و میزان تأثیرگذاری، مهم‌ترین منتقد غرب‌گرایی در میان روشنفکران ایرانی دهه‌ی ۴۰ و ۵۰ معرفی کرد. آل‌احمد جزو نخستین اندیشمندان دوره‌ی «پسااستعمارگرایی» بود که در رودرویی بین غرب امپریالیست و شرق توجه فزاینده‌ای به مسائل فرهنگی نشان می‌دادند. او با آثار گوناگون خود از جمله کتاب معروف "غربزدگی" که در سال ۱۳۴۱ منتشر شد، به دفاع از یک هویت شرقی-بومی در برابر غرب ((غرب استعماری و سوداگری)) پرداخت. با لحاظ کردن اهمیت بومی‌سازی و احیای ارزش‌های بدیل در برابر ارزش‌های تحمیلی در سال‌های اخیر تجزیه و تحلیل چنین رویکردهایی در ذهنیت متفکران ایرانی امثال آل‌احمد می‌تواند آثار مثبتی داشته باشد. نیک می‌دانیم وی استعداد‌های قابل توجه خود را در زمینه‌های مختلفی از داستان نویسی تا مطالعات فرهنگی، قوم‌نگاری، مقالات اجتماعی و سیاسی، نقد ادبی، ترجمه و روزنامه‌نگاری به کار انداخته بود. آثار او مدت‌ها پس از مرگش از سوی گروه‌های مختلف جامعه خوانده شده است (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۷۴).

به هر روی به نظر می‌رسد "غریب‌زدگی" آل‌احمد، مهم‌ترین مانیفست بومی‌گرایی در گفتمان‌های روشنفکران ایرانی باشد. به این دلیل رضا براهنی در کتاب "قصه نویسی" خود درباره‌ی اهمیت تفکر بومی‌گرایانه و اصالت‌خواه می‌نویسد: "غریب‌زدگی آل‌احمد، نخستین رساله‌ی شرقی است که وضع شرق را در برابر غرب، غرب استعمارگر، روشن می‌کند و احتمالاً نخستین رساله‌ی ایرانی است که در یک سطح جهانی ارزش اجتماعی دارد" (براهنی در میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۶۳).

این فکر در حقیقت با ارائه‌ی نوعی بدیل "بومی‌گرا" در مقابل ایدئولوژی جهان شمول و مسلط چپ او، آن روزگار، به نوعی تفکر تمامی نسل خود را نمایندگی و در عین حال دگرگون کرد.

بومی‌گرایی همانا بیان نگرانی‌ها و اضطراب‌ها و تمناهای فکری یک جامعه است. که گاه در شکل غیرمتعارف خود به بیگانه‌ستیزی، بیگانه‌هراسی یا وجهی از باور به برتری افکار "خودی" در مقابل "دیگری" انجام شده است. از حیث تاریخی جامعه‌ی ایران به تدریج از دوره‌ی رضاشاه با بسط علائق بومی مواجه شده است (بروجردی، ۱۳۸۸: ۶۱).

به شکل نامتعارفی درست همسو با توسعه‌ی اقتدارگرایی حکمیت، به واسطه‌ی بروز بستر مناسب ناشی از توجه به ملیت و هویت ایرانی، بومی‌گرایی نیز با برجسته ساختن میراث ناسیونالیستی ایران رخ نمود. از دیگر سوی حوادث سیاسی در ایران نیز به رشد و تعمیق نظریه‌ی بومی‌سازی کمک شایانی کرده است. برای مثال جنبش ملی شدن صنعت نفت به رهبری دکتر مصدق از جمله‌ی این جریان‌هاست. از بعد بین‌المللی این دوره به دو شکل به تقویت تفکر بازگشت به خویش کمک می‌کرد. از یک‌سو جریان‌های فکری-فلسفی غربی با سویه‌ی انتقادی به تاریخ و فرهنگ غربی از سوی برخی متفکران به نام شدت یافت، چنان‌که آثار و گفتار ایشان آذوقه‌ی نظری و فکری برای هم‌پالگی‌های جهان‌سومی فراهم می‌ساخت. در وجه دوم در کشورهای هند، مصر، اندونزی و رهبری بزرگانی

چون گاندی، جمال عبدالناصر و سوکارنو طرح شعارهایی چون استقلال، خودباوری و پیش گرفتن راه سوم (عدم تعهد) امید به تقویت پایه‌های تفکر بومی را تشدید و تقویت کرد. این همه نشان می‌داد، تفکر بازگشت به خود و یافتن ریشه‌های هویت در دل تاریخ گذشته و به همین نهج، تحول‌خواهی بومی مسأله‌ای قدیمی و از جهتی غیرقابل انکار بوده است. به این معنا بومی‌گرایی معنی می‌گیرد و در مقابل سویی‌ایدئولوژیک خود، صف‌آرایی می‌کند که در این نوشتار به نقد آن خواهیم پرداخت و با تمرکز بر آرای یکی از منادیان تفکر بومی، ناسازه‌های نظری و عملی آنرا نشان خواهیم داد. البته آشکار است نقد تفکر بومی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی در ایران محدود به آل‌احمد نبوده و روشنفکران مطرح دیگری چون فردید، فخرالدین شادمان، شریعتی و به صورتی داریوش شایگان در این گفتمان قرار می‌گیرند. ایده‌ی بومی‌گرایی به طور کل و غریب‌دگی آل‌احمد «به ویژه برای جامعه‌ی فکری ایران استعداد سوءتفاهم داشت» (هاشمی، ۱۳۸۸: ۴۴) و جدا از برخی تلاش‌های درخور در مبادی نظری آن به دلیل سویی‌رمانتیک و جنجالی نتایج رادیکال بروز داد. در این باب توجه به افکار و گفته‌های آل‌احمد اهمیت دوچندان دارد.

به نظر آل‌احمد، سرچشمه‌ی بسیاری از تباهی‌های اجتماعی و فرهنگی در ایران معاصر، همانا ترک میراث سنتی و تسلیم در برابر غرب و تقلید افراطی از آن، همراه با فقدان آگاهی درست از ریشه‌های پیشرفت غرب است. این بدان معنا نبود که وی به کل از اهمیت دانش و قدرت غرب غافل بوده است؛ اما چنان‌که به تفصیل خواهیم دید در این زمینه سویی‌ایدئولوژیک بحث او بر مبادی معرفت‌شناسی تجدد و غرب می‌چربید. آل‌احمد می‌گفت: «از غرب یک مقدار چیز ما لازم داریم بگیریم، اما نه همه چیز را. از غرب تکنولوژی‌اش را می‌خواهیم، ریش تراش و ضبط‌صوتش مورد احتیاج ماست، اما دیگر علوم انسانی را نه! یعنی از ادبیات بگیر تا تاریخ و اقتصاد و حقوق» (هاشمی، همان: ۴۸).

در نوشتار حاضر با اشاره به اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی وی، ضمن بسط و طرح ایده‌ی بومی‌گرایی او و پیامدهای آن، کاستی‌ها و تقلیل‌گرایی حاصل از چنین رویکردی تحت عنوان ناسازه‌های اندیشه بومی‌گرایی او در دو بخش نگاه به مدرنیته (تجدد) و اصالت خویشتن به بحث گذاشته خواهد شد. از آن‌رو که بومی کردن بدون توجه به آنچه نو و مدرن است و لاجرم آنچه سنتی و بومی است امکان‌پذیر نیست. پیش از این نگاهی به زندگی و آثار او خواهیم داشت.

زندگی و آثار

آل‌احمد به تاریخ یازدهم آذرماه ۱۳۲۰ در محله‌ی بازار تهران و در خانواده‌ای مذهبی، دیده به جهان گشود. پدر، برادر بزرگ و دامادش به بیان خودش در مسند روحانیت از دنیا رفتند (آل‌احمد، ۱۳۷۶: ۶۱)؛ برای گذراندن دوران طلبگی به نجف رفت که چند ماه بعد منصرف شد و به ایران بازگشت. از مدرسه‌ی دارالفنون دیپلم گرفت و پس از ورود به دانشگاه، معلم دبیرستان‌های تهران می‌شود، معلمی آل‌احمد به عنوان یکی از شاخص‌های پایگاه اجتماعی او، باعث شد که زاویه‌ی دیدش معطوف به فرهنگ شود. در سال ۱۳۲۳ به حزب توده پیوست همزمان در ۱۳۲۵ دوره‌ی دانشکده‌ی ادبیات را به اتمام رساند و در همین سال‌ها به همراه خلیل ملکی و چند تن دیگر با تأسیس حزب سوسیالیست توده‌ی ایران، از حزب توده انشعاب می‌کند. در سال ۱۳۲۹ با سیمین دانشور، نویسنده و هم‌دانشگاهی خود ازدواج کرد.

آل‌احمد در ضمن تحصیل، تدریس و فعالیت سیاسی نوشتن را آغاز کرد. او نخستین داستانش را با نام "زیارت" در مجله‌ی سخن به سال ۱۳۲۴ چاپ کرد. و این آغازی بود برای آثار فراوان قلمی که حتی به ترجمه‌های متعدد از نویسندگان به نام غربی چون آلبر کامو، سارتر، داستایوسکی منجر شد. در سال ۱۳۴۷ و در سفری به مشهد، با علی

شریعتی نیز دیدار کرد و در همین سال با احضارها و تهدیدهای سازمان امنیت روبه‌رو شد. در دهه‌ی چهل تأثیر زیادی بر جامعه‌ی کتاب‌خوان و دانشجویان داشت و با انتشار کتاب *غریزدگی* این تأثیر و نفوذ معنای واقعی به خود گرفت (الشکری، ۱۳۸۶: مقدمه).

آل‌احمد، متفکر علاقمند به مسائل اجتماعی و سیاسی در اوج تلاش جهت پاسخگویی به مسائل مبتلا به جامعه و ارثه‌ی راهکارهایی که خود مناسب می‌دانست، در ناباوری به تاریخ ۱۸ شهریور ۱۳۴۸ در اسالم گیلان وفات یافت. سیمین دانشور همسر جلال، درباره مرگ او نوشت: "زیبا مرد، همان‌طور که زیبا زندگی کرده بود و شتاب‌زده مرد، عین فرو مردن یک چراغ، جلال در راه بود و با عشق می‌رفت..." (دانشور، ۱۳۶۴: ۲۹۶).

اهمیت آل‌احمد برای بومی‌گرایی

آل‌احمد از طریق آثار قلمی خود در ادبیات و سیاست و تحت‌تأثیر جریان‌های فکری انتقادی در غرب و در ایران، روایت همه‌پسند و در عین حال تحریک‌برانگیزی از بازگشت به محیط اصیل و بومی به دست داده است. برای مثال او وامدار آرای احمد فردید در زمینه‌ی بازگشت به اصالت و نقد غرب بود. فردید خود فیلسوفی تحت‌تأثیر هایدگر بود و به تعبیری که فرزین وحدت آورده است به نظر می‌رسد وظیفه‌ی عرضه‌ی داشت فلسفه‌ی ضدمدرن هایدگر را در محافل روشنفکری ایران بر عهده گرفته بود (وحدت، همان: ۱۷۵).

جدا از داستان‌های کوتاه و آثار ادبی که ترجمه کرده است، دو اثر مهم سیاسی و اجتماعی نیز دارد که در این مقاله به آنها اتکا خواهد شد: دو کتاب مهم او، بهترین نمونه‌های اعمال رویکرد نقادانه و رادیکال در بستر روشنفکری ایران است. "غریزدگی" که ملاحظات انتقادی است در برابر عملکرد شوم تکنولوژی غرب یا ماشین‌نیم. نیز نوعی

تقیح کل‌گرایانه‌ی مدورنیزاسیون در ایران، و حمله‌ای ناشکیبا بر اغلب جنبه‌های زندگی مدرن یا ماشینی.

و دیگری کتاب در "خدمت و خیانت روشنفکران" که در آن ضمن تعریف طبقه‌ی روشنفکر، ردپای این گروه را تا نهضت مشروطه‌ی ایران پی گرفته و انتقادات شدیدی به آنها وارد می‌کند. به نظر می‌رسد دغدغه‌های امروزی در کشور ما در باب چگونگی فهم بومی‌گرایی در برابر جهانی شدن و یافتن راهکاری برای برخورد با آن به شکل مشروحی در آرای آل‌احمد مطرح شده است. اجازه دهید در اینجا به منظور تدقیق بیشتر نقد حاضر، نگارندگان مفهوم بومی‌گرایی را توضیح دهند. بومی‌گرایی به مفهوم کلاسیک و در گسترده‌ترین معنا به عنوان آموزه‌ای است که «خواستار بازآمدن و بازآوردن یا ادامه‌ی رسوم، باورها و ارزش‌های فرهنگ بومی است» (بروجردی، ۱۳۷۵:۲۰).

بومی‌گرایی در باورهای عمیقی چون مقاومت در برابر فرهنگ غیرپذیری، ارج نهادن به هویت «اصیل» و راستین قومی خویش، آرزوی بازگشت به سنت فرهنگی آلوده نشده‌ی بومی ریشه دارد. به این ترتیب گفتمان‌های متفاوت بومی‌گرا در تلاش برای حراست از یک «سنت سالم، کلاسیک، پیشا استعماری و بومی درصدد اجتناب از تأثیرات فرهنگ جاری و فرهنگ عامه‌پسند» در عصر تجدد بوده‌اند (پین، ۱۳۸۲:۶۳۹).

طبق این ملاحظه بومی‌گرایی همواره در بستر مواجهه با مدرنیته و غرب خود را بازیافته است. از این‌رو بدون لحاظ کردن و فهم آنچه آل‌احمد از این مهم داشت و به انحای مختلف و در ارتباط با بومی - سنت در برابر غربی - تجدد مطرح کرده، نمی‌توان از تنگنای نظری در این مسیر خلاصی یافت. آنچه در نوشتار حاضر بیشتر بر آن تمرکز شده است، این تنگاست که آل‌احمد در نظریه‌ی بازگشت به خود با تعارضاتی درافتاد که نتوانست چنان‌که باید آنرا رفع و رجوع کند. اما باید به درستی اعتراف کرد که اهمیت

گفتمان او در این است که راه بازگشت به «خویش» را گشود و این مسأله علی‌رغم مشکلات موجود در نظریه‌ی او، برای نقادی امروزی مغتنم و آگاهی بخش است.

وضعیت گفتمانی تفکر آل‌احمد

تحلیل‌گران و نظریه‌پردازان اندیشه‌ی ایران معاصر بر آنند شکل‌گیری جریان‌های فکری از ابتدای تلاقی ایرانیان با دنیای مدرن و به تعبیر عبدالهادی حائری در مواجهه با دو چهره‌ی تمدن‌ساز و سرکوبگر غرب معنا پیدا می‌کند. با این پیش‌فرض، گونه‌شناسی‌های مختلفی برای جریان‌های روشنفکری در نظر گرفته شده است. متعارف‌ترین این موارد گونه‌شناسی عرضی براساس پایگاه نقد معرفتی است که براساس آن سه گونه‌ی کلان از یکدیگر به ترتیب زمانی از انقلاب مشروطه تا آستانه‌ی انقلاب اسلامی ۵۷، تمییز داده می‌شوند: تجددطلبان یا غرب‌گرایان، گزینشگران و سرانجام بومی‌گرایان.

چنان‌که اصغر شیرازی در پژوهش خود نشان داده است، از میان سه گرایش نام برده تجددطلبان تمایل بیشتری به تقلید از غرب داشته‌اند. از مشروطه به این‌سو، برخی از اینها در میان تحصیل‌کردگان اروپا، سفرکردگان به فرنگ بوده‌اند. ایشان به تعبیر یا زبان تقی‌زاده بر آن بودند، ایران را اروپائی نمایند. می‌خواستند سیل تمدن جدید را به طرف ایران جریان دهند. در مقابل روشنفکران گزینشگرا، تشکیل‌دهندگان آن گرایشی هستند که رأی بر پذیرش آنچه اساس تمدن جدید می‌خوانند، می‌دهند. اما تقلید وجوه به اصطلاح ناپسند آنرا باطل می‌شمارند و به تعبیر آرامش دوستدار از چهره‌های برجسته‌ی این رده، در حفظ آنچه وجوه نیکوی فرهنگ ایرانی می‌خوانند؛ اصرار می‌ورزند (شیرازی، ۱۳۸۶: ۴۷).

گرایش سوم که در این نوشتار بر آن تمرکز شده است، طیفی از بومی‌گرایان هستند که رد تقلید از دنیای مدرن یا غرب را با درجاتی متفاوت از غرب‌ستیزی در یک‌سو و در مقابل اندازه‌های مختلفی از خویش‌نگرایی یا بازگشت به خویش‌ن را با پنداربافی درباره‌ی

مزایا، فضایل و توان‌های فرهنگ خودی در آمیخته‌اند. فعالیت روشنفکران متعلق به این گرایش در سال‌های ۴۰ و ۵۰ گسترده شد و در آستانه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ به اوج رسید.

در دو دهه‌ی مذکور جلال‌آل احمد و علی شریعتی مهم‌ترین حاملان این‌گونه‌ی روشنفکری بودند. متفکران این طیف ضمن رد تقلید از غرب و نقد غربزدگی روشنفکران وطنی و وجوه عینی آن چون ماشینیسم، هر یک تعابیر ویژه از نحله‌ی بومی‌گرایی خود را به تصویر در آورده‌اند. آل‌احمد به جاذبه‌ی کالاهای معنوی شرق، برای غرب خسته از شیوه‌ی زندگی خود می‌بالد، شریعتی اما خواهان بازگشت به خویشتن می‌شود که شکل و ذات آرمانی‌اش را تنها در ذهن خود می‌تواند بسازد (شیرازی، ۱۳۸۶: ۵۰).

آل‌احمد که سرچشمه‌ی بسیاری از تباهی‌های اجتماعی و فرهنگی معاصر را ترک میراث سنتی (اصالت خویشتن و هویت بومی) و سیستم در برابر غرب "دیگری" و تقلید افراطی از آن می‌دانست بیشترین تمرکز خود را بر نقد مدرنیته و غرب قرار داده است. از این‌رو پس از ذکر این رویکرد، تعابیر او از مفهوم بومی و شرقی را نیز مورد بررسی قرار خواهیم داد.

بدیهی است در رویکرد هستی‌شناختی "ما - آنها" فهم هویت بومی - شرقی با تعیین موقعیت و جایگاه "دیگری" یعنی غرب عملی می‌شد با این همه آل‌احمد به اعتبار آثاری که از خود به جای گذاشته و شناسنامه‌ی روشنفکری خود که در آن متأثر از سارتر و اگزیستانسیالیسم او و نیز اندیشه‌های چپ مارکسیستی است، فردی مدرن است و نمی‌توان او را به حوزه‌ی مطلق سنت کشانید. اما تقلیل مدرنیته به تنها عوارض جانبی و عدم فهم معرفت‌شناختی از این پدیده و تحولات همه‌جانبه‌ی آن تلاش او را در "بومی کردن" مدرنیزاسیون ناکام گذاشته و رویکرد او به ارزش‌های سنتی را به مثابه‌ی جایگزین مناسب به قید تضاد ریشه‌ای سنت و تجدد سوق داده است. این مهم را می‌توان با درکی که او از تجدد داشت، فهمید.

مدرنیته به مثابه ماشینیسم و پیامدهای آن

چنین به نظر می‌رسد، که هرگونه توضیح درباره‌ی مدرنیته در گفتمان آل‌احمد، به عواقب مدرنیته یعنی غربزدگی منتهی شده و سخن از عوارض، بر ماهیت مدرنیته سایه افکنده است. آل‌احمد در ابتدای کتاب غربزدگی مفهوم عوارض را چنین توضیح می‌دهد: "غربزدگی می‌گویم، همچون و با زدگی. و اگر به مذاق خوشایند نیست، بگوییم همچون گرمزدگی یا سرمازدگی... دست‌کم چیزی در حدود سن‌زدگی... به هر صورت سخن از یک بیماری است. عارضه‌ای از بیرون آمده. "البته در ادامه می‌گوید: "در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده" (آل‌احمد، ۱۳۸۵: ۱۳) و یا در جای دیگر در همین کتاب در تعریف غربزدگی می‌گوید: "اکنون به پرسشی دویست، سیصد ساله، و مجبور به جبران این همه درماندگی و واماندگی و نشسته بر زمینه آن کلیت تجزیه شده‌ی اسلامی بر آنم غربزدگی را چنین تعبیر کنم: "مجموعه عوارضی که در زندگی و فرهنگ و تمدن و روش اندیشه‌ی مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده است، بی‌هیچ سنتی به عنوان تکیه‌گاهی و بی‌هیچ تداومی در تاریخ و بی‌هیچ مدرج تحول یابنده‌ای. بلکه فقط به عنوان سوغات ماشینی (آل‌احمد، همان: ۲۰) به منظور نشان دادن تأکید جلال بر پیامدهای مدرنیته، ناچاریم به تقسیم‌بندی او از مقوله‌ی "غرب و شرق". در اغلب نوشته‌ها و گفته‌های آل‌احمد سخن از دو دنیا به میان آمده است، دو دنیایی که اساس تقسیم‌بندی‌شان اقتصادی است. یکی دنیایی که ماشین تولید می‌کند در هیأت غرب، و دنیای دیگر، که نمی‌تواند به تولید ماشین دست بزند و مصرف‌کننده‌ی آنست، در قامت شرق. پس برای آل‌احمد، غرب که شامل ممالک صنعتی و توسعه یافته است، ویژگی بارزی دارد "ساختن و پرداختن و صادر کردن ماشین"، و همه‌ی آن "ایسم‌ها و ایدئولوژی‌ها" بی‌هم که غرب از آنها دم می‌زند، "راه‌هایی است به عرش اعلای مکانیزم و ماشینی شدن". و طبق چنین تلقی "جهانی شدن" هم می‌تواند ادامه‌ی همین فرایند منفی باشد. بدین ترتیب، جامعه‌ی مدرن یعنی غرب، از دید

آل‌احمد، جامعه‌ای است که "به دنبال تحول تدریجی دوپست، سیصد ساله، کم‌کم با این خدای جدید (ماشین) به بهشت و دوزخش خو کرده است" برای همین است که می‌گوید: "ما تا وقتی ماشین را نساخته‌ایم، غریزه‌ایم. و خوشمزه اینجاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم، ماشین‌زده خواهیم شد!..." (آل‌احمد، همان: ۹۹)

او معیار تفکیک میان جوامع مدرن و غیرمدرن را ماشین قرار می‌دهد و عامل وابستگی و غریزدگی ملل شرق را در دستیابی به ماشین جستجو می‌کند. از این‌رو به نظر وی "غریزدگی مشخصه‌ی دورانی از تاریخ ماست که به مقدمات ماشین، یعنی به علوم جدید و "تکنولوژی"، آشنا نشده‌ایم. دورانی که به موجب بازار و اقتصاد و درآمد نفت، ناچار از خریدن و مصرف کردن ماشینیم" (آل‌احمد، همان: ۳۵).

با توجه به جایگاه مهم مفاهیمی چون ماشین و تکنولوژی در گفتمان جلال آل‌احمد، لازم است، این دو واژه را بیشتر بشکافیم. به نظر می‌رسد که درباره‌ی تکنولوژی، در آثار آل‌احمد، ما توأمأ با دو معنای محدود و گسترده مواجه هستیم. مفهوم محدود تکنولوژی، آنرا در جنبه‌ی فنی‌اش خلاصه می‌کند. در این حالت هرچند تکنولوژی ممکن است شامل دانش، مهارت و ابزار، مواد و مانند آنها شود، اما معمولاً و عرفاً مفهومی باز هم محدودتر، یعنی فن و ابزار (یا ماشین) را به ذهن متبادر می‌سازد و اغلب هم با کلماتی چون فن یا تکنیک بیان می‌شود. اما در معنای گسترده، تکنولوژی گذشته از جنبه‌ی فنی، واجد جنبه‌های فرهنگی و سازمانی نیز هست. جنبه‌ی فرهنگی شامل مواردی چون اهداف، ارزش‌ها، عقاید، هنجارها و... که تکنولوژی آغشته به آنهاست و جنبه‌ی سازمانی شامل غول اقتصادی و صنعتی، استفاده‌کنندگان و مصرف‌کنندگان تکنولوژی و تأسیساتی که از آنها ناشی شده می‌شود (آل‌احمد، ۱۳۸۵: ۲۰۷).

آل‌احمد در کاربرد ماشین، به شکل پراکنده‌ای متناوباً به هر دوی این تعابیر محدود و موسع نظر دارد؛ به عنوان نمونه به این برداشت کاملاً محدود او از ماشین در عبارت

توجه کنید: "...و مگر ماشین چیزی به جز اسبی است دست‌آموز بشریت و به قصد خدمت به او؟ و اگر در ترکیب جنینی است و تشکل اصلی هیکل او، ما را که آدمیزاده‌ایم دستی نبود، جنین ماشین را بشر خود در درون سیلندر و پیستون نهفته است..." (آل‌احمد، ۱۳۵۶:۱۱۹).

با این وصف، در مواردی نیز ماشین در گفتمان او معنای گسترده‌تری می‌یابد. جایی که ماشین، از صورت حیوان دست‌آموز خارج شده، و به صورت "خدای صاحب بهشت و دوزخ" و یا "هیولای قرون جدید" در می‌آید (قاضیان، پیشین: ۲۰۹).

به ویژه در جاهایی که آل‌احمد تعابیری چون: "دنیایگر شدن ماشین جبر تاریخ است" (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۲۷) و یا اذعان به اینکه: "هیچ دروازه‌ای در این جهان نیست که به روی ماشین بسته بماند" (آل‌احمد، همان: ۱۸) را در منطق دوران جدید به کار می‌برد. تأکید آل‌احمد بر ماشین و ماشین‌نیم به حدی است، که او به دنبال توضیح تبعات اجتماعی ماشین‌نیم، مدرنیته‌ی سیاسی، یعنی یکی از ابعاد بسیار مهم و پیچیده‌ی مدرنیته را، ذیل ماشینی شدن، توضیح می‌دهد و می‌گوید:

"...ماجراجویی و عصیان علیه مردم و قوانین و انواع قداره‌بندی‌های فکری و عملی خود محصولات دست دوم، به صف کشیده شدن مردم (رژیمان‌تاسیون) پای ماشین است... [پس] محصولات دست اول مصنوعات غربی است و محصولات دست دوم، اینها. و این "رژیمان‌تاسیون" کردن مردم، خود یکی از ملزومات ماشین هم هست. عامل و معمول با هم، متحدالشکل بودن در قبال ماشین و در کارخانه و سر ساعت رفتن و آمدن و یک عمر، یک نوع کار کسالت‌آور کردن، عادت ثانوی می‌شود برای همه‌ی آدم‌هایی که با ماشین سروکار دارند (آل‌احمد، همان: ۲۰۱).

به دنبال چنین توضیحی، شکل‌گیری احزاب در جوامع مدرن و حتی مدرنیته‌ی سیاسی را که پدیده‌ای چندوجهی است، به تابعی از تلقی که از ماشین دارد فرو می‌کاهد:

"یک‌غربی خدمتکار ماشین، دست‌کم از دموکراسی هم خبر دارد؛ چرا که حزب دنباله‌ی ماشین است..." (آل‌احمد، همان: ۱۶۵).

از نظر جلال‌آل‌احمد آن مجموعه‌ای که محصول و استلزام عینی مدرنیته‌ی سیاسی است، نیز از همین کاستی رنج می‌برند. برای مثال "احزاب در یک اجتماع دموکرات غربی منبرهایی هستند برای ارضای عواطف مالیخولیایی آدم‌های نامتعادل و بیمارگونه - از نظر روحی - که به صف کشیده شدن روزانه پای ماشین و سر ساعت برخاستن و سر کار به موقع رسیدن و ترموای را از دست ندادن، فرصت هر نوع تظاهر اراده‌ی فردی را از آنان گرفته است..." (آل‌احمد، همان: ۲۰۳).

و حتی درنهایت از حزب به سربازخانه می‌رسد و از آنجا به جنگ:

"...حضور در حزب و در اتحادیه که لباس و ادا و سلام و فکر واحد می‌خواهد، نیز عادت ثالثی است؛ تابع همان ماشین. پس متحدالشکل بودن در کارخانه، منجر به متحدالشکل شدن در حزب و اتحادیه می‌شود و این نیز منجر می‌شود به متحدالشکل بودن در سربازخانه؛ یعنی پای ماشین جنگ!..." و ادامه می‌دهد: "چه فرق می‌کند؟ ماشین ماشین است؛ منتها یکی بطری شیر می‌سازد برای بچه‌ها و دیگری خمپاره می‌ریزد برای کوچک و بزرگ و صغیر و کبیر..." (آل‌احمد، همان: ۲۰۱)

به هر حال تقریباً در تمامی موارد، در گفتمان جلال‌آل‌احمد، سخن از ماشین است و تبعات منفی آن. چنان‌که گویی، هرگونه توضیح درباره‌ی مدرنیته، به بیان تبعات منفی ماشین و تکنولوژی در هر دو معنای محدود و گسترده، منتهی می‌شود. و این بعد تکنولوژیک مدرنیته، چنان برای جلال‌آل‌احمد پررنگ و واجد اهمیت شده است، که سایر ابعاد در برابر آن رنگ می‌بازد.

ماهیت معرفتی مدرنیته

آل‌احمد با وجود آنکه دانش ژرف و فلسفی از ماهیت متافیزیک در تجدد ندارد، اما نباید از نظر دور داشت، که برخی عبارات‌های پراکنده‌ای در نوشته‌های او وجود دارد که نشان می‌دهد، تعبیری اولیه از ماهیت و شالوده‌ی فلسفی مدرنیته در اندیشه‌ی او وجود داشته است.

براهینی به درستی یادآوری می‌کند: "ما تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه‌ی تمدن غرب را در نیافته‌ایم، و تنها به صورت و به ظاهر، ادای غرب را در می‌آوریم - با مصرف کردن ماشین‌هایش - درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفت... " (آل‌احمد، همان: ۲۸).

لیک چنین جملاتی هرگز در گفتمان او توضیح روشن و درخوری نمی‌یابد. و آل‌احمد درباره‌ی چیستی و ماهیت این فلسفه‌ای که اساس تمدن غرب است، هیچ توضیحی نمی‌دهد. فقط همین که بگوید: "ماشین خود محصول پراگماتیسم، و ساینسیسم و پوزیتیویسم و ایسم‌های دیگر از این دست است" (آل‌احمد، همان: ۲۰۲) را کافی می‌داند، و لا جرم سخن از مبانی فلسفه‌ی غرب در گفتمان او عقیم می‌ماند. متأسفانه آل‌احمد به صراحت بیان می‌دارد:

"...اینکه چه عللی به تحول صنعتی غرب انجامید کار من نیست. غربیان خود از این مقوله حماسه‌ها گفته‌اند و داستان‌ها. و ما نیز که سخت غمزده بوده‌ایم، در بوق و کرنای مدارس و رادیو و انتشاراتمان همان اباطیل غربیان را سال‌هاست تکرار می‌کنیم که: رنسانس، کشف قطب‌نما و فتح آمریکا و گذر از دماغه‌ی امیدنیک و ... " (آل‌احمد، همان: ۵۸).

او بی‌آنکه نیازی به این تحولات فکری همراه با تغییرات سنتی و اقتصادی غرب را از رنسانس به این سو از باب زمینه‌ها و علل گوناگون روشن نماید. با قید عبارتی عجولانه

از سر به در می‌کند و چنان علل پیشرفت غرب و مبانی نظری که به بُروز مدرنیته انجامید برای او از بدیهیاتی می‌شود که: "حتی در جغرافیای کلاس پنجم دبستان هم به این بدیهیات می‌توان دست یافت..." (آل احمد، همان: ۵۸).

حتی به نظر می‌رسد که نه تنها آل‌احمد لزومی به توضیح مبانی فلسفی مدرنیته نمی‌بیند، که به بیان و تشریح آن تمایلی هم ندارد. او در پاورقی یکی از صفحات غربزدگی، با انتقاد از فخرالدین شادمان که به تعبیر گزنده‌ی او البته بر او در شناخت این غربزدگی "فضل سبق دارد" و "در جست‌وجوی فکلی مآبی برآمده و آموزش جدی زبان مادری را پیشنهاد کرده و ترجمه‌ی آثار فلسفی و علمی و ادبی غرب را ضروری دانسته" می‌نویسد:

"[شادمان] گرچه خوب متوجه درد شده است، اما نسخه‌ی مجربی ندارد. چرا که از آن سال تاکنون هزاران کتاب فرنگی ترجمه شده است و ما هر کدام کلی معلومات فرنگی خوانده‌ایم ولی روز به روز بیشتر به فکلی مآبی می‌گراییم. چرا که این فکلی مآبی یا به تعبیر من قرتی بازی، خود یکی از عوارض ساده در بزرگتری است که غربزدگی باشد..." (آل احمد، همان: پاورقی ۷۹).

مآلا این بی‌توجهی به ماهیت و فلسفه غرب به ویژه آنجا دردناک است که به تلاش راهبردی و آموزشی او برای یافتن راه غلبه بر ماشین می‌رسیم. آل‌احمد به صراحت اذعان دارد که:

"بحث از نفی ماشین نیست، یا طرد آن. چنان‌که طرفداران "توبی" در اوایل قرن نوزدهم میلادی گمان می‌کردند، هرگز، دنیاگیر شدن ماشین جبر تاریخ است، بحث در طرز برخوردها است با ماشین و تکنولوژی ... " (آل احمد، همان: ۲۷).

این عبارت حکایت از این واقعیت دارد که از نظر او دیگر نمی‌توان "کنار جاده نشست و نظاره‌گر گذر کاروان ماند" و یا "درون پيله گریخت، که هیچ زنجره‌ای چنین

نکرده " است. بلکه "باید ماشین را ساخت و داشت"، هرچند "در بندش نایست ماند".

آیا آل‌احمد راهی برای برون رفت از این وضعیت پیشنهاد می‌کند؟

به نظر جلال آل‌احمد در چارچوب تفکر بومی‌گرایی، ما ملل جهان سوم، می‌توانیم

سه شیوه را در برابر ماشین، به طور اخص و تجدد، به طور اعم در پیش گیریم:

"اکنون ما به عنوان ملتی در حال رشد، در برابر ماشین و تکنیک ایستاده‌ایم. و از سر

بی‌ارادگی... چه بایدمان کرد؟ آیا همچنان‌که تاکنون بوده‌ایم باید فقط مصرف‌کننده باقی

بمانیم؟ یا باید درهای زندگی را به روی ماشین و تکنولوژی ببندیم و به قعر رسوم عتیق و

سنن ملی و مذهبی بگریزیم؟ یا راه سومی در پیش است" (آل‌احمد، همان: ۱۱۷)؟

آل‌احمد توجه ما را به تبعات هر یک از این سه راه جلب می‌کند: "تنها

مصرف‌کننده‌ی ماشین ماندن و به تسلیم صرف تن دادن" که "به روزگار فعلی [یعنی

غریزدگی] منتهی شده است" اما از سوی دیگر، چنان‌که دیدیم به نظر او راه دوم یعنی "راه

بازگشت و توقف هم بسته است"، اما "راه سوم، [یعنی] جان این دیو را در شیشه کردن و

آنها به اختیار خویش در آوردن" و "همچون چارپایی از آن بار کشیدن" (آل‌احمد،

همان: ۱۱۸) که البته بهترین راه است؛ راهی که به باور آل‌احمد بومی‌گرا بر ملل شرق هم

گشوده است. اهمیت این راه سوم به ویژه از آنجا ناشی می‌شود، که دستیابی به ماشین، به

نظر او بعد جبری، محتوم و حیاتی مدرنیته برای ملل شرق است و عامل غریزدگی آنها؛

برای آن است که می‌گوید:

"ما وقتی ماشین را داشتیم، یعنی ساختیم، دیگر نیازی به سوغات آن نیست تا به

مقدمات و مقارناتاش باشد..." (آل‌احمد، همان: ۳۵).

بدین معنی، ماشین مهم است، و مقدمات و مقارنات آن، که در حقیقت مهمترین

بخش و به ویژه در مقدمات، ماهیت و مبنای فلسفی مدرنیته را تشکیل می‌دهند، فاقد

اهمیتند. یعنی می‌توان اولی را داشت و نیازی به فهم یا در اختیار گرفتن دومی نیست.

می‌توان این ابعاد را از یکدیگر جدا کرد و پیوند بعد فلسفی را از بعد تکنولوژیک مدرنیته گسست. لیک این نگاه آل‌احمد، به پارادوکس در گفتمان او دامن می‌زند، به ویژه آنجا که او با توجه به لزوم غلبه بر ماشین و برای جلوگیری از غریب‌دگی در تلاش برای ارائه‌ی راه حل بر می‌آید:

"... ما را نخست اقتصادی درخور است و پرداخت ماشین بایست. یعنی اقتصادی مستقل و بعد آموزشی و کلاسی و روشی و..." (آل‌احمد، همان: ۱۱۹).

این همان نقطه‌ی کاربردی در مقام معلمی است که از آموزش و کلاس و روش سخن می‌گوید. اما پرسش مهمی که باید از آل‌احمد پرسید: چگونه می‌توان ماشین را داشت، ولی مقدمات و مقارناتش را نداشت، و ابعاد در هم تنیده‌ی مدرنیته را از یکدیگر گسست؟ مگر نه این است که آموزش و روش دستیابی به تکنولوژی، محصول عقل مدرن است، پس آیا ممکن است مدرنیته فلسفی را که مبنای چنین عقلی است نادیده گرفت، آنرا از بعد تکنولوژیک جدا ساخت و در عین حال از آموزش و کلاس و روش برای گشودن طلسم ماشین سخن گفت؟ اما جملات بعدی آل‌احمد نشان از بن‌بست در چنین جستجویی دارد. او به سادگی چنین پرسش‌های دشواری را بی‌پاسخ رها می‌کند و با زرنگی و بی‌حوصلگی معلمی که تاب پرسش‌های کلاس را ندارد می‌گوید:

"دیگر نخواهید که وارد جزئیات شوم که من نه این کاره‌ام و نه این صفحات مأمور به چنین امری است..." (آل‌احمد، همان، ۱۱۹ و ۱۲۰).

ضدیت با تکنولوژی و ماشین

نباید فراموش کرد، که الزام دستیابی به ماشین و تکنولوژی در نهایت برای آل‌احمدی که دل در مواریث معنوی بوم خود دارد، دردناک و تراژیک است. جلال آل‌احمد، از ماشین بیزار است. جلال در مصاحبه با آیدین آغداشلو، ناصر وثوقی و... می‌گوید: "فرض کنید

بازار رو خراب می‌کنند، یا چراغ نئون توی خیابونا می‌گذارن، خوب من اینو می‌بینم، عقم می‌شین، خوب می‌گم دیگه... " (آل‌احمد، ۱۳۵۷:۸۳).

ماشین برای او: "خدای جدیدی است صاحب بهشت و دوزخ" هیولایی است صاحب "قدرتی خردکننده بر شعور و عقل آدمی". ماشین، طلسمی است رعب‌آور که قریب وحشتنا است (آل‌احمد، ۱۳۵۶:۱۲۱) و این معرکه‌ای که غرب صحنه‌گردان آن شده است هم در نهایت: "معرکه‌ی اسافل اعضاء و تفاخر تخرخر.." برای همین است که آل‌احمد توضیح می‌دهد که دستیابی به ماشین، خود مشکلات بعدی را به دنبال خواهد داشت:

"با این همه، آمدیم و فردا صبح ما نیز شدیم همچو سوئیس و سوئد یا فرانسه یا آمریکا... بینیم آن وقت چگونه‌ایم؟ آیا تازه دچار مشکلاتی نخواهیم شد که غرب مدت‌ها است به آن رسیده... (آل‌احمد، همان:۱۹۸)؟"

اما اهمیت تفکر بومی‌گرایی آل‌احمد، که چون استاد خود فردید می‌داند که تجدد دگرگون‌کننده و حرکتش اجتناب‌ناپذیر است از این‌رو تنها راه نجات از غربزدگی، کشف و گشودن طلسم ماشین است. ماشین، "سکوی پرشی است که باید به قدرت فتری آن هرچه دورتر پرید" و "دیوی که باید جانش را در شیشه کرد." باید هرچه زودتر بر "وحشت قرب ماشین" غلبه کرد و این "طلسم" را به چنگ آورد، تا مانع غربزدگی بیشتر و استعمار شد، و به این دادوستد نابرابر پایان داد، که تنها با قطع آن نجات و پیشرفت ملل شرق ممکن می‌شود، در غیر این صورت نه تنها ثروت‌های شرق، که همه چیز به باد می‌رود. به اینجا که می‌رسد، در مقام یک سخنران پرشور برای جمعی مشتاق می‌نویسد:

"اکنون دیگر بحث از این نیست که نفت خوزستان را خام می‌خواهند یا مال قطر را... بحث در این است که من آسیایی و آفریقایی باید، حتی ادبم را و فرهنگم را، موسیقی‌ام را، مذهبم را، همه چیز دیگرم را درست همچون عتیقه‌ی از زیر خاک در

آمده‌ای، دست‌نخورده حفظ کنم تا حضرات بیایند و بکاوند و ببرند و پشت موزه‌ها بگذارند که: بله. این هم یک بدویت دیگر" (آل‌احمد، همان: ۳۴)!

روشن است که جلال آل‌احمد با وجودی که دستیابی به تکنولوژی مدرن را امری ناگزیر می‌داند، از آن نفرت دارد و بیزار است. البته در این بیزاری نیز تردیدها و تضادهای فراوان می‌توان یافت، جلال آل‌احمد هم در "حسی در میقات" و همچنین در رمان "مدیر مدرسه" که رویکرد تجربی معلمی را منعکس کرده است، این تضادها را به نمایش می‌گذارد. در سفر حج، او چهره‌ی مسافری را ترسیم می‌کند، که به شدت نگران وضعیت بهداشت و سلامت خود است؛ نگران وضع مجازی و در وسواس مداوم قطره‌ی "آپه زاندرین" و "قرص نمک" و "ویتامین ث" (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۹۴).

در "مدیر مدرسه" نیز وضع به همین منوال است، و قهرمان داستان آل‌احمد برای رفاه مدرسه و دانش‌آموزان در تکاپوست. از آسفالت و شن‌ریزی گل‌ولای مدرسه گرفته، تا تبدیل گیوه‌ی بچه‌های مدرسه به کفش، و رسیدگی به وضع گرمایش (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۴۵). تأثر از همین تضادها است که به نظر برخی او در "مدیر مدرسه" صادق‌تر از "غریزدگی" به نظر می‌رسد (جهانگللو، ۱۳۸۲: ۱۲).

تلقی آل‌احمد از "بومی"

ابهام در مواجهه با سنت‌ها و ارزش‌های یک جامعه‌ی شرقی در گفتمان آل‌احمد را می‌توان ناشی از درک صوری از سنت و تأکید او بر مظاهر آن، نگاه ابزارگونه به آن، و عدم تعهد به واقعیات تاریخی، در نظر گرفت. بدین ترتیب، در ادامه، فهم آل‌احمد از مقوله‌ی "بومی" را در بخش‌های پیش‌رو مورد توجه قرار خواهیم داد.

- دریافت صوری از مقوله‌ی "بومی".

- سنت یا ارزش‌های بومی همچون ابزار.

- عدم تعهد به واقعیات جامعه‌ی بومی.

- دریافت صوی از مقوله‌ی بومی

چنانکه اشاره شد، توجه به مظاهر و عوارض مدرنیته و تعبیری که از غرب ارائه می‌کند، با برابر نماد آن یعنی سنت و ارزش‌های بومی تکمیل می‌شد. آل‌احمد بر عناصر گوناگونی از سنت تأکید دارد و اگر به یک معنی سنت بومی را تمام میراث گذشتگان قلمداد کنیم، این میراث از نگاه نقادانه‌ی او مصون نیست. سنت، به عبارت دیگر ارزش‌های بومی در گفتمان جلال آل‌احمد دارای ابعاد منفی و مثبت است. برای مثال: داستان‌ها و سفرنامه‌های او حاوی نقد بسیاری از ارزش‌های گذشته است، از باورهای خرافی و برخی تعصبات اعتقادی، تا سنت‌های نادرست در روابط اجتماعی با زبان و معماری، که مورد توجه ویژه‌ی آل‌احمد قرار دارد. آل‌احمد برای نشان دادن اهمیت زبان در هویت شرقی-بومی در گفتگویی با آیدین آغداشلو می‌گوید:

"... من به ازای مرزم زنده نیستم، به ازای زبونم زنده‌ام و همین بزرگترین مرز منه... زبون من فارسیه. من از این دم به زبون مادرم بسته‌ام. از بند ناف ... " (آل‌احمد، ارزیابی شتابزده: ۹۰) و یا درباره‌ی معماری سنتی که ستایشگر آن است، می‌گوید " آقای شهردار! هیچ به قم می‌روید؟ دیده‌اید که این مردم مؤمن و متدین با همان معمارهای پیر و کارکشته و قدیمی و با همان کاشی‌کاری‌های خودمانی، چه عظمتی را به اسم مسجدی دارند تمام می‌کنند... " (آل‌احمد، همان: ۲۴۰)؟

لیک به یک معنی، تمامی مواردی که تاکنون درباره‌ی ارزش‌های "بومی" در گفتمان آل‌احمد به آن اشاره کردیم، از زبان گرفته تا معماری تا مذهب، تنها مظاهر سنت هستند. در موارد بسیار نادری نیز، که او اشارت‌های کوتاهی به ارزش‌های "بومی" در معنای دانش‌آموخته‌ای که از گذشتگان به ما منتقل شده دارد، آنرا تنها در جستجوی راهی برای دستیابی به تکنولوژی در جهان سوم مطرح نموده است و این زاویه‌ی نگرش به سنت،

یعنی توجه به بسط تدریجی دانش و پذیرفتن ضعف چنین بنیان‌هایی در ایران، در گفت‌وگو با آل‌احمد، صرفاً به آموختن فنون دستیابی به ماشین و تکنولوژی محدود شده و به سایر حوزه‌های فلسفی و دانش اجتماعی بسط نیافته است. به عنوان نمونه به تلقی او از مواریت بومی در جملات زیر توجه کنید:

"اگر در کار هنرهای ظریف ملی و محلی دقیقیم و در کار ماشین نیستیم، به این دلیل است که کار آن هنرها اگر هم به صورت شفاهی و سینه‌به‌سینه، پدران سال‌ها یک فن را به پسران می‌آموختند و سال‌ها شاگردی و استادی در کار بوده. تربیت حرفه‌ای و عملی و نظری به حدی که تربیت در فنون ظریف برای خود سنت‌ها یافته و اصول و فروع پیدا کرده و به عمق سالیان بر می‌گردد؛ اما ماشین تازه از راه رسیده سنت ندارد؛ تربیت و آموزش کلاسی برای آن نیست... و در چنین وضعی البته به جا می‌نماید که... دست به دامان فلان کارشناس خارجی بشویم که کارکشته است و سابقه و تجربه بیش از ما دارد..." (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۱۲۳-۱۲۴).

در حالیکه مواریت سنتی به معنای سنت فکری سیاسی و اجتماعی در ایران، باز می‌گردد به نظام آموزشی سنتی و نیز تولیدات فکری این نهاد؛ نهادهای آموزشی سنتی در حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی در ایران نیز از دیرباز متعلق به روحانیت بوده است. به این ترتیب، اگر آل‌احمد دریافت صوری از مقوله‌ی "سنت" در برابر امر "نو" نداشت، می‌بایست به اندیشه‌های سنتی که طبیعتاً از درون نظام آموزشی مذهبی تولد یافته بودند، توجه می‌کرد، و به تأیید یا رد این نظرات می‌پرداخت، اما متأسفانه این وجه در تحلیل‌های او جایی ندارد؛ بالعکس درباره‌ی نهاد آموزش سنتی، یعنی "مدرسه به عنوان کوچکترین واحد زادگاه روشنفکر" (آل‌احمد، ۱۳۴۷، ۴۵) اشاره می‌کند و با کمال تأسف تأسیس مدارس جدید در کنار مؤسسات آموزشی سنتی را مورد نقد قرار می‌دهد:

"مدارس سنتی و مدارس طلبگی از این نوع مدرسه بیرون گذاشته شد... آن هم تنها به اعتبار اینکه روشنفکر امروزی در کلاس مدارس روی صندلی و پشت میز می‌نشیند و تربیت شده‌ی دیروز در مکتب‌خانه‌های سنتی روی زمین می‌نشست..." (آل‌احمد، همان، ۴۵).

البته او با آگاهی از جایگاه و اهمیت آموزش مدرن در ایران و جهان، اعتراف می‌کند که چنین تحلیلی سطحی است و از این‌رو در ادامه می‌افزاید:

"...غرضم از طرح قضیه به این صورت عوامانه، عوامانه کردن یک مسأله‌ی مهم مثل مدرسه و آموزش نیست... اگر روشنفکری با علوم جدید رابطه‌ای جدی دارد- یعنی وقتی در یک اجتماع مطرح می‌شود که علوم جدید در آن اجتماع پایگاه‌های مستقر یافته باشند؛ یعنی مدارس و آزمایشگاه‌های جدید به صورت عضوهای زنده در تن آن اجتماع حیات فعال داشته باشند- پس چرا ما آمدیم و از روز اول... به جای اینکه علوم جدید را وارد مدرسه‌های قدیم کنیم، مدرسه‌های تازه‌ای سوای آنها برای علوم ساختیم؟ و به این ترتیب خط بطلان کشیدیم بر تمام مؤسسات فرهنگ سنتی و ارزش‌های بومی؟... و به این ترتیب هم سنت را خراب کرده‌ایم و هم تجدد را..." (آل‌احمد، همان: ۴۵ و ۴۶).

آل‌احمد نیک واقف است که امر بومی در شرایطی تاریخی که از آن سخن می‌گوید، زندگی و زاینده‌گی خود را از دست داده و فاقد توان و انعطاف لازم برای ایجاد هر نوع گفتگویی با تجدد بوده است؛ از این‌رو در ادامه‌ی عبارات فوق اضافه می‌کند:

"...فوراً توضیح باید داد که موضع گرفتن‌های تعصب‌آمیز روحانیت در دوره‌ی قاجار یکی از علت‌های این تفرقه‌ی بزرگ مشروطیت بود..." (آل‌احمد، همان: ۴۶).

روشن است که اگر جلال آل‌احمد در پی آن بود، که با نگاهی ژرف‌تر به مواضع غرض‌آلود بخش‌های سنتی جامعه توجه کند، بدون تردید می‌بایست به بحث در مبانی فکری سنت قدمایی می‌پرداخت، لیک او بلافاصله از دقت در دلایل جمود اندیشه‌ی سنتی

رویگردان می‌شود و سؤال از بنیان‌های نظری را بی‌پاسخ رها می‌کند و به توجیه فعل سیاسی اکتفا می‌کند. ملاحظات گفته شده نشان می‌دهد که نگاه آل‌احمد به ارزش‌های یک جامعه‌ی شرقی چون ایران، نگاهی است کاملاً صوری، که در آن با ژرف‌نگری در مبانی معرفت‌شناسی پارادایم سنتی مواجه نمی‌شویم.

سنت یا ارزش‌های بومی همچون ابزار

از دیدگاه تاریخ‌اندیشه و تاریخ‌روشنفکری، در سده‌ای که با پیروزی مشروطه آغاز می‌شود، دو گونه بازگشت به سنت یا ارزش‌مداری بومی شکل می‌گیرد. نخستین آن با برآمدن رضاشاه و کوشش روشنفکری ایران برای زنده کردن سنت‌های دوره‌ی باستانی ایران صورت گرفت، در حالی که وجه دیگری هم از نظام سنت‌قدمایی به مذهب مختار جریان‌های فکری ایران تبدیل شد که جواد طباطبایی از آن با عنوان «شریعت‌مداری ایدئولوژیک» نام می‌برد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۲۱).

این دو وجه به بروز و دوام سنت‌مداری نسنجیده؛ هرچند در صورت‌های متنوع آن تبدیل شدند. این دو جریان فکری به دلیل خیال‌اندیشی متفاوت در باب سنت، به ناکجاآباد تئوریک واحد می‌رسند. سنت مجموعه‌ی فربه‌ی است که در پنداشت نهی‌ف این دو جریان فکری و از قضا سنت‌مداری آل‌احمد نمی‌گنجد. به اعتقاد نویسندگان این مقاله، سنت ایرانی اسلامی ما مجموعه‌ای است؛ فراهم آمده از فلسفه، کلام، فقه، شعر و ادب که ردپای موارد ایرانی و اسلامی و یونانی (بخوانیم غربی) در آن ریشه دوانیده است. از حیث تاریخی شکل‌گیری و نهادینه شدن چنین پنداشت معقولانه‌ای از سنت یا ارزش بومی در طول قرن‌های سوم تا ششم هجری که گاهی از آن به عنوان دوره‌ی نوزایش و اومانیسم و در مورد ایران «عصر زرین» می‌خوانند به تدریج شکل گرفته است. سنت اسلامی در طول سالیان دراز و از مجرای فقه پویا، مدام در حال سازگار کردن سنت ایرانی با زمانه و تنظیم

مصالح عامه بوده است. در حالی که در مورد اخیر یعنی سنت‌گرایی روشنفکران دهه‌ی چهل و پنجاه، با تمام تنوع چهرگانی آن، دعوی سنت همانا وجه ایدئولوژیکی شده‌ی عناصری از «سنت» است که به هیچ وجه مطابق احکام منطق نظام سنت قدمایی عمل نمی‌کند. «عناصری از سنت، که به جزئی از ایدئولوژی‌های قدرت تبدیل شده باشد، سنت نیست، بلکه عناصری از بت عیار ایدئولوژی است که می‌تواند هر لحظه به شکلی در آید» (طباطبایی، ۱۳۸۶:۶۲۳).

اما در مورد سنت‌خواهی آل‌احمد، با وجودی که تفکر و نظام آموزشی سنتی و متولیان آن به عنوان صاحبان فکری و شالوده‌های آن، برای وی جذابیتی ندارد، در عین حال، مذهب برای او بسیار مهم و حیاتی است، لیک نه در حوزه‌ی اندیشه، که در معنای ایدئولوژیک.

این همان بخشی از سنت است، که نهاد روحانیت در اختیار دارد و تاریخ معاصر هم نشان داده است، که در مبارزه‌ی سیاسی در برابر استعمار کامیابی‌های قابل توجهی نیز داشته است. پس در گفتمان آل‌احمد، ارزش‌های دینی- بومی به مثابه‌ی ابزار سیاسی جذابیت دارد و نه در حوزه‌ی اندیشه‌ورزی و تعقل؛ همین‌جا است که او بدل می‌شود به "یک شرقی پای در سنت شایق" (آل‌احمد، ۱۳۵۶:۳۴).

چرا که سنت می‌تواند جلوی تسلط کامل ماشین و در نتیجه استعمار را بگیرد. البته آل‌احمد در سخنانی که خالی از تناقض هم نیست، اشاره می‌کند که سنت‌ها نهایتاً در برابر تکنولوژی ضعیف هستند و ناچار عرصه را خالی خواهند کرد:

"خدای تکنیک در خود اروپا نیز سال‌ها است که از فراز عرش بورس‌ها و بانک‌ها، کوس لمن‌الملکی می‌زند و دیگر تحمل هیچ خدایی را ندارد و به ریش همه‌ی سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها می‌خندد... (آل‌احمد، همان: ۸۱)؛ وقتی سخن به اینجا می‌رسد او نگاه منتقدانه

و صریح خود را متوجه نخبگان فکری جدید می‌کند و روشنفکران صدر مشروطه را همچون متولیان نظام آموزش کاملاً غربی متهم می‌کند:

"...این حضرات منتسکیوهای وطنی (!) هر کدام از یک‌سوی بام افتادند. و گرچه شاید بفهمی نفهمی احساس می‌کردند که اساس اجتماع و سنت کهن ما در قبال حمله‌ی جبری ماشین تاب مقاومت ندارد و همگی به این بی‌راهه افتادند که پس از اخذ تمدن فرنگی، بدون تصرف ایرانی. اما گذشته از این نسخه‌ی نامجرب کلی هر کدام در جست‌وجوی علاج درد به راهی دیگر رفتند..." (آل‌احمد، همان: ۸۰).

از این مسأله‌ی مهم نباید غافل ماند که آل‌احمد به دلیل مشابهت‌های فکری که با منخیله‌ی مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم دارد، بسیاری از واژگان، و مفاهیم اصلی و حتی مواضع خود را در نکوهش به غرب، از چنین اندیشه‌هایی به عاریه گرفته است، به ویژه که دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، یعنی محدوده‌ی فعالیت آل‌احمد مصادف است با استقلال بسیاری از کشورهای جهان سوم و تبدیل مستعمرات پیشین به دولت-ملت‌های مستقل، و در حقیقت دوره‌ی جلال، دوره‌ی رواج گفتمان بومی‌گرایی و بازگشت به حالت آفریقایی، آسیایی یا آمریکای لاتین، که آل‌احمد نیز از آن شرایط متأثر است. اساساً بومی‌گرایی مولود شرایط رقت بار استعماری و فضای پرمشقت دوران استعمارزدایی پس از جنگ دوم جهانی است، این مکتب بیانگر واکنشی فرهنگی از سوی بسیاری از روشنفکران جهان سوم، از آسیای جنوب شرقی تا منطقه‌ی کارائیب بود، که بر استقلال تازه‌یافته تأکید می‌ورزیدند و رها شدن از قیدهای روانی استعمار را پیش شرط لازم برای دستیابی به یک هویت اصیل تلقی می‌کردند. با آغاز استعمارزدایی سیاسی در بخش بزرگ آسیا و آفریقا در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، فراخوان رهبران و اندیشمندان ناسیونالیست برای کسب استقلال سیاسی، اصالت فرهنگی، و بومی‌سازی دانش صورت گرفت.

علی شریعتی به درستی در مقاله‌ی به یاد جلال می‌گوید: "مسأله‌ی بازگشت به خویشتن، شعاری نیست که در دنیا مذهبی‌ها مطرح کرده باشند، بلکه بیشتر روشنفکران مترقی غیرمذهبی این مسأله را برای اولین بار مطرح کرده‌اند. مانند امه سزر و در آفریقا فرانتس فانون، مثل ژولیوس نی ره.... و مثل جلال آل‌احمد در ایران. اینها هستند که شعار بازگشت به خویشتن را مطرح کرده‌اند و هیچ‌کدامشان تیپ مذهبی نیستند..." (شریعتی، ۱۳۶۴:۶۱۷).

به این ترتیب، از گفتمان آل‌احمد چنین بر می‌آید، که او هم بر آنست که مقوله‌ی "امر بومی" را همسو با تئوری غربزدگی خود به شکل ابزاری نه همچون ساختار دقیق یک نظام آموزشی و تربیتی، در خدمت گیرد. توجه به استفاده‌ی ابزاری از سنت در گفتمان آل‌احمد به کرات مشاهده می‌شود.

عدم تعهد به واقعیات تاریخی جامعه‌ی بومی

توجه به عدم تعهد آل‌احمد از این واقعیت نشأت می‌گیرد که تفکر بومی‌گرایی وی تناسبی با تحولات داخلی جامعه‌ی ایران در شرایط بیرونی ندارد. او نه تنها مسأله شرایط تاریخی را لحاظ نمی‌کند، بلکه چنان‌که فریدون آدمیت در مقاله‌ای تحت عنوان "آشفستگی در فکر تاریخی" و نیز آیدین آغداشلو در مقاله‌ی "نگاه دوباره به تاریخ" تحریم کرده‌اند، حتی به تحریف تاریخ دست یازیده است. با وجودی که نقد این گروه بر آل‌احمد، درباره‌ی اشتباهات فاحش در بیان وقایع تاریخی، قابل قبول به نظر می‌رسد، اما با توجه به زاویه‌ی نگاه او، این اشتباهات و حتی تحریفات تاریخی آل‌احمد خواهد نمود و در شناخت عمیق‌تر گفتمان او یاری خواهد کرد. آل‌احمد در مصاحبه‌ای به آغداشلو که درباره‌ی اسنادهای تاریخی غربزدگی، و صحت و سقم آنها می‌پرسد، صراحتاً پاسخ می‌دهد:

"من در غربزدگی خودم رو یک مورخ نمی‌دونم، همچنان که در نقشی متخصص نیستم، در تاریخ هم نیستم... اما من باید از هر مسأله‌ای یک "برداشت" داشته باشم و ناچار هم از تاریخ یک "برداشت" می‌کنم... اصلاً این حقایق تاریخی یعنی چه؟ یعنی مجموعه‌ی برداشت‌های آدم‌های مختلف از یک واقعه..." (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۸۴).

بدیهی است که چنین نگاهی به تاریخ، تعهدی برای پایبندی به واقعیات تاریخی در نویسنده‌ی چنان سطوری ایحاد نخواهد کرد. آل‌احمد در مقاله‌ی "سرکه‌ی نقد یا حلوی تاریخ؟" نیز به سختی به تاریخ تاخته است:

من با این طناب پوسیده‌ی تاریخ در چاه ویل انتظار قضاوتش فرو نخواهم رفت که همه‌ی شکمباره‌های روزگار را به آن بسته‌اند تا دست بسته به گور برسانندشان... تا وقتی به انتظار گذر صد سال، قضاوت درباره‌ی آدم‌ها و وقایع را-هرچه خرد باشند- به تأخیر می‌افکنیم و با عناوین جاسنجینی و حزم و دوراندیشی، جواب خنگی‌ها، کسالت‌ها و "این نیز بگذرده‌های ته وجودمان را می‌دهیم- آن هم به چنین صورت زشتی که "فاذکروا امواتکم بالخیر"- تاریخمان چنین پیزی است و آدم‌ها مان چنین بی‌بخارهایی و قالیمان چنین در حاشیه و از پس قافله" (آل‌احمد، پیشین: ۷).

و ادامه می‌دهد:

"با این همه مبدا گمان کنی که به مقابله‌ی تاریخ برخاسته‌ام، آن هیولای پیزوری حتی درخور مقابله هم نیست؛ فقط کافی است او را نبینی تا اصلاً نباشد!" (آل‌احمد، همان: ۸).

این شیوه‌ی نگرش به تاریخ به یک معنی شاهدهی است بر عدم تأمل در ارزش‌های سنتی. مگر سنت و شناخت آن و پای داشتن در آنرا می‌توان بدون درک تاریخ و تأمل در آن به دست آورد. اگر "تاریخ مرده‌ای است در گور و نه زن حامله‌ای که من و تو از بند نافش تغذیه کنیم" (آل‌احمد، همان، ۷)؛ جز لاشه‌ای متعفن چه می‌تواند باشد که لاجرم باید

به چالهی سیاه و تاریکش بیفکنیم و خاک سرد فراموشی بر آن بپاشیم. از سوی دیگر این نگاه به تاریخ بر ساختار فکری ایدئولوژیکی دلالت دارد، که فرازمانی و به این اعتبار فراتاریخی و ضدتاریخی است.

به بیان یک نظریه پرداز ایرانی

"تاریخ، مکان پدیدار شدن آگاهی ملی هر قوم و تاریخ‌نویسی مکان خود آگاهی است و قومی که نوشتن تاریخ خود را به دیگران واگذار کند، جز به معنای واگذار کردن خویشتن خویش نمی‌تواند باشد" (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۸).

پس اگر فهم تاریخ و تدفین ارزش‌های بومی این‌گونه باشد، گفتمان "بازگشت به خویش" آل‌احمد و دیگرانی که چنین خصلت و سازه‌ی نظری را حمایت می‌کنند باید به جد مورد آسیب‌شناسی قرار بگیرد.

نتیجه‌گیری

آل‌احمد به استناد آثارش از جمله نخستین متفکران ایرانی است که در دهه‌ی ۳۰ و ۴۰ شمسی همپای شریعتی، احسان نراقی و تعدادی دیگر با ایده‌ی بازگشت به خویشتن، طرح دفاع از یک هویت شرقی- بومی را در برابر غرب و تجدد پی‌ریزی کرده است. در نوشتار حاضر ضمن ایضاح فضای گفتمانی اندیشه‌های او در چارچوب "بومی‌گرایی" و تأکید بر اهمیت نظریه‌پردازانی پرزحمت او بر آن شدیم، ناکارآمدی و نقصان این رویکرد را تحت عنوان پارادوکس‌های نظری حاصل از اندیشه بومی، مورد واکاوی قرار دهیم. بر این اساس چند پارامتر را به عنوان دستاوردهای پژوهش مطرح می‌کنیم:

۱. باید اعتراف کرد؛ انتقاد آل‌احمد از بیماری اجتماعی غربزدگی البته خلاف واقع نبود. چرا که او به غربزدگی به مثابه دل بستن به ظواهر امر و خطرات آن واقف بود؛ اما

مشکل آل‌احمد تندروی فکری است و از آن مهم‌تر درک ناتمام و از جهتی ناقص او از مدرنیته بود. چنان‌که نظریه‌پردازان مدرنیته را چندلایه و مقوله‌ای تاریخی می‌دانند وی از این همه تنها عوارض جانبی را مدرک قرار داده است. چنان‌که مدرنیته را نوعی ماشین‌سیسم می‌دانست و لذا نتیجه می‌گرفت که چیزی به نام مدرنیته‌ی سیاسی مجال حضور نداشته است. شورش بر عوارض ماشین‌سیسم، مصرف‌زدگی و تجدد در دهه‌ی ۳۰ و ۴۰ در کشوری که به اکثریت قریب به اتفاق آن، نصف کالری لازم نمی‌رسید، گسسته‌خردی بیش نبود.

۲. در آثار او نمی‌توان درک عمیقی از مبانی تحول معرفتی و انسان‌شناختی تجدد را سراغ گرفت. این در حالی است که خود معترف به مهم بود که تا وقتی اساس تمدن فهمیده نشده باشد، درست همچون خریم که در پوست شیر رفته است.

۳. پیامد دو نکته‌ی فوق یکی آن است که، او با تلقی کردن تکنولوژی همچون تجدد، حضور آنرا برای جوامع بومی دردناک می‌داشت و می‌خواست به هر وسیله جلواش را بگیرد. نکته دوم در اینجا است که چنین رویکردی، او را به سمت نگاه "توده‌ای" می‌برد و لذا مجبور بود، گونه‌ای پردازش ایدئولوژیک را در آثارش پی بگیرد.

۴. در وجه نگاه بومی نیز مشکلات جدی وجود داشت. به این معنا که او در خصوص ارزش‌ها و موازیت گذشته، دریافتی صوری داشت. مثلاً برخورد او با مسأله‌ی نظام آموزشی تقلیل‌گرا بود. متأسفانه دل‌بستگی به ارزش‌های بومی برای او به مثابه‌ی ابزار سیاسی جذابیت داشت و نه در حوزه‌ی اندیشه‌ورزی و نقد کاستی‌ها و توان‌های سنت برای مواجهه با هجمه‌ی فرهنگ بیگانه.

۵. به نظر می‌رسد او در حسن نیت برای قالب‌ریزی اندیشه‌ی بومی، به واقعیات تاریخی جامعه‌ی ایران چندان توجهی نمی‌کرد؛ به این معنا که تفکر بومی‌گرایی او در شتاب جامعه به سمت مدرنیسم ساز مخالف می‌زد و این تعبیر فریدون آدمیت به نوعی آشفتگی در فکر تاریخی انجامید. روشنفکر غربی به چیزی انتقاد و اعتراض می‌کرد که

مشکل جامعه‌ی ما نبوده است. نقد صوری از غرب به واسطه‌ی تقلید از متفکران آن سامان به تعبیر مرحوم فردید، خود غربزدگی مضاعف بود؛ یعنی حتی در انتقاد از غربزدگی تابع غربی بودن و آنگاه مخالف خود را قرتی خواندن، پیامد لاجرم چنین نظریه‌ای می‌شد که متأسفانه آل‌احمد در دام آن افتاد. از سوی دیگر پیامد چنین مواجهه‌ی برابر نهادی، می‌توانست به جای غرب‌شناسی، به غرب‌ستیزی بیمارگونه ختم شود؛ نوعی غرب‌ستیزی که با بیگانه‌هراسی سازگار شده و حس برون‌فکنی را سیراب کند.

در حقیقت فکر "بومی‌گرایی" آن سال‌ها برخلاف وجهی از آگاهی نسل کنونی متفکران ایرانی که با باریک‌اندیشی و فربه کردن خود، در پی حضور پررنگ تمدن ایرانی اسلامی در جهان در هم پیچیده‌ی کنونی است؛ در مورد آل‌احمد التجا به امر بومی تنها امکانی برای مقابله با استعمارگری غرب بود نه از خود چیزی به جهان دادن بل از جهان گریختن، سرنوشت محتوم آن شد. نگرانی آن است که چنین خصلت بسته‌ی فکری به اندیشه‌ای تمامیت‌گرا میدان فراخ دهد. مقوله‌ای که می‌توان آنرا از زبان علی میرسپاسی گونه‌ای "روایت یأس" نامید که در پی بسته کردن و در منگنه گذاشتن انواع اندیشه‌های دینی، بومی و فرهنگ به طور کلی در برابر احتمال حمله‌ی غریب‌الوقوع "دیگری مهاجم" بر آمده‌اند. در حالی که ذات این تمایز نوعی پذیرش همیشگی شکست هم بود. به هر حال آل‌احمد فرزند زمانه‌ی خود بود و اکنون بر ماست به این درک برسیم که مسائل فکری جوامع کنونی چنان پیوندهای ناگسستنی با یکدیگر پیدا کرده‌اند که با آگاهی و اجتهاد بر آن چالش‌های موجود را به فرصتی برای تحول و دگرگونی مثبت تبدیل کرد. مسأله‌ای که همواره نسل‌هایی از روشنفکران ایرانی از آن غفلت کرده‌اند.

منابع

۱. آل‌احمد، جلال. غربزدگی، قم، خرم، ۱۳۸۵.
۲. آل‌احمد، جلال. غربزدگی، تهران، رواق، ۱۳۵۶.
۳. آل‌احمد، جلال. در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، رواق، ۱۳۴۷.
۴. آل‌احمد، جلال. خسی در میقات، تهران، فردوس، ۱۳۷۸.
۵. آل‌احمد، جلال. ارزیابی شتابزده، تهران، رواق، ۱۳۵۷.
۶. آل‌احمد، جلال. مدیر مدرسه، تهران، فردوس، ۱۳۷۲.
۷. آل‌احمد، جلال. سفر فرنگ، تهران، کتاب سیامک، ۱۳۸۰.
۸. آل‌احمد، جلال. سفر آمریکا، تهران، کتاب سیامک، ۱۳۸۰.
۹. آشوری، داریوش، ما و مدرنیته، تهران، صراط، ۱۳۸۴.
۱۰. الشکری، فدوی. واقع‌گرایی در ادبیات داستانی معاصر ایران، تهران، نگاه، ۱۳۸۶.
۱۱. بروجردی، مهرزاد. "روشنفکران ناکام" شهروند، سال اول، اسفند ۱۳۸۸.
۱۲. بروجردی، مهرزاد. روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه‌ی جمشید شیرازی، تهران، فرزانه، ۱۳۸۳.
۱۳. پاینده، حسین. "رنالیسم آل‌احمد"، شهروند، ۲۵ شهریور ۱۳۸۶.
۱۴. پین، مایکل. اندیشه انتقادی، ترجمه‌ی پیام یزدانجو، تهران، مرکز، ۱۳۸۲.
۱۵. رجایی، فرهنگ. معرکه جهان‌بینی‌ها، تهران، احیای کتاب، ۱۳۷۳.
۱۶. طباطبایی، جواد. جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
۱۷. طباطبایی، جواد. حکومت قانون، تبریز، ستوده، ۱۳۸۶.
۱۸. قاضیان، حسین. جلال‌آل‌احمد و گذر از سنت به تجدد، تهران، کویر، ۱۳۸۶.

۱۹. میرسیاسی، علی. روشنفکران ایران: روایت یأس و امید، ترجمه‌ی جلال توکلیان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
۲۰. وحدت، فرزین. رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه‌ی مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
۲۱. هاشمی، محمد منصور. هویت اندیشان و میراث فردید، تهران، کویر، ۱۳۸۴.
۲۲. هاشمی، محمد منصور. "انسان خاکی؛ علوم افلاکی"، شهروند، سال اول، اسفند، ۱۳۸۸.
۲۳. هودشتیان، عطا. "ریشه‌های فرهنگی انقلاب ایران"، نگاه نو، شماره ۶۲، مرداد.