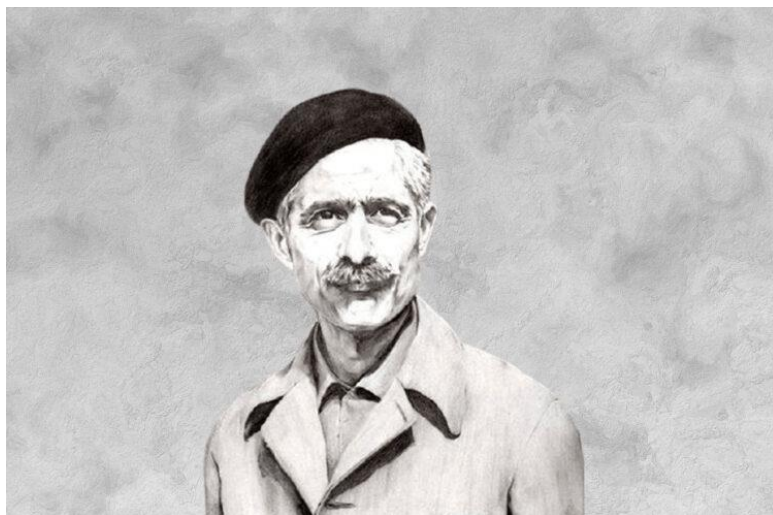


هر جا یک جور و همه جا یک جور! خوانشی از غرب‌زدگی آل احمد^۱

آیدین کیخایی



^۱ این متن بخشی از پروژه‌ی بلندتری است که نگارش اولیه‌ی آن در سال ۱۳۹۸ به اتمام رسید، پس از وقفه‌ای دو-سه ساله در تابستان ۱۴۰۱ بازنویسی نهایی شد، و باز سرگردان ماند تا این‌که صدسالگی جلال بهانه و انگیزه‌ای برای چاپ آن به دست داد.

در اوایل کتابِ غرب‌زدگی، آل‌احمد می‌نویسد:

در حد این اوراق نیست که برای این دو قطب یا این دو نهایت [یعنی شرق و غرب] تعریفی از نظر اقتصاد یا سیاست یا جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی یا تمدن بدهد. کاری است دقیق و در حد اهل نظر. اما خواهید دید که از زور پیسی گاه‌به‌گاه از کلیاتی در همه‌ی این زمینه‌ها مدد خواهیم گرفت ... به هر صورت درست است که مشخصات دقیق یک زلزله را باید از زلزله‌سنج دانشگاه پرسید، اما پیش از اینکه زلزله‌سنج چیزی ضبط کند اسب دهقان، اگر نانجیب هم باشد، گریخته است و سر به بیابان امن گذاشته. و صاحب این قلم نیز می‌خواهد دست‌کم با شامه‌ای تیزتر از سگ چوپان و دیدی دوربین‌تر از کلاغی، چیزی را ببیند که دیگران به غمض عین از آن در گذشته‌اند. یا در عرضه کردنش سودی برای معاش و معاد خود ندیده‌اند (آل‌احمد، ۱۳۸۴: ۱۸-۱۹).

این تنها باری نیست که آل‌احمد در توضیح کار خود از تشبیه حیوانات استفاده می‌کند. جای دیگر، در پاسخ به پرسش ناصر وثوقی که نظر او را درباره‌ی تناسب نثر قصه‌نویسی برای سفرنامه‌نویسی و مقاله‌نویسی جویا می‌شود، آل‌احمد چنین پاسخ می‌دهد:

این اشاره‌ی شما شبیه به اشاره‌ی آقای ایرج افشار توی مجله‌ی راهنمای کتاب. خیلی بهش برخورد بود که چرا کتابای مونوگرافی من به نثری در می‌آد که نثر مجله‌ی آرش‌ئه. زبان دانشگاهی و فلان نیست. یعنی چی زبان دانشگاهی، یعنی زبان مرده؟ من فکر می‌کنم نثر من به هر صورت یک نثر زنده است. existantiel. این زبون زبون زنده‌ی حاضره. درست مثل یک ماری که می‌لغزه. از یک سوراخ می‌ره. از لای در هم می‌ره. از یک در باز هم رد می‌شه. بعدم جهش می‌کنه. بند بازی هم می‌کنه. من می‌خوام این مار بمونم. هرجا یک‌جور و همه‌جا

یک‌جور. حالا چه جور در می‌آد، اونس بستگی داره به مواردش. چه لزومی داره بنده رو سرکار عوض کنید؟ یک پرچم بالای سرم بذارید [و یک ایسم به دم‌بام ببندید؟] من یک آدم‌ام. همون یک مارم» (نقل با تفاوت‌های جزئی در، آل‌احمد، ۱۳۹۸: ۱۰۳؛ و آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۹۴).

چنان که از پاسخ آل‌احمد بر می‌آید، اشاره‌ی او به نثر خود به‌عنوان موجودی زنده، در تقابل با «زبان دانشگاهی» مطرح می‌شود که آن را «زبان مرده» می‌داند. بنابراین، هنگامی که آل‌احمد در نقل‌قول پیشین از «عرب‌زدگی»، ارائه‌ی تعریف دقیق از شرق و غرب را در حد اهل نظر (یعنی محقق دانشگاهی) می‌داند و از اعتبار «زلزله‌سنج دانشگاه» می‌گوید، سخن او را احتمالاً نباید صرفاً به‌عنوان تمجیدی از تحقیق و تحلیل دقیق دانشگاهی به شمار آورد، یعنی مثلاً شکلی از شکسته‌نفسی با این مضمون که در صورت وجود چنین تحقیقاتی، کار آل‌احمد نویسنده دیگر زائد و اضافه می‌بود. در عین حال، اگر اشاره‌ی آل‌احمد را صرفاً طعنه و کنایه‌ای شیطنت‌آمیز بر مردگی و ناتوانی زبان دانشگاهی (و در لفافه، تمجید از زنده بودن نوشته‌ی خویش) بخوانیم نیز آن را به شگردی ژورنالیستی فروکاسته‌ایم.

نقد آل‌احمد بر زبان دانشگاهی، نقدی است ریشه‌دار و مستمر که حاصل آن نثر و فرم نوشتاری ویژه‌ی متن «عرب‌زدگی» است، متنی که داریوش آشوری آن را نه تنها «سراغاز درخشش» آل‌احمد (آشوری، ۱۳۸۹: ۲۰)، که جهشی در ادبیات فارسی می‌داند: «ادبیات روزگار ما با یک جهش از دوره‌ی هدایت به دوره‌ی آل‌احمد جهید. ادبیات سرخورده، غمگین، و رنگ‌پریده‌ی بوف کوری ناگهان جای خود را به ادبیاتی سستپهنده و شتابنده و جهنده و پرغوغا داد» (همان: ۱۷-۱۶). در نظر آشوری، «بزرگ‌ترین جنبه‌ی آفرینندگی ادبی» آل‌احمد «نثر جهنده و تیزپا و پرخاش‌گر، و همچنین بازیگوش» اوست، نثری که بیش از آن که به کار داستان‌نویسی بیاید، «برای آنچه فرنگی‌ها "پولمیک" می‌گویند، توانایی بسیار داشت» (همان: ۲۲). اما «عرب‌زدگی» به چه معنا «پولمیک» یا «جدلی» است؟ توضیح آشوری دوپهلوی است. او در عین تحسین ظرفیت‌های نثر آل‌احمد برای مقاله‌نویسی، سبک جدلی او را نوعی شگرد رتوریکی تلقی می‌کند: «[آل‌احمد]

می دانست کجا چابک ترین سوار کار است و کجا پای اش می لنگد ... بزرگ ترین قوت آل احمد در سبک نوشتن او بود. او چه خوب می توانست سوار بر خنگ این نثر ... از فراز هر مانعی بجهد ... [و] در تله‌ی موضوع‌هایی که تسلطی بر آنها نداشت، نیفتد. هر جا که کار بیخ پیدا می کرد با "الخ ... و رها کنم" از دام می جست» (همان: ۲-۲۱). «پولمیک» در این معنا محصول نگاه ابزاری به نوشتن است، شگردی که محتوا را فدای قابلیت تأثیرگذاری متن می کند.

رضا براهنی نیز اگرچه هم‌دلی بیش‌تری با آل احمد دارد، در نهایت موضع مشابهی می گیرد. او نثر آل احمد را نمونه‌ای از «نثر خوب، نثر واقعاً خوب» می داند (براهنی، ۱۳۶۸: ۶-۳۳۵)؛ سپس، در توصیف نثر مقاله‌ای آل احمد، «خطاب و تهییج و تشجیع» را به‌عنوان قابلیت یا ظرفیت اصلی برجسته می کند، یعنی همان توان تأثیرگذاری:

در نثر مقاله‌ای آل احمد، به‌ویژه نثر غرب‌زدگی و نثر ولایت *اسرابیل*، سیلان پرنیرو و خشن و تند و تسخیرناپذیری هست که با هجوم خشونت‌اش هر چه را بچه‌گانه، مخنث، بی‌پایه، مبتذل، بی‌ریشه و بی‌هویت است، می‌روبد و می‌برد. چنین سیلانی در نثر فارسی بی‌سابقه بوده است. آل احمد منطق محتوی را از طریق نثر ضربتی به رخ خواننده می‌کشد، خواه موقع سکه زدن کلمات و تعبیرات جدید، خواه موقع استفاده از منابع عامیانه‌ی زبان، و خواه موقعی که فعل به کار نمی‌برد و اسم و صفت را محکم بر سر و روی خواننده می‌کوبد تا به خود بیاید و راه بیفتد و مغزش را به کار بیندازد. در تمام این حالات پرنیرو، آل احمد، نه از نثر توصیف، بلکه از نثر خطاب و تهییج و تشجیع، از نثر شعاردهنده‌ی رسواکننده‌ای استفاده می‌کند که تنها منطق‌اش از نظر شکل، مربوط به شور و هیجان و ریتم نثر و کلمات خشن و پرنیروی است که تصویری از یک زبان و روح انقلابی را در برابر خواننده می‌گشایند، و خواننده اگر نخواهد با محتوی توافق کند، بدون شک، تحت تاثیر این هیجان می‌تواند کمی سریع‌تر فکر کند، سریع‌تر راه

برود، و حتی اگر خواست مخالفت کند، سریع‌تر مخالفت کند. نثر آل‌احمد یک پرش بی‌سابقه در شکل نثر است، پرش به سوی هیجان از سکوی تمام نیروهای ابتدایی زبان (همان: ۴-۴۹۳).

در تحلیل نثر مقاله‌ای آل‌احمد، آشوری و براهنی یک بُعد از شخصیت او را برجسته می‌کنند، بُعدی که آشوری آن را «مسئولیت» یا «تعهد» نویسنده می‌نامد (آشوری، ۱۳۸۹: ۱۷) و براهنی آن را ناشی از جایگاه آل‌احمد به‌عنوان «روشنفکر حرفه‌ای» می‌داند که پیوسته نیز با آل‌احمد «قصه‌نویس حرفه‌ای» در تضاد و تنش است (براهنی، ۱۳۶۸: ۴۷۳). اما آیا می‌توان غرب‌زدگی را به وجه جدلی آن فروکاست، یعنی وجهی که همه‌چیز — از دقت و بینش و ایده‌پردازی گرفته تا حتی صداقت متن — را فدای تأثیرگذاری و اهداف سیاسی می‌کند؟ آیا این متن به جز تهییج و موضع‌گیری جدلی کار دیگری نمی‌کند؟ آیا نثر و فرم ویژه‌ی این متن سویه و ظرفیت دیگری ندارد؟ به گمان من دارد. و فکر می‌کنم هنگامی که آشوری غرب‌زدگی را از نظر اهمیت تا جایگاه «مدخلی» برای ورود «روشنفکر ایرانی» به «رسانس آسیایی» ارتقا می‌دهد (آشوری، ۱۳۹۲: ۲-۴۱) و براهنی آن را «از نظر تعیین تکلیف کشورهای استعمارزده در برابر کشورهای استعمارگر» همتای «مانیفست مارکس و انگلس در تعیین تکلیف پرولتاریا در برابر بورژوازی و کاپیتالیسم، و نفرین شدگان زمین فرانتس فانون در تعیین تکلیف کشورهای آفریقایی در برابر استعمارگران خارجی» به شمار می‌آورد،^۲ به شکل ضمنی وجود چنین سویه‌ای را تصدیق می‌کنند. رتوریک جدلی به‌تنهایی برای تبیین جایگاه و

^۲ این نقل قول به این شکل در صفحه‌ی ۴۶۵ از چاپ دوم *قصه‌نویسی* (۱۳۴۸) آمده است. در نسخه‌ای که من در اختیار داشتم، یعنی چاپ چهارم، ۱۳۶۸ (و ظاهراً در چاپ سوم، ۱۳۶۲ نیز)، اشاره به *مانیفست مارکس و انگلس حذف و متن به این شکل بازنویسی شده است: «غرب‌زدگی آل‌احمد... از نظر تعیین تکلیف کشورهای استعمارزده در برابر کشورهای استعمارگر، تا حدی همان اهمیت را دارد که نوشته‌های برخی از سیاهان آمریکا علیه نژادپرستی سفیدان و یا نفرین شدگان زمین فرانتس فانون در تعیین تکلیف کشورهای آفریقایی در برابر استعمارگران خارجی»* (براهنی، ۱۳۶۸: ۴۹۳).

اهمیت غرب‌زدگی کافی نیست. مانیفست کمونیست و نفرین‌شدگان زمین را چگونه می‌توان متونی صرفاً سیاسی و استراتژیک در نظر گرفت؟

توصیف شاعرانه‌ی هوشنگ گلشیری از نثر آل‌احمد راهی باز می‌کند برای دیدن این وجه دیگر، سویه‌ای که من با الهام از ایده‌ی «جُستار به‌مثابه فرم» (آدورنو، ۱۹۹۱) می‌خواهم آن را فرم جُستاریِ متن غرب‌زدگی بنامم. گلشیری می‌گوید: «نثر آل‌احمد نثری است برای لحظه‌های پر و شتابان چون برق لامع که مثلاً اگر بخواهید با آن نوشیدن فنجان چای را بنویسید یا فنجان خواهد شکست و یا چای خواهد ریخت، اما اگر از فاجعه‌ای بخواهید عکس بگیرید یا چشم‌اندازهای مسافر قطار را ثبت کنید بهترین نثر است» (گلشیری، ۱۳۵۶). «فنجان چای» آل‌احمد در غرب‌زدگیِ واقعیت‌جامعه‌ی غرب‌زده است. اما این واقعیت، این «ابژه» که در غرب‌زدگی «نوشته می‌شود»، چیزی بیرونی و مستقل نیست که در برابر نویسنده ایستاده باشد. بلکه تمامیتی است از روابط پویا و درهم‌تنیده که خود نویسنده را نیز در بردارد. هیچ مفهوم واحدی توان بیان این تمامیت را ندارد. میان ابژه و مفهوم همیشه سرریزی هست. مواجهه‌ی مفهومی با ابژه، در زندگی و پویایی آن، تنها از طریق برساختن منظومه‌ای از روابط مفهومی امکان‌پذیر است، منظومه‌ای که در آن هر مفهوم در همانی‌اش با ابژه، وجهی از آن را به بیان درمی‌آورد، و در ناهمانی‌اش، ناگزیر مفاهیم دیگر را فرامی‌خواند. آنچه در تعبیر گلشیری می‌شکند یا می‌ریزد، ابژه‌ی فنجان یا چای نیست، بلکه دقیقاً مفهوم فنجان و چای است. نثر جُستاریِ آل‌احمد به سلطه‌ی انحصاری مفهوم تن نمی‌دهد، بلکه از طریق برجسته کردن روابط مفهومی به پر بودن لحظه پای‌بند می‌ماند و راه را برای سرریز ابژه بر مفهوم باز می‌کند.

«جُستار» — «اسمی» که در درون خود به «فعلی» بی‌پایان ارجاع می‌دهد — نامی است برای چنین نثری، برای نوشتاری که در جست‌وجوی بی‌وقفه‌ی ابژه فرم می‌گیرد. سرزندگی و سرگشتگیِ نثر غرب‌زدگی تنها ناشی از نیروی جدلی و «ستپه‌ندگی» و «جهندگی» آن نیست، بلکه همچنین نتیجه‌ی وفاداریِ جُستاریِ متن است به پویایی درونی ابژه‌اش، واقعیت زنده و پیوسته در حال تغییر، درست

مانند «چشم‌اندازهای مسافر قطار». همین سرزندگی است که غرب‌زدگی را به ضدیت با زبان دانشگاهی برمی‌انگیزد. مردگی زبان دانشگاهی بازتاب بی‌رمقی ابژه‌ای است که خود آن را برمی‌سازد، ابژه‌ای که پیشاپیش به واسطه‌ی تحمیل اصول بیرونی — از مفاهیم صلبِ روشی گرفته تا مفاهیم نظری از پیش‌ساخته — بی‌جان شده است. در برابر، جُستار سرریز ابژه بر مفهوم را به رسمیت می‌شناسد، و آن را به‌مثابه «تناقض» درونی می‌کند. تناقض شکل ظهور «ناهمانی است ذیل نشانِ همانی» (آدورنو، ۱۹۸۳: ۵). تناقض‌گوییِ متن غرب‌زدگی تنها بیان‌گر ضعف نظری و سیاست‌زدگی نویسنده نیست، بلکه همچنین بازتاب تناقض‌های درونی ابژه‌ی آن، یعنی جامعه‌ی غرب‌زده است. ظرفیت انتقادی تناقض‌های جُستاری به‌ویژه در مواجهه با فاجعه نمایان می‌شود، یعنی مواجهه با وضعیتی که در آن ابژه به‌طور کامل در سیطره‌ی مفهوم گرفتار و عملاً محو و بیان‌ناپذیر شده است. نثر غرب‌زدگی نثر فاجعه است.

عرش اعلای ماشین

غرب‌زدگی شامل سیزده قطعه یا فصل است. آغازگر کتاب شعری است از مرل‌تره‌ویس که در واقع متن یک ترانه‌ی روز آمریکایی است با صدای ارنی فورد، خواننده‌ی مشهور سبکِ کانتری. ارائه‌ی این شعر در ابتدای غرب‌زدگی، آن هم نه به‌عنوان سرنوشته‌ای بر متن اصلی بلکه به‌مثابه قطعه‌ای مستقل — «به‌عنوان مقدمه» — گویای نگاه ویژه‌ی نویسنده به متن است. آل‌احمد به جای شروع کتاب با مقدمه‌ای به سبک معمول که در آن توضیحاتی راجع به موضوع و روش‌شناسی و احیاناً مطالبی در تبیین ساختار و فصل‌بندی کتاب ارائه شود، با شکوائیه‌ی یک کارگر معدن آغاز می‌کند که با لحنی عامیانه و سوزناک، از فروختن «روح» اش به «انبار کمپانی» می‌نالد و موعظه‌های کشیش‌مآبانه‌ی «پطرس مقدس» را به سخره می‌گیرد. بدین ترتیب، در همان ابتدا، غرب‌زدگی بر فاصله‌ی خود با افاضات روشنفکرانه و دانشگاهی و نزدیکی‌اش به زبان فرودستان و گفتار عامیانه تأکید

می‌کند. غرب‌زدگی پژوهشی فنی و نظری در حیطه‌ی تاریخ یا علوم اجتماعی نیست، بلکه شکواییه‌ای است که می‌خواهد صدای فرودستان زبان‌بسته باشد. اما مگر نه این است که آل‌احمد به زبان فارسی و درباره‌ی ایران یا شرقی که از استعمار اروپایی و امپریالیسم آمریکایی به ستوه آمده می‌نویسد؟ پس او را با کارگر آمریکایی چه کار؟ پاسخ در متن روشن می‌شود: آل‌احمد خود را صرفاً متفکری ملی یا بومی نمی‌داند، بلکه نگاه او معطوف به وضعیت جهانی است. برای آل‌احمد جامعه‌ی ایران یا شرق تنها در بستر وضعیت جهانی معنی می‌یابد. در نظر او، دوگانه‌ی شرق و غرب، نه دوگانه‌ای سیاسی و جغرافیایی یا حتی هویتی و فرهنگی، که مسئله‌ای «اقتصادی» است، چنان‌که «دولت آفریقای جنوبی هم تکه‌ای از غرب است. گرچه در منتهی‌الیه جنوبی آفریقا است. و اغلب ممالک آمریکای لاتین جزو شرق‌اند. گرچه آن طرف کره‌ی ارض‌اند» (آل‌احمد، ۱۳۸۴: ۱۸). اهمیت این امر تا بدان‌جاست که شعر تره‌ویس، یعنی ابراز هم‌دردی متنی درباره‌ی مصیبت‌های غرب‌زدگی با رنج کارگر «غربی»، حتی پیش از «پیش‌درآمد» کتاب می‌آید، یعنی قطعه‌ی دوم متن که در آن آل‌احمد از تاریخچه‌ی چاپ غرب‌زدگی و تجربیات و دغدغه‌های شخصی‌اش سخن می‌گوید. «پیش‌درآمد» بیش از هر چیز درباره‌ی آل‌احمد نویسنده و شرایط خاص شکل‌گیری و چاپ متن غرب‌زدگی است، یعنی شرایط خاص جامعه‌ی ایران در آن دوره و در بستر سرکوب و سانسور دستگاه پهلوی. از این منظر، تقدم هم‌دلی با کارگر «غربی» بر سرکوب ملی در ساختار غرب‌زدگی را می‌توان به‌عنوان تأکیدی بر فراملی بودن موضع متن خواند.

با این همه، آغاز کردن کتاب با شعر تره‌ویس همچنان از جهاتی دیگر چالش‌برانگیز است. آنچه کارگر معدن آمریکایی را به شکایت واداشته، مشخصاً نظام سرمایه‌داری است که روح کارگر را تسخیر کرده و او را از خویش بیگانه ساخته است. آل‌احمد نیز مسئله‌ی شرق و غرب را مسئله‌ای اقتصادی می‌داند، اما در عین حال، در نظر او این نابرابری اقتصادی بیش از آنکه محصول نظام سرمایه‌داری باشد، ناشی از وضعیت نابرابر شرق و غرب در نسبت با ماشین است: «درست است که ما

اکنون نیز به قول مارکس دو دنیا داریم در حال جدال. اما این دو دنیا حدودی بس وسیع‌تر از زمان او یافته و آن جدال، مشخصات بس پیچیده‌تری از جدال کارگر و کارفرما. دنیای ما دنیای مقابله‌ی فقرا و ثروتمندان است، در عرصه‌ی پهناور جهان. روزگار ما روزگار دو دنیا است؛ یکی در جهت ساختن و پرداختن و صادر کردن ماشین، و دیگری در جهت مصرف کردن و فرسوده کردن و وارد کردن آن» (همان: ۲۱). حتی آن‌جا که آل‌احمد مستقیماً درباره‌ی غرب سخن می‌گوید، باز محور بحث او ماشین‌ساز یا ماشین‌زدگی است و نه سرمایه‌داری: «طاعون» آلبر کامو نماد بیماری «ماشین‌ساز» است و «کرگدن» اوژن یونسکو، نه کارگر از خودبیگانه‌ی سرمایه‌داری، که انسان ماشین‌زده است، انسانی که آخرین راه مقاومت در برابر ماشین را در کرگدن شدن یافته است (همان: ۱۶۳-۱۶۲).

چرا آل‌احمد، این انشعابی حزب توده و منتقد گفتمان چپ مارکسیستی، کتابی را که صراحتاً بر نابسندگی دوگانه‌ی کارگر و کارفرما تأکید می‌کند، با شعری آغاز می‌کند که دقیقاً همین دوگانه را بازتولید می‌کند؟ آیا متنی که آل‌احمد «به‌عنوان مقدمه» در ابتدای کتاب آورده است با موضع نظری کتاب تناقض ندارد؟ آیا باید اشاره به شعر تروهویس را به حساب سهل‌انگاری نظری آل‌احمد گذاشت و یا آن را به‌سادگی به‌عنوان تکنیکی ادبی، و در نتیجه فاقد اهمیت نظری، کنار گذاشت؟ حتی اگر کارکرد این شعر آغازین، کارکردی صرفاً فرمال و ادبی است، آیا بازهم معقول‌تر نبود که آل‌احمد قطعه‌ی ادبی دیگری را انتخاب می‌کرد، مثلاً از همان «طاعون» کامو و «کرگدن» یونسکو که ظاهراً بیشتر با موضع او هم‌خوانی دارند؟ این پرسش، که در نگاه اول ممکن است فرعی و کم‌اهمیت به نظر آید، در واقع پرسشی است اساسی، چرا که تناقض‌هایی از این دست در غرب‌زدگی آل‌احمد فراوان است. تعبیر «جنگ تضادها» که آل‌احمد در اشاره به وضعیت جامعه‌ی ایران در دوران پهلوی به کار می‌برد (همان: ۶۷)، تعبیری است که به خود متن غرب‌زدگی نیز قابل اطلاق است، با این تفاوت که تضادهای بنیادین جامعه‌ی غرب‌زده در متن به شکل تناقض درونی بازتاب می‌یابند. در خوانش غرب‌زدگی، نه انکار این تناقض‌ها و تلاش برای ارائه تصویری منسجم از متن کارساز است و نه رد یک‌باره‌ی ارزش نظری متن به واسطه‌ی تصدیق وجود تناقض در متن. این هر دو،

رویکردهایی یک‌جانبه‌اند که پیشاپیش بر پایه‌ی تقلیل‌گرایی به متنی نظری در معنای دانشگاهی آن بنا شده‌اند. خوانش‌گرایی به مثابه جستار، یعنی مواجهه با آن به عنوان متنی هم‌زمان ادبی و نظری که در آن فرم و محتوا با یکدیگر پیوندی ناگسستنی و درونی دارند. بر این اساس، تفسیر شعر تروه‌ویس به مثابه اعلام موضعی نظری یا فروکاستن آن به یک تکنیک ادبی صرف، هر دو ناپسندنده‌اند؛ اولی فرم را به محتوا تقلیل می‌دهد و دومی محتوا را به فرم، و در هر صورت هر دو بر پایه‌ی جدایی فرم از محتوا عمل می‌کنند. آغاز تناقض‌گونه‌ی غرب‌زدگی با شعر تروه‌ویس در واقع یکی از تجلیات نسبت‌پرتنش این متن با اقتصاد و تحلیل اقتصادی است. اما پیش از پرداختن به مسئله‌ی اقتصاد، باید ابتدا تنش بنیادی‌تری را برجسته کنیم. خوانش‌گرایی به مثابه جستار به سادگی به معنای صحنه گذاشتن بر فرم جستاری غرب‌زدگی نیست، بلکه مواجهه‌ای است انتقادی که تنش درونی غرب‌زدگی را به مثابه تنش میان فرم جستاری متن و شکست آن — یا به تعبیر دقیق‌تر میان مواجهه‌ی منظومه‌ای متن با ابژه و نقض مکرر این رویکرد — تبیین می‌کند.

تنش جستاری متن غرب‌زدگی، در همان نخستین قطعه‌ی اصلی متن، «طرح یک بیماری»، آشکار می‌شود. آل‌احمد با استعاره‌ی بیماری آغاز می‌کند: «غرب‌زدگی می‌گویم هم‌چون وب‌زدگی»، یعنی «عارضه‌ای از بیرون آمده»، و البته «در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده»، که جامعه‌ی غرب‌زده را «از درون» می‌پوساند (همان: ۱۷). در همان بند اول، آل‌احمد هدف متن را روشن می‌کند: «مشخصات این درد را بجوییم و علت یا علت‌هایش را ...». به این ترتیب، ابژه‌ی مطالعه‌ی غرب‌زدگی، یعنی جامعه‌ی غرب‌زده، ابژه‌ای است دارای «مشخصات» و «عللی» که آل‌احمد در تلاش برای تبیین آن‌ها است. در پی این شهود اولیه، آل‌احمد در این قطعه مجموعه‌ای از مفاهیم را حول و حوش ابژه به گردش در می‌آورد. در این صفحات، متن از شیوه‌ی استدلال خطی فاصله می‌گیرد، و در عوض با کنار هم ردیف کردن ابعاد مختلف دوگانه‌ی شرق و غرب و خلق منظومه‌ی متکثر و گاه متناقضی از مفاهیم، پیچیدگی‌های درونی ابژه‌اش را برجسته و به فرم جستار

نزدیک می‌شود. در عین حال، این رویکرد جستاری مکرراً با نیرویی متضاد خنثی می‌شود که می‌خواهد همه چیز را به مفهوم ماشین تقلیل دهد.

آل احمد ابتدا به توضیح جغرافیایی غرب و شرق متوسل می‌شود: «به جای غرب بگذاریم در حدودی تمام اروپا و روسیه‌ی شوروی و تمام آمریکای شمالی ... و به جای ما که جزوی از قطب دیگریم، بگذاریم آسیا و آفریقا» (همان: ۱۷-۱۸).

در بند سوم از همین قطعه، آل احمد صراحتاً نابسندگی توضیح جغرافیایی را اعلام و «آفریقای جنوبی» را در غرب و «اغلب ممالک آمریکای لاتین» را در شرق مستقر خواهد کرد. اما او که درصدد پنهان کردن افت‌وخیز فرایند اندیشیدن و ارائه‌ی تصویری مصنوعاً خطی در نوشتار نیست، در بند دوم اشاره‌ای به این نابسندگی نمی‌کند و در عوض کار را با وسعت بخشیدن به امکانات مفهومی دنبال می‌کند. بنابراین، با تکیه بر ابهام نهفته در حرف ربط «یا» و بدون موضع‌گیری نظری، دوگانه‌های دیگری را در پی دوگانه‌ی جغرافیایی ردیف می‌کند: «یا ... ممالک مترقی» در برابر «ممالک عقب‌مانده»؛ «یا ممالک رشد کرده» در برابر «ممالک در حال رشد»؛ «یا ممالک صنعتی» در برابر «ممالک غیرصنعتی»؛ «یا همه‌ی ممالکی که قادرند به کمک ماشین، مواد خام را به صورت پیچیده‌تری در آورند و همچون کالایی به بازار عرضه کنند» در برابر «ممالکی که مصرف‌کننده‌ی مصنوعات غرب ساخته‌اند. مصنوعاتی که مواد خام‌شان ... از همین سوی عالم رفته». اما کار آل احمد در بند دوم به فهرست کردن مجموعه‌ای از دوگانه‌های از پیش تعریف شده نیز محدود نمی‌شود. رویکرد او به این مفاهیم، جنبه‌ی انتقادی نیز دارد. در نظر آل احمد، مفاهیمی مانند مواد خام و کالا را نمی‌بایست مفاهیمی صرفاً اقتصادی یا زیربنایی (در تقابل با فرهنگ یا روبنا) در نظر گرفت. اقتصاد و فرهنگ، زیربنا و روبنا، درهم تنیده‌اند: «و این مواد خام فقط سنگ آهن نیست یا نفت یا روده یا پنبه و کتیرا. اساطیر هم هست، اصول عقاید هم هست، موسیقی هم هست، عوالم علوی هم هست». به علاوه، تمایز میان شرق و غرب، تمایزی مطلق و قطعی نیست، بلکه در واقع با «یک مدرج» سروکار داریم که مفاهیم شرق و غرب به صورت نمادین «دو انتهای» آن را نشان می‌دهند. «ما»، یعنی ایران، «جایی در این میانه» است، گرچه با قطب مفهومی شرق «نقاط اشتراک» بیشتری دارد.

حال که گستره‌ی وسیع مفاهیم مرتبط با ابژه‌ی مورد مطالعه، یعنی غرب‌زدگی یا جامعه‌ی غرب‌زده، تا حدودی روشن شد، بند سوم وظیفه‌ی دیگری را به عهده می‌گیرد، یعنی جای‌گذاری متن و تبیین موضع سخن. پس از به‌کارگیری مفاهیمی از رشته‌های مختلف دانشگاهی مانند اقتصاد و علوم سیاسی و جامعه‌شناسی، آل‌احمد لازم می‌بیند که نسبت متن با این رشته‌ها را روشن کند. در این جاست که او از تشبیه حیوانات استفاده می‌کند. او با لحنی فروتنانه می‌نویسد که «در حد این اوراق» نیست که تعریف فنی و دقیق، یعنی دانشگاهی، ارائه دهد. با این همه، آل‌احمد روشن کردن یک مسئله‌ی نظری را ضروری می‌داند: این که در نظر او «غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی. بلکه دو مفهوم اقتصادی است». در تمایز با «اهل نظر»، آل‌احمد خود را به اسب دهقان و سگ چوپان و کلاغی تشبیه می‌کند که با جهیدن و هیاهو کردن می‌خواهد زلزله‌ی قریب‌الوقوع را پیشاپیش اعلام کند. اما فراموش نکنیم که او در عین حال یادآوری می‌کند که به مانند اسب دهقان گوش‌به‌زنگ‌تر و هشیارتر از «زلزله‌سنج دانشگاه» است و در جایگاه یک حیوان زبان‌بسته، چشم و شامه‌ای تیزتر و موضعی مسئولانه‌تر از مدعیان علم دارد که حقیقت را قربانی «معاش و معاد» خویش می‌کنند. مثل همیشه، فروتنی آل‌احمد در نسبت با «دانشگاه» طعنه‌آمیز و دوپهلوی است.

پس از این اعلام موضع، آل‌احمد باز می‌گردد به کار بسط مفاهیم غرب و شرق. باز سیلی از دوگانه‌های مفهومی جاری می‌شود: «مزد گران» در برابر «مزد ارزان»؛ «مرگ‌ومیر اندک» در برابر «مرگ‌ومیر فراوان»؛ «خدمات اجتماعی مرتب» در برابر «خدمات اجتماعی هیچ، یا به صورت ادایی»؛ «کفاف مواد غذایی (حداقل سه هزار کالری در روز)» در برابر «فقر غذایی (دست بالا هزار کالری در روز)»؛ «آب‌ورنگی از دموکراسی» در برابر «بی‌خبر از دموکراسی»؛ «سیران» در برابر «گرسنگان»؛ «ثروتمندان» در برابر «فقرا»؛ «ضربان تکامل در آن سوی عالم تصاعدی» در برابر «نبض رکود در این سر عالم رو به فرو مردن»؛ و قس علی‌هذا (همان: ۱۹). این منظومه‌ی مفهومی، که تا انتهای این قطعه دائماً در حال گسترش است، ابعاد متکثر

تقابل میان شرق و غرب را روشن و پیچیدگی‌های وضعیت جهان تقسیم‌شده به شرق و غرب را برجسته می‌کند.

بر این اساس، آل‌احمد تقسیم جهان امروز به دو بلوک «کمونیست و غیر کمونیست» را ساده‌انگارانه و دروغین می‌داند، دروغی که با معامله‌ی آمریکا و شوروی در جریان «کانال سوئز و کوبا»، دیگر کاملاً بر ملا شده است (همان: ۲۰). سایر تفسیرهای مرسوم نیز وضعیت بهتری ندارند: «زمان ما علاوه بر آن که زمانه‌ی مقابله‌ی طبقات فقیر و غنی در داخل مرزها نیست، یا زمانه‌ی انقلاب‌های ملی، زمانه‌ی مقابله‌ی "ایسم"ها و ایدئولوژی‌ها هم نیست». این تفسیرها نیز، به مانند تفسیرهایی که تقابل سیاسی دو ابرقدرت جنگ سرد را برجسته می‌کنند، تنها به ظاهر قضایا توجه دارند و مسئله‌ی اصلی یعنی رقابت اقتصادی را در نظر نمی‌گیرند. در نظر آل‌احمد «زیر جُل» هر جنگی و هر شورش و کودتایی، چه محلی چه بین‌المللی، چه سیاسی چه عقیدتی، جنگی اقتصادی نهفته است که «تعیین‌کننده‌ی دست اول» جریان وقایع است: از دسیسه‌های «کمپانی استعمارطلب» گرفته تا «توسعه‌طلبی صنایع مکانیزه‌ی» قدرت‌های سیاسی درگیر تا «دعوای شکر و الماس و نفت» و رقابت بر سر تصاحب «راه‌های تجارت». حتی آن‌جا که آل‌احمد عمق زمانی تحلیل را بسط می‌دهد و تاریخچه‌ی تقابل شرق و غرب را تا «کشمکش اسلام و مسیحیت» به عقب می‌برد، همچنان نگرش اقتصادی غالب است. این‌جا نیز بحث بر سر جنگ عقاید نیست، بلکه مسئله‌ی اساسی این است که اسلام تنها سدی بوده که «در مقابل گسترش (استعمار=مسیحیت) تمدن اروپایی ... یعنی در مقابل بازاریابی صنایع غرب» توان مقاومت داشته است (همان: ۲۶-۲۷).

تحلیل آل‌احمد در این موارد و اولویتی که برای ساحت اقتصاد قابل می‌شود به گونه‌ای است که به‌ناچار تقابل مارکسیستی زیربنا و روبنا را به خاطر می‌آورد. گذشته از رابطه‌ی نظری پرتنش آل‌احمد با مارکس و مارکسیسم، آنچه در این‌جا مهم است این است که این اولویت‌بخشی تا چه اندازه با رویکرد منظومه‌ای و فرم جُستاری هم‌خوانی دارد. در تبیین مختصات جُستار، آدورنو توضیح می‌دهد که اگرچه جُستار میان فرهنگ یا روبنا و آنچه زیربنای آن به حساب می‌آید تفاوت

قائل است، «اما برای [جُستار] فرهنگ پدیده‌ای ثانویه نیست که وجود را مستور کرده باشد و [برای دست یافتن به وجود] می‌بایست نبود شود؛ در عوض، زیربنای فرهنگ خود ... چیزی بر ساخته است، [یعنی] جامعه‌ی کاذب. به همین دلیل است که برای جُستار، خاستگاه دارای ارزشی فراتر از روبنا نیست» (آدورنو، ۱۹۹۱: ۱۹). به عبارت دیگر، اولویت بخشیدن به یک اصل یا ساحت هستی‌شناسانه به‌عنوان خاستگاه یا زیربنای سایر ابعاد واقعیت اجتماعی، با فرم جُستار بیگانه است، چه این ساحت خود وجود باشد، چه زیربنای اقتصادی. جُستار به جای دوگانه‌ی غیردیالکتیکی زیربنا و روبنا، بر رابطه‌ی دیالکتیکی میان کل و جزء تأکید می‌کند. بر این اساس، هر جزیی از واقعیت اجتماعی در تعامل و اندرکنش دوسویه با تمامیت جامعه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

حال پرسش این است که آل‌احمد رابطه‌ی اقتصاد و سایر ابعاد واقعیت اجتماعی را چگونه می‌بیند؟ زیربنا و روبنا؟ یا کل و جزء؟ واقعیت این است که متن غرب‌زدگی در این زمینه دچار سردرگمی است. در جایی اساطیر و موسیقی را نیز در کنار آهن و نفت مواد خام می‌بیند و مفاهیم اقتصادی مانند کالا و بازار را در معنایی چنان بسط یافته به کار می‌برد که گویی مقصود او از اقتصاد نه یک ساحت خاص در برابر سیاست و فرهنگ و ...، که عملاً تمامیت اجتماعی است. بر این اساس، منطق کالایی و تولید صنعتی، مفاهیمی اقتصادی به معنای محدود آن نیستند بلکه به کلیه‌ی ساحت‌های اجتماعی قابل اطلاق‌اند، چنان‌که می‌توان عقلانیت ابزاری جهان سیاست را نمودی از منطق کالایی به شمار آورد و یا مانند آدورنو از «صنعت فرهنگ» سخن گفت (هورکهایمر و آدورنو، ۱۳۸۴: ۸۶-۲۰۹؛ تأکید از من است). در این معنا، تبیین یک پدیده‌ی سیاسی بر مبنای مفاهیم اقتصادی، تبیین یک جزء بر اساس جزیی دیگر نیست، بلکه در چارچوب رابطه‌ی جزء و کل قابل جای‌گذاری است. اما در بسیاری از موارد — مانند نمونه‌هایی که در بالا اشاره شد — آل‌احمد نه تنها معنایی محدود از اقتصاد را مد نظر دارد، بلکه همچنین رابطه‌ی اقتصاد با سیاست و فرهنگ و ... را رابطه‌ای یک‌سویه می‌بیند، بدین معنی که حرص و منفعت‌طلبی اقتصادی را در جایگاه «علت» می‌نشانند. در

این موارد، دوگانه‌ی غیردیالکتیکی زیربنا و روبنا بازتولید می‌شود و ساحت اقتصاد به‌منابۀ جزیی از تمامیت اجتماعی به عامل تعیین‌بخش بدل می‌شود. بدین ترتیب، متن به شکلی از تقلیل‌گرایی اقتصادی (اکونومیسم) دچار و از فرم جستار دور می‌شود.

اما اگر در این مورد، یعنی درباره‌ی جایگاه و معنای اقتصاد، متن موضعی دوپهلوی دارد و امکان تفاسیر جستاری و غیرجستاری هر دو را فراهم می‌کند، در یک مورد اساسی دیگر تقلیل‌گرایی و غیرجستاری شدن متن جای چون و چرا ندارد، یعنی هنگامی که غرب‌زدگی تمامی پیچیدگی‌های وضعیت جهانی را به نسبت جوامع با تولید ماشین فرومی‌کاهد. واژه‌ی ماشین نخستین بار در صفحه‌ی آغازین متن اصلی ظاهر می‌شود. در این جا ماشین مفهومی است در منظومه‌ی مفاهیم، آن هم مفهومی فرعی که ذیل تولید صنعتی مطرح می‌شود: «یا ممالکی که قادرند به کمک ماشین، مواد خام را به صورت پیچیده‌تری در آورند» (آل احمد ۱۳۸۴: ۱۷). در روند گسترش مفهومی در چند صفحه‌ی ابتدایی دیگر خبری از ماشین نیست، تا این که بار دوم، این بار به‌عنوان مفهومی کلیدی، ظاهر می‌شود: «اکنون همه‌ی ایسم‌ها و ایدئولوژی‌ها راه‌هایی به عرش اعلای "مکانیزم" و ماشینی‌شدن‌اند» (همان: ۲۱). این گزاره که در پی بحث آل احمد درباره‌ی زیربنای اقتصادی وقایع سیاسی و جنگ‌های عقیدتی می‌آید، حضوری ناگهانی دارد، بی هیچ مقدمه و توضیحی، گویی صرفاً شهودی است که از بیرون به درون متن پرتاب می‌شود و متن دوباره بحث پیشین را از سر می‌گیرد. ظهور ماشین در این بند چنان بی‌مقدمه و موخره است که عملاً متن را دچار گسست می‌کند و سیر جستاری درون‌زای آن را مختل می‌سازد.

بار سوم، چند خط پایین‌تر و پس از اشاره‌ی انتقادی آل احمد به مارکس و دوگانه‌ی کارگر و کارفرما، مفهوم ماشین در گزاره‌ای ظاهر می‌شود که بیان‌گر یکی از ایده‌های اصلی کتاب است. حضور ماشین باز بی‌مقدمه و پرتابی است. «دنیای مقابله‌ی فقرا و ثروتمندان ... در عرصه‌ی پهناور جهان» ناگهان به دو دنیا بدل می‌شود، «یکی در جهت ساختن و پرداختن و صادر کردن ماشین، و دیگری در جهت مصرف کردن و فرسوده کردن و وارد کردن آن»؛ بی هیچ توضیحی و برهانی؛

بدون هیچ‌گونه اشاره‌ای به این‌که چگونه فقرا و ثروتمندان به واردکنندگان و صادرکنندگان ماشین قابل ترجمه‌اند. به هر صورت، این بار وزن پرتابه چنان زیاد است که به مانند سیاه‌چاله‌ای متن را به سمت خود می‌کشد. «دنیاگیر شدن ماشین، جبر تاریخ» قلمداد می‌شود و «حرف اصلی» کتاب به این تقلیل می‌یابد که «ما [یعنی ایرانیان] نتوانسته‌ایم شخصیت 'فرهنگی-تاریخی' خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم» (همان: ۲۲). آل‌احمد که پیش از این «در عرصه‌ی پهناور جهان» می‌اندیشید و از نابرابری اقتصادی و بازار جهانی سخن می‌گفت، اکنون با تن دادن به تقلیل ماشینی و دور شدن از فرم جستار، ناگهان «ما»ی ایرانی‌اش نیز پرنگ می‌شود و دغدغه‌ی هویتی پیدا می‌کند.

اما فرم جستار آرام‌آرام خود را باز می‌یابد و در برابر ماشین قد علم می‌کند. ابتدا در پرنتری دغدغه‌ی هویت را به چالش می‌کشد: «ما دو‌یست سال است که هم‌چون کلاغی، ادای کبک [یعنی غرب] را در می‌آوریم (اگر مسلم باشد که کلاغ کیست و کبک کدام است؟)» (همان: ۲۳). در جمله‌ای که در پی می‌آید تقلیل ماشینی بازمی‌گردد و می‌کوشد تا با طرح ایده‌ای غایت‌باورانه عاملیت ماشین را تثبیت کند: «و از این همه که برشمردیم یک بدیهی به دست می‌آید. این که ما تا وقتی تنها مصرف‌کننده‌ایم — تا وقتی ماشین را ساخته‌ایم — غرب‌زده‌ایم. و خوش‌مزه این‌جاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم، ماشین‌زده خواهیم شد!». اما در نهایت در تحلیل سرنوشت ژاپن، ماشین مجدداً ذیل تحلیل اقتصادی ناپدید می‌شود و متن که تکثر جستاری خود را بازیافته، از اقتصاد به تاریخ استعمار گذر می‌کند.

ماشین دیگر در این فصل حضور ندارد تا این‌که در صفحه‌ی پایانی، گویی به قصد زدن حرف آخر بازمی‌گردد. این حضور دوباره با توسل به ضرورت عمل برای انسان عقب‌مانده و درمانده‌ی شرقی توجیه و هر آنچه تاکنون در متن آمده به‌منزله‌ی مقدمه‌ای برای این نتیجه‌گیری عمل‌گرایانه تعبیر می‌شود: «پس از این مقدمات، اجازه بدهید که اکنون به‌عنوان یک شرقی پای در سنت و شایق به پرشی دو‌یست سیصد ساله، و مجبور به جبران این همه درماندگی و واماندگی ...

غرب‌زدگی را چنین تعبیر کنم [و بدین‌سان مفهوم غرب‌زدگی آل‌احمد ماشینی و غرب‌زدگی او غیرجستاری می‌شود]: مجموعه‌ی عوارضی که ... فقط به‌عنوان سوغات ماشین»؛ «غرب‌زدگی مشخصه‌ی دورانی از تاریخ ما است که هنوز به ماشین دست نیافته‌ایم و رمز‌سازمان آن را نمی‌دانیم» (همان: ۲۸-۲۷). گرچه فرم جستار که هنوز از تک‌وتا نیفتاده می‌کوشد تا با ارجاع به اقتصاد تقلیل ماشینی را دور بزند: «غرب‌زدگی مشخصه‌ی دورانی از تاریخ ماست که به جبر بازار و اقتصاد و رفت‌وآمد نفت ناچار از خریدن و مصرف کردن ماشینیم».

غرب‌زدگی و زبان‌بستگی

حرکت رفت و برگشتی غرب‌زدگی میان فرم منظومه‌ای جستار و تقلیل یک‌جانبه‌ی همه چیز به ماشین را چگونه می‌توان توضیح داد؟ صورت‌بندی ابتدایی آل‌احمد از هدف کتاب ادامه‌ای دارد که کلیدی برای فهم این مسئله به دست می‌دهد: «مشخصات این درد [یعنی غرب‌زدگی] را بجوییم و علت یا علت‌هایش را. و اگر دست داد راه علاجش را» (همان، ۱۷). غرب‌زدگی تنها در پی تبیین «مشخصات» و «علل» غرب‌زدگی نیست؛ دغدغه‌ی دیگری نیز مطرح است، دغدغه‌ای که در سرتاسر متن حضور دارد و در فصل‌های میانی کتاب غالب می‌شود: یافتن «راه شکستن طلسم» یا همان «راه علاج». به بیان دیگر، آل‌احمد علاوه بر تعهد به ابژه، تعهدی عملی نیز برای خود قائل است. اگر تعهد اول، آل‌احمد بر جستارنویس را به وفاداری به ابژه فرا می‌خواند، تعهد دوم، از درک آل‌احمد از جایگاه خود به‌عنوان روشنفکر «مسئول» یا «متعهد» برمی‌خیزد، تعهدی که در عمل بر ضد نگرش انتقادی متن کار می‌کند.

روشنفکر متعهد بیش از آن که در پی شناخت ابژه‌ی اجتماعی باشد، سوژه‌ای است که در برابر بی‌عدالتی اجتماعی احساس مسئولیت می‌کند و وظیفه‌ی اصلی خود را عمل در راستای تغییر وضع موجود می‌داند. در چارچوب این عمل‌گرایی سوژه‌محور، اولویت بخشیدن به عمل بر نظر، به‌عنوان نشان مسئولیت و تعهد روشنفکر، به ضرورتی بدل می‌شود که کارکرد ابزاری متن را برجسته می‌کند و با

فرم منظومه‌ای جُستار در تضاد قرار می‌گیرد. اگر تفکر منظومه‌ای پیوسته پیچیدگی ابژه و سرریز ابژه بر مفاهیم را مد نظر دارد، رویکرد عمل‌گرایانه، در کنار میل به تهییج و موضع‌گیری جدلی، شکلی از ساده‌سازی را ایجاب می‌کند، یعنی تقلیل ابژه به مفهوم به گونه‌ای که راه برای عمل باز شود. به بیان دیگر، در چارچوب عمل‌گرایی سوژه‌محور، ضرورت عمل در جایگاه یک اصل سوژکتیو می‌نشیند که از بیرون بر ابژه تحمیل می‌شود و فرایند مواجهه‌ی سوژه با ابژه را مختل می‌کند. ضعف ایده‌ی تعهد، نه در خواست آن، یعنی خواست رهایی، که در اتکای آن به درکی ایدئالیستی و انتزاعی از عاملیت و امکان عمل سوژه است. در برابر، جُستار تعهدی ابژکتیو به مسئله‌ی رهایی دارد، بدین معنی که امکان عمل رهایی‌بخش مؤثر را پیش‌فرض نمی‌گیرد، بلکه آن را به شناخت ویژگی‌های درونی ابژه و درک ظرفیت‌های موجود در واقعیت اجتماعی منوط می‌کند. تا آن‌جا که به غرب‌زدگی مربوط می‌شود، مسئله این است که آل‌احمد شناخت پیچیدگی‌های جامعه‌ی غرب‌زده را کافی نمی‌داند. برای او یافتن «راه علاج» نیز به همان اندازه ضروری است، حتی اگر این جستجو با امکانات درونی ابژه در تضاد قرار گیرد. در جایی که تحلیل جُستاری جامعه‌ی غرب‌زده در تمامیت پیچیده و چندبعدی آن امکان عمل را فراهم نمی‌کند، نویسنده‌ی متعهد به ساده‌سازی روی می‌آورد. پایان‌بندی «طرح یک بیماری» در این زمینه روشنگر است، جایی که تفسیر تقلیل‌گرایانه‌ی غرب‌زدگی — «فقط به‌عنوان سوغات ماشین» — با ارجاع به ضرورت و فوریت عمل برای «شرقی پای در سنت و شایق به پرش» توجیه می‌شود.

تنش میان پیچیدگی جُستاری و ساده‌سازی عمل‌گرایانه در تمامی متن غرب‌زدگی جاری است. در ادامه‌ی متن در بیش‌تر مواقع این آل‌احمد متعهد است که رشته‌ی کار را به دست دارد و روایت را به پیش می‌برد، به‌جز قطعه‌ی هفتم، «جنگ تضادها»، که در آن فرم جُستار به اوج می‌رسد. در عین حال در سایر بخش‌های متن نیز آل‌احمد جُستارنویس غایب نیست، اما حضور او نه حضوری پیوسته در سطح خودآگاه متن، که صاعقه‌وار است: با ضرباتی دفعی اما بنیان‌برافکن، به ناگهان ظاهر می‌شود و با طرح ایده‌ای یا نقض ایده‌های پیشین، ساختار

خطی روایت را دچار گسست می‌کند. در نهایت، در قطعه‌ی کوتاه پایانی، «اقتربت الساعة»، متن دست‌خوش چرخشی کلی می‌شود. گویی آل‌احمد جُستارنویس، ناامید از هم‌آوردی با سوژگی متورم آل‌احمد عمل‌گرا، به‌مثابه اسب تروا به درون رقیب می‌خزد و از موضعی آخرالزمانی سیاهی مطلق جهان را اعلام می‌کند و بر تمامی امیدهای روشنفکر متعهد خط بطلان می‌کشد.

اما حضور سنگین سوژه‌ی متعهد در غرب‌زدگی در عین به محاق بردن ظرفیت‌های جُستاری متن نکته‌ای را هم درباره‌ی محدودیت‌های فرم جُستار برملا می‌کند. تعهد ابژکتیو فرم جُستار زمانی با خواست سوژه برای تغییر عملی وضع موجود در تضاد مطلق قرار می‌گیرد که واقعیت اجتماعی هیچ ظرفیتی برای تغییر از خود بروز ندهد. این‌جا است که ضرورت عمل به امری سوژکتیو و بیرونی بدل می‌شود. در چنین شرایطی، تعهد متین جُستار به ابژه به قیمت به رسمیت شناختن فقدان امکان عمل میسر می‌شود. اگر خطای سوژه‌ی متعهد قربانی کردن ابژه در پای خواست خیالی تغییر است، خطای جُستار تن دادن به بی‌عملی است. قضاوت درباره‌ی این دو موضع نیازمند در نظر گرفتن موقعیت تاریخی و اجتماعی است. حتی اگر فرض کنیم که در «غرب» — یا به طور کلی‌تر در جوامع «مرکزی» — که به هر حال ثبات و رفاه نسبی تا حدی برقرار است، خطر خیال‌پردازی عمل‌گرایانه بیش از بی‌عملی واقع‌بینانه است، درباره‌ی جامعه‌ای مانند ایران — یا به طور کلی‌تر در جوامع «پیرامونی» — به‌زحمت بتوان چنین استدلالی را پذیرفت. پیرامون جایی است که در آن رنج و درد انسان چنان گسترده و عمیق است که هر چیزی به جز عمل فوری انتزاعی و آرمان‌گرایانه به نظر می‌رسد، در حالی که در عین حال وضعیت چنان بغرنج و پیچیده و نیروهای سلطه و سرکوب چنان متکثر و متضادند که ظاهراً هر شکلی از عمل پیشاپیش محکوم به شکست است. آیا در این‌جا نیز می‌توان ضرورت عمل را به دلیل ناممکن یا محتوم به شکست بودن آن به آینده‌ای ناروشن حواله داد و جانب جُستار را گرفت؟ پاسخ هر چه باشد روشن نیست. سرگردانی غرب‌زدگی میان فرم جُستاری و ساده‌سازی عمل‌گرایانه بازتاب رفع‌ناپذیر بودن این ابهام در جامعه‌ی غرب‌زده‌ی پیرامونی است؛ بازتاب وضعیت

زبان‌بستگی، وضعیتی که در برابر آن دیالکتیک بی‌پایان جُستار نیز در نهایت یک‌جانبه است. غرب‌زدگی مانیفستِ زبان‌بستگی است.

انگلی بر ریشه‌ی استعمار روئیده

«طرح یک بیماری» مسیر حرکت غرب‌زدگی را تعیین می‌کند. در پایان آل‌احمد می‌نویسد: «چه شد که در انصراف کامل ما از تحول و تکامل ماشین، دیگران ساختند و پرداختند و آمدند و رسیدند و ما وقتی بیدار شدیم که هر دکل نفت، میخی بود در این حوالی فرو رفته؟ چه شد که ما غرب‌زده شدیم؟» (همان: ۲۸). پرسش از اکنون به پرسش از تاریخ می‌انجامد.

درباره‌ی تحلیل‌های تاریخی آل‌احمد نقدهای بسیاری نوشته شده است. در یکی از نخستین نمونه‌های این نقدها (۱۳۴۶)، داریوش آشوری با ارائه‌ی مجموعه‌ای از شواهد و مستندات تاریخی، آل‌احمد را به بی‌دقتی و سهل‌انگاری در تاریخ‌نگاری متهم می‌کند (آشوری، ۱۳۹۲). اگرچه در برخی موارد نقد آشوری خود قابل‌نقد است، در مجموع می‌توان با آشوری در این نظر همراه بود که این‌جا پایِ غرب‌زدگی بدجوری لنگ می‌زند. یکی از مواردی که آشوری به‌عنوان نمونه مطرح می‌کند بندی است که در آن آل‌احمد می‌نویسد: «تا پیش از سه قرن اخیر ما همیشه به غرب حسد برده‌ایم یا کینه ورزیده‌ایم یا با غرب به رقابت برخاسته‌ایم به علت سرزمین‌های آباد و بندرهای شلوغ و شهرهای آرام و باران‌های مداومش. در تمام آن دوره‌ها که گذشت ما نیز خود را مستحق می‌دانسته‌ایم به داشتن چنان نعماتی» (آل‌احمد، ۱۳۸۴: ۳۹). آشوری چنین پاسخ می‌دهد: «آل‌احمد فراموش می‌کند که در طلب دست یافتن به شهرها و بندرهای پر ثروت و نعمت چین و هند بود که واسکودوگاما راه جنوب آفریقا را کشف کرد و کریستف کولومب در راه یافتن راهی به هند به قاره‌ی جدید رسید و محرک جنبش بورژوازی غرب ثروت‌های شرق بود و آبادانی‌هایش ... تا چند قرن پیش آسیا مهد ثروت و دانش و فرهنگ بود نه غرب» (آشوری ۱۳۹۲: ۲۶).

نقد آشوری روشن است و خطای آل احمد آشکار. نکته‌ی قابل تأمل این است که این‌جا موضع آشوری که مبنای مادی و اقتصادی مواجهه‌ی استعماری شرق و غرب را مد نظر قرار می‌دهد، اتفاقاً با رویکرد ابتدایی کتاب غرب‌زدگی بیشتر هم‌خوانی دارد تا موضع آل احمد در این بخش که به‌روشنی مقولات شرق‌شناسانه درباره‌ی تاریخ فرهنگ‌ها و تمدن‌های شرقی را بازتولید می‌کند. قضیه آن‌جا بغرنج‌تر می‌شود که به یاد بیاوریم که آل احمد خود منتقدِ سرسخت شرق‌شناسی است و از آن به «انگلی ... بر ریشه‌ی استعمار روئیده» یاد می‌کند و تسلط آن «بر عقول و آرا» را از نشانه‌های غرب‌زدگی می‌داند (آل احمد، ۱۳۸۴: ۱۱۱). در بخش تاریخی، موضع آل احمد بر اساس تعریف خود او موضعی غرب‌زده است.

نسبت آل احمد با شرق‌شناسی را می‌توان با میانجی مفهوم «گذار» روشن‌تر کرد. در نامیدن تعلیق، ابراهیم توفیق و همکاران، فهم اکنون به‌مثابه وضعیت گذار از «سنت» به «مدرنیته» را ذیل «ادبیات گذار» جای‌گذاری می‌کنند (توفیق و همکاران، ۱۳۹۸: ۴۱). در قالب گذار، وضعیت حال، نه «از درون و بنابر ویژگی‌هایش»، بلکه با ارجاع به «دو لحظه‌ی قبل (سنت) و بعد (مدرنیته) منجمد شده» که «صراحت و شفافیتی کاذب به آن تحمیل شده»، درک می‌شود. مبنای این نگرش، برداشتی است عام و غایت‌باورانه از تاریخ جهان که بر پایه‌ی درکی خطی از زمان تعریف و با «مقوله‌بندی تخیلی شرق/غرب» تکمیل می‌شود (همان: ۱۴۱). در این سیر خطی، جوامع غربی، یعنی جوامع مدرن، پیش‌قراول حرکت تاریخ‌اند و در پس‌پشت آنها جوامع شرقی (با غیرغربی) قرار گرفته‌اند که در فرایندی ناگزیر در مسیر پیشرفت، یعنی در مسیر رسیدن به مدرنیته در حرکت هستند. در این چارچوب، وضع موجود وضعیتی برزخی است، میان یک گذشته‌ی موهومی و یک آینده‌ی دور از دست، گذشته‌ای که بر مبنای تقسیم شرق‌شناسانه‌ی جهان به حوزه‌های فرهنگی و تمدنی فهم می‌شود و آینده‌ای که بر اساس وضع موجود غرب صورت‌بندی می‌شود. با این تعریف، غرب‌زدگی آل احمد به‌خوبی در چارچوب ادبیات گذار قابل جای‌گذاری است. چه آن‌جا که از آریاییان سخن می‌گوید، چه آن‌جا که ایران فرهنگی را در نظر دارد و از «فرار از هند مادر» (آل احمد، ۱۳۸۴: ۳۰) سخن می‌گوید، و چه آن‌جا که دین را مبنا گرفته و کلیت

اسلامی را مد نظر قرار می‌دهد، درک او از گذشته‌ی «ما» درکی است شرق‌شناسانه. از سوی دیگر، در نظر آل‌احمد نسبت میان شرق و غرب در نهایت نسبی است میان دو نقطه در خط زمان. در جایی از تاریخ، «ما ماندیم و غرب تاخت» (همان: ۳۴)؛ ما «نشستیم» و غرب «برخواست» (همان: ۵۵). اکنون، غرب به ماشینیسیم رسیده است و «ما» نیز، به «جبر تاریخ» محکوم‌ایم به حرکت به سمت ماشینیسیم، یعنی اکنونِ غرب که غایتِ تاریخ «ما» است، گرچه تا اطلاع ثانوی، یعنی تا زمانی که «ماشین را نساخته‌ایم» و در وضعیت غرب‌زدگی خود فرومانده‌ایم، این غایت آینده‌ای است دور از دست (همان: ۲۳-۲۲).

با این همه، غرب‌زدگی سرریزی نیز بر «گذار» دارد. متن غرب‌زدگی میان بازتولید مستقیم مقولات گذار و بازسازی انتقادی این مقولات در نوسان است. این وجه انتقادی آن‌جا نمود می‌یابد که متن از طریق برجسته کردن شرایط مادی و اقتصادی، از یک سو، بنیان هویتی مقولات شرق‌شناسانه را به چالش می‌کشد و از سوی دیگر، رابطه‌ی خاص و عام را به‌مثابه رابطه‌ای انضمامی میان جزء و کل در نظام جهانی بازخوانی می‌کند. رابطه‌ی تناقض‌آلودِ غرب‌زدگی با گذار به‌روشنی در مفهوم بنیادیِ شرق نمود می‌یابد. از یک سو، آل‌احمد شرق را به‌عنوان مفهومی اقتصادی تعریف می‌کند که تقابل آن با غرب بیان‌گر یکی از مختصات بنیادین نابرابری در جهان امروز است. کنار هم قرار گرفتن بخشی از جوامع و ملل ذیل این مفهوم شرق، مبنای هویتی و فرهنگی ندارد، بلکه برآمده از جایگاه مشابه و فرودست آنها در نظام جهانی است (چنانکه کشورهای آمریکای لاتین بخشی از شرق محسوب می‌شوند). از سوی دیگر، هنگامی که آل‌احمد به تبیین ریشه‌های تاریخی شکل‌گیری جهان تقسیم‌شده به شرق و غرب می‌پردازد، مفهوم شرق او با تکیه بر طبقه‌بندیِ شرق‌شناسانه‌ی جهان به حوزه‌های فرهنگی، عمق و پیوستگی تاریخی می‌یابد و به سوی نوعی ذات‌باوریِ هویتی میل می‌کند.

به تعبیری می‌توان گفت که ظرفیت انتقادیِ غرب‌زدگی بازتابِ «محتوای حقیقت» خودِ مفهوم تاریخ عام است. اگرچه در چارچوب گذار تاریخ عام به شکلی ایدئالیستی و ایدئولوژیک — یعنی اروپامحور، غایت‌باورانه، و مبتنی بر برداشتی

خطی از زمان (وجه کاذب تاریخ عام) – صورت‌بندی می‌شود، این مفهوم از این جهت که فهم امر خاص را منوط به درک ضرورت‌های بیرونی می‌کند، به شکلی غیرمستقیم رابطه‌ی انضمامی اجزاء نظام جهانی با کلیت این نظام را در درون خود حفظ می‌کند (محتوای حقیقت تاریخ عام). به همین دلیل است که نفی نومیالیستی تاریخ عام از طریق تأکید بر فردیت و یکتایی تاریخی امر خاص به همان اندازه ناپسندیده است که نفی ایدئالیستی امر خاص با تکیه بر تاریخ عام پیش‌رفت. موضوع تحلیل غرب‌زدگی، یعنی جامعه‌ی غرب‌زده، جزئی است از نظام جهانی به‌مثابه کل. غرب‌زدگی با ارائه‌ی تحلیلی اقتصادی از دو مفهوم شرق و غرب «در عرصه‌ی پهناور جهان»، به‌درستی به سوی تبیین ساختار این کل گام برمی‌دارد. اما این نگرش جهانی و کل‌نگرانه با میانجی مفهوم تاریخ عام و از طریق حفظ انتقادی آن در متن ممکن می‌شود. به بیان دیگر، اتکای غرب‌زدگی بر مفهومی عام از تاریخ، علی‌رغم تمام مشکلاتی که دارد، در عین حال این حسن را دارد که دیدی جهانی به آن می‌دهد که مبنای بصیرت‌های انتقادی آن است. همین نگرش جهانی است که امکان فرارفتن از شرق و غرب‌شناسی و ارائه‌ی تحلیلی ماتریالیستی را فراهم می‌کند که در آن جوامع نه بر پایه‌ی مختصات فرهنگی و موقعیت جغرافیایی، که بر اساس جایگاه‌شان در نظم اقتصادی جهان مدرن طبقه‌بندی می‌شوند. از این جهت، صورت‌بندی اقتصادی آل‌احمد از وضعیت جهانی و مفاهیم غرب و شرق را می‌توان شکلی ابتدایی از نظریه‌ی «نظام جهانی» و مفاهیم «مرکز» و «پیرامون» به شمار آورد که در آن امکان فرا رفتن از سلطه‌ی همه‌جانبه‌ی توهمات هویتی و ذات‌باورانه‌ی شرق‌شناسی به صورت بالقوه وجود دارد. به این ترتیب، تاریخ عام در غرب‌زدگی به شکلی متناقض اما زایا عمل می‌کند. دستاورد انتقادی این تناقض در متن، برجسته شدن ضرورت‌های عینی برآمده از وضعیت جهانی، و، از قِبل آن، امکان بازخوانی رابطه‌ی خاص و عام به‌مثابه تنش میان جزء و کل است، یعنی چیزی شبیه به تنش میان جوامع پیرامونی به‌عنوان جزء فرودین و تحت سلطه‌ی اقتصادی و فرهنگی مرکز در نسبت با نظام جهانی به‌عنوان کلی که این سلطه را پیوسته بازتولید و تقویت می‌کند.

اگر بخواهیم مسیر حرکت متن غرب‌زدگی را از ابتدای کتاب دنبال کنیم، می‌توان گفت که مشکل غرب‌زدگی این است که به جای دنبال کردن جزء و کل انضمامی و بسط و وساطت‌های مفهومی (یعنی آنچه فرم دیالکتیکی جُستار از متن طلب می‌کند)، در نهایت به شکلی تقلیل‌گرایانه به مفهوم ماشین روی می‌آورد، جبر ماشین را فصل‌الخطاب قرار می‌دهد، و ماشینیسم را به‌مثابه غایت تاریخ جهان برمی‌نهد. به این ترتیب، محتوای حقیقتِ تاریخ عام به محاق می‌رود و راه برای مفاهیم و طبقه‌بندی‌های فرهنگی و تمدنی شرق‌شناسانه بازمی‌شود. شرق‌شناسی که با تأکید بر منطق اقتصادی نظم جهانی به حاشیه‌ی متن رانده شده بود، باز می‌گردد و در بخش تاریخ‌نگاری در مرکز می‌نشیند؛ و غرب‌زدگی به جای تحلیل دیالکتیکی روابط درونی میان اقتصاد و فرهنگ، به خودزنی و عقده‌گشایی و انتقام گرفتن از غرب استعمارگر و مسیحیت توجیه‌کننده‌ی استعمار مشغول می‌شود.

روند نزولی غرب‌زدگی را می‌توان در سیر تطورِ مواجهه‌ی متن با مفهوم «ما» نیز دنبال کرد. در صفحات آغازین غرب‌زدگی، یعنی آن‌جا که فرم جُستار غلبه دارد و شرق و غرب به‌مثابه مفاهیمی اقتصادی و تاریخی تعریف می‌شوند، منطق تحلیل به گونه‌ای است که متن تلویحاً امکان صورت‌بندی غیرذات‌باورانه از شرق را فراهم می‌کند. «ما»ی شرقی در این معنا به کلیتی انضمامی، غیرهویت‌ی، و فراملی ارجاع دهد که مجموعه‌ای از کشورها را بر اساس موقعیت مشابه آنها در نظام جهانی در کنار هم قرار می‌دهد. در چارچوب این درک از شرق، «ما»ی ایرانی نیز در معنایی غیرذات‌باورانه و تاریخی، به‌عنوان ساکنین دولت‌ملت مدرن ایران موضوعیت می‌یابد. «ما»ی ایرانی در این‌جا نه به واسطه‌ی هویت فرهنگی-تمدنی که به دلیل قرار گرفتن در جایگاه اقتصادی معینی در نظام جهانی با مجموعه‌ای از «ما»های انضمامی دیگر، از عراق و پاکستان گرفته تا اندونزی و مراکش و الجزایر و مکزیک و پرو، پیوند می‌یابد و کلیت شرق را شکل می‌دهد.

اما در غرب‌زدگی، این مفهوم انضمامی و تاریخی از «ما»ی شرقی — که کارکردی شبیه به «ما»ی «پیرامونی» دارد — در ساحت امکاناتِ متن باقی می‌ماند. تحقق یافتن این امکان مستلزم مبنا قرار دادن ساختار نظام جهانی برای تعریف

«ما» است، در صورتی که آل احمد، حتی در بخش جستاری ابتدایی نیز مشخصاً تعریفی پیشینی از «ما» در نظر دارد که تنها به صورت ثانوی بخشی از شرق می‌شود: «ما با این دسته‌ی اخیر [یعنی شرق] بیش‌تر نقاط اشتراک داریم تا حدود امتیاز و تفریق»؛ «واضح است که ما از این دسته‌ی دومیم. از دسته‌ی ممالک گرسنه» (همان: ۹-۱۸)؛ تأکیدها از من است). چنان که از این دو نمونه بر می‌آید، «ما»ی آل احمد با شرق انضمامی و تاریخی تعریف نمی‌شود، بلکه مفهومی مستقل و پیشینی است، که در نسبت معینی با شرق قرار می‌گیرد. کمی که در متن جلوتر برویم روشن می‌شود که این «ما»ی پیشینی، نه تنها «ما»ی انضمامی شرق نیست، که «ما»ی انضمامی دولت‌ملت مدرن ایران نیز نیست، بلکه همان «ما»ی ایرانی ملی-هویت‌ی مشهور است که تاریخ آن از واقعه‌ی مهاجرت اقوام آریایی به جنوب دریای خزر و رسیدن پای اعراب تازه‌مسلمان به ایران ساسانی، تا بردار کردن شیخ فضل‌الله نوری در جریان مشروطه و ماجرای کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ امتداد می‌یابد — گویی تمامی این حوادث و وقایع تاریخی بر ساکنان فلات ایران به‌مثابه مردمانی با یک هویت جمعی ثابت و پیوسته در تمامی این دوران، نازل شده‌اند. این مفهوم شرق‌شناسانه از «ما»ی ایرانی در تمامی متن غرب‌زدگی حاضر است، گاه به صورت ضمنی و حاشیه‌ای (مانند صفحات ابتدایی کتاب)، و گاه به صورت صریح و در جایگاه محوری (مانند بخش تاریخ‌نگاری). نتیجه این که در متن غرب‌زدگی ظرفیت انتقادی تحلیل اقتصادی برای صورت‌بندی مفهومی انضمامی و تاریخی از «ما» در سطح امکانات متن باقی می‌ماند و هیچ‌گاه به طور کامل و صریح به ثمر نمی‌رسد. در بخش تاریخ‌نگاری، «ما»ی ایرانی آل احمد، بسته به موضوع و زمینه‌ی بحث، گاه ذیل «ما»های گسترده‌تری مانند شرق باستانی یا شرق مسلمان جای می‌گیرد. بنیان شرق‌شناسانه‌ی نگرش آل احمد در این موارد نیز کاملاً روشن است. در جستجوی «نخستین ریشه‌های بیماری»، به «ما»یی می‌رسیم که از دوران «کلده و آشور و ایلام و مصر و یهود و بودا و زردشت» تا به امروز «همیشه به غرب نظر داشته‌ایم»، یعنی به یونان و لیدیا و مقدونیه‌ی اسکندر و روم و ... (همان: ۲۹). اما برای آل احمد نظر داشتن یک چیز است و غرب‌زدگی چیز دیگر. تا پیش از «سه قرن اخیر»، رابطه‌ی «ما» با غرب اگر هم با «کینه و حقد و حسد» همراه بوده، باز

همچنان مبنای آن «مقابله‌ی دو حریف» بوده، اما بعد که غرب می‌رود و «ما» می‌مانیم، «حسرت و اسف و عبودیت» جای «رقابت» را می‌گیرد، «ملاک‌های آنان» می‌شود معیار «ارزش‌یابی» «ما» از خودمان، و تازه این‌جا است که «ما» غرب‌زده می‌شویم (همان: ۳۹-۴۰). برای فهم اینکه چگونه «ما» از نظر داشتن به غرب به غرب‌زدگی رسیده‌ایم، آل‌احمد به «قرون وسطا» می‌رود و «سرچشمه‌ی اصلی سیل» را در تقابل اسلام و مسیحیت می‌یابد. «ما» می‌شویم جهان اسلام و غرب می‌شود «عالم مسیحیت قرون وسطا» (همان: ۴۲)؛ و مسئله ظاهراً این است که عالم مسیحیت به‌عنوان کلی واحد و مجموع، تحت فرمان پاپ اعظم، با جهان اسلامی به مبارزه برخاسته بود که بی‌خبر از بازی غرب، در نزاع‌های داخلی و جنگ‌های محلی خود گرفتار بود و در نهایت هم قافیه را واگذار کرد. نیازی به بررسی دقیق‌تر روایت‌های تاریخی آل‌احمد نیست. آنچه مسلم است این است که مقوله‌پردازی آل‌احمد از شرق و غرب به‌مثابه کلیت‌هایی خودارجاع که از دوران باستان تا به امروز با یکدیگر در تعامل بوده‌اند به‌روشنی شرق‌شناسانه است. شرق‌شناسی است که با برساختن مفهوم شرق به‌مثابه دیگری غرب، علاوه بر شرق، همزمان خود مفهوم غرب را نیز به‌مثابه کلیتی خودارجاع برمی‌سازد. روایت اروپامحور از مدرنیته تماماً وابسته به این کلیت‌بخشی است. تاریخ‌نگاری آل‌احمد در این بخش‌ها نمونه‌ای کلاسیک — و البته از لحاظ دقت و اعتبار تجربی^۵ سهل‌انگارانه — از تاریخ‌نگاری اروپامحور شرق‌شناسانه است.

کلاغ و کبک

«ما»های هویتی آل‌احمد — از «ما»ی ملی ایرانی گرفته تا شرق و غرب باستانی و دینی — ظرفیت‌های انتقادی نهفته در صورت‌بندی اقتصادی او از شرق و غرب را به محاق می‌برند. با این همه نمی‌توان وجود این ظرفیت را در متن نادیده گرفت یا کم‌اهمیت جلوه داد. اهمیت این موضوع به‌ویژه در مواجهه با تفسیر رایج از

غرب‌زدگی به‌عنوان نماینده‌ی اصالت‌گرایی و بازگشت به خویش‌تن روشن می‌شود.^۳ این برداشت محصول تمرکز یک‌جانبه بر سویه‌ی هویتی متن است. آنچه از قلم می‌افتد، سویه‌ی انتقادیِ غرب‌زدگی است که شکلی از آگاهی به وضعیت جهانی به‌عنوان یک کل انضمامی را برای متن به ارمغان می‌آورد و رابطه‌ی آن با اصالت فرهنگی را دچار بحران می‌کند.

چنان که دیدیم در همان صفحات ابتدایی کتاب، پس از اشاره به اضمحلال «شخصیت فرهنگی-تاریخی^۱ خودمان» در مواجهه با غرب و گلایه از تلاش برای تقلید از غرب – «همچون کلاغی، ادای کبک را [درآوردن]» – آل احمد بی‌درنگ هرگونه برداشت اصالت‌گرایانه که برای «خودمان» جوهری ثابت و معین قائل باشد را به چالش می‌کشد: «اگر مسلم باشد که کلاغ کیست و کبک کدام است؟» (همان: ۲۲-۳). کمی جلوتر، ایده‌ی «موزه‌نشینی» انسان شرقی را خواست «ملل متمدن (!) غربی و سازندگان ماشین» می‌داند (همان: ۲۷). سپس می‌نویسد: «من آسیایی و آفریقایی، باید حتی ادبام را، و فرهنگ‌ام را، و موسیقی‌ام را، و مذهب‌ام را، و همه چیز دیگرم را درست هم‌چو عتیقه‌ی از زیر خاک درآمده‌ای، دست‌نخورده حفظ کنم تا حضرات بیایند و بکاوند و ببرند و پشت موزه‌ها بگذارند که ... بله این هم یک بدویت دیگر!».

اشاره‌ی آل احمد به «کنگره‌ی موسیقی فروردین ۱۳۴۰ در تهران» در پاورقی نیز به‌روشنی گویای موضع انتقادی او درباره‌ی ایده‌ی اصالت فرهنگی است. آل احمد به نقل قولی از ثمین باغچه‌بان بسنده می‌کند: «برای دانیه‌لو (نماینده‌ی فرانسه [در کنگره]) چیزی جالب‌تر از این نیست که ما در عهد شاهان ساسانی به سر می‌بردیم و برای او که از قلب قرن بیستم آمده است قابل مطالعه می‌بودیم» (باغچه‌بان، نقل قول در همان: ۲۷). کنگره‌ای که آل احمد به آن اشاره می‌کند، کنگره‌ای است

^۳ برای مروری بر این تفسیر، نگاه کنید به (کیخایی، ۱۳۹۹: ۹-۲۱۵)؛ من در این مقاله رابطه‌ی غرب‌زدگی با اصالت‌گرایی و ایده‌ی بازگشت به خویش‌تن را به‌تفصیل مورد بررسی قرار داده‌ام. آنچه در این بخش می‌آید، عمدتاً بخش‌هایی از آن مقاله است که با تغییرات جزئی و برای تکمیل بحث در این جا آورده‌ام.

بین‌المللی با عنوان «حفظ شکل‌های سنتی موسیقی عالمانه و مردمی در کشورهای شرق و غرب».^۴ این رویداد جریان‌ساز نماینده‌ی گفتمان اصالت در موسیقی ایرانی است.^۵ منتقدینی که آل‌احمد را اصالت‌گرا می‌دانند، گاه این موضع را با زتاب ضدیت او با سیاست‌های مدرنیزاسیون پهلوی در نظر می‌گیرند. واقعیت دقیقاً عکس این است. حکومت پهلوی، حداقل در دوره‌ی مورد بحث، خود بزرگ‌ترین حامی اصالت فرهنگی و سنت‌گرایی است. چنانکه سارا اباذری با نگاه به حوزه‌ی موسیقی اشاره می‌کند، ستایش از اصالت و سنت به‌خوبی با سیاست‌های فرهنگی حکومت پهلوی در آن دوره هم‌خوانی دارد، چرا که از یک‌سو به کار بر ساخت و تحکیم تخیل ناسیونالیستی می‌آید و از سوی دیگر راه را برای حمایت از اشکال موسیقی «غربی» مانند موسیقی پاپ به‌عنوان حوزه‌هایی مستقل از موسیقی «سنتی» یا «اصیل» باز می‌کند (اباذری، ۱۳۹۶: ۵۲۵-۵۲۴).^۶

تا آن‌جا که به مسئله‌ی اصالت فرهنگی مربوط می‌شود، ضدیت غرب‌زدگی با سیاست‌های حکومت پهلوی، نه در ایده‌های شرق‌شناسانه و هویتی متن، که در مواضع انتقادی آن متجلی می‌شود. موضع‌گیری او در برابر میل به موزه‌ای کردن

^۴ نگاه کنید به «کنگره‌ی بین‌المللی موسیقی»، (۱۳۸۲). گزارش‌هایی از این کنگره، به همراه ترجمه‌ی برخی از سخنرانی‌ها، در شماره ۲۲ تا ۲۵ فصلنامه‌ی موسیقی ماهر ارائه شده است.

^۵ نگاه کنید به (فیاض، ۱۳۷۷) و (اباذری، ۱۳۹۶).

^۶ همین سیاست فرهنگی است که در سال‌های بعد به تأسیس دو نهاد بسیار تأثیرگذار در تاریخ معاصر موسیقی در ایران می‌انجامد: «جشن هنر شیراز» در سال ۱۳۴۶، معروف به پلی میان هنر شرق و غرب، و «مرکز حفظ و اشاعه‌ی موسیقی ایرانی» در سال ۱۳۴۷. تعبیر مشهور نورعلی برومند، یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان موسیقی «اصیل» ایرانی در آن دوره، به‌خوبی رویکرد «مرکز» را نشان می‌دهد: «موسیقی اصیل به یک موسیقی گفته می‌شود که مانند هر چیز اصیل دارای صفات بسیار ممتاز است. ببخشید وقتی از یک اسب اصیل صحبت می‌کنیم، یعنی اسبی که پدرش و جدش همه معلوم باشد و دارای صفات ممتاز. موسیقی ایرانی هم همین‌طور» (برومند، نقل در فیاض، ۱۳۷۷: ۱۰۳). اسب «زلزله‌سنج» آل‌احمد کجا و اسب «اصیل» برومند کجا!

فرهنگ و کنگره‌ی موسیقی ۱۳۴۰ به‌عنوان نماینده‌ی این میل را باید در همین راستا فهمید. نمونه‌های مشابه در غرب‌زدگی کم نیستند. به‌عنوان مثال، در نقد «دانشکده‌های ادبیات» در فصل یازدهم، آل‌احمد گذشته‌گرایی و تأکید یک‌جانبه بر ادبیات کهن را مورد نقد قرار می‌دهد. در نظر او چنین رویکردی عملاً منجر به دور شدن از «ادبیات به معنی واقعی و دنیایی‌اش» شده که نتیجه‌ی آن چیزی نیست به جز «نبش‌قبرگن» پروردن (آل‌احمد، ۱۳۸۴: ۱۳۲). این وضعیت ناشی از واکنش سطحی و از سر ناآگاهی به غرب‌زدگی است که حاصل آن اتفاقاً بازتولید غرب‌زدگی است، آن‌هم به شکلی فاجعه‌بارتر و با جهلی مرکب. «در این نوع دانشکده‌ها از طرفی عکس‌العمل مستقیم غرب‌زدگی را در این گریز به متن‌های کهن و مردان کهن و افتخارات مرده‌ی ادبی و رها کردن روز حی و حاضر می‌توان دید و از طرف دیگر بزرگ‌ترین نشانه‌ی زشت غرب‌زدگی را در استنادی که استادانش به اقوال شرق‌شناسان می‌کنند» (همان: ۱۳۳).

اما اگر رابطه‌ی غرب‌زدگی با اصالت و هویت فرهنگی دوپهلوی است، ضدیت متن با ایده‌ی «بازگشت به خویشتن» دیگر جای چون و چرا ندارد. در مواجهه با وضعیت غرب‌زدگی و استیلای ماشین، آل‌احمد سه امکان کلی را برمی‌شمارد (همان: ۶-۸۵): «تنها مصرف‌کننده‌ی ماشین ماندن» که «همان راهی است که تاکنون پیموده‌ایم» و «به روزگار فعلی منتهی شده است». راه دوم «این که به درون پیله‌ی خود بگریزیم، تا کنون هیچ زنجره‌ای چنین نکرده است. و ما که به هر صورت ملتی هستیم و در راه تحول گام می‌زنیم و اگر به اضطرابی در ملاک‌های زندگی و تفکر دچاریم به علت آن است که داریم پوسته‌ی کهن را از تن می‌دریم». اما این تحول و دریدن «پوسته‌ی کهن» به هیچ وجه در اختیار ما نیست. حرکت به سمت مدرنیته‌ی ماشینی «جبر تاریخ» است. بنابراین «راه بازگشت یا توقف هم بسته است». راه سوم، یعنی تنها راه ممکن و امیدبخش در نظر آل‌احمد «به اختیار در آوردن» ماشین است، یعنی در مسیر ناگزیر مدرن شدن، سرنوشت خود را به دست گرفتن. غرب‌زدگی بیش از آن که معطوف به گذشته باشد، رو به آینده دارد. آن‌جا که متن به پیشینه‌ی فرهنگی رجوع می‌کند و از اضمحلال سنت تاریخی به‌مثابه رخدادی فاجعه‌بار یاد می‌کند، به‌هیچ‌وجه نگرشی نوستالژیک به گذشته ندارد.

هدف، نه یافتن راه «بازگشت» (که ناممکن بودن آن صراحتاً اعلام شده)، که استفاده‌ی استراتژیک از نیروی وحدت‌بخش سنت است به منظور ایستادگی در برابر استعمار غربی و در بند کردن «دیو ماشین». در چنین شرایطی، انتساب ایده‌ی «بازگشت به خویش» به غرب‌زدگی خطایی شگفت به نظر می‌رسد. از آن شگفت‌انگیزتر عمومیت این برداشت است. این پدیده بیش از آن که حقیقتی را درباره‌ی خود متن غرب‌زدگی روشن کند، احیاناً حقیقتی را درباره‌ی نحوه‌ی مواجهه با آن، به‌ویژه در سال‌های پس از انقلاب، روشن می‌کند، یعنی خوانش مغرضانه‌ی غرب‌زدگی ذیل پیش‌داوری‌های سیاسی و جناحی — یا به تعبیر دقیق‌تر، «خوانده» نشدن آن.

خوانش غرب‌زدگی بدون در نظر گرفتن تنش‌ها و تناقض‌های درونی متن، ضرورتاً تقلیل‌گرایانه و یک‌جانبه خواهد بود. برداشت اصالت‌گرایانه که «ما»ی هویتی متن را گرفته و تناقضات آن را واگذاشته، نمونه‌ی برجسته و البته بسیار مخربی است از چنین مواجهه‌ای. سایه‌ی سنگین این برداشت غالب نقش عمده‌ای در ناخوانا کردن این متن در دهه‌های اخیر داشته است. اما بگذارید یک‌بار دیگر روی پرسش را از خواننده به سوی متن بازگردانیم. چرا غرب‌زدگی در عین نقد صریح شرق‌شناسی، همچنان مقولات آن را بازتولید می‌کند؟ چرا به جای بسط ظرفیت‌های انتقادی «ما»ی اقتصادی که خود معرفی می‌کند، پیوسته به سوی «ما»ی هویتی عقب‌گرد می‌کند؟ آیا مسئله سطحی بودن درک آل‌احمد از شرق‌شناسی است، بدین معنی که کارکرد استعماری آن را دیده اما نتوانسته عمق نفوذ آن را در مقولات هویتی ببیند؟ یا این‌که، فراتر از شخص آل‌احمد، مسئله گسترده‌ی عملکرد و عمق نفوذ شرق‌شناسی به‌عنوان یک ایدئولوژی غالب در پیرامون است، این‌که این ایدئولوژی چنان در عمق جان سوژه‌ی پیرامونی رسوخ کرده که حتی زمانی که به کارکرد استعماری آن آگاه می‌شود نیز راهی برای خروج از آن نمی‌یابد و به محض این‌که می‌خواهد سخنی ایجابی درباره‌ی خود و تاریخ خود بگوید، باز به‌ناچار به بازتولید مقولات و مفاهیم شرق‌شناسی روی می‌آورد؟ شاید هم پاسخ را باید از خود آل‌احمد شنید: «مدام در جست‌وجوی زمینه‌ی فکری

هماهنگی هستیم برای مقاومت‌های محلی ضد استعمار. و آن طرف‌ها با این زمینه‌ی هماهنگ، یکی اسلام است، یکی بودا، یکی بورژوازیِ خرده‌پای بازار و از این قبیل. قدرت کارگری که نداریم. روستایی هم هنوز طول دارد تا بفهمد دنیا دست کیست...» (همان: ۳-۶۲). باز مسئله‌ی ضرورت عمل است، عمل جمعی. «ما»ی هویتی‌ابزاری است استراتژیک در دستان روشنفکر متعهد. آنچه مهم است زمینه‌سازی برای عمل است و اهمیت مفهوم «ما» در این میان ظرفیت وحدت‌بخشی آن است. این‌جا ایدئولوژیک یا انتقادی بودن امری ثانوی است.

جنگ تناقض‌ها

فصل «نخستین‌گنیدگی‌ها»، مسئولیت‌گذار به دوره‌ی مدرن — یعنی همان «سه قرن اخیر» — را بر عهده دارد. متن با اشاره‌ی مختصری به دوران صفویه آغاز می‌شود و شتاب‌زده از نادرشاه و ترکمان‌چای و جنگ هرات گذر می‌کند تا به مشروطه برسد. این‌جا چند صفحه‌ای تأمل می‌کند و بعد بلافاصله و باز پرشتاب داستان نفت است و کودتای ۱۲۹۹ و تبعید رضا شاه به جزیره‌ی موریس و در انتها کودتای ۲۸ مرداد. تأکید آل‌احمد در این فصل بر ندانم‌کاری و کوتاه‌بینی «ما» است؛ که دل‌خوش کرده‌ایم به «به‌به‌گویی کنار گودنشینان فرنگی» که در اوج حقارت و بدبختی مرهمی است برای «مالیخولیای بزرگ‌نمایی»، یعنی گولی‌تاریخی «ما» از «دوره‌ی خسرو انوشیروان»؛ و در نمی‌یابیم که حمله به شمال هند در دوره‌ی نادرشاه در واقع باز کردن جبهه‌ی جنوب است برای کمپانی هند شرقی (همان: ۵۷-۵۶). «ما» در این‌جا همان «ما»ی پیشینی است که اکنون به دوران مدرن رسیده و خصوصیات فرهنگی‌اش را نیز با خود به همراه آورده است. در اشاره به «مالیخولیای بزرگ‌نمایی»، آل‌احمد هیچ توضیح و دلیلی ارائه نمی‌کند جز این که این خصوصیت از دوره‌ی انوشیروان با «ما»ی ایرانی همراه بوده است. تکلیف روشن است، این‌جا صحبت از خلیقات ذاتی یک فرهنگ است.

در سطح متن همین نگرش ذات‌باورانه ادامه می‌یابد، تا جایی که به مشروطه و ایران معاصر می‌رسیم و موضوع ناآگاهی «ما» مطرح می‌شود. در این‌جا متن زبانی

کمیابیش انضمامی می‌یابد و به سمت تحلیل اقتصادی سوق می‌یابد. تحلیل اقتصادی آل‌احمد در این بخش عمدتاً غیردیالکتیکی – یعنی غیرجستاری – است و برای اقتصاد اولویتی تام قائل می‌شود، با وجود این نسبت به خلیقات‌نگاری شرق‌شناسانه‌ی صفحات پیشین گامی روبه‌جلو است. اگرچه نمونه‌های گولی و ناآگاهی «ما» ظاهراً فراوان‌اند، اما برای آل‌احمد در دوره‌ی مورد بحث، دو شکل از ناآگاهی اهمیت بنیادی دارد: اول عدم درک اهمیت کلیت اسلامی و ظرفیت‌های روحانیت شیعه برای مقابله با قلدری غرب، و دوم ناآگاهی از اینکه در دوره‌ی اخیر «علت وجودی [ما]» و مبنای تمام وقایع و اتفاقات نفت و دلار است و باقی، از وقایع سیاسی (مانند کودتای ۱۲۹۹ و ماجرای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲) گرفته تا مفاهیم سیاسی (مانند دموکراسی)، همه و همه ظاهر قضیه است (همان، ۶۵-۵۷). در توضیح ناآگاهی اول در دوران مشروطه، یعنی ناآگاهی از نقش وحدت‌بخش کلیت اسلامی، آل‌احمد مشخصاً دوگانه‌ی مشروطه و مشروعه را مورد نقد قرار می‌دهد. این نقد مستقیماً به مسئله‌ی نفت می‌رسد: نفت در جایگاه علت می‌نشیند و جدال سیاسی بر سر مشروطه-مشروعه در جایگاه صورت ظاهر. بدین ترتیب، متن به صورت ضمنی ایده‌ی آگاهی کاذب را می‌پروراند. چنان که از اشارات آل‌احمد برمی‌آید، تحلیل مشروطه بر اساس اندیشه‌ی سکولاریستی از این جهت کاذب است که اصل ماجرا یعنی جنگ اقتصادی، به‌ویژه بر سر نفت، را پنهان می‌کند. اگر در توضیح «مالی‌خولیای بزرگ‌نمایی» دلیلی جز خصوصیات ذاتی فرهنگ ایرانی نمی‌یابیم، متن در مواجهه با مسئله‌ی آگاهی کاذب، منطق استدلالی متفاوتی را دنبال می‌کند. به‌عنوان مثال، در تفسیر کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، تقابل دیکتاتوری شاه وابسته به غرب با نخست‌وزیر ملی و منتخب مردم در جایگاه آگاهی کاذب می‌نشیند، در حالی که آنچه در عمل وقایع سیاسی را توضیح می‌دهد سهم‌خواهی آمریکای تازه‌ابرقدرت‌شده از منابع نفتی ایران است که تا آن زمان در انحصار ابرقدرت پیشین، یعنی امپراتوری بریتانیا، بوده است. در این‌جا سیر استدلالی متن منطق اقتصاد بین‌المللی و رقابت دول استعماری و کمپانی‌های وابسته به آنها بر سر منابع ملل استعمارشده را دنبال می‌کند.

در چارچوب این منطوق، «ما»ی هویتی (چه «ما»ی ناآگاه ایرانی چه «آنها»ی هوشمند غربی) عامل توضیح‌دهنده نیست. به عبارت دیگر، اگرچه در سطح خودآگاه متن دوگانه‌ی هویتی «ما» و «غرب» همچنان حضور دارد، اما در عمل زائد است، چرا که تمامی تحلیل را می‌توان بدون کم و کاست با تکیه بر اشارات متن درباره‌ی روابط میان «ما»ی انضمامی دولت‌ملت‌ها و شرق و غرب اقتصادی پیش برد. «غرب» در این معنا یعنی مجموعه‌ی دولت‌ملت‌های استعماری (در این‌جا آمریکا و بریتانیا) که بر سر منابع «شرق»، یعنی دولت‌ملت‌های استعمارشده (در این‌جا ایران) با یکدیگر در حال رقابت هستند. در این منطوق توضیحی، تاریخ عام نیز جایگاهی ندارد. آنچه روند وقایع را تعیین می‌کند و سیر تاریخ را پیش می‌برد ضرورت‌های نظام اقتصاد جهانی است که در جایگاه امر کلی تاریخی قرار گرفته است. این ضرورت‌ها از طریق روابط پیچیده و چندوجهی میان مجموعه‌ی متکثری از عوامل اقتصادی، از دولت‌ها گرفته تا بنگاه‌های تجاری، عینیت می‌یابند. در نتیجه روند تاریخی‌ای که توسط ضرورت‌های اقتصاد جهانی متعین می‌شود، نه غایت محتومی دارد و نه لزوماً روندی خطی و از پیش معلوم را دنبال می‌کند. در چارچوب این نگاه غیرصلب به تاریخ است که مسئله‌ی رهایی موضوعیت می‌یابد و اعتقاد شیعه به «عدم لزوم اطاعت از اولوالامر» می‌تواند به‌عنوان یک ظرفیت رهایی‌بخش مطرح شود، ظرفیتی که در نظر آل‌احمد روحانیت شیعه مغفول گذارده و از «گود زندگی» کنار مانده است (همان: ۶۱). اما در نقد نهاد روحانیت و در واقع به منظور تشویق روحانیون شیعه به ورود به صحنه‌ی سیاست عملی، آل‌احمد ناگهان تحلیل اقتصادی و دلالت‌های آن را ناگهان کنار می‌گذارد. آنچه در این لحظه از متن رخ می‌دهد بازگشت استراتژیک روشنفکر متعهد عمل‌گرا است. شاید اگر آل‌احمد دلالت‌های تحلیل اقتصادی را به‌درستی دنبال می‌کرد، می‌توانست رابطه‌ی میان موضع سیاسی و وابستگی‌های اقتصادی نهاد روحانیت نیز ببیند و تفسیر او از ظرفیت‌های رهایی‌بخش روحانیت این‌گونه به خطا نمی‌رفت.

فصل بعدی، «جنگ تضادها»، به واقع جنگ تضادها است، اما نه دقیقاً به معنایی که آل‌احمد مد نظر دارد. مقصود آل‌احمد از تضاد، معضلات جامعه‌ی غرب‌زده است که آنها را یک‌به‌یک و به امید یافتن راه برون‌رفت برمی‌شمارد. اما در

کنار این تضادها، آنچه به شکلی عمیق‌تر و دیالکتیکی‌تر وضعیت اجتماعی را بازتاب می‌دهد، تناقض‌های درونی و ساختار فرمال متن است. گویی اندیشیدن به تضادهای جامعه‌ی غرب‌زده ذهن آل‌احمد را به روی وساطت‌های مفهومی و روابط درونی میان پدیده‌ها باز می‌کند. در این فصل، که برخی از درخشان‌ترین لحظات کتاب را دربر دارد، متن از یک‌جانبه‌نگری و تقلیل‌گرایی دور می‌شود و اقتصاد و فرهنگ و سیاست را به‌مثابه ساحت‌هایی درهم‌تنیده مد نظر قرار می‌دهد. در تناسب با پیچیدگی و تناقض‌های درونی ابژه، یعنی جامعه‌ی غرب‌زده، تحلیل علی و خطی جای خود را به مجموعه‌ی متکثری از روابط چندوجهی می‌دهد. جای علت و معلول مدام تغییر می‌کند و تناقض مفهومی کارکرد ساختاری می‌یابد. متن پیوسته علیه خود می‌شورد؛ گفته‌های پیشین را پس می‌گیرد یا مورد بازنگری قرار می‌دهد و لایه به لایه بر عمق تحلیل می‌افزاید. «جنگ تضادها»، اوج نمایش فرم جُستار در غرب‌زدگی است.

پس از بررسی ریشه‌های تاریخی، این فصل بالاخره به موضوع اصلی غرب‌زدگی، یعنی وضع کنونی جامعه‌ی غرب‌زده می‌رسد. در ابتدای فصل، آل‌احمد به تضادهای ناشی از ورود ماشین به روستا می‌پردازد. «و آن وقت این تراکتور چه می‌کند؟ همه‌ی مرزها و سامان‌های اجدادی را به هم می‌زند» و چه «کشتارها ... برخوردهای خونین و با بیل سرشکافتن‌های دهات» که به راه نمی‌اندازد (همان: ۶۸). و کاش در ازای این همه خرابی و نابسامانی، حداقل از مزایای ماشین بهره‌ای به روستا می‌رسید. تقسیم اراضی، یعنی تازه‌ترین راه‌حل هوشمندانه‌ی حکومت پهلوی، روستاها را تبدیل کرده به «تار عنکبوتی از مرز و سامان‌های فردی که هر ماشینی را در تاروپود خود خفه خواهد کرد و قدرت عمل را از آن خواهد گرفت». نتیجه این‌که در اثر این ندانم‌کاری‌ها و فقدان شرایط لازم برای فعالیت ماشین، «مزارع مملکت» تبدیل شده‌اند به «قبرستانی ... برای قراضه‌ی پوسیده‌ی این تراکتورها». خلاصه این‌که در نظر آل‌احمد غرب‌زدگی و اقتصاد نفتی و استراتژی‌های غلط حکومت مرکزی دست به دست هم داده‌اند تا روستاها در وضعیتی اسفبار گرفتار شوند. نتیجه هم روشن است، مهاجرت «خیل خیل از

دهات به شهرها» (همان: ۶۹). به این ترتیب دامنه‌ی تضادِ روستا، شهر را نیز دربر می‌گیرد. روستایی درمانده به امید یافتن کار و سرپناهی به شهر می‌رود، اما شهر توان تأمین نیازهای او را ندارد. از سوی دیگر، این مهاجرت در زمانی اتفاق می‌افتد که ماشین پیشاپیش به روستاها رسیده است، و بهره‌برداری از آن مستلزم تأمین نیروی انسانی لازم در روستاها است. تضاد اندر تضاد! و آل‌احمد می‌نویسد: «می‌بینید که بدجوری خرتوخر شده است!» (همان: ۷۰).

آل‌احمد به همین ترتیب پیش می‌رود و تضادهای جامعه‌ی غرب‌زده را برمی‌شمرد. اما در حین سخن گفتن از تضادهای اجتماعی، اتفاق دیگری نیز در نوشتار در جریان است. گویی متن نیز با خودش گلاویز شده است. فصل با این جملات آغاز می‌شود: «اکنون ماییم و تشبه به قومی بیگانه و سنتی ناشناس و به فرهنگی که نه در آب و هوای زمین ما ریشه دارد و نه به طریق اولی شاخ و برگ می‌دهد. در زندگی روزانه و در سیاست و فرهنگ. و به این علت همه چیزمان ابتر» (همان: ۶۷). صحبت از اکنونِ همان «ما»ی چند هزار ساله است که ظاهراً به «علت» بیگانه شدن با فرهنگ و سنت تاریخیِ خویش «بتر» و درمانده شده. این‌جا غرب‌زدگی «علت» بدبختیِ امروز «ما» است. اما بلافاصله چرخشی در متن رخ می‌دهد. آل‌احمد نگاه خود را به وضعیت امروز «ما» معطوف می‌کند: «و اصلاً این 'ما' کیست؟ چیزی مانده به نوزده‌بسیست میلیون آدمی که ۷۵ درصدشان در روستاها می‌زیند یا زیر چادرها و کپرها با رسوم عهد بدایت خلقت، بی‌خبر از ارزش‌های جدید، محکوم به رسوم ارباب و رعیتی، ماشین ندیده، با ابزار کاری بدوی و خوراکی و سوختی و پوششی و خانه‌ای همه در خور بدویت». به این ترتیب به نظر می‌رسد که حداقل ۷۵ درصد از جمعیت این «ما» چندان هم از خود بیگانه نشده، چرا که همچنان برپایه‌ی همان فرهنگ و رسوم و شیوه‌ی زندگی «بدوی» خویش روزگار می‌گذراند. نکند این «بدویت» خود محصول غرب‌زدگی باشد؟ به نظر نمی‌رسد آل‌احمد چنین ایده‌ای در سر داشته باشد. پس تکلیف چیست؟ مگر فرهنگ تاریخیِ این «ما» همین «بدویت» نیست؟ یا اینکه «بدویت» اصلاً فرهنگ و سنت به شمار نمی‌آید؟ آیا در نظر آل‌احمد روستایی و کوچ‌نشین تنها به صورت عددی بخشی از «ما» هستند، اما هنگامی که سخن از فرهنگ و سنت تاریخی

«ما» در میان است، منظور آن ۲۵ درصد دیگر است، آن اقلیت شهرنشین دارای فرهنگ که امروز از خودبیگانه و غرب‌زده شده؟ و اگر چنین است، از کی و چگونه این ۲۵ درصد نماینده و سخن‌گوی تمامی این «ما» شده؟ این «ما»ی تخیلی از چه زمانی چنین وحدتی یافته و با چه مجوزی؟ از زمان مهاجرت آریاییان به فلات ایران یا در فرایند ملت‌سازی و به زور بازوی دولت مرکزی؟ خشونت تخیل ناسیونالیستی از درون جملات آل‌احمد بیرون می‌زند و شکوه «ما»ی چند هزار ساله و توهم سوژه‌ی متعهد را با هم متلاشی می‌کند.

به هر صورت، آنچه ظاهراً روشن این است که در نظر آل‌احمد این «بدویت» پذیرای «تحول ماشینی» نیست. اما «ما»ی غرب‌زده — که یعنی همان اقلیت پرسروصدایی که از جانب همه‌ی «ما» سخن می‌گوید و تصمیم می‌گیرد — توان درک این مسئله را ندارد و کار را خراب‌تر می‌کند. «غرب‌زدگی ایجاب می‌کند که همین روستاها را ... بیندازیم زیر لگد تراکتورهای جورواجور که به اعتبار پول نفت و اصلاً در مقابل صادرات نفتی ناچاریم بخریم» (همان: ۶۸). تناقضی دیگر، این بار در سر و ته یک جمله! بالاخره این «ما»ی غرب‌زده است که از سر ناآگاهی روستاها را با ماشین می‌انبارد یا خرید بی‌محبا و نیندیشیده‌ی ماشین محصول ضرورت‌های اقتصاد نفتی و بازار جهانی است؟ نکند غرب‌زدگی خود از عواقب جایگاه زبردست و وابسته‌ی «ما» در اقتصاد جهانی باشد، یعنی نه «علت» وضع کنونی، که عارضه‌ی آن؟ تناقض درونی این جمله را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ در بخش اول جمله، غرب‌زدگی به‌عنوان عامل انباشتن روستا با ماشین و در نتیجه تشدید نابسامانی وضعیت معرفی می‌شود. غرب‌زدگی در این‌جا به آگاهی کاذب تصمیم‌گیرندگان حکومتی و اقتصادی اشاره دارد که، بی‌خبر از تاریخ مدرنیته‌ی غربی و ناتوان از درک ناسازگاری ماشین با مختصات جوامع روستایی در ایران، ساده‌لوحانه گمان می‌کنند که صرف وارد کردن هرچه بیش‌تر و فزون‌تر ماشین به خودی خود منجر به مدرن‌شدن و پیشرفت روستاها می‌شود. در عمل این انباشت بی‌برنامه منجر به تشدید تضادها و نابودی جوامع روستایی شده است. عاملیت دادن به آگاهی غرب‌زده در این معنا به حقیقتی اشاره دارد، یعنی به نابسندگی ایدئولوژی

مدرنیزاسیون حکومت پهلوی که صورت ظاهر جوامع مدرن را با مدرنیته یکی گرفته است. اما واقعیت این است که وضعیت نابسامان روستاها تنها حاصل آگاهی کاذب و تصمیم‌گیری‌های نادرست حکومت نیست. و رای ایدئولوژی مدرنیزاسیون، ضرورت‌های دیگری نیز در کارند. خرید ماشین جبری است که از بیرون تحمیل می‌شود. وابستگی به درآمد نفت ایجاب می‌کند که ایران به خواسته‌های مشتریان نفت، یعنی همان تولیدکنندگان ماشین تن دهد. بخش دوم جمله با نقض مؤکد بخش اول («اصلاً ... ناچاریم») محدودیت آن را برجسته می‌کند؛ حقیقتی بر حقیقت قبلی می‌افزاید و درک جامع‌تر و انضمامی‌تری از وضعیت به دست می‌دهد. این درک انضمامی از جمله دربردارنده‌ی این بینش است که رها شدن از آگاهی کاذب (یعنی مثلاً آگاه‌سازی تصمیم‌گیرندگان کنونی یا جایگزین کردن آنها با افرادی هوشمندتر) اگرچه ضروری است، اما کافی نیست. به عبارت دیگر، مسئله تنها یک مسئله‌ی سیاسی نیست، بلکه همچنین در ساختار اقتصادی دولت‌ملت ایران و رابطه‌ی آن با سرمایه‌داری جهانی ریشه دارد. به این ترتیب، تناقض جستاری متن یکی از تناقض‌های بنیادین جامعه‌ی غرب‌زده را آشکار می‌کند.

تناقض‌های غرب‌زدگی گاه از نویسنده فراتر می‌روند. گویی تناقض‌های اجتماعی به‌دور از چشم او، مخفیانه به درون متن خزیده‌اند و کار خواننده این است که آنها را به‌زور بیرون بکشد. اما در مواردی بیان آل‌احمد چنان هنرمندانه و ظریف می‌شود که گویی او خود به حقیقت تناقض و منطق فرم جستار نظر داشته است. در ادامه‌ی بحث کارکرد ماشین در جامعه‌ی غرب‌زده، آل‌احمد می‌نویسد: «یک تضاد دیگر: ماشین که آمد و در شهرها و دهات مستقر شد، چه یک آسیاب موتوری، چه یک کارخانه‌ی پارچه‌بافی، کارگر صنایع محلی را بی‌کار می‌کند ... ماشین که پا به ده باز کرد تمام ضمایم اقتصاد شبانی و روستایی را مضمحل خواهد کرد. یعنی هرچه صنایع محلی و دستی است» (همان: ۴-۷۳). نقد روشن است و تکراری. مختص ایران یا جامعه‌ی غرب‌زده هم نیست. تکنولوژی که پا به جایی می‌گذارد، جای نیروی کار را می‌گیرد و در نتیجه دست‌مزدها کم و بسیاری بی‌کار می‌شوند. اما آل‌احمد در این‌جا متوقف نمی‌شود. در چرخشی تکان‌دهنده، ناگهان جهت بحث را عوض می‌کند و ساختار ارباب و رعیتی حاکم بر روستاهای ایران را برجسته

می‌کند. نقد یک‌سویه‌ی تکنولوژی به ضد خودش بدل می‌شود و تصویری تناقض‌آلود اما جامع‌تر از وضعیت به دست می‌آید: «و چه بهتر تا این همه چشم و دست و سینه‌ی جوانان روستا پای دار قالی خراب نشود که خانه‌ی اشرافیت مزین باشد».

کمی جلوتر، مسئله‌ی مستمسک قرار دادن اعتقادات مذهبی برای توجیه وضع موجود مورد نقد قرار می‌گیرد. آل‌احمد در این‌جا نیز شگردی مشابه به کار می‌برد. «۹۰ درصد اهالی این مملکت»، شهری و روستایی، «هنوز با معیارها و ملاک‌های مذهبی زندگی می‌کنند ... این طبقات به نسبت فقری که دارند فقط با تکیه به معتقدات مذهبی قادر به تحمل زندگانی خویشند. و ناچار خوشبختی امروز نیافته را در آسمان می‌جویند ... و همه هم منتظر امام زمانند» (همان: ۷-۷۶). در نظر آل‌احمد کارکرد غیرسیاسی و توجیه‌گر دین در میان عامه‌ی مردم معضلی تاریخی است که نتیجه‌ی سازش نهاد روحانیت با دربار از دوره‌ی صفوی است. از همان زمان است که «ما سواران بر مرکب کلیت اسلام بدل شدیم به حافظان قبور، به ریزه‌خواران مظلومیت شهدا. ما درست از آن روز که امکان شهادت را رها کردیم و تنها به بزرگ داشتن شهیدان قناعت ورزیدیم، دربان گورستان‌ها از آب در آمدیم» (همان: ۴۲). این گونه است که ایده‌ی انتظار در شیعه علی‌رغم تمامی ظرفیت‌های سیاسی‌اش، به مفهومی خنثی و توجیهی برای طفره رفتن از عمل و گوشه‌نشینی مبدل می‌شود. همین است که آل‌احمد با لحنی نیش‌دار این انتظار بی‌عمل را مورد نکوهش قرار می‌دهد. تا این‌جا کار، ظاهراً تکلیف روشن است. مسئله، مسئله، مسئله‌ی ناآگاهی عامه و غلبه‌ی تفاسیر نادرست، یعنی غیرسیاسی، از دین است. اما باز این‌جا هم آل‌احمد پا را از این فراتر می‌گذارد و از طریق برجسته کردن بستر اجتماعی، این نگرش نخبه‌گرایانه را تعدیل و لایه‌های دیگری به بحث اضافه می‌کند. «... و همه هم منتظر امام زمانند. یعنی همه منتظریم و حق هم داریم. منتها هر کدام به صورتی. چون هیچ دولت مستعجلی به وفای کوچک‌ترین قول و عهد خود برنخاسته است و چون همه جا ظلم است و حق کشی و خفقان و تبعیض!» (همان: ۷۷). به این ترتیب، تمایز میان روشنفکر نخبه و عامه‌ی مردم کم‌رنگ، و

پیکان نقد آل احمد از ناآگاهی عامه به سوی نابسامانی و بی‌عدالتی اجتماعی (به‌مثابه مسئله‌ای اساسی‌تر از ناآگاهی) تغییر جهت می‌دهد.

جایی دیگر، در اشاره به مسئله‌ی زنان، شیوه‌ی بسط تناقض‌آلود متن راه را برای بروز یک چالش واقعی باز می‌کند (همان: ۶-۷۵). «یک تضاد دیگر: از واجبات غرب‌زدگی یا مستلزمات آن آزادی دادن به زنان است. ظاهراً لابد احساس کرده‌ایم که به قدرت کار این ۵۰ درصد نیروی انسانی مملکت نیازمندیم که گفتیم آب و جارو کنند و راه‌بندها را بردارند تا قافله‌ی نسوان برسند!». اما مسئله‌ی آل احمد مخالفت با آزادی زنان نیست، بلکه نقد او معطوف به شکل صوری این آزادی در دوره‌ی پهلوی است. در شرایطی که زن حق قضاوت و شهادت دادن و رأی و نمایندگی مجلس را نداشته باشد، برداشتن حجاب «به ضرب دگنک» و باز کردن تعدادی مدرسه‌ی دخترانه، چیزی جز تظاهر به آزادی نیست و مشکلی را حل نمی‌کند بلکه برعکس مسائل عدیده‌ای را نیز به وجود می‌آورد. نقد آل احمد در این جا نقدی است تأمل‌برانگیز بر ایده‌ی انتزاعی آزادی صوری زنان. اما چنان‌که از جملات بعدی برمی‌آید، ظاهراً این نقد بنیانی مردسالارانه و ارتجاعی دارد. «به زن تنها اجازه‌ی تظاهر در اجتماع را داده‌ایم. فقط تظاهر. یعنی خودنمایی. یعنی زن را که حافظ سنت و خانواده و نسل و خون است به ولنگاری کشیده‌ایم. به کوچه آورده‌ایم. به خودنمایی و بی‌بندوباری واداشته‌ایم. که سر و رو را صفا بدهد و هر روز ریخت یک مد تازه را به خود ببندد و ول بگردد». این جملات با رویکردی قیّم‌مآبانه و از موضعی برتر «زن» را توصیف می‌کنند و وظایف و جایگاه او در جامعه را تعیین می‌کنند، گویی «زن» ابژه‌ای است که سوژه‌ی مردانه حق دارد به جای او سخن بگوید. اما مگر نمی‌توان نقد آزادی صوری زنان را به گونه‌ای غیرارتجاعی سامان داد؟ پاسخ را خود آل احمد ارائه می‌کند. او چنین ادامه می‌دهد: «تا ارزش خدمات اجتماعی زن و مرد و ارزش کارشان (یعنی مزدشان) یکسان نشود و تا زن هم‌دوش مرد مسئولیت اداره‌ی گوشه‌ای از اجتماع (غیر از خانه که امری داخلی و مشترک میان زن و مرد است) را به عهده نگیرد و تا مساوات به معنی مادی و معنوی میان این دو مستقر نگردد، ما در کار آزادی صوری زنان سال‌های سال پس از این هیچ هدف و غرضی جز افزودن به خیل مصرف‌کنندگان پودر و ماتیک —

محصول صنایع غرب – نداریم. صورت دیگری از غرب‌زدگی». داستان به کلی عوض می‌شود. ضرورت برابری زن و مرد در ساحتی عمیق‌تر مطرح می‌شود، یعنی در ساحت کار اجتماعی و دست‌مزد، مسائلی که حتی امروز نیز همچنان مسائل روز به شمار می‌روند، نه فقط در ایران که حتی در لیبرال‌دموکراسی‌های غربی. اما بالاخره موضع آل‌احمد چیست؟ آیا خانه «امری داخلی و مشترک» است و هدف برابری اجتماعی و اقتصادی زن و مرد، یا این‌که زن «حافظ سنت و خانواده و نسل و خون» است و نیاز دارد تا مرد درباره‌ی به «کوچه» آوردن یا نیاوردن‌اش تصمیم بگیرد؟ چگونه می‌توان از موضعی چنان پیش‌رو به نگرشی چنین ارتجاعی سقوط کرد؟ به هر صورت، فارغ از این‌که این جملات درباره‌ی شخص آل‌احمد چه می‌گویند، تناقض‌گویی متن در این‌جا یکی از چالش‌های اساسی مبارزه علیه نابرابری جنسیتی را برجسته می‌کند، تناقضی که این بار دیگر مختص جوامع غرب‌زده هم نیست: ضرورت دفاع از آزادی صوری زنان در برابر ارتجاع مردسالارانه و هم‌زمان ضرورت نقد آزادی صوری زنان به‌عنوان پوششی که مبارزه برای برابری اجتماعی و اقتصادی زن و مرد را پنهان می‌کند.

اقتربت الساعة

صفحات پرتنش «جنگ تضادها» بلافاصله جای خود را به ساده‌سازی عمل‌گرایانه می‌دهد. گویی غوطه‌خوردن در تضادها و تناقض‌های جامعه‌ی غرب‌زده نویسنده‌ی متعهد را نگران می‌کند که مبادا زیادی خیره شدن به ابژه و غرق شدن در پیچیدگی‌های ناتمام آن او را از یافتن «راه شکستن طلسم» ناامید کند. همه چیز به ماشین تقلیل می‌یابد و راه نجات معرفی می‌شود: «جان این دیو ماشین را در شیشه کردن [و] آن را به اختیار خویش در آوردن» (همان: ۸۶). ماشین «اسبی» است که باید «دست‌آموز»ش کرد و به «خدمت»ش گرفت؛ باید «رازش» را به چنگ آورد؛ و در نهایت «برای مسلط شدن بر ماشین باید آن را ساخت» (همان: ۸۷-۸). اما بعد چه اتفاقی می‌افتد؟ «ماشین‌زده» خواهیم شد، به «جبر تاریخ». وضع کنونی غرب، آینده‌ی محتوم غرب‌زدگان است.

اما «ماشین زدگی» چگونه وضعیتی است؟ آیا به خدمت گرفتن ماشین است یا به خدمت‌اش درآمدن؟ در انتهای کتاب، آن‌جا که آل‌احمد «کمی هم از ماشین زدگی» می‌گوید، تصویری سیاه از حکومت ماشین در غرب ارائه می‌دهد. مشکل غرب در نظر آل‌احمد این است که پیوسته در درون خود مسائل و معضلاتی را ایجاد و بازتولید می‌کند که خود به‌تنهایی نمی‌تواند حل کند. همین است که ناچار می‌شود مشکلات‌اش را به جوامع دیگر، یعنی آن‌ها که ضعیف‌ترند و یارای مقاومت ندارند، صادر کند. استعمار یکی از راه‌های سرپوش گذاشتن غرب بر تناقضات درونی خود است. «به قیمت سلب آزادی از دولت‌های مستعمره و عقب‌افتاده است که اروپا امنیت و سلامت شهرها و موزه‌ها و تئاترهای خود را حفظ می‌کند» (همان: ۴-۱۴۳). وقتی هم که استعمار تضعیف شود یا به هر صورت کفایت نکند، «مال [بد] بیخ ریش صاحب‌اش خواهد چسبید» و «ناچار باید منتظر نابسامانی‌های فراوان در داخله‌ی اروپا بود». اما چرا چنین است؟ چرا «تمدن غربی» برای بقا و رفاه خود نیازمند تخریب جوامع و تمدن‌های دیگر است؟ آل‌احمد ماشین را مسئول می‌داند: «به گمان من برای این که 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 ... و این 'رژیمان‌ته' کردن مردم خود یکی از ملزومات ماشین هم هست ... متحدالشکل بودن در قبال ماشین و به صف کشیده شدن 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. 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! چه فرق می‌کند؟ ماشین، ماشین است» (همان: ۵-۱۴۴).

تصویرپردازی آل‌احمد از عمق و گستردگی تأثیرات ماشین در جای خود بسیار تیزبینانه و تأمل‌برانگیز است. اما مشکل این است که این تصویر راه‌حل خود او برای شکستن طلسم ماشین را به یک شوخی بدل می‌کند. اگر غرب که در ساختن

ماشین ید طولایی دارد چنین مسخر ماشین شده، «ما» که چند قرنی هم عقب هستیم چگونه قرار است بر آن مسلط شویم؟ اگر «خدای تکنیک» همان است که «از فراز عرش بورس‌ها و بانک‌ها کوس لمن الملکی می‌زند و دیگر تحمل هیچ خدایی را ندارد و به ریش همه‌ی سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها می‌خندد» (همان: ۶۰)، «ما» چگونه قرار است «رازش» را به چنگ آوریم و چون اسب به کارش بگیریم؟ ظاهراً این پرسش‌ها پیش از رسیدن به ماشین‌زدگی، یعنی آن‌جا که هنوز صحبت از غرب‌زدگی است و هدف یافتن «راه شکستن طلسم»، اهمیتی ندارند. این‌ها برای «ما» مهم نیست. مهم این است که «ما» غرب‌زده‌ایم و باید کاری بکنیم. حرف آخر ضرورت عمل فوری است؛ و کار آل‌احمد به موعظه‌های پیرانه می‌کشد: «باید ماشین را ساخت و داشت. 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 همه‌ی خلق گذاشتن» (همان: ۸۶).

جبر ماشین که در سرتاسر متن صرفاً به صورت یک ادعای جزمی تکرار شده بود، در مواجهه‌ی پایانی کتاب با ماشین‌زدگی محتوایی کم‌وبیش انضمامی می‌یابد. و همین‌جا است که امیدواری و خوش‌بینی به یأس می‌گراید. اگر تا این‌جا همه چیز را می‌شد با ارجاع به فوریت عمل و ضرورت رهایی از بیماری غرب‌زدگی توجیه کرد، اکنون روشن می‌شود که آینده‌ی این رهایی چیزی است دهشتناک‌تر از خود بیماری، یعنی ماشین‌زدگی، آن هم نه به شکل غربی آن که حداقل مزایایی مانند آزادی و رفاه نسبی را به همراه دارد، بلکه احتمالاً نسخه‌ای تقلبی و بیمارگونه از ماشین‌زدگی که تقدیر جامعه‌ی غرب‌زده است.

شاید به همین دلیل است که در قطعه‌ی کوتاه آخر، آل‌احمد دست از سیاست و اقتصاد می‌کشد و با لحنی پیامبرگونه و آخرالزمانی سیاهی مطلق و پایان کار جهان را اعلام می‌کند: «اقتربت الساعة و انشق القمر...». این‌جا دیگر سخن از غرب‌زده و غربی نیست، سخن از بشریت است. نویسنده‌ی متعهد هنوز دست و پایی می‌زند و زیر لب اشارتی به در شیشه کردن جان ماشین می‌کند (همان: ۱۶۴). اما متن تکلیف کار را روشن کرده است. قطعه‌ی پایانی، اعتراف متن است به شکست

پروژه‌ی غرب‌زدگی برای ارائه‌ی تصویری ایجابی از امید. حکایت این قطعه حکایت دل شستن از انسان و پناه بردن به عالم ماورا است، حکایت این که «زمانه‌ی ایمان که سر آمد، دوره‌ی عذاب است. زمانه‌ی اعتقاد که به سر رسید، دوران تجربه است. و تجربه هم به بمب اتم می‌کشد».

منابع

- _____ (۱۳۸۲). «کنگره‌ی بین‌المللی موسیقی: درباره‌ی حفاظت سنت‌های موسیقی اصیل ملی و عامیانه»، ماهور، ۲۲: ۸۶-۱۷۳.
- آشوری، داریوش. (۱۳۸۹). «جلال آل‌احمد»، در پرسه‌ها و پرسش‌ها، تهران: آگه، ۲۴-۱۱.
- _____ (۱۳۹۲). «هشیاری تاریخی: نگرشی در غرب‌زدگی و مبانی نظری آن»، در ما و مدرنیت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۴۲-۱۳.
- آل‌احمد، جلال. (۱۳۵۷). *ارزیابی شتاب‌زده*. چاپ سوم. تهران، رواق.
- _____ (۱۳۸۴). *غرب‌زدگی*. تهران: جامه‌دران.
- _____ (۱۳۸۸). *سفر فرنگ*. چاپ دوم. تهران فردوس.
- _____ (۱۳۹۸). *اندیشه و هنر: ویژه‌ی جلال آل‌احمد*. تهران: بازتاب‌نگار.
- ابادری، سارا. (۱۳۹۶). «شکل‌گیری گفتمان موسیقی سنتی در حوزه‌ی موسیقی ایران، از ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷»، *مطالعات جامعه‌شناختی*، ۲۴(۲): ۳۵-۵۲۳.
- براهنی، رضا. (۱۳۶۸). *قصه‌نویسی*. چاپ چهارم. تهران: البرز.
- توفیق، ابراهیم، و همکاران. (۱۳۹۸). *نامیدن تعلیق: برنامه‌ای پژوهشی برای جامعه‌شناسی تاریخی انتقادی در ایران*. تهران: مانیا هنر.
- فیاض، محمدرضا. (۱۳۷۷). «بازخوانی اصالت»، ماهور، ۱: ۹۳-۱۱۲.
- کلانتری، سارا. (۱۳۸۳). «روند سنت‌گرایی در موسیقی ایران»، ماهور، ۲۶: ۵۵-۱۳۳.
- کیخایی، آیدین (۱۳۹۹). «غرب‌زدگی و اصالت»، *غرب‌شناسی بنیادی*، ۱۱(۱): ۲۷-۲۱۱.
- گلشیری، هوشنگ. (۱۳۵۶). «جوان‌مرگی در نثر معاصر فارسی»، سخنرانی در انجمن فرهنگی ایران و آلمان در پائیز ۱۳۵۶، تهران، ایران.
- نبوی، نگین. (۱۳۸۸). *روشنفکران و دولت در ایران: سیاست، گفتار، و تنگنای اصالت*. ترجمه حسن فشارکی. تهران: شرکت نشر و پژوهش شیرازه کتاب.

هور کهایمر، ماکس، و تئودور آدورنو. (۱۳۸۴). *دیالکتیک روشنگری: قطعات فلسفی*. ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان. تهران: گام نو.

Adorno, Theodor W. *Negative Dialectics*. Translated by E. B. Ashton. New York: Continuum, 1983.

———. "The Essay as Form." In *Notes to Literature. Volume One*, edited by Rolf Tiedemann, translated by Shierry Weber Nicholsen, 3–23. New York: Columbia University Press, 1991.