

بررسی تفاوت های مفهومی غرب زدگی در آرای فردید و آل احمد*

محمود مقدس** - دکتر احمد ساعی***

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۸/۱۵ و تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۱۲/۱۴)

چکیده

دهه چهل شمسی حایز اهمیت به سزایی است چرا که مفهوم غرب زدگی برای اول بار وارد ادبیات سیاسی جامعه روشنفکری گردید. اگرچه فردید و آل احمد به عنوان شارحان مفهوم غرب زدگی نامبردار شده اند اما، برخلاف تصویری که وجود دارد، تلقی و برداشت هر یک از این مفهوم بسیار متفاوت از دیگری بود. این نوشتار در پی پاسخگویی به این سوال است که تفاوت آل احمد و فردید در طرح و تدوین مفهوم غرب زدگی چه بود و هر یک چه مرادی از این مفهوم داشتند. فرضیه مقاله نیز از این قرار است که مراد فردید از غرب زدگی بیشتر ناظر به وجه انتولوژیک آن بود در حالی که آل احمد- نادانسته- بر وجه هویتی آن تاکید داشته است. به عبارتی، در حالی که به زعم فردید غرب و شرق

* این مقاله برگرفته از رساله دکترای محمود مقدس با راهنمایی دکتر احمد ساعی، با عنوان «علل افول گفتمان سکولاریسم و سیطره گفتمان مذهبی در فرهنگ سیاسی روشنفکران مخالف شاه از ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷» (رویکرد زیبایی شناختی و اسطوره‌ای) است.

** دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه علوم سیاسی، تهران، ایران.

*** دانشیار عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه علوم سیاسی، تهران، ایران.

مفاهیمی اوتولوژیک هستند که بر دو گونه فهم از وجود فی‌نفسه اشاره دارند از نگاه آل احمد تعارض غرب و شرق نه جنبه هستی شناختی که صرفاً امری مربوط به هویت تاریخی بوده است.

کلید واژگان

غرب زدگی، فردید، آل احمد، نیهیلیسم، اُتولوژی، هویت.

مقدمه

بی‌شک کودتای ۲۸ مرداد و نقش کشورهای غربی در آن یکی از مهم ترین نقاط عطف حیات روشنفکری ایران محسوب می شود چرا که پس از آن بود که نگاه روشنفکران به جامعه، سیاست، مبارزه و جهان تغییری عظیم یافت. نقش پررنگ آمریکا در کودتا روشنفکران را به این نتیجه رساند که ادعاهای آزادی خواهی این کشور فریبی بیش نیست و امید داشتن به آن خطایی بزرگ است. به همین جهت بود که از آن پس، و به خصوص از دهه چهل به بعد، هر چه که نشانی از غرب داشت مذموم گشت و روی آوردن به مضامین بومی اندک اندک در میان روشنفکران نضج گرفت. جهان‌نگو سه ویژگی مهم مشترک برای روشنفکران این نسل برمی‌شمرد: نخست، عمدتاً متأثر از نگرش مارکسیسم توتالیتار روسی بودند یا طرفدار بازگشت به اصالت اسلامی جامعه، دوم، خود را قانون‌گذار سیاسی و اخلاقی جامعه می‌دانستند و سوم، سخن از مدرنیته بومی به میان می‌آوردند و با ماشینیسم، نظام صنعتی و شهرنشینی مخالف بودند. بگذریم از اینکه درک این نسل از غرب و مدرنیته با بدفهمی‌های بسیاری همراه بود چرا که توجه بیش از حد این نسل به بومی‌گرایی و اصالت جویی سبب واکنش در برابر هر پدیده غربی و مدرن گردید. (۱) مفهوم غرب زدگی نیز در همین دوران در ادبیات سیاسی این نسل شکل گرفت. احمد فردید به عنوان واضع این مفهوم برای اولین بار به طرح آن پرداخت اما با آل احمد بود که این مفهوم مقبولیت عام یافت و ورد زبان روشنفکران و مخالفان سیاسی این عصر گردید. با وجود تشابهات ظاهری، باید اذعان داشت که تلقی و برداشت فردید و آل احمد از غرب زدگی تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارد. در این نوشتار سعی می شود با خوانش آرای این دو متفکر این تفاوت ها مورد بررسی و تبیین قرار گیرد تا درک روشن‌تری از مفهوم غرب زدگی که زمانی ادبیات روشنفکری ایران را

تحت سلطه خود داشت حاصل آید.

۱. سید احمد فردید

احمد فردید با نام اولیه سید احمد مهینی یزدی در سال ۱۲۸۹ یا ۱۲۹۱ در خانواده‌ای متمول در یزد متولد شد و پس از گذراندن دوره تعلیمات سنتی به توصیه‌ی پدر در ۱۲ سالگی به یادگیری زبان فرانسه، ریاضیات و هندسه‌ی قدیم و جدید پرداخت. احمد فردید در سال ۱۳۰۷ تحصیلات متوسطه را به پایان رساند. (۲) فردید هم مانند بسیاری از جوانان آن زمان تجددخواه بود. خود وی می‌گوید: «غرب مرا کشید. مرا جذب کرد، مثل آهن ربایی که براده را به خود می‌کشد. آری غرب مرا زد، مثل صاعقه و این صاعقه نابهنگام درخت اعتقادات را از ریشه سوزانید. همه چیز رفت. همه چیز سوخت. باورها آتش گرفت.» (۳) او مدتی به گوستاو لوبون و یک چند نیز دل‌باخته اندیشه‌های هانری برگسون، فیلسوف فرانسوی شد و حتی به گفته خودش کتابی هم از برگسون ترجمه کرد، اما در آخرین لحظات جلو چاپ آن را گرفت. در همین سال‌ها، فردید با صادق هدایت آشنا می‌شود و دوستی آن‌ها تا اواخر عمر ادامه پیدا می‌کند؛ ارتباط و رفاقتی که دو سوی دو جریان را به هم پیوند می‌زند؛ از یک سو نویسنده‌ای با ادبیات نوین و از سوی دیگر فیلسوف فلسفه‌پرداز جدید. (۴)

فردید در بازگشت به ایران، در دانشکده‌های ادبیات و الهیات دانشگاه تهران مشغول تدریس می‌شود و از رهگذر آشنایی با زبان‌های کهن یونانی، لاتین، سنسکریت و پهلوی همچنین تاریخ فلسفه، انسان‌شناسی فلسفی و فلسفه‌های اگزیستانس با حضور در مجامع فرهنگی، به نشر افکار خود می‌پردازد. پس از انقلاب، تجربه ناکام فعالیت سیاسی وی را منزوی کرده، در سال ۱۳۷۱ کم و بیش همه جلسات خانگی و سخنرانی‌ها را تعطیل کرد و یکسره خلوت گزید و سرانجام در ۲۵ مرداد سال ۱۳۷۳ درگذشت. (۵)

الف. دستگاه نظری فردید: مبادی و روش

با خواندن دست نوشته‌ها و تقریرات اندک فردید، این اندیشه به ذهن متبادر می‌شود که وی معلق و آشفته سخن می‌گفته است. با چشم پوشی از طرز لحن گفتاری او، می‌توان گفت فردید مردی انقلابی،

ناآرام و به قول خود چپ گراست چرا که او به پیشرفت تاریخ و ظهور و تجلی یکی از اسماء الله در هر یک از برهه های آن باوری عجیب دارد. لذا بر این عقیده است که نباید تن به اوضاع وهله ای داد. فردید اعتقاد چندانی به تساهل و تسامح ندارد و حتی صریحاً با آن به مخالفت برمی خیزد. فردید را به نوشتن می شناسند و به او عنوان «فیلسوف شفاهی» لقب داده اند. روش فردید در تفلسف، روشی کاملاً هرمنوتیکی بوده است. فلسفه او بر مبنای تاویل مقوله هایی چون تاریخ، زمان، زبان، فهم، آگاهی و... استوار است. روش شناخت نیز در اندیشه فردید، عرفانی است یعنی مبتنی بر تقدم حضور بر حصول آنچه به ذوق حضور می توان دریافت، الزاماً به سعی حصول حاصل نمی شود. (۶) مبادی اندیشه فردید که بنای تفلسف خود را بر آن استوار کرده بود عبارتند از:

(۱) عرفان ابن عربی

فردید به نحو خاصی دل بسته عرفان نظری ابن عربی بود و به آراء او توجه داشت. توجه خاص فردید به بعضی آثار ابن عربی به خصوص فصوص الحکم او است. بنیادی ترین حرف فردید، که اساس همه حکمت الاهی و فلسفه تاریخ اوست، برگرفته از نظریه علم الأسماء محی الدین عربی است؛ یعنی، ظهور زمانی و تاریخی اسماء الله در عالم شهادت. در عرفان نظری ابن عربی اسماء همان ثابتات عقلی یا ماهیات اشیاء اند که در علم الاهی در عالم غیب جای دارند و سپس، بنا به تقدیر الاهی، در قالب اشیاء در عالم محسوس پدیدار می شوند. در این نظریه عرفانی، هر اسمی یکی از اسماء الله است و، به این عنوان، رب النوع نوع ویژه ای از اشیاء، زیرا عالم سراسر فیضان حقیقت الاهی است؛ همه چیز از او است و بدو باز می گردد. اگر از دیالکتیک به عنوان منطلق حرکت تاریخی در فلسفه هگل چشم پوشیم، نظریه ظهور تاریخی اسماء در عرفان نظری ابن عربی به نظریه بسط تاریخی ایده در فلسفه هگل، دست کم در ظاهر، بی شباهت نیست. (۶)

(۲) اسم شناسی

مبداء سومی که به نوعی حاصل جمع دو مبداء پیش در علاقه ای دیگر بود توجه به ریشه شناسی کلمات یا به تعبیر فردید اسم شناسی بود. فردید از سنت آلمانی و آموزگار معاصرش هایدگر توجه به ریشه شناسی کلمات و معانی آنها در کاربردهای کهن را آموخته بود و از سنت اسلامی و آموزگار کهنش هایدگر فرا گرفته بود که اولاً اسماء را خداوند به آدمیان آموخته است و ثانیاً اسماء الله اهمیتی

خاص دارند و عالم چیزی جیز تجلی آن‌ها نیست. اسم شناسی به زعم فردید دو وجه دارد: یکی اتمیولوژی به معنای شناخت ریشه کلمات در طول تاریخ و یافتن پیوندهای ریشه شناسانه آن‌ها است و دیگری اسم شناسی به معنای شناخت اسماء الله واسم شناسی تاریخی به معنای شناخت ادوار تاریخی بر مبنای تجلی اسماء الله (۷) به باور فردید برای رسیدن به یک زبان قدسی و الهی باید آشفته‌گی‌های زبانی موجود را که سبب دور شدن آدمی از حقیقت کلام و اسم شده کنار زد و به دنبال ریشه‌های اصیل کلمات گشت و احیای آن‌ها نمود.

۳) هایدگر

فردید از دیرباز دلبسته هایدگر بود و خود را با او هم سخن می‌دانست. او گاه از روش خود که منطق هرمنوتیک است سخن می‌گوید و گاه خود را کاملاً هم آوای هایدگر می‌بیند. (۸) می‌توان گفت چون تفکر هایدگر از سویی در نظر اول عرفانی مسلک به چشم می‌آید و از سویی دیگر این فیلسوف شهیر آلمانی دلبسته زبان و مبادی اسم شناسانه است، فردید ایرانی نیز چاشنی عرفانی و اتمیولوژی را به فلسفه‌اش می‌افزاید. شاید بتوان فردید را هایدگر اسلامی خواند چرا که هایدگر را در چارچوب اسلام تفسیر می‌کرد. اینکه آیا فردید کتاب اصلی هایدگر، «هستی و زمان»، را خوانده معلوم نیست اما بر اساس گفته‌های فردید در این کتاب، این اندازه می‌توان گفت که وی از هایدگر دوران دوم، دوران «گشت»، تأثیر پذیرفته بود و از گزارشی که هایدگر از تاریخ اندیشه فلسفی غرب به نام «تاریخ متافیزیک» و «غروب حقیقت هستی» در آثاری مانند «درآمدی به مابعدالطبیعه»^۱ داده، چیزهایی آموخته و سخت زیر نفوذ آن بود. بر اساس این فهم فلسفی از تاریخ «غرب» و «حوالت تاریخی» آن بود که فردید می‌خواست وضع تاریخی کنونی ما را نیز ذیل مفهوم «غرب‌زدگی» شرح کند. (۹)

ب. غرب‌زدگی؛ حوالت تاریخی شرق

به گفته داریوش آشوری، فردید، در مقام فیلسوف، یک مفهوم تازه به زبان فارسی عرضه داشت که سرنوشت تاریخی بسیار با اهمیتی پیدا کرد و آن مفهوم «غرب‌زدگی» بود. (۱۰) فردید، تعبیر غرب‌زدگی را با توجه به مقدمات حکمی و فلسفی آن، مطرح می‌کند. آل احمد ایده کتاب غرب‌زدگی خود را از

^۱ - Einführung in die Metaphysik

فردید می‌گیرد هر چند فردید معتقد بود که آل احمد این اصطلاح برساخته‌ی او را در نیافته است. غرب زدگی فردید برخلاف نظر کسانی چون آل احمد که غرب زدگی را در حد فوکولیسسم فروکاستند، یک وضعیت تاریخی بود، وضعیتی که حاصل استیلائی صورت تمدن غربی بر فرهنگ و تاریخ شرق بود. داوری معتقد است که: «تاریخ‌ها ماده و صورتی دارند، وقتی صورت جدیدی در تاریخ پیدا می‌شود، صورت تاریخ قبلی ماده تاریخ جدید می‌شود و اثر خود را در تاریخ بعدی بر جای می‌گذارد» (۱۱). البته باید تاکید داشت که این مفهوم غرب زدگی طبیعتاً به مرور زمان شکل گرفته است و لذا می‌توان در دوره‌هایی تعبیرهایی از غرب زدگی یافت که با این تقسیمات کاملاً سازگار نیستند و در آن‌ها معنایی نسبتاً متفاوت مراد شده است. او تفاوت نظر خود با آل احمد را توضیح می‌دهد اما معنایی که از غرب زدگی به دست می‌دهد، غیر از یونان‌زدگی و تجدد زدگی است که بعدها بر آن تاکید می‌کند و شاگردانش هم همان معانی را تکرار می‌کنند.

معنایی که من از غرب زدگی می‌خواهم با آنچه که در این باره شادروان جلال آل احمد نوشته است بسیار فرق دارد. در نظر من غرب زدگی از لحاظ فلسفه تاریخ مطرح است. نکته در مساله خود آگاهی است و من غرب زدگی را چنین تعریف می‌کنم: غرب زدگی یعنی پذیرش قهری تمدن و فرهنگ غرب و پیروی بی‌چون و چرا کردن از آن، بدون رشد به مرحله خود آگاهی که غریبان به هر صورت بدان رسیدند. پیداست که رنسانس ما که غرب زدگیش نامیدیم با مقتضیات قهری تاریخ چون استعمار و لوازم آن نیز همزاد و همراه بوده است. پس برخلاف آنچه آل احمد در این زمینه نوشته است نکوهش از غرب زدگی مستلزم ستایش دوره پیش از مشروطه و آرزوی خام بازگشت به زندگانی نکبت بار و شریعت مآبی قلابی گذشته نیست. به هر حال من پیش خود همواره غرب زدگی را به پسندیده و ناپسند بخش کرده‌ام. و این که گفتم صادق هدایت غرب زده‌ی خوبی بود برای آن است که در مقابل غرب زدگی آن روز با یک نحو دیگری از غرب زدگی طغیان کرده بود. (۱۲)

فردید ادوار تاریخی را بر اساس ظهور اسماء به سه دوره تقسیم می‌کند: هویت غیب، اسم آدم و اسم یونان. در واقع این دوره سوم است که از هزار و پانصد سال پیش تا کنون غلبه داشته یعنی از عصر آغاز فلسفه و افلاطون و ارسطو تا رنسانس و روشنگری و به طور کل دوره مدرن. وی به تاسی از هایدگر معتقد است در این دوره حقیقت مورد غفلت و نیست انگاری قرار گرفته است. فردید معتقد است شرق

امری است متعلق به «پریروز» و توسط غرب «دیروز و فردا» مستور مانده و در حجاب فرو رفته است. شرق ماوای امت واحده و غرب جایگاه تاریخی نفسانیت و نیست انگاری است. آنان که از شرق دور می‌افتند و دل به غرب می‌سپارند غرب زده‌اند. (۱۳)

فردید در «دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان» مراتبی برای غرب زدگی قائل است. وی غرب زدگی را به چند صورت تقسیم بندی می‌کند. غرب زدگی مضاعف و غیرمضاعف، سلبی و ایجابی مرکب و بسیط از انواع غرب زدگی‌هایی است که فردید نام می‌برد. (۱۴) فردید خود را غرب زده آگاه می‌داند. وی تاریخ را مجموعه‌ای از تجلی‌های دورانی می‌بیند که هر دوره‌ای مظهر اسمی است. از نظر او ما در دوره‌ای هستیم که اسمش غرب زدگی است چرا که غرب از طریق متافیزیکش بر همه جا سیطره یافته است. (۱۵)

برای فردید غرب نه یک مفهوم جغرافیایی، سیاسی، اقتصادی یا حتی فرهنگی است. برای او - به تبعیت از هایدگر - ماهیت غرب متافیزیک است و متافیزیک تلقی و تفسیر خاصی از وجود فی نفسه و نحوه رویارویی خاصی با هستی یعنی نوع خاصی از اوتولوژی است. برای همین برای فردید غرب و شرق مفاهیمی اوتولوژیک هستند. غرب و شرق عبارتند از دو نوع اوتولوژی و دو گونه فهم از وجود فی نفسه که خودشان در دو سنت و تاریخ گوناگون، دو فرهنگ و تمدن مختلف و در دو گونه نظام اجتماعی مختلف آشکار می‌سازند. به باور فردید جوامع شرقی علی‌رغم همه جبهه‌گیری‌های تئولوژیک، ایدئولوژیک و سیاسی در برابر غرب، کاملاً غرب زده یعنی تحت سیطره تفکر متافیزیکی هستند. (۱۶) به باور فردید شرق چنان تحت نفوذ اندیشه غربی قرار گرفته که دیگر نمی‌توان دم از شرق زد و در جستجوی اصالت شرقی بود. اومانیسیم غربی چنان سیطره خود را در شرق گسترانده که دیگر سخن گفتن از تقسیم بندی شرق و غرب تصنعی و ساختگی است. به گفته او: آنچه فعلاً در همه جهان اسم‌الاسماء است هومانیسیم غربی است و این هومانیسیم ادب‌الدنیا است، حوالت تاریخی است... چه شرق امروز هم هومانیسیم غربی را قبول کرده است. (۱۷)

نگاه فردید به غرب، و مآلاً شرق، نگاهی ایدئولوژی زده و اسطوره‌ای است. وی در قطعه‌ای غرب را اینگونه توصیف می‌کند: غرب دنیای غرور و تاریخ غرب دوره تاخت و تاز شیطان آخرالزمان است. (۱۸) این نگاه ملهم از دوقطبی سازی‌ها و تضادهای دوتایی مرسوم است. فردید با قرار دادن متافیزیک/ غرب

در یک قطب تفکر خود و تقابل بخشی مطلق میان متافیزیک و غیرمتافیزیک، غرب- شرق، حصول- حضور، یا یونانی- غیر یونانی نحوه مواجهه خود با غرب و متافیزیک را وجهی ایدئولوژیک و تقلیل گرایانه بخشیده است. (۱۹) این نگاه ایدئولوژیک و اسطوره‌ای در توصیفات وی از غرب به خوبی پیداست، آنجا که وی غرب را حوالت تاریخی شیطانی می‌خواند: «غرب کل باطل و حوالت تاریخی شیطان است» یا «چهارصدسال تاریخ غرب سراسر باطل است. بحران ابلیسی و شیطانی، بطلان و باطل.» (۲۰)

ج. غرب و آزادی

در پرتو نگاه فردید به غرب زدگی است که می‌توان باور وی به انسان و آزادی را مورد فهم قرار داد. به طور کل باید اذعان داشت فلسفه فردید فلسفه‌ای انسان مدار به معنای مدرن نیست چرا که اصولاً ضد اومانیته است. نگاهی به مبادی فلسفه وی که پیش‌تر بدان اشاره شد حاکی از آن است که انسان به ما هو انسان در فلسفه وی جایگاه چندانی ندارد. آنچه دغدغه فردید است- به تبعیت از هایدگر- بحران نیست انگاری دنیای مدرن است که به تبع مدرنیته و ظهور انسان خودبنیاد و خودآیین مدرن ظهور پیدا کرده است. نگاه فردید به انسان در چارچوب نگرش عرفانی و نیز نظریه تاریخ وی قابل فهم می‌شود. در نگاه عرفانی فردید که برگرفته از بینش عرفایی چون ابن عربی است انسان مظهر بروز و جلوه اسماء الهی است و به مدد عشق است که می‌تواند به حقیقت قدسی رهنمون شود. در واقع این همان نگاهی است که معتقد است عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی/عشق داند که در این دایره سرگردانند.

باید گفت اساساً در این نگاه انسان به ما هو انسان چندان ارزشمند نیست و ارزشش به میزان سعیش در فنای بالله و دستیابی به حقیقت بستگی دارد. به طور کل نگره‌های عرفانی ارزش انسان را تنها در تلاش برای رسیدن به کمال معنا می‌کنند و برای وی آزادی قائل نیستند. برای فردید نیز چنین بود. فردید ارزش چندانی برای آزادی انسان قایل نیست و اصولاً آن را از نشانه‌های غرب زدگی می‌خواند. به اعتقاد فردید آزادی غربی همانا اومانیسم و لذا، بندگی نفس اماره است. وی معتقد است این نوع آزادی شیطانی است و از شهوات نفس صادر می‌شود. فردید آزادی حقیقی را آزادی‌ای می‌داند که اسلام بدان دعوت می‌کند یعنی آزادی از نفس اماره. «اعلامیه حقوق بشر، آزادی برای آزادی است، این آزادی، آزادی از نفس مطمئنه است.» (۲۱) وی در جایی دیگر می‌گوید «اعلامیه جهانی حقوق بشر اثری

از انسانیت ندارد. آنچه هست انسان مسموخ یعنی نسناس است که اعلامیه جهانی حقوق بشر را نوشته است. (۲۲)

تحلیل فردید از چیستی لیبرالیسم بر مبنای موضوعیت نفسانی یا همان سوپزکتیویته قرار دارد، سوپزکتیویته‌ای که به عجز از وصول به حقایق اشیا و گم‌گشتگی در ظواهر منجر شده است. فردید سوپزکتیویته را باطن صورت نوعی غرب جدید می‌داند و معتقد است این کنه و باطن هرگاه در اقتصاد بروز کند به صورت نظام اقتصادی کاپیتالیستی تجلی می‌کند و مناسبات بورژوازی عرصه ظهور اوست و هرگاه در سیاست ظهور کند به صورت لیبرالیسم متجلی می‌شود و در حوزه اخلاق به صورت اندیویدوالیسم. (۲۳) به باور فردید، «آزادی عین جبر است، انسان مجبور است، استکبار زده است، عملی که انجام می‌دهد ناشی از نفس اماره است. اسم آن را آزادی می‌گویند.» (۲۴) آزادی بشر معاصر یک آزادی انسانی نیست. به باور وی آزادی انسان یعنی فرار از حق و حقیقت و فرار از ذات انسان. دفاع از «آزادی» که البته در نگاه فردید، «آزادی از دیانت مقدس اسلام و از آنجا شریعت و طریقت و حقیقت به هر معنی.» (۲۵)

فردید اصولاً دمکراسی را مختص یونان می‌داند و انسان یونانی را مظهر طاغوت می‌داند (۲۶) او درباره دمکراسی می‌گوید: دمکراسی حکومتی منحط است زیرا «در آن هر کس دعوی خدایی می‌کند و انسان‌ها به جایی می‌رسند که همگی دیکتاتور می‌شوند.» (۲۷) فراموشی اصول و فروع دین نشانه دمکراسی غربی است. وی دمکراسی را همج‌الرعا می‌خواند که همان توده‌های مردم اند مردمی که آموخته به آموزش دینی نیستند. به عقیده فردید «دمکراسی همان سلطنت‌الدهما است، دعوت به اطمینان به جمع مردمی که گم‌شده و حیرانند. دهما نفس اماره است. در دمکراسی همه رسول‌اند.» (۲۸) در مجموع، فردید آزادی، حقوق بشر و دمکراسی را دستاوردهای عقل مأل اندیش می‌داند، عقلی که جزیی است و مبنای مدرنیته و عقلانیت ملازم آن قرار گرفته است. وی در «دیدار فرهی و ...» می‌گوید: «اصلاً عقل جدید وهم است و پندار. آن عقل به معنای شریف لفظ، به معنی اصیل پیروزی و پس فردایی امروز دیگر نیست.» (۲۹) حال که به طور مبسوط به شرح نظریات فردید در باب غرب زدگی و نگاه وی به این مفهوم پرداخته شد لازم است به آرای آل احمد در این زمینه اشاره کرد.

۲. جلال آل احمد

جلال آل احمد از تاثیرگذارترین و پرنفوذترین روشنفکران قرن بیستم به حساب می‌آید. به جرات می‌توان گفت فضای روشنفکری دهه ۴۰ متعلق به آل احمد و گفتمان وی بود. جلال آل احمد در ۱۱ آذر ۱۳۰۲ در خانواده‌ای روحانی به دنیا آمد. به گفته خودش، پدر، برادر بزرگ و دامادش در مسند روحانیت از دنیا رفتند. (۳۰) دوران کودکی و نوجوانی جلال در نوعی رفاه اشرافی روحانیت گذشت اما پس از لغو امتیازات روحانیون توسط رضاشاه این وضعیت تغییر کرد. آل احمد توانست دور از چشم پدر به طور مخفیانه دوران متوسطه خود را به پایان ببرد. در سال ۱۳۳۲ در دارالفنون با کسروی آشنا می‌شود و همین مقدمه‌ای می‌شود برای پیوستن وی به حزب توده. در همین سال وارد دانشسرای عالی تهران می‌شود و در رشته ادبیات فارسی به تحصیل می‌پردازد. در سال ۱۳۲۶ و به دنبال وقایع آذربایجان و ماجرای امتیاز نفت شمال در انشعابی به همراه خلیل ملکی از حزب توده کناره گرفت و حزب زحمتکشان را بنیان نهاد. خود وی سرخوردگی‌اش را از حزب توده اینگونه بیان می‌کند: روزگاری بود و حزب توده‌ای بود و حرفی و سخنی داشت و انقلابی می‌نمود و ضد استعمار حرف می‌زد و مدافع کارگران و دهقانان بود و چه دعوی‌های دیگر و چه شوری برانگیخته بود و ما که جوان بودیم و عضو آن حزب نمی‌دانستیم سرنخ دست کیست و جوانی‌مان را می‌فرسودیم و تجربه می‌اندوختیم. (۳۱)

این سرخوردگی از امید بستن به حزبی که سرنخش دست بیگانه بود بعدها در شکل دادن چارچوب فکری آل احمد تاثیر مهمی گذاشت. متعاقب انحلال حزب زحمتکشان و تاسیس نیروی سوم و کناره گرفتن از این حزب به علت اختلاف با رهبران آن، آل احمد به مدت چند سال از شرکت در فعالیت‌های حزبی و سیاسی دست کشید و به قلم زدن درباره مسایل و معضلات جامعه پرداخت. ترجمه‌های وی همچون «بیگانه» کامو، «قمارباز» داستایفسکی، «بازگشت از شوروی» ژید و «دست‌های آلوده» سارتر، مربوط به همین سال‌ها است. (۳۲) جلال در ۱۸ شهریور ۱۳۴۸ در سن چهل و شش سالگی در اسالم گیلان درگذشت. علت مرگ وی علیرغم شایعات در مورد دست داشتن ساواک، به گفته سیمین دانشور در کتاب *غروب جلال*، آمبولی در اثر افراط در مصرف مشروبات الکلی و استعمال دخانیات بود.

الف. آل احمد و «غرب زدگی»: تقبیح مدرنیزاسیون و ماشین

مشهورترین اثر آل احمد که به نوعی مانیفست او محسوب می شود غرب زدگی است. رضا براهنی در خصوص اهمیت کتاب مذکور می نویسد: «غرب زدگی آل احمد نخستین رساله شرقی است که وضع شرق را در برابر غرب، غرب استعمارگر روشن می کند و احتمالاً نخستین رساله ایرانی است که در یک سطح جهانی ارزش اجتماعی دارد» (۳۳) آل احمد در غرب زدگی به ایراد نظریات خود درباره عملکرد تکنولوژی غربی در جامعه شرقی ایران می پردازد. به عبارتی، تقبیح کل گرایانه مدرنیزاسیون در ایران و حمله ای ناشکیبا بر اغلب جنبه های زندگی مدرن یا ماشینی (۳۴) کتاب سرشار است از استنباط ها و برداشت های ذهنی وی از تاریخ. وی برای رویدادهای تاریخی مختلف در ایران از سقوط شاه سلطان حسین گرفته تا مشروطه و ... تنها یک توضیح دارد: غرب. از مجموع ۱۱۶ صفحه **غرب زدگی** تنها حدود ۴۰ صفحه آن به طرح تاریخی مساله می پردازد و بقیه وصفی است از وضع زمانه به عنوان دنباله اجتناب ناپذیر آن سیر تاریخی. به گفته آشوری، برداشت آل احمد در کتاب آنجا که با واقعیت ملموس سر و کار دارد درست و دقیق است و آنجا که به کلیت امور تاریخی می پردازد خیال پردازانه، پر تناقض و احساساتی است. (۳۵)

آل احمد در غرب زدگی به زعم خود به ریشه یابی و توصیف مهم ترین آفت جامعه ایرانی می پردازد که سبب فساد و پوسیدگی آن شده است: غرب زدگی می گویم همچون وبازدگی. و اگر به مذاق خوشایند نیست بگوییم گرمزدگی یا سرمازدگی. اما نه. دست کم چیزی است در حدود سن زدگی. دیده اید که گندم را چطور می پوساند؟ از درون. پوسته ی سالم بر جاست اما فقط پوست است... به هر صورت سخن از یک بیماری است. عارضه ای از بیرون آمده و در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده. (۳۶)

بر همین اساس، آل احمد می گوید «برای من غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی. بلکه دو مفهوم اقتصادی است. غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گشنه. برای من دولت آفریقای جنوبی هم تکه ای از غرب است. گرچه در منتهی الیه جنوبی آفریقا است و اغلب ممالک آمریکای لاتین جزء شرقند. گرچه آن طرف کره ارضند» (۳۷) حال، این غرب میراث دار انقلاب فرانسه، دارای رنگ و لعابی از دموکراسی و شرق بی خبر از دموکراسی و میراثی از استعمار است. وی شرق و

غرب را در قالب تقابل دوتایی میان فقر و ثروت، ناتوانی و قدرت، جهل و علم، ویرانی و آبادانی، توحش و تمدن می بیند و دیگر هیچ.

آل احمد در پاسخ به این سوال که چه شد که غرب زده شدیم به تاریخ برمی گردد و ریشه آن را در تاریخی خیالی می جوید. به عقیده وی از بدو اسلام ما همیشه به جای شرق به غرب نظر داشته ایم! در همه این دوران ها پیش از آنکه به مشرق اقصی (چین و ماچین و هند) نظر بدوزد که چینی را و چاپ را و کرسی و عرفان و نقاشی را و ریاضت (جوکی گری) را و مراقبه (آداب ذن) را و زعفران و ادویه را و سمنو را و الخ... از آنجاها داشته، بیش از این ها به غرب نظر داشته است... به لیدیا، به مغرب اقصی و به دریای عنبرخیز شمال. (۳۸)

وی هیچ گونه شواهد تاریخی برای این مدعای خود ارایه نمی کند چرا که اصولاً سندی وجود ندارد. دوگانه غرب و شرق محصول دوران مدرن است زیرا که به گفته خود وی اگر ملاک این تقسیم بندی را سیری و گرسنگی بگیریم اتفاقاً این شرق بوده که سیرتر بوده است نه غرب. آل احمد علت آمدن و رفتن های شاهان ایرانی را حتی در غرب می جوید که پشت پرده همه این ماجراهاست: ... چگونه به دست غلجاییان افغان خیالشان را از آن پهلوان کچل پهلوی راحت کنند... و بعد هم نادر است که بیاید و به هند بتازد و لازم است سر دربار محمد شاه در شمال هند گرم باشد و بعد هم سر نادر که به بیخ طاق کوفته شد (۳۹) و حتی مشروطه و مشارکت مجاهدان بختیاری در آن را از آن سبب می بیند که حضورشان در منطقه خود مخمل برنامه های اکتشاف نفت انگلیسی ها بود و می بایست کاری می کرد تا دامنه جنوبی کوه های زاگرس از کوچ زمستانه ایل بختیاری خالی بماند! البته خود آل احمد ادعا می کند که «من تاریخ نویسی نمی کنم. استنباط می کنم و خیلی هم به سرعت. دلایل و وقایع را خود شما در تاریخ ها بجوید. (۴۰) اما گاهی همچون این مورد آل احمد از تاریخ نویسی فراتر رفته بلکه تاریخ آفرینی می کند و وقایع و حوادث تاریخی را با ذهنیت اسطوره ای خود مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد.

ب. ماشینیسیم و زوال هویت

به عقیده آل احمد، معیار تفکیک جوامع مدرن و غیر مدرن - شرق و غرب - ماشین است به عبارتی، مشخصه بارز غرب به زعم جلال داشتن ماشین و تولید کالا به وسیله آن می باشد؛ در صورتی که شرق

فاقد ابزار تولید ماشین و مالک مواد خام است. البته ظاهراً آل احمد نه طرفدار طرد ماشین بلکه در پی تسلط یافتن بر آن است اما در بیان نظر خود دچار تناقض گویی های بسیاری می شود. به باور او «بحث از نفی ماشین نیست... دنیاگیر شدن ماشین یک جبر تاریخی است. بحث در طرز برخورد هاست با ماشین و تکنولوژی.» (۴۱) این بدین معناست که ملتهایی که سازنده ماشین نیستند در برابر هجوم جبری ماشین، هویت تاریخی و فرهنگی خود را از دست داده و تبدیل به کالای چنین ماشین غربی می شوند. که مقصود اصلی او از غرب زدگی این است که «ما نتوانستیم شخصیت «فرهنگی - تاریخی» خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری اش حفظ بکنیم. بلکه مضمحل شدیم... حرف در این است که تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه و تمدن غرب را در نیافته ایم، و تنها به صورت ظاهر، ادای غرب را در می آوریم... درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفته ایم.» (۴۲) با این حال وی معتقد است که غرب زدگی به معنای سلطه ماشین بر انسان شرقی مبتی بر دو اصل بدیهی است. بدیهی اول این است که تا وقتی «تنها مصرف کننده ایم، تا وقتی که ماشین را نساخته ایم، غرب زده ایم... وقتی که ماشین را ساختیم، ماشین زده خواهیم شد.» (۴۳) و بدیهی دیگر بر این اساس است که «غرب وقتی ما را «شرق» خواند که از خواب زمستانه قرون وسطایی خود برخاست.» (۴۴) بالاخره مشخص نیست که انسان شرقی باید از ماشین استفاده کند یا خیر. روشن است که جلال با وجودی که دستیابی به تکنولوژی را امری ناگزیر می داند اما از آن نفرت دارد و بیزار است.

جلال آل احمد در کتاب کارنامه سه ساله بر آن است تا تصویری روشن تر از غرب زدگی به دست دهد. در همین کتاب، به صراحت مفهوم غرب زدگی را چنین تعریف می کند «اما می گویم غرب زدگی یعنی عوارض رابطه خاص اقتصادی (و لاجرم سیاسی) میان این دو دسته ممالک شرق و غرب. که رابطه دو طرفه یک معامله نیست. یا رابطه دو طرفه یک معاهده. بلکه چیزی است در حدود رابطه ارباب و بنده.» (۴۵) از سوی دیگر، آل احمد می گوید «من این رابطه را غرب زدگی می نامم... از همین رو بحث بر سر این است که آیا این نوع رابطه قابل دوام است یا نه.» (۴۶) هرچند که او معتقد است که ماشین جزء سرنوشت جبری انسان شرقی است ولی از طرفی بر این باور است که چون خریدار و فروشنده ماشین یکی است «یعنی حتی او [غرب] تعیین می کند که قیمت فروش و خرید مواد خام چقدر باید باشد... به عبارتی غرب تعیین کننده سرنوشت بازار جهان است.» (۴۷) از همین رو است که آل احمد به

دنبال مفردی برای گسستن این بند وابستگی است تا بتواند به چنین سرنوشت محتومی پایان دهد
«گمان می‌کنم که این غرب زدگی یک دایره بسته است که باید از یک جایی بازش کرد.» (۴۸)

ج. سخنی در نسبت غرب زدگی و نیهیلیسم

آل احمد می‌کوشد به بحث غرب زدگی خود درونمایه‌های فلسفی ببخشد و آن را به مباحث مطروحه در اروپا به خصوص آلمان منتسب کند. خود آل احمد در پیش درآمد کتاب می‌نویسد یکی از کسانی که نسخه‌های اولیه غرب زدگی را دیده دکتر هومن بوده که او را تشویق کرده کتابی به نام عبور از خط نوشته ارنست یونگر آلمانی را ببیند زیرا به نظر هومن، آل احمد و یونگر یک مطلب را به دو زبان گفته‌اند. همین امر مشوق آل احمد در ترجمه مشترک کتاب یونگر با هومن می‌شود. آل احمد تحت تاثیر این القا می‌پندارد آنچه به فراست دریافته یونگر به صورت فلسفی گفته است. در آغاز ترجمه کتاب عبور از خط می‌نویسد: «با این دفتر بود که دیدم اگر دردی هست دنیایی است و نه محلی، گرچه ما به سرطانی شده‌اش دچاریم، و فلسفی است نه عاطفی... گرچه شناسندگان این درد همه جا نویسندگان تا عاقبت دریابیم که دردی است سیاسی و اجتماعی - و نه فردی.» (۴۹) با این حال باید گفت محتوای کتاب یونگر با درونمایه غرب زدگی آل احمد تفاوت دارد. عنوان فرعی کتاب یونگر «مبثی در نیهیلیسم» است و کتاب هم در واقع به گذشته، حال و آینده و به پیش زمینه‌های بیماری نیهیلیسم، تشخیص آن و راه‌های درمانش پرداخته است. مخاطب کتاب هم مردم آلمان و اروپا هستند. یونگر بر آن است که ما اکنون روی خطی بحرانی حرکت می‌کنیم و این بحران، بحران نیهیلیسم است یعنی بحران شکاکیت مطلق و نفی وجود و انکار هر گونه ارزش اخلاقی. حال باید دید آیا این نیهیلیسم با آرای آل احمد در غرب زدگی تناسبی دارند یا خیر.

نیهیلیسم خود حاصل یک بحران هستی‌شناختی و اخلاقی و نیز بیانگر این بحران است. در واقع یعنی ایمان به اینکه طبیعت نظمی است که خدا آن را پی افکنده، سست شده در نتیجه کلیه ارزش‌هایی که از جهت روانی متکی بر این ایمان و اندیشه بوده معلق خواهد شد. به عبارتی، نیهیلیسم کاهش وجود به ارزشی است که سوای وجود است. به این ترتیب نیهیلیسم بحران جامعه‌ای است که اگر خدا نمرده باشد دست کم وجود خدا دیگر امری بدیهی نیست. پس به تعبیر داستایفسکی هرکاری مجاز است زیرا

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

اما بحرانی که آل احمد از آن سخن می‌گوید بحرانی است که به خاطر تماس اجباری و سطحی دو فرهنگ و برای یکی از آنها به وجود آمده است. به این ترتیب، بحران مورد نظر آل احمد منشا و ماهیتی متفاوت از بحران نیهیلیسم دارد. بحران هویت بیشتر جنبه ارزشی دارد تا اخلاقی و مربوط به اغتشاش در ارزش‌هایی است که باید از آن پیروی کرد و دوگانگی و سرگردانی در انتخاب این ارزش‌های ناسازگار؛ ارزش‌هایی که یکی در سنت و دیگری در تجدد ریشه دارد حال آنکه نیهیلیسم به تعبیر نیچه «بیان بی ارزش شدن ارزش‌ها» است. به علاوه، بحران هویت بحرانی انتولوژیک نیست و از این جهت نیز شباهتی با نیهیلیسم مطروحه در غرب ندارد. با این وصف شباهتی که آل احمد در کار خود و ارنست یونگر می‌بیند تنها یک توهم است. معلوم نیست آل احمد در غرب زدگی در صدد بیان چه چیزی بوده که در کتاب عبور از خط آن را یافته است. (۵۰)

نتیجه‌گیری

همان طور که ذکر شد مفهوم غرب زدگی اول بار توسط فردید در دهه چهل مطرح گردید اما توسط آل احمد مقبولیت عام یافت و وارد ادبیات سیاسی روشنفکری شد. هرچند در وهله اول چنین به نظر می‌رسد که مراد آل احمد و فردید از این مفهوم یکی بوده و ناظر به هجوم غرب در ارکان فرهنگ و تاریخ شرق و به ویژه ایران است اما برداشت و تلقی فردید بسیار متفاوت از آل احمد بوده است. گلایه اصلی فردید- برخلاف آل احمد- تنها از تکنولوژی نوین غرب نبود، بلکه او از همان ساختار دنیاگرا در معرفت‌شناسی مغرب زمین شکوه داشت که از یونانیان باستان ریشه می‌گرفت که میان ذهن انسان به عنوان عامل شناسا و جهان خارج به عنوان موضوع شناسا تفاوت وجودی قائل می‌شد. (۵۱) به عبارت دیگر مشکل فردید با غرب مشکلی هستی‌شناختی است به باور فردید شرق چنان تحت نفوذ اندیشه غربی قرار گرفته که دیگر نمی‌توان دم از شرق زد چرا که اصولاً شرقی وجود ندارد و آنچه هست تنها غرب و

◇ بررسی تفاوت های مفهومی غرب زدگی در آرای فردید و آل احمد

متافیزیک غربی است. غرب و شرق از نگاه فردید بر دو نوع اونتولوژی دلالت دارند یعنی دو گونه سنت و تاریخ مختلف که اکنون تحت سیطره یک هستی و یک متافیزیک، یعنی غرب قرار گرفته است. از نظر آل احمد اما، غرب زدگی تنها امری ناظر بر هویت است یعنی با بحران هویت انسان شرقی در برابر هجوم تکنولوژی غرب سر و کار دارد. در واقع آل احمد غرب زدگی را با فُکلیسم و تسلیم شدن در برابر ظواهر غرب پیوند می دهد. تالی این نگاه آن است که هر که از دایره تاثیر غرب بیرون بوده غرب زده نیست در حالی که از دید فردید وجود انسانی که غرب زده نباشد محال است چرا که اصولاً دوره، دوره غلبه غرب است و کسی از این حال خارج نیست (فردید حتی خود را غرب زده- البته از نوع آگاه آن- می دانست). در همین راستا است که آل احمد از مشروطه می نالد، بر صفا و صمیمیت از دست رفته روستا حسرت می خورد و آرزوی بازگشت به آغوش گرم سنت را دارد.

Archive of SID

منابع

- ۱- رامین جهانگللو، *موج چهارم* (تهران: نشر نی ۱۳۸۸)، ص ۱۲۳.
- ۲- محمد منصور هاشمی، *هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید* (تهران: کویر ۱۳۸۴)، ص ۲۸.
- ۳- سید احمد فردید، «سوانح احوال»، *سالنامه فرهنگی-هنری موقف*، سال دوم، شماره دوم، ۱۳۸۳، ص ۱۸.
- ۴- سید احمد فردید، *دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*، به کوشش محمد مددپور (تهران: موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر، ۱۳۸۱)، ص ۱۲۴.
- ۵- هاشمی، *پیشین*، صص ۷۸-۹.
- ۶- داریوش آشوری، *ما و مدرنیت*، (تهران: صراط، ۱۳۸۴)، ص ۳۱۸.
- ۷- هاشمی، *پیشین*، صص ۷۵-۸.
- ۸- همان، ص ۷۵.
- ۹- آشوری، *پیشین*، ص ۳۱۵.
- ۱۰- همان، ص ۳۰۶.
- ۱۱- رضا داوری اردکانی، فرهنگ، *خرد و آزادی* (تهران: نشر ساقی ۱۳۷۸)، ص ۵۸.
- ۱۲- سید احمد فردید، *اندیشه های صادق هدایت*، به کوشش محمود کتیرایی، (تهران: سازمان انتشارات اشرفی و انتشارات فرزین، ۱۳۴۹)، ص ۳۹۲.
- ۱۳- هاشمی، *پیشین*، ص ۱۰۴.
- ۱۴- نگاه کنید به: فردید، *پیشین، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان*، صص ۳۴۴-۳۴۹.
- ۱۵- احسان شریعتی، «تأثیر فردید در نحوه مواجهه ما با غرب»، قابل دسترسی در: <http://www.mehrnews.ir/NewsPrint.aspx?NewsID=1075048>
- ۱۶- بیژن عبدالکریمی، «فردید در حوالت ما: در باب تأثیر فردید بر نحوه مواجهه ما با غرب و تأثیر هایدگر بر فردید»، *مهرنامه*، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۹، ص ۶۹.
- ۱۷- عباس معارف، *نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی* (تهران: نشر رایزن، ۱۳۸۰)، ص ۴۴۵.