

# مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی رهیافت

سال چهاردهم، شماره ۵۲، پاییز ۱۳۹۹  
صفحه ۵۹ تا ۷۸

## نقد پسااستعماری اندیشه جلال آل احمد

### (گفتمان بومی گرایی و مفهوم غرب و فرودستی)

خسرو زمانی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، ایران  
khosrouzamani@gmail.com

سید حسن ملانکه / استادیار علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، ایران. (نویسنده مسئول)  
hmalaekheh@gmail.com

#### چکیده

بومی گرایی در ایران همانند سایر جوامع جهان سومی در نتیجه از جاشدگی گفتمان تجدد غربی به عنوان گفتمان بدیل مطرح شد. گفتمان تجدد غربی که ادعای جهانشمولی داشت پس از جنگ جهانی دوم شروع به تزلزل نمود که به نظریات پسااستعماری شهرت یافت. پرسش اصلی تحقیق این است که مفهوم غرب در گفتمان بومی گرایی جلال آل احمد چه جایگاهی دارد. فرضیه تحقیق بر آن است که نوع بازنمایی مفهوم غرب در اندیشه جلال آل احمد، او را در مقام پیشگامان تفکر پسااستعماری قرار می دهد و باید تفسیر اندیشه او را ذیل مفهوم «فرودستی» در معنای گرامشایی - اسپیواکی آن فهمید اما این اندیشه فاقد جهانشمولیت و مفهوم پردازی عام بوده و صرفاً در ابعاد محلی و تمثیلی طرح شده است. نتایج تحقیق نشان می دهد که نقد مناسبات فرادستی/ فرودستی در اندیشه آل احمد در اعتراض به غربزدگی و با هدف بازگشت به خویشتن و ارج نهادن فرهنگ بومی طرح شد اما در سطح انشانویسی باقی ماند و به یک دستگاه مفهومی منسجم نرسید. آل احمد در فرایند مفصل بندی گفتمان بومی گرا با طرح ایده بازگشت به خویش ناتوان از آن بود که با گذار از نگاه محلی و بومی یک صورت بندی مفهومی و جهانشمول از نظریه اش ارائه کند. روش جمع آوری داده ها اسنادی و کتابخانه ای است.

**کلیدواژه:** آل احمد، غربزدگی، بومی گرایی، پسااستعماری، فرودستی، گرامشی، اسپیواک.

تاریخ تأیید ۱۳۹۹/۰۵/۲۴

تاریخ دریافت ۱۳۹۹/۰۲/۰۳

### مقدمه

بومی‌گرایی (Nativism) واکنشی از طرف روشنفکران جهان سومی به تجدد غربی و اروپامدارانه (Eurocentric) بود. واکنشی به این باور که مدرنیزاسیون برابر است با غربی‌شدن. تجدد غربی و بازنمایی‌های آن در جوامع دیگر به دلیل ضدیت با فرهنگ بومی آن جوامع وجود خویش را به بهای طرد فرهنگ بومی تحمیل می‌نمود. اصولاً تجدد که ریشه در تجربه فرهنگی اروپاییان دارد بر اساس طرد فرهنگ شرقی و غیرت‌سازی از آن، خود را به عنوان یک گفتمان انسجام می‌بخشید. بومی‌گرایی در ایران همچون سایر کشورهای جهان سوم پاسخ بخشی از پیکره روشنفکری به بحران تجدد و بازنمایی آن در ایران بود. گفتمان بومی‌گرایی در فاصله سالهای پایان جنگ دوم جهانی تا وقوع انقلاب اسلامی به مثابه شورش علیه تجدد و بازنمایی ایرانی آن به شکل یک گفتمان آلترناتیو مطرح گشت. روشنفکران متعددی در مفصل‌بندی گفتمان بومی‌گرایی نقش آفرینی نمودند که برخی در مقام اپوزیسیون حکومت وقت بوده‌اند؛ کسانی مانند شریعتی و آل‌احمد؛ و برخی حتی از نزدیکان حکومت محسوب می‌شدند به مانند نراقی و نصر. اما وجه مشترک هر دو دسته در اشتراک نظر درباره بحران تجدد در ایران بوده است. ولی جلال متفکری است که هم چنان در فضای فکری معاصر، زنده و حاضر است. چرا که او پرسشی حیاتی را مفهوم‌پردازی کرده است و به آن معنایی کانونی بخشیده است. بی‌هیچ تردیدی برای هر کسی که بخواهد در این جغرافیای اندیشی به تأمل پردازد، یکی از اصلی‌ترین پرسش‌ها، و تجربه‌های فکری برآمده از آن پرسش‌ها، همین جدّ و جهد جلال در حوزه غربزدگی‌شناسی است که بایستی به جد بدان پرداخت. در این تحقیق نگارندگان در صدد پاسخ‌گویی به سوال از چگونگی مفصل‌بندی گفتمان بومی‌گرایی در اندیشه و آثار جلال آل‌احمد با التفات به بازنمایی پسااستعماری مفهوم غرب در آن هستند.

### چارچوب نظری: نظریه پسااستعماری و تحلیل گفتمان

اصطلاح «پسااستعماری» اساساً در دهه ۱۹۷۰ برای اشاره به مللی به کار رفت که بعد از جنگ جهانی دوم از یوغ استعمار رها شدند (گاندی، ۱۳۹۱: ۱۵)، و بعداً برای تأمل در این نکته به خدمت گرفته شد که تمام فرهنگها تا به امروز از جهاتی متأثر از امپریالیسم اروپایی بوده‌اند. بنابراین اصطلاح «پسااستعماری» معانی را فراتر از زمان‌گرد آورده، بدین معنا که اکنون این اصطلاح، ورای دوره‌های تاریخی متفاوت، مکان‌ها، زمینه‌ها و هویت‌های سیاسی، کاربردهای کثیری دارد - این مفهوم تمام وجوهات فرایند استعماری، از آغازگاه اولین

برخورد استعماری [تاکنون و حتی فراسوی آن] را مدنظر دارد (پیلچر و ولهان، ۱۳۹۹، ص ۲۳۷). با توجه به این تعریف می‌توان گفت که کاربرد نظریهٔ پسااستعماری برای فضای فکری روشنفکران ایرانی نمی‌تواند چندان معنا داشته باشد چرا که ایران (بالمعنی الاخص) هیچ‌گاه مستعمره نبوده، اما اگر این نکته را در نظر داشته باشیم که جو عمومی سالهای بعد از کودتای ۲۸ مرداد، حکومت مستقر را بخشی از امپریالیسم جهانی می‌دانست، پس واکنشها هم می‌توانست در مبانی و مبادی از جنس تئوریهای پسااستعماری باشد. شاید از همین روی است که فرانتس فانون و به ویژه اثر کلاسیکش دوزخیان روی زمین (۱۹۶۸) مورد توجه قرار می‌گیرد و ترجمه می‌شود. گفتمان پسااستعماری، گفتمان صداهای خاموشی بود که زیر چرخهای تمدن استعماری و امپریالیستی غرب له شده بود، تمدنی که می‌خواست تک صدای عالم وجود باشد. از همین جهت، نظریهٔ پسااستعماری به دنبال آن بوده تا صداهای خاموش و فراموش شده را به عرصه بیاورد؛ چه صداهایی از دیگر ملل استعمار شدهٔ قبلی یا از گسترهٔ وسیع تر آوارگان و مهاجران (پیلچر و ولهان، ۱۳۹۹، ص ۲۳۹).

با این نگاه، مفهوم محوری تفکر آل‌احمد - غربزدگی - را می‌توان متناظر با اثر جریان‌ساز ادوارد سعید - شرقشناسی - دانست که غرب/شرق را از حصر جغرافیایی آن خارج کرده‌اند و با مفروضاتی پسااستعماری به آن معانی نقادانهٔ رادیکالی بخشیده‌اند. کتاب سعید متنی کلیدی در باب تأکید بر شیوه‌هایی است که به واسطهٔ آنها رویه‌های غربی بازنمایی و نظریات شناخت، مشتمل بر اروپامحوری نظریات فرادستی مثل پسامدرنیسم، به معانی گفتمانهای اقتصادی و سیاسی غربی پیوند می‌خورند. چنین موضعی موجب تسهیل در تحلیل شیوه‌هایی می‌شود که به واسطهٔ آنها میراث استعماری اروپا کما فی السابق ادراک‌های مسلط از هم استعمارگر و هم استعمارشده را شکل می‌دهد. نیروی اصلی این چشم اندازها در نمایش شیوهٔ آمیزش صورتبندی‌های فرهنگی جامعه با میراث استعمار است که هنوز در عرصهٔ رویت‌پذیری فرهنگی قاعدهٔ حاکم برای تعیین «مرکز» و «حاشیه» است (پیلچر و ولهان، ۱۳۹۹، ص ۲۴۰).

اما با همهٔ این توصیفات نظریهٔ پسااستعماری می‌تواند چگونگی تکوین معانی در ستیزش با غرب و امپریالیسم انسان ستیزانه را توضیح دهد. برای تحلیل فضای فکری داخلی ایران در سالهای تکوین اندیشهٔ جلال نیازمند به خدمت گرفتن تئوریهای گفتمان و تحلیل گفتمان هستیم. نظریهٔ گفتمان با نقش معنادار رفتارها و ایده‌های اجتماعی در زندگی سیاسی سروکار دارد. این نظریه به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن سیستم‌های معانی یا گفتمان‌ها فهم

مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیت‌های سیاسی آنان تاثیر می‌گذارند. اما گفتمان‌ها همان ایدئولوژی‌ها به معنای سنتی کلمه نیستند؛ یعنی مجموعه‌ای از ایده‌ها که توسط کنشگران اجتماعی به توضیح و توجیه کنش سازمان‌یافته اجتماعی خود می‌پردازند. مفهوم گفتمان شامل انواع رفتارهای اجتماعی و سیاسی و همچنین نهادها و سازمان‌هاست (استوکر و مارش، ۱۳۷۸: ۱۹۶).

مفروضات تحلیل گفتمان که از برآیند قواعد تحلیل متن، هرمنوتیک، نشانه‌شناسی، مکتب انتقادی، روانکاوی مدرن و دیدگاه فوکو در دیرینه‌شناسی و تبارشناسی شکل گرفته، عبارت‌اند از: انسان‌های مختلف، به متن یا گفتار واحد، متفاوت نگاه می‌کنند و برداشت یکسان و واحدی ندارند؛ خواندن (برداشت و تفسیر از متن) همیشه نادرست خواندن (برداشت نادرست از متن) است؛ متن را بایستی به عنوان یک کل معنادار نگریست و این معنا لزوماً در خود متن نیست؛ هیچ متن خنثی یا بی‌طرفی وجود ندارد. متون بار ایدئولوژیک دارند؛ در هر گفتمانی حقیقتی نهفته است، اما هیچ گفتمانی تمامی حقیقت نیست؛ نحو متن نیز معنادار است، چون نحو دارای معانی اجتماعی و ایدئولوژیک است و این معانی خود به عواملی مانند رموزها، بافتها، مشارکتها و تاریخ مختلف وابسته‌اند؛ معنا همان قدر که از متن ناشی می‌شود، از بافت یا زمینه اجتماعی و فرهنگی نیز تاثیر می‌پذیرد. معنا و پیام یک متن در میان نوشته‌های آن متن قرار دارد؛ هر متنی در زمینه‌ها و موقعیت خاصی تولید می‌شود. از این رو رنگ خالق خود را همیشه با خود دارد؛ هر متنی به یک منبع قدرت یا اقتدار (نه لزوماً سیاسی) مرتبط است؛ گفتمان سطوح و ابعاد متعدد دارد؛ یعنی نه یک سطح گفتمانی وجود دارد و نه یک نوع گفتمان (فرکلاف، ۱۳۸۷).

اگر گفتمان را منظومه‌ای معنایی بدانیم که در هر دوره‌ای ما بین زبان و زمان می‌ایستد و به نسبت صورت‌بندی‌های مختلفی که می‌گیرد، می‌تواند نظام معنایی واژگان را بر محوریت دالی مرکزی چنان تعریف کند که توأمان سوژه و کنش را تحدید و توصیف نماید، بدین معنا می‌توان گفت که گفتمان بومی‌گرایی بر غیریت‌سازی با «غرب» تلاش کرد تا «خویشتن» را محور منظومه معنایی‌اش قرار دهد و زنجیره دال‌ها را بر مدار آن شکل دهد. چرا هویت بر مدار غیریت بنیاد گفتمان‌هاست. در گفتمان‌ها هویت در تقابل با یک غیر ایجاد می‌شوند. پس وجود گفتمان وابسته به وجود یک غیر است. نیروی خصومت دو نقش متفاوت ایفا می‌کند: از یک سو از ایجاد هویت کامل و تثبیت آن جلوگیری می‌کند و از سوی دیگر خود بخشی از شرایط وجودی هویت است. چون هویتها تنها در پرتو غیر یا خصم مشخص

می‌شوند (حسینی زاده، ۱۳۸۳: ۱۹۲). ضدیت و خصومت امری محوری برای نظریه گفتمان در سه جنبه تلقی می‌شود. نخست این که یک رابطه خصمانه که اغلب منجر به تولید یک دشمن یا دیگری می‌شود برای تاسیس مرزهای سیاسی امری حیاتی تلقی می‌شود. دوم آنکه شکل‌گیری روابط خصمانه و تثبیت مرزهای سیاسی برای تثبیت بخشی از هویت صورت‌بندی‌های گفتمانی و کارگزاران اجتماعی است و سوم اینکه تجربه ضدیت نمونه‌ای است که از جاشدگی هویت را نشان می‌دهد (استوکر و مارش، ۱۳۷۸: ۲۰۵).

هر اجتماعی در هر برهه‌ای از تاریخ خود بایستی بتواند منظومه‌های معنایی تولید کند که در درون آن گزاره‌هایی جدی برای تعاملات مدنی وجود داشته باشد. این گزاره‌های جدی - در هر دو سوی گفتمان و پادگفتمان - اگر بتوانند فضایی برای گفتگو بر سر حقایق دال مرکزی ایجاد کنند، ستیز گفتمانی معطوف تنشهای درون ساختاری خواهد شد، و می‌تواند ضمن جلوگیری از فروپاشی کلیت گفتمان به بر ساخته شدن حوزه‌هایی کمک کند که با ایجاد پویسهای لازم از سکون و عفونت گفتمان جلوگیری می‌کند؛ در چنین قابی دائماً خرده گفتمانهای رقیب بر سر اصلی‌ترین گزاره‌های گفتمان هژمون چون و چرا می‌کنند، تا در نهایت یکی از آنها غالب شود. با این تعابیر می‌توان گفت که «گفتمان بومی‌گرایی» با «گفتمان تجددگرایی ملی‌گرایانه» ی پهلوی دوم در تنشها و تعارضهایی دائمی بود که یکی از اصلی‌ترین کانونهای این تنش بر سر دال «غرب» رخ داد.

### بررسی ادبیات پژوهش

مقالات و کتاب‌های زیادی به پژوهش در اندیشه جلال آل‌احمد پرداخته‌اند که گزیده‌ای از آنها را در اینجا بررسی می‌کنیم. یکی از مشهورترین آثار این حوزه پژوهشی، اثر مهرزاد بروجردی با عنوان «روشنفکران ایرانی و غرب» است که بخش کوتاهی را (صفحات ۱۰۷ تا ۱۲۲) به جلال اختصاص داده است. بروجردی مطابق روش شناسی برگزیده‌اش، که ترسیم شرق‌شناسی وارونه و واکنشی است، جلال را نیز در درون شبکه تضادهای گفتمانی دهه ۴۰ خورشیدی قرار می‌دهد تا توضیحی از دیدگاه‌های او داشته باشد. خوانش بروجردی از جلال بیشتر متمایل به آن است تا اصالت اندیشه او را کم‌رنگ کند و یا او را تابعی از متفکران داخلی (فردید و شادمان) نشان دهد و یا این که مرهون متفکران خارجی (سارتر و هایدگر) (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۱۳). بحث مختصر بروجردی هیچ‌گاه به سویه‌های رادیکال تفکر جلال که کلیت مفهومی غرب را به چالش می‌کشد و می‌خواهد افق‌هایی فراسوی آن را برای فضای

فکری مقهور و مرعوب داخلی ترسیم کند. و این موضعی که از همان آغاز تلویحاً در عنوان فرعی کتاب آمده است: «سرگذشت نافرجام بومی گرایی».

علی قیصری نیز در کتاب «روشنفکران ایران در قرن بیستم» به اندیشه جلال پرداخته است ولی تقریباً موضع مشخصی نداشته و در ضمن همان مشهورات معمول را درباب او آورده است. اینکه جلال متأثر از فردید و عاری از یک موضع استقلالی در اندیشه‌اش بوده است. تفسیر قیصری بیشتر ناظر بر توصیف اندیشه‌های جلال است تا ارائه تفسیری انتقادی و مشخص.

احمد ساعی و محمود مقدس در مقاله «بررسی تفاوت‌های مفهومی غرب زدگی در آرای فردید و آل احمد» (۱۳۹۱)، این فرضیه را پیش می‌نهند که مراد فردید از غرب زدگی بیشتر ناظر به وجه انتولوژیک آن بوده در حالیکه آل احمد - نادانسته - بر وجه هویتی آن تاکید داشته است. به عبارتی، در حالی که به زعم فردید غرب و شرق مفاهیمی انتولوژیک هستند که بر دو گونه فهم از وجود فی نفسه اشاره دارند از نگاه جلال تعارض غرب و شرق نه جنبه هستی شناختی که صرفاً امری مربوط به هویت تاریخی بوده است. این پژوهش نیز از دو منظر عدم اصالت اندیشه جلال و تلاش بر القای وابستگی اینکه او موضوعی را ناخواسته و ناهمبسته بسط داده با چشم انداز ما متفاوت است.

گیتی پورزکی در مقاله «بازتفسیر مفهوم غربزدگی جلال آل احمد در پرتو مفهوم دیالوجیستی خود و دیگری» کوشیده تا تمام وجه انتقادی و رادیکال تفکر جلال را خنثی کند. مقاله با استفاده از مفهوم دیالوجیستی باختینی و تحلیل «خود و دیگری» تقریباً همان هسته استدلالی بروجردی را البته در سویه‌ای وارونه به خدمت گرفته است. نویسنده توضیح می‌دهد که دیالوجیسم باختین از سه وجه حاصل می‌شود: خود، دیگری و گفت و گو و تعامل خود با دیگری. با استفاده از این ابزار نظری، نویسنده نشان می‌دهد که اولاً جلال برای شناخت خود به شکل اگزیستانس، مجبور به نگاه به دیگری بوده؛ دوماً تصور مالوف از جلال به عنوان کسی که غرب ستیز یا ضد غرب است، تصور کاملی نیست؛ چراکه با استفاده از نظریه دیالوجیسم باختین می‌توان به این نتیجه رسید که جلال بیش از آنکه معترض غرب باشد، معترض نوع دیالوگ مخدوش و رابطه نابرابر غرب و شرق است. راه حل پیشنهادی جلال، به زعم نویسنده، بازیگر شدن خود شرقی و ایجاد دیالوگ برابر است که از طریق مفهوم اصالت امکان پذیر می‌شود.

همان گونه که مشاهده کردیم، اعم آثار پژوهشی این حوزه اولاً اصالت اندیشه جلال را تصریحاً یا تلویحاً مخدوش می کنند. ثانیاً وجوهات رادیکال و انتقادی تفکر او را نادیده می گیرند؛ ثالثاً، از پتانسیل های ایجابی تفکرش غفلت می کنند؛ و رابعاً، گه گاه آن را با تفاسیری خاص خنثاسازی می کنند. و تمام این موارد وجه تمایز موضع این مقاله با دیگر آثار پژوهشی است.

### تجدد، شرق شناسی و امپریالیسم: غرب و فرودستی شرق

گفتمان تجدد غربی در مراحل اولیه مفصل بندی خود به تعریف خود در مقابل یک غیر و دیگری پرداخت که این دیگری از لحاظ مکانی و فرهنگی شرقی بود: «از آنجا که خود همواره با دیگری پیوند دارد در تضاد با این هستی برساخته بود که غرب توانست هویت خویش را به وجود آورد و حفظ کند. در میان کشورهای شرقی چین به سبب دوری جغرافیایی و انزوای تاریخی خود در قامت ناآشناترین دیگری درآمد. هند که مدتهای مدیدی تاج طلایی مستعمرات بریتانیا در شبه قاره محسوب می شد دومین نامزد دیگر بود به شمار می رفت. تنها نامزد باقی مانده برای برآوردن نیاز ذاتی غرب به یک دیگری جهان مسلمان بود. شرق اسلامی با کلیت تمدن غربی نزدیک و در عین حال متفاوت تلقی شد. پس از ظهور فلسفه خردگرا و انسان باور عصر روشنگری اروپاییان جهان اسلامی را همچون همه چیزهایی قلمداد نمودند که به تازگی اروپا آن را پشت سر گذاشته بود. یعنی استیلای تام مذهب، خودکامگی سیاسی، رکود فرهنگی، جهل علمی، خرافه پرستی و غیره.» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۹-۱۸). پیامد این غیرت سازی از شرق توسط اروپاییان تصور وجودی فرادست و فرودست بین غرب و شرق بود.

این نگاه از بالای اروپاییان به شرق آنان را به این تصور رهنمون شد که می بایست با اتخاذ سیاستهای امپریالیستی از طریق استعمار سرزمین ها و مردمان دیگر به انتقال تمدن جدید شکل گرفته در اروپا به آن سرزمینها و مردمان مبادرت ورزند. در این مسیر دانش شرقشناسی به مثابه ابزاری معرفتی که شناخت فرهنگ های دیگر را میسر و ممکن می نمود به عنوان سلاحی کارا در خدمت سیاستهای امپریالیستی اروپاییان در آمد «گفتمان شرقشناسی به پیروی از الگوی تمایز از یک سو ریشه در عقل باوری، سکولاریسم و جهانگرایی قرن هجدهم داشت و از دیگر سو از رمانتیسم، پوزیتیویسم و استعمارگری قرن نوزدهم بهره می برد. شرقشناسان که به فرهنگ و ادب سیاسی زمان خود سخت پایبند بودند برای توجیه سلطه غرب به رشته های علمی گوناگونی همچون زیست شناسی، مردم شناسی، زبان شناسی و

واژه‌شناسی تکیه می‌کردند.» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۲۰). از این رو سرشت استعمارگرایانه شرقشناسی باعث شد تا به عنوان یک دانش در خدمت اهداف استعماری کشورهای اروپایی درآید.

بنابراین، برای ادوارد سعید، شرق‌شناسی گونه‌ای لوگوس بود. لوگوسی که می‌خواست با طرح و طرد دیگری یکتایی منحصر به فرد جایگاه عالی خودش را اثبات کند. این دیگری الزاماً بایستی کژ و کوژ و شکسته و نافرمانی بود تا زیبایی و راستی و درستی و اصالت خود غربی را فرض بگیرد و اثبات کند. برای سعید این لوگوس با قدرت (استعماری) همبسته و پیوسته بود و این دو دقیقه در هم تنیده (دانش/قدرت) یکدیگر را در چرخه‌هایی بی‌پایان بازتولید می‌کردند، و زین میان، ارزشهای جهانشمول غربی نیز از جهاتی موید آن بود. از جمله اومانسمی که انسان را ذاتاً چیزی جز مرد سفید غربی لحاظ نمی‌کرد و همه دیگر گونه‌ها را «نا-انسان» بر می‌شمرد (مرادی طادی، ۱۳۹۷).

نقش شرق‌شناسی در پیشبرد اهداف سیاست امپریالیستی اروپاییان تنها در شناخت شرق به عنوان یک دیگری و غیریت‌سازی از آن نبوده است. شرقشناسی جوامع آسیایی را وادار می‌نمود تا با پذیرش یک تفکر دوگانه (Dichotomy) نقش دیگری فرودست (subaltern) را بپذیرند. پروخوونیک (Prokhovnik) چهار جنبه کلیدی از تفکر دوگانه را مشخص می‌کند. نخستین جنبه از دوگانگی تعمیم تفاوت بین دو ماهیت به مخالفت است. هر بخش برای موقعیت خود بر بخش دیگر متکی است، و هر بخش به وسیله دیگری بودن متمایز می‌شود. جنبه دوم دوگانگی نظم سلسله‌مراتبی یک جفت است. بخشی که بالاتر ارزشگذاری و طبقه‌بندی می‌شود موقعیت خود را بیشتر با کنار گذاشتن بخش فرودست به دست آورده است. جنبه سوم عبارت است از این فرض که میان آنها، جفت دوگانه کل را مشخص کرده و در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، با یکدیگر آنها طیف امکانات را در بر دارند. چهارم، یک جنبه تفکر دوگانه این است که موجود فرودست فقط با تعالی خود، به بیان دیگر با شبیه شدن به بخش مسلط دوگانه، ارزش پیدا می‌کند یا به بالا صعود می‌کند (پیلچر و ولهان، ۱۳۹۹: ۸۰).

در این تفکر دوگانه‌انگار برآمده از شرقشناسی امپریالیستی که یکی (غربی) فرادست است و دیگری (شرقی)، فرودست؛ اگر دیگری تحقیر شده بخواد به فرادست ادعایی (غربی) تشبه بجوید، در واقع دچار از خودبیگانگی مضاعف می‌شود و همه هویت خودش را از دست می‌دهد. به تعبیر جلال آل احمد: «آدم غرب زده شخصیت ندارد، چیزی است بی



اصالت، خودش و خانه‌اش و حرفه‌اش، بوی هیچ چیزی را نمی‌دهد، ملغمه‌ای است از انفراد شخصیت و شخصیت خالی از خصیصه، چون تأمین ندارد، تقیه می‌کند و در عین حال که خوش تعارف است و خوش برخورد است، به مخاطب خود اطمینان ندارد».

### زمینه‌های داخلی شکل‌گیری گفتمان بومی‌گرایی در ایران

هژمونیک شدن گفتمان تجدد غربی در کشور ما محصول جنبش مشروطه و ترقی خواهی و سپس برآمدن رژیم پهلوی و گفتمان تجدد آمرانه آنکه مدرنیزاسیون را برابر با غربی شدن می‌دانست بوده است. این امر منتج به سلطه سیاسی و اقتصادی غرب بر ایران می‌شد و از سوی دیگر به فرهنگ بومی ایران لطمه وارد می‌ساخت. فرهنگ بومی که ریشه در تجربه تاریخی ایرانیان داشت. زمینه‌های داخلی شکل‌گیری گفتمان بومی‌گرا را باید در دو رخداد جستجو نمود. یکی وقوع کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و دیگری مدرنیزاسیون دهه‌های چهل و پنجاه شمسی.

پیدایش جنبش ملی شدن صنعت نفت-که ایدئولوژی غالب آن ناسیونالیسم ضد استعماری بود- در اواخر دهه بیست شمسی که منافع استعماری غرب در ایران را تهدید می‌کرد و شکست آن در اثر مداخله غرب از طریق طرح ریزی و حمایت از کودتا سرآغازی برای مفصل‌بندی گفتمان بومی‌گرایی در ایران شد که روشنفکران ایرانی را به شورش و قیام فکری بر علیه گفتمان تجدد غربی و سلطه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی غرب واداشت. به نوشته علی اصغر زرگر: «صنعت نفت ایران در اوج مناقشات سیاسی داخلی در ۲۹ اسفند ۱۳۲۹ ملی اعلام شد. ملی شدن نفت نتیجه پیوند فریاد حق طلبی و مجاهدتهای ملت ایران برای شکستن سلطه بیگانه و برقراری حاکمیتی مستقل و دموکراتیک و تلاش و مبارزه سرسختانه جمعی از نمایندگان وطن دوست بود که در راس آنها دکتر مصدق قرار داشت» (مقصودی، ۱۳۹۳: ۱۲۹).

وقوع کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ دو پیامد سیاسی مهم داشت. یک پیامد به استقرار یک رژیم اقتدارگرا مربوط می‌شد که به سرکوب همه نهادهای سیاسی دموکراتیک مانند اصناف، اتحادیه‌های کارگری، سازمان‌های دانشجویی، جمعیت‌ها و انجمن‌ها و احزاب سیاسی پرداخت. نتیجه این سرکوب ایجاد یک فضای بسته سیاسی بود. به نوشته میرسپاسی: «فرایند شکل‌گیری سیاست سکولار و کثرت‌گرایی فرهنگی در برابر ضربه سهمگین کودتای موفق ۲۸ مرداد تاب نیاورد. چنانکه نشان داده شده است وقایع متعاقب کودتا امکان شکل‌گیری هرگونه خط مشی سیاسی حقیقتاً مدرن و سکولار را در ایران را از بین برد. با

بازگشت شاه به اریکه قدرت کلیه سازمان‌ها و نهادهای سیاسی دموکراتیک و سکولار با محدودیت و یا با نابودی مواجه شدند» (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۱۳۳). این سرکوب و اختناق ناشی از کودتای نظامی به باور قاطبه ایرانیان و از جمله روشنفکرانی مانند آل احمد با همدستی غرب صورت گرفت. این خود به شکل گیری یک مفهوم امپریالیستی از غرب منجر شد. با عنایت به همین بازتاب معنایی است که می توان از نقد پسااستعماری در تفکر این دوره سخن گفت. چرا که در ذهنیت عمومی جامعه به رغم فقدان استعمار غیرمستقیم، استعماری غیرمستقیم بر جامعه حاکم بود.

در کنار رخداد کودتای ۲۸ مرداد، مدرنیزاسیون و سیاستهای نوسازی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی بخصوص اصلاحات ارضی که تارو پود جامعه ایران را دگرگون نمود در شکل گیری یک گفتمان بومی گرا بسیار موثر واقع شد. اصلاحات ارضی منجر به مهاجرت گسترده روستاییان به شهرها و ایجاد حاشیه نشینی در اطراف شهرها شد. به نوشته میرسپاسی: «در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ جامعه ایرانی در معرض یک برنامه مدرنیزاسون دولتی قرار می گیرد و روابط اقتصادی، نهادهای اجتماعی و قالب‌های فرهنگی کشور از این برنامه متأثر می شود. اصلاحات دهه‌های ۴۰ و ۵۰ (به خصوص اصلاحات ارضی که ساختار روستایی ایران را بر هم می زند و به مهاجرت خیل عظیم جمعیت روستایی به مراکز شهری می انجامد. شکل زندگی شهری را در ایران متحول می کند. ساختارهای اجتماعی سنتی از قبیل اصناف، خانواده، نهادهای دینی و لایه بندی‌های مکانی در مراکز شهری همگی در معرض تحول و تغییر قرار می گیرند و به خاطر مقاومت در برابر برنامه مدرنیزاسیون تنشهای شدید را از سر می گذرانند» (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۱۳۸-۱۳۷).

از میان اصلاحات مختلفی که انجام شد اصلاحات ارضی به خصوص بیشتر از بقیه به تزلزل گفتمان تجدد غربی در ایران بلحاظ ایجاد یک جامعه توده‌ای منجر شد. در مورد علل مهاجرت روستاییان به شهرها، علیرضا ازغندی می نویسد: «وضع بسیار نامطلوب اقتصاد روستایی از یک طرف و جاذبه‌های روزافزون شهرها به سبب رونق فعالیت‌های ساختمانی و خدماتی از طرف دیگر موجب تسریع مهاجرت نیروهای روستایی به شهرها گردید. هرچند که مجموعه‌ای از عوامل طبیعی، فنی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زمینه‌های اساسی مهاجرت‌های داخلی را پدید می آورد، ولی در مورد مهاجرت روستاییان به شهرها طی سالهای ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۲ باید بیشتر به عوامل کمی دستمزد فعالیت‌های زراعی، بیکاری دائمی، افزایش جمعیت، ناعادلانه بودن توزیع درآمدها، الگوی مالکیت ارضی، غیر اقتصادی بودن

امکانات کشاورزی، پایین بودن نرخ تولیدات کشاورزی و تحقیر اجتماعی روستاییان توجه داشت» (از غندی، ۱۳۹۴: ۲۲۳). این مدرنیزاسیون به بحران هویت و معنا در ایران منجر شد. از نظر آل احمد تالی این مدرنیزاسیون سطحی مصرف گرایی و تفاخر به مصنوعات غربی است که بنیاد جامعه را در مخاطره افکنده است: «به این طریق آدم غرب زده، وفادارترین مصرف کننده مصنوعات غربی است. اگر یک روز صبح برخیزد و بداند که هر چه سلمانی و خیاطی و واکسی و تعمیرگاه است بسته شده، دق می کند و رو به قبله دراز می کشد؛ گرچه نمی داند قبله کدام سمت است. وجود این همه مشاغل و آن همه مصنوعات فرنگی که برش مردم، برای او از وجود هر مدرسه و مسجد و بیمارستان و کارخانه‌ای ضروری تر است. به خاطر اوست که چنین معماری بی اصل و نسبی داریم و چنین شهرسازی قلابی‌ای؛ به خاطر اوست که خیابان‌های شهرها و چهارراه‌هایش با نور وقیح فلورسنت و نئون به صورت آرایشگاه‌ها در آمده است؛ به خاطر اوست که کتاب طبّاحی راه شکم به اسم «راه دل» از چاپ درمی آید، پر از شرح و تفصیل همه خوراک‌های پر خامه و پر گوشت که در چنین هوای خشک و گرمی اصلاً نمی توان لب زد. غذاهایی که فقط مجوزی است برای مصرف کردن کوره‌های گازسوز فرنگ‌ساز.»

### جلال و مفصل بندی گفتمان بومی گرایی

با واگرایی گفتمان تجدد غربی و از جاشدگی‌اش و بی قراری ساختاری فرصتی برای نقش آفرینی سوژه‌ها در مقام کنشگری اجتماعی پدید آمد. یکی از این سوژه‌ها روشنفکران بودند. جلال نیز بعنوان یک روشنفکر ایرانی موقعیتی مناسب در مقام فردیت سیاسی پیدا نمود که به تعبیر اسپیواک می توانست اقدام به بازنمایی انتقادی کند (گانندی، ۱۳۹۱: ۱۰). در این بازنمایی انتقادی جلال می کوشد تا رابطه فرودستی با غرب را برهم زند و، به تعبیر دریدا در نقد فوکو، با «باستان‌شناسی سکوت» (دریدا، ۱۳۹۶: ۱۱۴)، شرق به سکوت واداشته را به سخن درآورد و امکانات شورش علیه این پروژه مسکوت‌سازی را به نمایش بگذارد. اولین گام مهم جلال در فرایند مفصل بندی گفتمان بومی گرایی در مقام روشنفکر جهان سومی نگارش کتاب غربزدگی بود که از وجوهات فوقی رادیکالی بهره‌مند بود. به نوشته بروجردی: «سبک بی‌پرده غربزدگی، ورود آهسته و دیر هنگام بومی گرایی را در دنیای فکری ایران جبران کرد. آل احمد بر خلاف ناقدان احتیاط‌پیشه در زمانی که کشور در حال دگرگونی سریع اجتماعی و اقتصادی بود پایه‌های اصلی تاریخ اجتماعی و فکری ایران را به چالش کشید. این نکته غربزدگی را برای چند نسل از روشنفکران ایران به صورت کتابی مقدس

در آورد و نام آل احمد را به سان بی‌باک‌ترین و موثرترین ناقد اجتماعی زمانه بر سر زبانها انداخت» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۰۹). نبوی نیز دربارهٔ تاثیر نوشتهٔ غربزدگی بر پیدایش گفتمان بومی‌گرایی در تقابل با گفتمان تجدد غربی می‌نویسد: «یکی دیگر از شکافهای عمیق میان روشنفکران و حکومت شکافی بود که پس از انتشار غربزدگی آل احمد بوجود آمد. در بازنگری آن را بعنوان نوعی تشبث ایرانی به یک زبان طغیان جهانی، هویت ملی و حمایت از فرهنگ بومی که واکنشی است به توسعه‌طلبی غرب در قرن بیستم» (نبوی، ۱۳۸۸: ۱۰۶) نشان داده‌اند. غربزدگی را می‌توان مانیفست بومی‌گرایی در روایت ایرانی‌اش دانست که کوشیده بر تصور «فروست»ی، به معنای گرامشایی آن، که می‌کوشد غیرغرب را بسان حاشیهٔ تاریخ معرفی کند (یانگ، ۱۳۹۰: ۴۱۰؛ مورتون، ۱۳۹۲: ۷۵)، شورش کند.

آل احمد در غربزدگی در عین انتقاد از گفتمان تجدد غربی درصدد ارائه گفتمانی آلترناتیو و رادیکال بود که همانا وارونه‌سازی مناسب فرودستی برای نیل به خوانشی رهایی‌بخش بود. وی به دنبال معنابخشی به دالهای شناور شده‌ای همچون هویت بود و هویت ایرانی را بر اساس اسلام شیعی رادیکالیزه می‌کرد تا از هویت تحمیلی فرودستانهٔ غربی رها شود. به باور بروجردی، آل احمد در غربزدگی چهار هدف عمده را دنبال می‌کرد. نخست آنکه از راه فراهم آوردن یک ترانزنامه انتقادی از کارنامهٔ صدساله روشنفکری در ایران پیچیدگیهایی را که این جامعه در حال تغییر با آن دست به گریبان بود به خوبی آشکار نمود. دوم غربزدگی با در میان آوردن دوباره مسئله هویت ملی و قومی یک جایگزین بومی‌گرایانه را در برابر دیدگاه جهان‌میهن نیروهای چپ ایرانی که در آن برهه از زمان قوی نیز بودند پیشنهاد می‌کرد. سوم اینکه غربزدگی بسان مرثیه‌ای سوزناک برای دوران و آداب و رسومی که رفته‌رفته از خاطره‌ها زدوده می‌شدند روند گفتگوی روشنفکری را به سود گفتمانی جهان‌سومی و شک‌آور در تمدن غرب و کالاهایش دگرگون ساخت. چهارم اینکه روشنفکران ایرانی را تلنگری زد تا به خود آیند و با چیرگی فرهنگی بیگانه که می‌رفت تا حیات فکری، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران سایه افکند به مبارزه برخیزند (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۱۰). به‌طور کلی نگارش غربزدگی آل احمد نشان از ازجاشدگی گفتمان مسلط و نیاز به بازتعریف و معنا بخشی دالهای شناور شده داشت.

در واقع زنجیرهٔ هم‌ارزی در اندیشهٔ جلال در تقابل با غربزدگی معنا می‌یابد. غربزدگی فی‌الواقع برای جلال درونی‌سازی همان مناسبات فرودستی تحمیلی بود: «غربزدگی می‌گویم همچون وبازدگی و اگر به مذاق خوشایند نیست بگویم همچون گرمزدگی و یا سرمزدگی.

اما نه دست کم چیزی است در حدود سن زدگی. دیده‌اید که چطور گندم را می‌پوساند؟ از درون. پوسته سالم برجاست اما فقط پوست است. عین همان پوستی که از پروانه‌ای بر درختی مانده. به هر صورت سخن از یک بیماری است. عارضه‌ای از بیرون آمده و در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده. مشخصات این درد را بجوییم و علت‌هایش را و اگر دست داد راه علاجش را» (آل‌احمد، ۱۳۸۷: ۱۷). این بیماری درونی شده، همان پذیرش انفعالی نقش فرودستی است که باید با بازنمایی رادیکال آن علیه سلطه و انقیاد قیام کرد (گانندی، ۱۳۹۱: ۱۱)، نگاهی که در رمان‌های جلال هم آشکار می‌شود. در «مدیر مدرسه»، با طنزی تلخ، به معلمی که توسط ماشینی آمریکایی زیر گرفته شده می‌گوید: «مگر نمی‌دانستی که خیابان و چراغ راهنما و تمدن و آسفالت برای آنهاست که توی ماشین‌های ساخت مملکتشان دنیا را زیر پا گذاشته‌اند؟» به تفسیر کامران تطف، استفاده از فعل «زیر پا گذاشتن» در واقع رابطه یک بومی مظلوم را با نیرویی ترسیم می‌کند که جهان را عرصه تاخت و تاز و تاراج قرار داده است (تطف، ۱۳۹۳: ۱۶۰).

آل‌احمد غرزدگی را به مثابه یک بیماری قلمداد می‌کند. استخدام استعاره‌های پزشکی از ویژگی‌های گفتمان‌های فکری ایران از قبل از انقلاب مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی است (توکلی طرقی، ۱۳۹۱: ۷) و هم اینکه از جهاتی یادآور ایده نیچه‌ای «فیلسوف همچون پزشک فرهنگی» است (نیچه، ۱۳۹۲: ۱۳)؛ آل‌احمد این بیماری اجتماعی را دارای دو بعد می‌داند یکی این که از بیرون آمده و دوم اینکه در یک محیط آماده بیماری رشد کرده است. بعد اول بخصوص به هژمونیک شدن گفتمان تجدد غربی اشاره دارد که همچون یک بیماری فرهنگ ایرانی را از درون می‌پوساند و راه را برای سلطه مناسبات فرودستی هموار می‌کند. به باور بروجردی: «آل‌احمد عقیده داشت که این بیماری می‌تواند به از میان رفتن اصالت فرهنگی، استقلال سیاسی و سلامت اقتصادی ایران بیانجامد. به کارگیری استعاره‌های پزشکی از سوی او برای اشاره به یک عارضه فرهنگی، سیاسی و اقتصادی برای فراخوانی برای هشیاری فکری بود» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۱۱). مقصود آل‌احمد از به کارگیری تعبیر پزشکی برای توصیف تجدد غربی غیرت سازی از آن به مثابه یک دیگری فرودست‌ساز است که می‌خواهد مناسبات سلطه را در درون پیکره میزبان نهادینه کند. بر اساس این غیرت‌سازی از غرب آل‌احمد ایده بازگشت به خویشتن را مطرح می‌کند.

هسته مرکزی یا به عبارت دیگر دال مرکزی گفتمان بومی‌گرایی آل‌احمد را مفهوم بازگشت به خویشتن تشکیل می‌دهد که پیش شرط آن شکستن آینه‌ای است که تصویری

مصنوعی را از من شرقی آفریده است. آل احمد برای بازگشت به خویشتن عبور از سد شرق شناسی را یک ضرورت می داند: «این جوری است که آدم غرب زده، حتی خودش را از زبان شرق شناسان می شناسد. خودش - به دست خودش - خودش را شی ای فرض کرده و زیر میکروسکپ شرق شناس نهاده و به آن چه او می بیند، تکیه می کند، نه به آن چه خودش هست؛ و احساس می کند و می بیند و تجربه می کند و این دیگر زشت ترین تظاهرات غرب زدگی است. خودت را هیچ بدانی و هیچ بینگاری و اعتماد به نفس و به گوش و به دید خود را از دست بدهی و اختیار همه حواس خودت را بدهی به دست هر قلم به دست در مانده ای که به عنوان شرق شناس، کلامی گفته یا نوشته! اصلاً من نمی دانم این شرق شناسی، از کی تا به حال «علم» شده است؟ [که حتی] نه تنها هر غرب زده ای در هر جا استاد می کند، بلکه فراوان شنیده ایم که بر سر منبرها و در مساجد هم (که آخرین حصار در مقابل غرب و غرب زدگی انگاشته می شوند) به نقل از «کار لایل» و «گوستا لوبون» و «گوبینو» و «ادوارد براون» و دیگران، آخرین اسناد حقایق فلان کس یا فلان کار یا فلان مذهب داد سخن می دهند.»

گام دیگر آل احمد در روند کوشش فکری برای مفصل بندی گفتمان بومی گرایی بازتعریف هویت ایرانی بود. وی اسلام شیعی را مبنای بازتعریف هویت ایرانی قرار داد. بروجردی می نویسد: «به باور او از آن زمان که سلسله صفوی با تکیه بر شیعه گری به حفظ استقلال ایران در برابر امپراتوری عثمانی پرداخت مذهب شیعه در کنه روحیه اجتماعی ایرانیان جایگاه ویژه ای یافته است. آل احمد اسلام شیعه را عنصری تفکیک ناپذیر از هویت ایرانی قلمداد می کرد و از این رو تجدید حیات اسلام شیعه را کارآمدترین و اکسن در برابر بیماری واگیردار غرب زدگی تشخیص می داد و روحانیان را با صلاحیت ترین پزشکانی تلقی می کرد که می توانند این واکسن نجات دهنده هویت را فراهم سازند» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۱۶-۱۱۷). اگرچه پیامد این امر توجه به روحانیون شیعه به مثابه یک نیروی اجتماعی مهم بود، ولی نمی توان انکار کرد که در تمام این موضع گیری ها یک نقطه عزیمت «خشم» وجود دارد که مبنای هر گونه خوانش «رادیکال» از مناسبات سلطه است (کائوزر، ۱۳۹۷: ۲۱).

در فرایند مفصل بندی گفتمان بومی گرایی بر اساس بازگشت به خویشتن آل احمد در نظریه متوقف نمی شود بلکه به سوی قسمی پراکسیس رادیکال حرکت می کند، لذا خواهان اتحاد روشنفکران با روحانیون می شود چرا که روحانیون مهمترین سنگر مقاومت در برابر تسلط فرهنگی غرب از طریق پذیرش گفتمان تجدد غربی و به تبع آن مهمترین سنگر ایستادگی در برابر هجوم امپریالیستی غرب و تسلط سیاسی و اقتصادی آن بودند. آل احمد

خواهان اتحاد بین روشنفکران و روحانیون شده و می‌نویسد: «روحانیت تشیع به اعتبار دفاع از سنت نوعی قدرت مقاوم است در مقابل هجوم استعمار که قدم اول غارتش غارت سنتی و فرهنگی هر محل است. به این ترتیب روحانیت سدی است در مقابل غربزدگی روشنفکران و نیز در مقابل تبعیت بی‌چون و -چرای حکومتها از غرب و از استعمارش» (آل‌احمد، ۱۳۸۹: ۲۹۶). وی در ادامه نیز در رابطه با ارتباط روحانیون و روشنفکران می‌نویسد: «اکنون می‌خواهم با نگاهی سریع حاصل مبارزات اجتماعی صد ساله اخیر را طرح کنم و نشان دهم که هر جا روحانیت و روشنفکران زمان با هم و دوش به دوش هم و یا در پی هم می‌روند در مبارزه اجتماعی بردی هست و پیشرفتی و قدمی به سوی تکامل و تحول و هر کجا که این دو از در معارضة باهم درآمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به تنهایی در مبارزه شرکت کرده‌اند از نظر اجتماعی باخت هست و پسرفت و قدمی به سوی قهقرا» (آل‌احمد، ۱۳۸۹: ۳۱۷). این اجماع و همگرایی باید الزاماً علیه همان «امپریالیسم فرهنگی» (کائوزر، ۱۳۹۷: ۱۲۲) باشد که می‌خواهد مناسبات سلطه و فرودستی و تهی‌سازی هویت بومی را درونی‌سازی کند.

آل‌احمد روحانیون را دارای مزیت‌هایی می‌دانست که روشنفکران در مسیر مبارزه با استعمار غرب می‌توانند از این مزیت‌ها برای دستیابی به اهداف خود بهره‌گیرند. به نوشته بروجرودی: «آل‌احمد عقیده داشت که روحانیان چهار مزیت ویژه دارند که آنان را متحد با ارزشی برای روشنفکران غیرمذهبی می‌سازد. آنان به علت ماهیت حرفه‌شان بهره‌ور از دانش‌اند. از آنجا که بیشتر از طبقات پایین اجتماع برمی‌خیزند؛ بیشتر از نظر فکری رادیکال هستند، توده مردم به آنان همچون نگهبانان ایمان اعتماد دارند و سرانجام آنکه به علت توانایشان در سخن گفتن به زبان توده‌ها می‌توانند در برانگیختن مردم به قیام اجتماعی یا سیاسی موثر باشند. در این مورد آل‌احمد به نقشی تاریخی اشاره می‌کند که روحانیان در حوادثی چون تحریم تنباکو، انقلاب مشروطه، ملی شدن صنعت نفت و قیام خرداد ۱۳۴۲ به رهبری آیت‌الله خمینی بازی کردند» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۱۷). از این رو روحانیون مهمترین نیروی اجتماعی برای ایستادگی در برابر هجوم امپریالیستی غرب محسوب می‌شوند که بایستی برای تغییر مناسبات سلطه از آنان کمک گرفت.

هدف دیگر آل‌احمد از نقد غربزدگی ارائه یک مدل توسعه بومی بود. به عبارت دیگر توسعه یکی دیگر از دالهای شناوری است که آل‌احمد در فرایند مفصل‌بندی گفتمان بومی‌گرایی در صدد معنابخشی به آن است. آل‌احمد در این مسیر به نقد «ماشینیسیم غربی»، که به باور بروجرودی متأثر از هایدگر است (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۱۳)، می‌پردازد؛ به اینکه

چگونه شیوه زیست سنتی ایرانی را دگرگون نموده و انسان ایرانی را از فرهنگ بومی خود دور نموده: «آدم غرب زده، قرتی است. زن صفت (افمینه = Effemine) است. به خودش خیلی می رسد، به سر و پزش خیلی ور می رود؛ حتی گاهی زیر ابرو برمی دارد؛ به کفش و لباس و خانه اش خیلی اهمیت می دهد؛ همیشه انگار از لای زوروق باز شده است، یا از فلان «مزون» فرنگی آمده؛ ماشینش هر سال به سیستم جدید در می آید و خانه اش که روزگاری ایوان داشت و زیرزمین داشت و حوض خانه و سرپوشیده و هشتی، حالا هر روزی شبیه به یک چیز است. یک روز شبیه ویلاهای کنار دریاست، با پنجره های بزرگ و سرتاسری و پر از چراغ های «فلورسنت». یک روز شکل کاباره هاست؛ زرق و برق دارد و پر از «تابوره» روز دیگر هر دیواری یک رنگ است و تپه تپه مثلث های از همه رنگ همه سطوح را پوشانده» در اینجا، جلال با تعمیم نظام سلطه بر معماری خانه همان نوع نگاه متفکران رادیکال پسااستعماری استخدام کرده که در نقد مارکس قائل بر این بودند که او سلطه را به یک بُعد تقلیل داده است (مورتون، ۱۳۹۲: ۱۶۵). لذا جلال اشاره دارد به یک هستی انفعالی و واکنشی که تابعی از سلطه فرادست شده و تمام بود و نبودش را در بر گرفته و از همین جهت است که بایستی به نحوی رادیکال زیر و رو بشود.

میرسپاسی نحوه مفصل بندی گفتمان بومی گرایی را توسط آل احمد چنین شرح می دهد: «آل احمد بر مبنای مفهوم غربزدگی نقدی جدی علیه قدرت سلطه طلب غرب طرح نمود. این نقد همچنین علیه روشنفکران سکولار ایرانی بود که آل احمد از آنان به عنوان همدستان غرب و کسانی که از ساخت یک تجدد اصیل ایرانی عاجز هستند یاد می کرد. به ادعای آل احمد برای در امان ماندن از هجوم نیروهای سلطه طلب و از خودبیگانه کننده مدرنیزاسیون اجتماعی تکنولوژیکی می بایست به فرهنگ اصیل اسلامی بازگشت. بازگشتی که آل احمد از آن دفاع می کرد البته جنبه سیاسی داشت. اسلام توده گرای آل احمد مدرنیزاسیون را به معنای واقعی کلمه رد نمی کرد بلکه بر آن بود تا در باب تجدد بر مبنای سنت نمادگرایی و هویت ایرانی اسلامی تاملی مجدد کند» (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۱۶۹).

### فروردستی در اندیشه جلال و اسپواک

همان گونه که گفتیم بسیاری از مقولاتی که در غربزدگی جلال و دیگر آثار او، از جمله آثار داستانی اش، طرح می شود از منظر ساختار مفهومی در پیوند با نگاه های پسااستعماری و مفهوم فروردستی در اندیشه اسپواک است. اما با این تفاوت که جلال فاقد یک نظام مفهومی منسجم و اندیشیده بود، لذا بیشتر در میان انبوهی از کلمات و تشبیهات و استعاره ها و نظم



انشاوار گرفتار بود و اگرچه به نحوی شهودی در کی از موقعیت تاریخی خودش داشت ولی نمی توانست آنها را در قالب یک تأمل فلسفی عرضه کند. جلال نیز همچو اسپواک خواهان فهم سازوکارهایی است که به واسطه نظامی از دانش، شرقشناسی، می خواهد یک «شرقی غربی شده» بسازد (یانگ، ۱۳۹۰: ۴۲۸)؛ و جلال همین نگاه را به شرقی غربی شده دارد: «آدم غرب زده، چشم به دست و دهان غرب است. کاری ندارد که در دنیای کوچک خودمانی، در این گوشه از شرق چه می گذرد. اگر دست بر قضا اهل سیاست باشد، از کوچکترین تمایلات راست و چپ حزب کارگر انگلیس خبر دارد و سناتورهای امریکایی را بهتر از وزرای حکومت مملکت خودش می شناسد.» این آدم به حاشیه رانده شده که حتی هویتش بر مبنای اقتدار دیگری تعریف می شود یک فرودست است؛ سوژه استعمار شده و فرعی (peripheral). استعمارگری غربی به واسطه گفتمان استعماری فرآیندی را شکل داده که اسپواک آن را «دیگری سازی» (othering) می نامد. دیگری سازی فرآیندی ایدئولوژیکی است که از طریق آن گروه هایی را جدا و منزوی می سازند که از هنجارهای استعمارگران فاصله گرفته اند. دیگری سازی، از دید اسپواک، شیوه ای است که گفتمان امپریالیستی و استعماری به کار می بندد تا سوژه های استعمار شده و فرودست بسازد (Deal and Beal, 2004: 214). جلال نیز این فرآیند تحقیر دیگری سازانه را کاملاً می فهمید فلذا بی آن که قدرت مفهوم پردازی آن را داشته باشد صرفاً به شکلی از شورش و ستیزش علیه آن می اندیشید تا جایی که اندیشه جهاد را حتی به درون شعر و هنر نیز تزریق می کرد؛ برای مثال در ارزیابی شتابزده می نویسد: «در این ولایت کار هنر جهاد است. جهاد با بی سواد، با فضل فروشی، با فرنگی مآبی، با تقلید، با دغلی، با نان به نرخ روز خوردن، با بلغمی مزاجی، حالا اگر مردی این گوی و این میدان» (آل احمد، ۱۳۹۳: ۲۴)

آل احمد نیز مانند اسپواک می خواهد تا کلیت نظام سلطه را به نقد بکشد. از نظر اسپواک نظام سلطه در ابعادی چون نظم طبقاتی، نژادی و یا جنسیتی جاری است (یانگ، ۱۳۹۰: ۴۱۲)؛ جلال نیز به نظام سلطه در لایه های مختلف آن توجه دارد. برای نمونه در داستان «زن زیادی» روایتی دقیق از مصائب و مشکلات زنی محروم و مطلقه که با توصیفاتی واقعی و مو به مو همراه است ارائه می کند. شخصیت اصلی داستان، زنی است که در خانواده ای فقیر بزرگ شده و از حیث مالی، ظاهری، سواد، فرودست است. زن پس از ازدواجی سراسر توام با نارضایتی و دلهره، با شوهری مذهبی نما و حيله گر، مدتی مانند موجودی اضافی و وسیله ای تزئینی در خانه او نگهداری می شود و در حالی که از همه جهت

تحت نظام سلطه و مناسبات فرودستی است، نیش و کنایه‌های مادر شوهر را به خاطر زشت رو بودن و داشتن کلاه گیس تحمل می‌کند. بنابراین، جلال را می‌توان نسخه ادبی و غیرفلسفی و محلی تفکر پسااستعماری و خصوصاً فرودستی اسپواک دانست. اما جلال عموماً اسیر تفنن کلمه است و قلمی انشاپردازانه دارد. او به رغم ج و جهدهایی که می‌کند در نهایت ناتوان از آن است تا از نگاه محلی و بومی فراتر رود و نگاهی جهانشمول داشته باشد.

### نتیجه گیری

گفتمان بومی گرایی اعتراض و شورشی فرهنگی علیه سلطه سرکوبگرانه تجدد غربی بوده است. تجدد غربی با ادعای جهانشمول بودن و ادعای اینکه چارچوبی عام برای پاسخ به مشکلات جامعه جهانی انسان‌هاست به سرکوب فرهنگ بومی جوامع غیر غربی پرداخت. واگرایی این گفتمان با اثبات پوچ بودن وجه استعاری آن مبنی بر ادعای جهانشمولی در باب رهایی بخشی توسط روشنفکران جهان سومی و روشن شدن اینکه این گفتمان زمینه ساز سلطه گری غرب می‌باشد به وقوع پیوست.

جلال آل احمد نیز به عنوان یک روشنفکر جهان سومی در فضای ایجاد شده ناشی از ازجاشدگی گفتمان تجدد غربی فضای مناسبی برای کنشگری پیدا نمود. وی در مقام یک روشنفکر جهان سومی با کوششهای فکریش برای ارائه پاسخی مناسب به بحران موجود که باعث بیقراری اجتماعی و ازجاشدگی گفتمان مسلط شده بود برآمد. نقش آفرینی آل احمد به عنوان یک سوژه و کنشگری وی در ساحت اجتماع را باید در نقشی که وی در مفصل بندی گفتمان بومی گرایی بر اساس انتقاد از غربزدگی حاکم بر فضای فکری و سیاسی ایران داشت درک نمود. در فرایند مفصل بندی گفتمان بومی گرایی آل احمد با طرح مفهوم بازگشت به خویش به عنوان دال مرکزی این گفتمان شروع به باز تعریف هویت ایرانی بر اساس اسلام شیعی در مقابل غربزدگی به عنوان یک دیگری نمود. فی الواقع جلال آل احمد شکسته-بسته با پروبلماتیکی رویاروی شد که هم چنان بر ما و برای ما زنده و زایا باقی مانده است: نسبت ما و غرب. واقعیت آن است که از قریب به دو سده پیشتر ما با یک پدیده فراگیری روبرو شده ایم که همه هستی و نیستی ما را در بر گرفته است. نوع مواجهه تمدن غربی با ما بسی متفاوت از تمامی تقابل های قبلی بوده است. در طی تاریخ ایرانزمین بارها ما با تقابل هایی ویرانگر روبرو شده ایم. اسکندر، اعراب، مغول، تیمور، همگی مهاجمانی بوده اند که تهاجماتی فراگیر علیه ما داشته اند. اما هیچ یک از این تهاجم ها نتوانسته بود این

چنین ما را زیر و زبر کند. اما با تهاجم تمدنی غرب جدید ما زیر و رو شدیم. همه تفکر و دیدگاه‌ها، زندگی و زیست‌ها، و در یک کلام تمام شیوه بودن ما متحول شد. لذا ما نمی‌توانستیم و نمی‌توانیم بدون تعریف جایگاه خودمان با غرب تعریفی از هستی مان داشته باشیم. اهمیت کار جلال - سویای معایب بسیارش - این بود که تلاش کرد بر آستانه طرح پرسش بایستد و بر این امر خطیر خطر کند. جلال پروبلماتیکی را طرح کرد که هم برای او و هم برای ما «معاصریت» دارد و از این معاصریت گریزی نیست (مرادی طادی، ۱۳۹۷). یعنی خوانش انتقادی چگونگی مواجهه با غرب در مقام یک پروبلماتیک فلسفی که بر ما سیطره تمدنی پیدا کرده است؛ اما جلال اگرچه به این پروبلماتیک التفاتی شهودی پیدا کرده بود ولی توان مفهومی/نظری مقابله با آن را نداشت لذا با تمسک به سنت ادب فارسی آن را در لایه‌های تودرتویی از تمثیل و استعاره غرقه کرد.

جلال تمام این پیکره استدلالی را در همان راستای «فرو دست»ی گرامشایی-اسپیواکی طرح کرد و آن را به تمام کلیت حیات اجتماعی ما از پوشاک و خوراک گرفته تا معماری و سیاست و مطبوعات ما تعمیم داد تا نشان دهد چگونه مناسبات سلطه در قالب مدرنیزاسیون سطحی ما را از درون جویده و همچون انگلی که در بدن میزبان لانه می‌کند، درون ما لانه‌گزینی کرده است. فلذا برای «رهایی» باید همه این تقلیدها و وابستگی‌ها را رادیکالیزه کرد و به نام انقیاد محکوم و مطرود داشت. بدین معنا جلال در پیشاتاریخ تفکر پسااستعماری قرار می‌گیرد. ولی باید این نکته را نیز در نظر داشت که جلال اساساً در آخرین تحلیل نویسنده‌ای شهودی باقی می‌ماند و به دلیل غلبه انشانویسی و نگاه روزنامه‌نگارانه و قلت مفهوم پردازی نمی‌تواند به یک دستگاه فکری منسجم و استوار دست پیدا کند. به همین دلیل جلال، برخلاف متفکرانی همچون اسپیواک و ادوارد سعید، در قید و بند تاریخ و جغرافیا اسیر است. در چارچوب تاریخی خودش جلال زبان و تمثیلات دهه چهل را چنان بر آثارش مهر کرده که با اکنون ما فاصله بسیاری پیدا کرده و در چهارچوب جغرافیای خود چنان وامانده که به سختی توانسته مانند برای مثال شریعتی، حتی با جهان اسلام نیز ارتباط برقرار کند. لذا می‌توان گفت جلال به رغم همه همپوشانی‌ها دورترین متفکر به تفکر و نزدیکترین نویسنده به امکان تأمل در سرنوشت تاریخی ما. شاید اگر او اندیشه مفهومی و نظری را جدی گرفته بود، شاید می‌توانست بسی فراتر از آنچه هست برود. معهذاً، با همه این توصیفات، میراث جلال را باید فارغ از نزاعهای سیاسی همچون امکان یک نقد رادیکال محفوظ نگه داشت و همواره مورد خوانش قرار داد و از پتانسیل‌های متون او بهره برد.

## منابع و مآخذ:

- آل احمد، جلال (۱۳۸۹)، **در خدمت و خیانت روشنفکران**، تهران: انتشارات فردوس
- آل احمد، جلال (۱۳۸۷)، **غریب دگی**، تهران: انتشارات جامه دران
- آل احمد، جلال (۱۳۹۳)، **ارزیابی شتابزده**، تهران: نشر مجید
- ازغندی، علیرضا (۱۳۹۴)، **تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران (۱۳۵۷-۱۳۲۰)**، تهران: سمت
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۳)، **روشنفکران ایرانی و غرب**، ترجمه شیرازی، تهران: انتشارات فرزانه روز
- تلطف، کامران (۱۳۹۳)، **سیاست و نوشتار**، ترجمه کمالی، تهران: نامک
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۹۱)، مهندسانه اندیشی و ولایت مداری مجتهدسانه، **ایران نامه**، سال ۲۷، شماره ۲ و ۳، ص ۳۹-۴۰
- پورزکی، گیتی (۱۳۹۶)، بازتفسیر مفهوم غریب دگی جلال آل احمد در پرتو مفهوم دیالوژیستی خود و دیگری، **اندیشه سیاسی در اسلام**، بهار ۱۳۹۶ - شماره ۱۱ (صفحه از ۵۹ تا ۷۴)
- پیلچر، جین؛ ولهان، ایملدا (۱۳۹۹)، **مفاهیم کلیدی در مطالعات جنسیت**، ترجمه شکوری راد و محمدرضا مرادی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- دریدا، ژاک (۱۳۹۶)، **نوشتار و تفاوت**، ترجمه رشیدیان، تهران، نی-حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۸۳)، نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی، **فصلنامه علوم سیاسی**، دوره اول، شماره ۲۸.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱)، **روش شناسی علوم سیاسی**، قم: مرکز انتشارات دانشگاه مفید
- ساعی، احمد؛ مقدس، محمود (۱۳۹۱)، بررسی تفاوت های مفهومی غرب زدگی در آرای فردید و آل احمد، **نشریه علوم سیاسی**، بهار ۱۳۹۱، دوره ۸، شماره ۱۸؛ از صفحه ۱۵۹ تا صفحه ۱۷۵
- عمرانی، آریا (۱۳۸۰)، بومی گرایی، غرب و گفتمان های روشنفکر ایرانی، **کیهان فرهنگی**، شماره ۱۸۱.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۸۷)، **تحلیل انتقادی گفته مان، فاطمه شاه سته پیران**، تهران: مهرا، محمد نبوی، تهران: دفتر مطالعات توسعه رسانه ها
- قیصری، علی (۱۳۸۴)، **روشنفکران ایران در قرن بیستم**، ترجمه دهقانی، تهران، هرمس
- کائوزر، چاد (۱۳۹۷)، **مبانی فلسفه رادیکال**، ترجمه حبیبی، تهران، علمی و فرهنگی
- گانندی، لیلیا (۱۳۹۱)، **پسا استعمارگرایی**، ترجمه کاکا سلطانی، تهران، پژوهشکده مطالعات
- مارش، دیوید؛ استوکر، جری (۱۳۷۸)، **روش و نظریه در علوم سیاسی**، ترجمه یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مرادی طادی، محمدرضا (۱۳۹۷)، **جلال و سعید**، نشریه گلشن مهر، شماره ۴۲۵، ص ۱۲-۱۴
- مقصودی، مجتبی (۱۳۹۳)، **تحولات سیاسی و اجتماعی ایران**، تهران: روزنه
- مورتون، استفان (۱۳۹۲)، **اسپیواک**، ترجمه قابلی، تهران، بیدگل
- میرسپاسی، علی (۱۳۹۳)، **تاملی در تجدد ایرانی**، ترجمه توکلیان، تهران: طرح نو
- نبوی، نگین (۱۳۸۸)، **روشنفکران و دولت در ایران**، ترجمه فشارکی، تهران: پردیس دانش
- نیچه، فردریش (۱۳۹۲)، **غروب بتها**، ترجمه آشوری، تهران، آگه
- هیوود، اندرو (۱۳۹۳)، **درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی**، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه
- یانگ، رابرت (۱۳۹۰)، **اسطوره سفید**، ترجمه کریمی، تهران، پژوهشکده مطالعات
- William E. Deal and Timothy K. Beal (2004), **Theory for religious studies**, New York