

بازشناسی رابطه «خود» و «دیگری» در اندیشه جلال آل احمد

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۲

انوشه دربندی^۱

علی اکبر امینی^۲

حامد عامری گلستانی^۳

حامد محقق‌نیا^۴

چکیده

در میان همه منابعی که ممکن است ذیل عنوان میراث معنوی یک جامعه قرار بدهیم، مواجههٔ تئوریک با خود و دیگری و همچنین روایت‌های هویتی قابل‌شناسایی در ادبیات داستانی تولیدشده به‌وسیلهٔ سرآمدان فکری هر جامعه در دوره‌های بحران و تشویش هویتی از صریح‌ترین و غنی‌ترین متونی به‌حساب می‌آیند که پژوهشگران می‌توانند از آنها استفاده کنند. مقاله حاضر تلاشی است برای مشخص کردن مختصات هویتی ایرانی در صورت‌بندی خاص جلال آل‌احمد و روشن کردن سازوکارهایی که به‌کار گرفته است. از آنجا که هر مطالعهٔ معناداری دربارهٔ متون مختلف باید درون چارچوب مفهومی خاصی اتفاق بیفتد، این مقاله بر روایتی کاسیرری از مفهوم ذهن اسطوره‌ای استوار شده است. نویسندگان مقاله ضمن پیاده‌کردن صورت‌بندی خاص ارنست کاسیرر بر منظومهٔ فکری جلال آل‌احمد، روایت خاص او از مختصات هویتی ایرانیان را در تطابق با کلیات مفهومی کاسیرر مطالعه کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که این نویسندهٔ ایرانی در تلاش برای بازشناسی هویتی «خود» از سازوکارهای آنتاگونیستی جزمی خاصی در تقابل با «دیگری» بهره برده است. این مقاله در نهایت کیفیات مربوط به اهمیت نقش رابطهٔ ذهنیت اسطوره‌ای بر اندیشهٔ جلال آل‌احمد با مفهوم خود را برجسته و بنیان‌های این رابطهٔ آنتاگونیستی را در پیوند با این مفهوم معلوم می‌کند. **واژه‌های کلیدی:** آنتاگونیسم، بازگشت به خویش، جلال آل‌احمد، ذهنیت اسطوره‌ای، روشنفکری دینی. هویت.

۱. دانشجوی دکتری علوم سیاسی، پردیس علوم و تحقیقات خوزستان، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران؛ دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

anooshedarbandi@gmail.com

۲. استادیار علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول)؛

amini.aliakbar@yahoo.com

hamed.ameri@gmail.com

۳. استادیار علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران؛

mohagheghnia7877@gmail.com

۴. استادیار علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران؛

مقدمه و بیان مسئله

اگر بخواهیم فهرستی از پنج مسئله بنیادین در پژوهش سیاسی پیرامون ایران معاصر نام ببریم، بدون شک بحث دربارهٔ هویت، هویت سیاسی و سازوکارهای هویت‌سازی در مرکز همهٔ آن‌ها قرار دارند. پرسش از «ما» و غیریت‌سازی با دیگری، به یک معنا سابقه‌ای همپای اولین مواجهه‌های ایران در مقام یک واحد سیاسی با دیگری داشته است. شاید عالی‌ترین نمونه از داده‌های تاریخی که می‌شود برای تأیید این ادعا پیدا کرد، در جملاتی است که از عباس میرزا برای ما به یادگار مانده است؛ پرسش‌هایی بنیادین دربارهٔ وضعیت دولت ایران که در نتیجهٔ شکست در جنگ با دولتی خارجی مطرح شده‌اند.

از زمان عباس میرزا، پرسش دربارهٔ ما، برای انسان ایرانی همواره پرسشی بوده است که تحت تأثیر حیرت عباس‌میرزایی صورت‌بندی شده است. عناصر اساسی این پرسش مبنای همهٔ صورت‌های نظریه‌پردازی دربارهٔ هویت سیاسی ایرانیان بوده است. در نقلی که از عباس میرزا در دست داریم، این عناصر بنیادین را می‌توان مشاهده کرد؛ توصیفی دربارهٔ ما به‌عنوان یک هستی سیاسی، درست مانند هر هستی سیاسی دیگر، بحث دربارهٔ مزیت‌ها و برتری‌های ما نسبت به دیگران از نظر وضعیت جغرافیایی و بهره‌مندی از مواهب ژئوپلیتیک و همچنین حیرت از وضعیتی که به نسبت با دیگران داشتیم؛ یعنی دولت‌های دیگری که به نحوی با آن‌ها در ارتباط بودیم. شکست در جنگ، در ذهن تیزبین عباس میرزا به پرسش از کیفیات دولت در ایران منتهی شده است؛ مسئله‌ای که از آن زمان تا امروز همواره نقطهٔ عزیمت نظریه‌پردازی‌های مختلف دربارهٔ هویت سیاسی بوده است. حداقل از چند دههٔ قبل از انقلاب مشروطه به این سو، روشنفکران و متفکران ایران همواره درگیر تعریف از خود فردی یا به تعبیر بهتر هویت ایرانی و رابطهٔ این هویت با سنت و مدرنیته بوده‌اند و در این مسیر راه‌های پریپیچ‌وخمی را طی کرده‌اند. ایرانیان در مواجهه با ظهور دنیای جدیدی که پس از شکست‌های قاجار از روس با حجم آن مواجه شدند، خواسته یا ناخواسته ناگزیر به تلاش برای «دیدن خود» شده‌اند.

بررسی اجمالی رویکرد روشنفکران ایرانی از روشنفکران کلاسیکی مانند میرزا ملکم‌خان، آخوندزاده، تقی‌زاده و متفکرانی از ارانی و بازرگان گرفته تا خلیل ملکی و حتی نظریه‌پردازی نظیر شریعتی، طالقانی، سروش و متأخرانی مانند حاتم قادری، بیان‌کنندهٔ تلاش آن‌ها برای این

بازشناسی هویتی و خود است. متفکران ایرانی در مواجهه با بحرانی که در رابطه با غرب به مثابه دیگری برایشان ایجاد می‌شود، در هر برهه واکنش‌های متفاوتی برمی‌گزینند. عباس‌میرزا با ارسال محصلان به غرب برای یادگیری فنون جدید و استخدام مستشاران غربی برای ایجاد نظام و ساختار مدرن در کشور، اولین گام ورود مدرنیته را برمی‌دارد. پس از آن، واکنش‌ها به این مدرنیته گاه با تقلید و تأیید کامل و گاه با نفی و انکار همراه است.

برهم‌خوردن نظام معنایی سنتی ایران در مواجهه با غرب یا به عبارتی مدرنیته، مفاهیم جدیدی را وارد ساختار تفکری متفکران کرد که زمینه‌ساز مشروطه شدند. آن‌ها خواستار پیشرفت، ترقی، قانون، پارلمان و تفکیک قوا بودند و برای رسیدن به این مدینه فاضله مؤلفه‌های گفتمان مدرن را وارد کشور کردند و زمینه‌ساز انقلاب مشروطه شدند. به عقیده متفکران، در این دوره، خروج از عقب‌ماندگی، با کنار گذاشتن عادات بومی سنتی ممکن به نظر می‌آمد. آن‌ها زوال جامعه اجتماعی ایران را ناآگاهی مردم و تفکرات کهنه‌پرستان می‌دانستند و در نتیجه در پی آن برآمدند که عادات غربی/مدرن جایگزین این کهنه‌گرایی شود. از آنجا که مفاهیم و صورت‌بندی ارائه‌شده از سوی مشروطه‌خواهان مبهم بود و جامعه نیز بستری مناسب برای تحولات کاملاً غربی نبود، پس از مدتی جریان مشروطه به دو دسته مشروعه و مشروطه تقسیم شد و هر دو مرجع حاصل از آن، سلطنت رضاشاه را در پی داشت. روشنفکران سرخورده از مشروطه، در این برهه راه نجات را سکولاریسم غرب دانستند. در نتیجه نوع مواجهه پهلوی اول با مدرنیته، به صورت اصلاحات غربی، از بالا به پایین و تحت تلقین مفاهیمی مانند ناسیونالیسم، شاه محوری و سلطنت‌طلبی، باستان‌گرایی و آگاهی از مفاخر ادبی، فرهنگی و تاریخی بود و این امر تسلط گفتمان ناسیونالیسم ایرانی/آریایی‌گری بر هویت متجدد را برای ایرانیان در پی داشت. این ناسیونالیسم ملی و عظمت‌گرایی باستانی، در هویت در دوره پهلوی دوم نیز ادامه یافت، اما نقطه عطف مواجهه با مدرنیته و هویت‌یابی دهه ۱۳۴۰ بود؛ آنجا که متفکران ایرانی با این پرسش مواجه شدند که فرد ایرانی در این مواجهه با جهان غرب، دقیقاً کجا ایستاده است و چه جایگاهی دارد.

نظریه‌های باستان‌گرایانه، احیاگران دینی و نظریه‌های مبتنی بر غرب‌زدگی که از جلال آل احمد نیرو می‌گیرند، هر کدام به نحوی ریشه در همان حیرت نخستین داشته‌اند. آنچه در این

مقاله به آن می‌پردازیم، به‌طور کلی مطالعه‌ای درباره‌ی یکی از این پاسخ‌ها درباره‌ی هویت‌یابی سیاسی است. یکی از نمونه‌های تأثیرگذاری که حتی امروز در فهم سیاست‌گذاران، مردم و بخشی از روشنفکران ایرانی به شکل مؤثری به حیات خود ادامه داده است، هویت‌یابی سیاسی در نظریه‌های هویت جلال آل‌احمد است؛ بنابراین مسئله‌ی اصلی موردنظر ما در این مقاله چیزی نیست جز هویت‌یابی سیاسی در صورت‌بندی خاصی که جلال آل‌احمد از مختصات هویتی ایرانیان در دوران منتهی به حیات خود داشته است؛ مطالعه‌ای که براساس ضروریات روش شناختی پیش‌بینی‌شده برای نگارش این مقاله از جریان مطالعه درباره‌ی مسائل مربوط به سازوکارهای هویت‌یابی در صورت‌بندی ویژه‌ی آل‌احمد انجام پذیرفته است. بر همین اساس اگر بخواهیم مسئله‌ی بنیادینی را که این مقاله در پی روشن کردن آن است، بیان کرده باشیم، می‌توانیم آن را این‌طور بنویسیم: مقاله‌ی حاضر، در پی روشن کردن مختصات هویت سیاسی ایرانیان در روایت جلال آل‌احمد است. نویسندگان این مسئله را از طریق مشخص کردن آن سازوکارهای مفهومی‌ای انجام داده‌اند که آل‌احمد ضمن استفاده از آن‌ها، روایت ویژه‌ی خود را از هویت سیاسی صورت‌بندی کرده است. به بیان روشن‌تر، تلاش شده است ضمن استفاده از یک مجموعه از مفاهیم مورد استفاده در نظام فکری ارنست کاسیرر و براساس نوعی مهندسی معکوس، از شکل نهایی هویت سیاسی در نظریه‌های آل‌احمد، سازوکارهای مفهومی پنهان یا آشکاری معلوم کنیم که به این فهم نهایی از هویت در نظریه‌های او منتهی شده است. همین مسئله و مشکل اصلی است که بحث درباره‌ی هویت سیاسی را در این بخش از نوشته به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تبدیل می‌کند. آنچه در ادامه این بخش می‌آید، تلاشی برای روشن کردن اهمیت پرداختن به مسئله‌ی هویت سیاسی و از این طریق، فراهم آوردن مبنایی برای تبیین مسئله‌ی موردنظر نویسندگان است.

مطالعه درباره‌ی هویت سیاسی، ناگزیر مطالعه‌ای درباره‌ی مکانیسم‌های مبتنی بر غیریت‌سازی است. مکانیسم‌های غیریت‌ساز به‌طور عمده ضمن تعیین کردن حدود دیگری، محتوا و شکل فهمی را مشخص می‌کند که یک مردم در مقام یک هستی سیاسی از خود دارند. این مکانیسم‌های غیریت‌ساز از اولین دقایق تاریخ فکر سیاسی در میان مردمان مختلف قابل‌شناسایی هستند؛ فارغ از اینکه هر متفکر یا عامل سیاسی این غیریت‌سازی‌ها را به چه اعتباری انجام داده

باشد. یک جریان مهم در مطالعه فلسفه سیاسی وجود دارد که به تبعیت از ورنر یگر و اثر بارزشش *پایدیا*، مکانیسم‌های غیریت‌سازی مبتنی بر نظام‌های تربیتی در یونان باستان را به‌عنوان نمونه‌ای روشن از اهمیت و نقش این مکانیسم‌ها در فکر و زندگی سیاسی نشان می‌دهد. آل‌احمد از متفکرانی است که نمی‌توان از کنار اندیشه‌ها و نگاه او بی‌تفاوت گذشت. هرچند او را بیشتر در حیطه ادبیات، آن‌هم ادبیات داستانی می‌شناسند، اما شاهد تأثیرگذاری اجتماعی-سیاسی او را می‌توان موضع‌گیری تقریباً تمام متفکران حوزه اجتماعی-سیاسی پس از او در قبال طرح موضوعات و افکارش دانست. آل‌احمد در دوره تفکری خود، مدام در حال طرح مسئله است: گذار از سنت به مدرنیته، مدرنیزاسیون، شیوه‌ها و تبعات آن، بحران هویت و غرب‌زدگی، وجه تمایز انسان شرقی از انسان غربی، جایگاه روشنفکران در جامعه و مواجهه آن‌ها با غرب از یک‌سو و توده از سوی دیگر، تأثیر فضای جدید بر تشکیل توده‌های جدید، نقش و جایگاه دین و مطالبی از این دست، مسائل مدنظر آل‌احمد هستند. پس از آل‌احمد، طرح موضوع غرب‌زدگی مدنظر او چنان مهم می‌نمود که بیشتر متفکران در ورود به مسئله برخورد فرهنگی ایران و غرب و واکاوی هویت در اندیشه‌های خود، به‌ناچار ابتدا باید موضع خود را در قبال غرب‌زدگی جلال مشخص کنند. این موضع‌گیری از توافق صددرصدی با آل‌احمد و تأیید نگرشش تا نفی و حتی محکومیت او در نوسان است.

اهداف و پرسش‌های پژوهش

این مقاله در پی روشن کردن مختصات هویت سیاسی ایرانیان در روایت جلال آل‌احمد است و همین‌طور بنا داریم این مسئله اساسی را از طریق مطالعه درباره سازوکارهای مفهومی‌ای انجام دهیم که آل‌احمد ضمن استفاده از آن‌ها، روایت ویژه خودش از هویت سیاسی صورت‌بندی کرده است. تنقیح سازوکارهای صورت‌بخشی به مفهوم هویت جمعی در اندیشه جلال آل‌احمد، از طریق مطالعه درباره مکانیسم‌های اسطوره‌سازی که در هر شکلی از هویت‌یابی جمعی می‌تواند استفاده شود، نیز محل بحث است.

ابتدا باید به مجموعه‌ای از پرسش‌ها درباره عناصر مختلف مسئله اساسی مقاله پاسخ دهیم. ابتدا به این پرسش پاسخ می‌دهیم که آیا ذهنیت اسطوره‌ای آل‌احمد در تعریف خود در مقابل دیگری، نوعی مواجهه آنتاگونیستی با غرب/دیگری است.

هم‌زمان به این پرسش‌ها نیز می‌پردازیم: ۱. کدام دسته از تلاش‌های نظری جلال آل‌احمد را می‌شود بر پایه این عناصر مفهومی توضیح داد؟ ۲. آیا می‌توان به شکل معناداری، نقشی که حضور همواره حاضر دیگری را در نظریه هویتی آل‌احمد دارد، براساس عناصری از این چارچوب مفهومی روشن کرد؟ ۳. محتوای این هویت سیاسی، بر پایه چه رابطه یا فهمی از دیگری و حضور همواره او تعریف شده است؟

پیشینه پژوهش

۱. روشنفکران ایرانی و غرب نوشته مهرزاد بروجردی (۱۳۹۲) که نویسنده در آن با بهره‌گرفتن از گفتمان فوکو و نظریه شرق‌شناسی ادوارد سعید، سعی در واکاوی شیوه برخورد روشنفکران ایران با غرب دارد. بروجردی بر مبنای نظریه پیش‌گفته، با بهره‌گرفتن از شرق‌شناسی وارونه و مفاهیم «دیگر بود» به این می‌رسد که بومی‌گرایی فرزند خلف این گفتمان است؛ یعنی آن تفکری که بخش گسترده‌ای از متفکران شرقی به آن تکیه می‌کنند و در این میان به این خروجی می‌رسد که آل‌احمد نیز به‌عنوان یکی از طرفداران این نحله فکری، به‌ناچار در جاده شرق‌شناسی وارونه قدم می‌زند (بروجردی، ۱۳۸۲: ۲۹).

۲. حسین میرزایی در *جلال اهل قلم* تلاش دارد آل‌احمد را از دو منظر تحلیل کند: ۱. جلال در مسیر شدن؛ ۲. اندیشه‌های اجتماعی آل‌احمد. در این راستا ابتدا به شرح سیر دوران حیات جلال آل‌احمد، فعالیت او در حزب توده و انشعابش از حزب می‌پردازد و در ادامه با پرداختن به زمینه‌های فکری آل‌احمد و تأثیر جریان‌های فکری موجود در عصر او، معتقد است آل‌احمد با رویکرد اقتباسی، این اندیشه‌ها را با افکار و دغدغه‌های خود تلفیق و در راستای حل مشکلات و مسائل اجتماعی ایران عنوان کرده است. میرزایی در مجموع به این نتیجه می‌رسد که آل‌احمد متفکری با دغدغه مسائل اجتماعی ایران است و این امر را با نوشتن داستان‌ها، مقالات، گزارش‌ها و ... دنبال کرده است. او برای آل‌احمد دقت و تیزبینی خاصی قائل است که از خلال آن، مشکلات جامعه ایران را موشکافی کرده و راه‌حل ارائه داده است. به عقیده میرزایی باید مسئله تقابل سنت و مدرنیسم، غرب‌زدگی، بازگشت به

اصالت‌ها و سنت‌های بومی، توجه به نقاط قوت و ضعف روحانیت و تأکید بر اصول مهم شیعه در حل مسائل اجتماعی ایران را از اندیشه‌های مهم آل‌احمد دانست.

۳. حسین قاضیان (۱۳۸۶) در کتاب *گذار از سنت به تجدد* نیز آل‌احمد را روشنفکری می‌بیند که چندان بینش و گرایش مساعدی به توسعه ندارد. وی معتقد است طرز تلقی آل‌احمد رد کامل غرب و بازگشت به سنت و مذهب است، اما به‌طور گسترده گرایش‌های او به تجدد را هم برای خروج از تحجر و تعصب بیهوده بیان می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که آل‌احمد در بن‌بست میان تجدد و سنت در تردد است (قاضیان، ۱۳۸۶: ۱۸۲).

۴. داریوش آشوری در *ما و مدرنیت* (۱۳۷۶) تلاش دارد آل‌احمد را با تکیه بر کتاب *غرب‌زدگی* درک و البته نقد کند. در نتیجه با دیدی کاملاً انتقادی به آل‌احمد تاخته و او را فردی می‌داند که از نظر فکری مغشوش و پرتناقض است.

۵. فرزین وحدت در *رویارویی فکری ایران با مدرنیت* (۱۳۸۳)، مجموعه یادنامه جلال آل‌احمد به کوشش علی دهباشی در سال ۱۳۶۴، تلاش جامع حامد الگار در کتاب *سرگشته بی‌تاب حقیقت* (ترجمه اکبر اخلاقی، ۱۳۷۶) اشاره کرد.

ما در این مطالعه تلاش خواهیم کرد معلوم کنیم این عقل و کیفیات مربوط به آن، چطور در نتیجه‌گیری نهایی او، از یک طرف و شکل‌گیری نهایی هویت سیاسی ما از طرف دیگر تأثیرگذار بوده است. به این ترتیب، ما با این پرسش اساسی که چه عقلی بر جریان غیریت‌سازی سیاسی آل‌احمد حاکم بوده است و نتایج سیاسی و فکری آن را چطور می‌توان توضیح داد، به تحلیل نوشته‌هایی از جلال آل‌احمد یعنی *غرب‌زدگی*، *در خدمت و خیانت روشنفکران* و *ارزیابی شتاب زده* خواهیم پرداخت.

ملاحظات نظری

چنانچه از عنوان این بخش مشخص است، ما نوشته خود را بر پایه چارچوب مفهومی استخراج شده از نظام فکری ارنست کاسیرر به رشته تحریر درآورده‌ایم. استفاده از عنوان چارچوب مفهومی، مسائل روش‌شناختی خاصی را برای یک مقاله علمی الزامی می‌کند که مقاله ما نیز از آن‌گیزی نداشته است. مهم‌ترین این مسائل را باید در نبود آنچه عموماً به‌عنوان روش‌شناسی

معرفی کرده‌اند، جست‌وجو کرد. بنا بر تعریف، استفاده از چارچوب مفهومی در یک مقاله، حیثیت روش‌شناختی خاصی به آن می‌دهد که آن را از روش‌شناسی‌های مرسوم بی‌نیاز می‌کند. به بیان روشن‌تر، هر بار نویسنده یا نویسندگانی از عنوان چارچوب مفهومی در تنظیم مقاله خود استفاده کرده باشند، این مسئله را برای خوانندگان خود روشن می‌کنند که مقاله ایشان براساس یک نظرگاه مفهومی خاص که عناصر مختلف آن را تعریف خواهند کرد، به مطالعه درباره موضوع موردنظرشان پرداخته است. با عنایت به همین مسئله، تلاش خواهیم کرد تا عناصر تشکیل‌دهنده چارچوب مفهومی مدنظر خودمان را تعریف کنیم و درنهایت، آن وحدت مفهومی ویژه‌ای را که از کنار هم قراردادن این عناصر به دست می‌آید، برای به سرانجام رسانیدن مطالعه خود به کار ببریم.

الف) تعریف مفاهیم

بحث درباره سرشت ذهن اسطوره‌ای به یک عبارت، بحث درباره امر قطعی در اندیشه‌های یک متفکر سیاسی یا اجتماعی است؛ بنابراین سرشت ذهن اسطوره‌ای را باید در عرصه‌هایی از فکر و اندیشه‌های سوژه مورد مطالعه خود جست‌وجو کرد از سوی یک اندیشمند خاص موردبازنگری یا در معرض پرسش قرار نگرفته باشد. این عرصه به چالش نکشیده شده از اندیشه، مبنای سازوکاری است که به تولید و بازتولید مداوم سنت می‌پردازد. سازوکاری که درنهایت به تقدیس گذشته است و بازتولید مداوم آن منتهی می‌شود. همین‌طور می‌توان این‌طور مشاهده کرد که ماهیت بی‌زمان و غیرتاریخی اندیشه، ذیل مفهوم ذهنیت اسطوره‌ای، چطور تحت تأثیر این سازوکار تقدیس‌کننده تولید شده است و به مبنایی برای هر شکل تازه‌ای از صورت‌پردازی مفهومی در عمل و اندیشه سیاسی منتهی می‌شود؛ چرا که اساساً ماهیت این ذهن بی‌زمان و ضدتاریخ است و برای همین است که می‌گوییم آگاهی تاریخی در آن نفوذی ندارد. آن صورتی از آگاهی که در ذهن اسطوره‌ای شکل می‌گیرد، عموماً بر احساسات پایه‌ریزی شده است. این آگاهی پایه‌ریزی شده بر مبنای احساسات، دو ویژگی بنیادین دارد: ۱. مجال مقایسه با دیگر انواع آگاهی را فراهم نمی‌آورد؛ ۲. تا جایی که بتواند قدرت مقاومت خود در مقابل دیگر انواع آگاهی، از جمله آگاهی مبتنی بر منطق عقلانی را حفظ کند، تداوم پیدا می‌کند. آگاهی

اسطوره‌ای تا زمانی که بدین شکل تداوم پیدا کند، به صورت نوعی آگاهی مطلق به هستی خود ادامه می‌دهد. در واقع اسطوره «ابژه» را از بعد ضروری و عینی بودن براساس تحقیق و شک برنمی‌گزیند، بلکه ابژه را تا آنجایی می‌شناسد که منقاد ابژه شده باشد؛ به این معنا که ابژه اسطوره را به انقیاد خود درمی‌آورد؛ بنابراین در ذهن اسطوره‌ای، با یک ابژه اسطوره‌ای مواجه هستیم. به این ترتیب آگاهی تاریخی امکان نفوذ در ذهن اسطوره‌ای را ندارد و این ذهن ناقد زمان و تاریخ، صرفاً با بازنمایی‌ها و تصورات جمعی شکل می‌گیرد. هدف ما بازشناسی این ذهن در روشنفکری دینی یا به عبارتی گفتمان بازگشت به خویشتن مطرح شده از سوی روشنفکران اولیه طراح آن با تمرکز بر جلال آل‌احمد است؛ یعنی عملاً تقابل منطق و اسطوره در سنت و مدرنیته حاکم بر چارچوب تفکری روشنفکری دینی ایران، نقطه کانونی بحث موردنظر ما در این مقاله است.

ما برای به دست آوردن نوعی سازمان مفهومی منسجم برای مقاله، بحث درباره اصالت فرد در مباحث فلسفی برآمده از روشنگری را به عنوان نقطه عزیمت و عنصری قوام‌بخش برگزیده‌ایم. تا جایی که می‌دانیم، یکی از اصول اول در مدرنیته، اصالت فرد است. اگر با نگاهی موشکافانه در این مفهوم بنگریم، با این واقعیت مواجه می‌شویم که تقریباً در سرتاسر تاریخ ایران، بحث درباره اصالت فرد، در محاق بوده است یا به تعبیر وحدت، در عمل نفی شده است؛ در حالی که این فرد است که حامل ذهنیت و فعلیت است و در حقیقت وجه افتراق سنت و مدرنیته هم از همین اصل شروع می‌شود. روشنفکران به دلیل نبود نسبی تعیین طبقاتی مشخص و آزادی بیشتر برای تبعیت از انگیزه‌های ذهنی درونی، تا حدودی از قیدوبند واقعیت‌های زندگی روزمره آزادند؛ به همین دلیل در جوامع خود از بهترین موقعیت برای ارائه اندیشه‌های جدید برخوردارند؛ به طوری که حتی می‌توانند عامل تغییر در واقعیت‌های محلی یا جهانی باشند (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۴۵).

اگر بپذیریم اندیشه متفکران یا به تعبیری روشنفکران به مدرنیت غرب شکل داده است، برای بررسی جوامع غیرغربی و اندیشه‌های متفکران شرقی نیز باید به دیدگاه و بررسی ذهن روشنفکران توجه کرد. براساس مکتب انسان‌شناسی انگلس، کارکردهای ذهن بشر همیشه و همه‌جا یکسان است و این انسان‌ها هستند که با ذهنیت ابتدایی خود، کارکردها را اشتباه به کار می‌برند. لوی برول در مقابل این ایده معتقد است تفاوت میان شیوه تفکر انسان‌ها با ذهنیت

ابتدایی بنیادین است؛ آن‌ها نادرست نمی‌اندیشند، بلکه متفاوت می‌اندیشند و این تفاوت در شیوه‌های درک واقعیت است. به عقیده وی، ذهنیت عرفانی و پیش‌منطقی هیچ زمانی با تأمل و تحول اجتماعی به ذهنیت علمی و منطقی نمی‌رسد. لوی‌برول معتقد است ذهنیت سنتی تحت تأثیر تجربه قرار نمی‌گیرد و تجربه اثری بر آن ندارد. ارنست کاسیرر نیز براساس شناخت‌شناسی بر بررسی اندیشه اسطوره‌ای تمرکز می‌کند و در کنار ذهن اسطوره‌ای، دین، هنر و علم را دیگر اشکال فهم بشری از جهان معرفی می‌کند. کاسیرر معتقد است انسان به مدد همین ذهن اسطوره‌ای، با ابزار علم، زبان و هنر واقعیت را می‌شناسد. مطالعه سه شکل آگونیسم و به‌ویژه رابطه انسان با «مجموعه‌ای از موجودات دیگر در اجتماع با خود که کل خوانده می‌شود»، در فلسفه کانت نیز به دو بخش تنزل می‌یابد: آنتروپولوژی و مابعدالطبیعه (گلدمن، ۱۳۹۲: ۳۴).

شاید نتوان تعریفی جامع از «اسطوره» ارائه داد؛ چرا که واقعیت فرهنگی به‌غایت پیچیده‌ای است که از دیدگاه‌های مختلف و مکمل یکدیگر بحث و بررسی می‌شود. اسطوره را شاید بتوان در کل نقل‌کننده سرگذشتی قدسی-دنیوی دانست (الیاده، ۱۳۸۶: ۱۴).

اسطوره را باید به‌طور کلی یک روایت در نظر گرفت؛ روایتی که در پاسخ به آشوب ذهنی شکل گرفته است یا به تعبیری دیگر، کوششی است تا انسان جهان خود را معنادار کند؛ بنابراین اسطوره‌ها در معنای کلی خود عبارت‌اند از: توجهی که بشر برای شناخت جهان ارائه می‌کند (دریابندری، ۱۳۸۰: ۹۹). شاید تأثیرگذارترین و ماندگارترین ذهنیت اسطوره‌ای را بتوان در اسطوره‌های سیاسی دید. این اسطوره‌ها در قالب و محتوای خود گویای رابطه‌ای مشخص با مفهوم قدرت هستند که بیش از هر چیز به‌دنبال ایجاد مشروعیت و فرمانبرداری و فرمانروایی میان انسان‌ها بوده‌اند (فکوهی، ۱۳۷۹: ۱۳۷).

ب) مبانی نظری

بر مبنای آنچه ذکر آن در بالا رفت، در حقیقت چارچوب مفهومی که در آن اندیشه آل‌احمد را به بررسی گذاشته‌ایم، نظریه ذهنیت اسطوره‌ای ارنست کاسیرر و لوی‌برول است و البته برای کمک به فهم بهتر اندیشه آل‌احمد، به‌ویژه اندیشه سیاسی او در جایگاه روشنفکر، از نظریه دیالوگیسم باختین برای بازشناسی رابطه خود و دیگری و اشتراکات باختین و شانتال موف در امر سیاسی

برای بیان نگاه و نظر آل احمد به خود در آینه دیگری یا به تعبیری موضع او در قبال مدرنیته کمک گرفته شده است.

(۱) **ذهنیت اسطوره‌ای:** همان‌طور که در تعریف از مفاهیم اشاره شد، یکی از وجوه مدرنیته، حاکم شدن ذهنیت علمی یا به تعبیری منطقی است؛ ذهنیتی در مقابل ذهن اسطوره‌ای که تداعی‌کننده سنت است. به عقیده کاسیرر اسطوره دو وجه دارد: ساختار عقلی و ساختار حسی. بر این اساس، اسطوره به دلیل برخورداری از ساختار عقلی نمی‌تواند از مجموعه‌ای درهم و غیرمتشکل به وجود آمده باشد؛ از سوی دیگر، به دلیل ساختار حسی، درک خصلت تفکر اسطوره‌ای با مراجعه به لایه‌های عمیق حسی آن صورت می‌گیرد (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۷۶). تلاش کاسیرر این بود که برای اسطوره جایگاهی تفکری هم‌مرتب با زبان و تفکر علمی قائل شود. او در تلاش بود از نتایج عقلی و منطقی انقلاب کوپرنیکی کانتی همراه با فلسفه دیالکتیکی هگل، کلیت جدید انسان‌شناسی را به وجود آورد که در آن وجه تمایز انسان از حیوان، مفهوم‌سازی و حفظ مفاهیم در مخزنی اساطیری است نه در تکلم یا هوش (MacGregor, 1973, 72-73). نخستین کسی که ذهن انسان‌ها را به دو ساختار تقسیم کرد: ساختار عرفانی و ساختار منطقی این تقسیم‌بندی را در اندیشه کاسیرر هم به صورت ذهن اسطوره‌ای و هم به صورت ذهن علمی می‌بینیم. لوی برول و کاسیرر عقلانیت یا علم غربی را معیار تمایز شیوه‌های اندیشه با ساختارهای ذهنیت قرار دادند؛ بنابراین بین ذهنیت منطقی-علمی با ذهنیت عرفانی پیشامنتقی یا به تعبیر کاسیرر اسطوره‌ای گسست قائل‌اند.

شایان ذکر است که برول ذهنیت پیشامنتقی را ذهنیتی می‌داند که نه غیرمنطقی است و نه ضد منطقی، بلکه ذهنیتی است که سرشت منطقی ندارد. موقن معتقد است ذهنیت پیشامنتقی کمترین تلاشی برای استدلال انتزاعی انجام نمی‌دهد و حافظه در این ذهنیت، جای عملیات ذهنی را می‌گیرد (موقن، ۱۳۸۹: ۴۵).

این ذهن شیء را به‌عنوان یک انگاره یا بازنمایی نمی‌شناسد، بلکه برحسب شرایط بازنمایی شیء در فرد ایجاد ترس، امید و حرمت دینی می‌کند یا چنان اشتیاق و نیاز شدیدی در او ایجاد می‌کند که او را در ذات مشترک تسهیل می‌کند و موجب می‌شود به قدرتی محافظ متوسل شود (لوی برول، ۱۳۸۹: ۹۰-۹۱). او برای ذهن اسطوره‌ای، درجه‌ای از عرفان را برمی‌شمارد و معتقد

است ذهنیت‌های شرقی اسطوره‌ای در کنار بازنمایی‌های مدرن، دربردارنده اعتقاد به جادو و نیز نوعی عرفان هستند. این بازنمایی‌ها به دلیل اینکه جمعی هستند، در فرد ایجاد احساس ایمان می‌کنند. در نتیجه فرد به آن‌ها ایمان دارد نه آنکه آن‌ها را آفریده ذهن خود تلقی کند. سلطه این بازنمایی‌ها، در افراد نوعی برانگیختگی و احساس دین ایجاد می‌کند که امکان بررسی علل پدیده‌ها را فراتر از سلطه خود نمی‌پذیرد. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که در ذهنیت اسطوره نیز ما شاهد رابطه علت-معلولی هستیم، اما نکته اینجا است که این رابطه از یک توالی زمانی برخوردار است و همین ارتباط علی میان پدیده‌ها را تضمین می‌کند. در واقع ذهنیت اسطوره‌ای پیش از هر چیزی از قانون آمیختگی پیروی می‌کند. این آمیختگی، اصل تناقض را به چالش می‌کشد (موقن، ۱۳۸۹: ۶۲).

۲) **دیالوگیسم به مثابه شناخت:** به موازات شناسایی ذهنیت، موضوعی در این شناخت دخیل می‌شود که مبنای آن تفکر درباره خود^۱ است. اگر انسان یا به تعبیر بهتر خود دکارتی را ستون محکم مدرنیته بدانیم، باید جوهره اصلی عقلانیت مدرن را در مفهوم خودفهمی^۲ جست‌وجو کنیم. هوسرل برای این خودفهمی، مسئله «مردم دیگر» را مطرح می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که «فلسفه اخلاق راستین را نمی‌توان بیرون از رودرو قرار دادن خود و دیگری بنیان نهاد» (Bakhtin, 1993).

نوع مواجهه بین خود و دیگری نیز از ارکانی است که می‌توان ذهنیت را در آن دخیل دانست. برمبنای تیپولوژی شانتال موف، انواع این مواجهه را می‌توان در سه نوع مشاهده کرد: ۱. آنتاگونیستی؛ ۲. آگونیسمی؛ ۳. پساسیاسی. باختین نیز این مواجهه را به دو صورت مونولوگ و دیالوگ بازشناسی کرده است. هر دو، میان دو مفهوم نوعی تقابل قائل‌اند؛ با این تفاوت که ذهنیت نوع کنش به این تفاوت را روشن می‌کند. ذهنیت اسطوره‌ای بیش از هر زمان دیگری در این تمایز تبلور می‌یابد؛ آنجا که دشمن خلق می‌شود تا خود به یگانگی برسد. در این تمایزگذاری، اسطوره به تعبیر سورل چنان قوی و پرانگیزه عمل می‌کند و نوید پیروزی را می‌دهد که همین امیددادن برای تکان دادن جهان کافی است (دریابندری، ۱۳۸۰: ۷۵-۷۶).

1. self
2. self-understanding

مفهوم دیگری یا «غیر» و اهمیت غیریت^۱ برای هویت، مفهومی کهن است که رشدی نسبتاً طولانی داشته است و شکل‌های ابتدایی آن را در دیالکتیک سقراط و نظریه‌های هگل شاهدیم. این خود و دیگری در ذهن علمی یا مدرن، مفهومی برای شناخت و عمدتاً بر دیالوگ و فلسفه انتقادی متکی است؛ درحالی‌که این ثنویت و دوگانگی، در ذهنیت اسطوره‌ای هنوز بر برتری و تفکیک استوار است. اگر تقسیم‌بندی شاننال موف از امر سیاسی را ملاک قرار دهیم، مواجهه خود و دیگری در اندیشه روشنفکران ایران -به‌ویژه روشنفکران دینی- آگونیمی است؛ به این معنا که بین خود و دیگری تعارض وجود دارد. امر مهم دیگری که باید مدنظر قرار داد، مونولوگ‌بودن است. روشنفکران ایرانی هرچند تعاریفی مدرن از مفاهیم و ابژه‌ها ارائه می‌دهند، اما به لحاظ ذهنی همچنان در بند اسطوره هستند و این بند امکان حرکت به سمت دیالوگ را در آن‌ها کم کرده است.

اگر مبنای ذهن اسطوره‌ای را سنت و اساس ذهنیت علمی و عقلی را مدرنیته بدانیم، شاید بازتعریف این دو مفهوم برای تحلیل جایگاه خود و دیگری پیش از ورود به اندیشه آل‌احمد در این مجال مفید به‌نظر آید. سنت^۲ در معنای لاتین خود، انتقال یا ارسال را معنا می‌دهد (Fredrich, 1972: 14). درواقع انتقال رسمی اطلاعات چه به‌صورت شفاهی و چه کتبی در مذهب سنت نامیده می‌شود (Bowker, 2005: 601). این به آن معنا است که انتقال ارزش‌ها، هنجارها و سنن مرکز ثقلی برای سنت به معنای میراث کهن است. در مقابل این باور، متفکرانی مانند هابزباوم از سنت بیشتر برساختگی و ابداع‌شدگی را مدنظر دارند: «سنت ابداع‌شده درصدد تلقین هنجارها و ارزش‌های خاص از رفتار به‌وسیله تکرار است که به‌طور خودکار بر تداوم با گذشته دلالت دارد؛ به این معنا که این ابداع در سنت این امکان را بیشتر فراهم می‌کند تا آن‌ها تداومی مناسب‌تر با گذشته تاریخی برقرار کنند» (Hobsbawm, 1983: 1-2).

روش تحقیق

با عنایت به آنچه تا اینجا آوردیم، در نوشتار حاضر از روش‌های تفسیری مبتنی بر ذهنیت اسطوره‌ای بهره گرفته شده است. درنتیجه چارچوب مفهومی/روش‌شناختی حاضر، بر جنبه

1. otherness

2. trader

تفسیری کاسیرر و لوی‌برول از عقل اسطوره‌ای بنیان گذاشته شده است. همان‌طور که بیان شد، صورت‌بندی کاسیرر و لوی‌برول از ذهنیت اسطوره‌ای، به اعتبار این مفاهیم شکل گرفته است: جمع‌گرایی و عدم فردگرایی (به این مفهوم که در این ذهنیت به این دلیل که بازنمایی‌ها جمعی هستند، خود را بر فرد تحمیل می‌کنند. در نتیجه محصول ذهن پرسشگر نیستند)، پایبند نبودن به اصل تناقض، غیرتحلیلی و استدلالی نبودن، عدم تمایز میان امر ذهنی و امر عینی، سلطه عواطف و احساسات، و تمایزگذاری میان دوست و دشمن. در این صورت‌بندی روشی، کاسیرر و لوی‌برول ذهنیت عرفانی و پیش‌منطقی را با مفهوم «ذهنیت اسطوره‌ای» در مقابل ذهنیت منطقی و علمی قرار داده و چارچوبی مفهومی برای آن قائل‌اند؛ چارچوبی که در آن با برخوردی مونولوگ و آگونیسمی در قبال دیگری مواجهیم. بر مبنای این ذهنیت، نوشتار حاضر در تلاش برای تحلیل تفکر بازگشت به گذشته و هویت‌بخشی به خود در مقابل دیگری در اندیشه آل‌احمد است.

یافته‌های تحقیق

در مسیری که برای به‌انجام‌رسانیدن این مطالعه طی کردیم، در نهایت مجموعه یافته‌های پژوهشی درباره موضوع مقاله حاضر را به دست آوردیم که به‌طور کلی در سه بخش متفاوت مطالعه می‌شود: الف) خود در ذهنیت آل‌احمد و اهمیت و بازشناسی دیگری؛ ب) تمایزگذاری شرق-غرب؛ ج) تناقض‌گویی از فناوری. در ادامه به‌طور مفصل به بررسی این سه دسته از یافته‌ها می‌پردازیم و در بخش نتیجه‌گیری، رابطه درونی میان آن‌ها را نشان خواهیم داد.

الف) خود در ذهنیت آل‌احمد و بازشناسی دیگری

برخی از پژوهشگران بر این باورند که احساس حقارت ایرانی در مقابل عظمت تاریخ و تمدن و همچنین ذهنیت اسطوره‌ای خود از تاریخ و هویت و فرهنگ اصیل گذشته خود، از دلایل ایجاد ذهنیت خود در مقابل دیگری یا به تعبیری صریح‌تر غرب‌ستیزی در کشور بوده است. روشنفکران ایرانی در پی ایجاد بینشی در مردم بودند که هویتشان را به آن‌ها بازگرداند؛ چرا که معتقد بودند «دویست سال است که غرب مدعی است تمدن غربی تمدن مطلق است» (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۲۵۱). برای بازشناسی خود در اندیشه روشنفکران ایرانی، دیگری، غرب تعریف

می‌شود. در اندیشه فردید و اغلب روشنفکرانی که متأثر از آرای او بودند، مفاهیم شرق و غرب اصطلاحاتی جغرافیایی نیستند، بلکه وجودی هستند. بازگشت به خویشتن مطرح در اندیشه و آثار روشنفکران متأثر از فردید به‌ویژه آل‌احمد، شریعتی و تا حدودی نصر، دو پیش‌فرض را به ذهن متبادر می‌کند: ۱. آنکه دلالت بر آگاهی نسبت به میراث گذشته دارد؛ ۲. این بازگشت به معانی سنت اصیل است. براساس این دو پیش‌فرض می‌توان گفت سنت برساخته در آرای آل‌احمد، بر یک آنتاگونیسم استوار است که تالی منطقی آن چیزی جز بومی‌گرایی نیست.

مهم‌ترین آبخور فکری آل‌احمد را باید خاستگاه تفکرانی چپ بدانیم؛ هرچند او با تأثیرپذیری از مکتب وابستگی و آرای نظریه‌پردازان این مکتب در قبال دولت‌های پیرامونی، رابطه غرب در جایگاه مرکز با دولت‌های یادشده را به نقد کشیده است و نسبت به این رابطه هشدار می‌دهد. درعین حال، فانون، دکاسترو و بیشتر از همه سارتر نیز به‌عنوان متفکران اگزیستانسیالیست چپ نیز تأثیر ژرفی بر تفکرات آل‌احمد داشته‌اند؛ در کنار چپ‌گرایان، تأثیر مستقیم فردید بر آل‌احمد نیز شایان ذکر است. جلال با تکیه بر مدل و پیش‌فرض فردید در تقابل دوگانه شرق-غرب، در پی بازگشت به خویشتن برمی‌آید؛ خویشتنی که برساخته‌ای بدون تاریخ واقعی است. همین تأثیرپذیری از فردید سبب شده است آل‌احمد غیرمستقیم نیز تأثیر بسیاری از هایدگر گرفته باشد. البته در جهت‌گیری فکری آل‌احمد، به‌ویژه پس از دهه ۱۳۴۰ و بحث بومی‌گرایی، تفکرات هایدگر بیشتر نمود پیدا می‌کند؛ تا جایی که می‌توان این گمان را برد که احتمالاً آل‌احمد نه همه آثار هایدگر، اما حداقل مقاله «پرسش از تکنولوژی» او را خوانده باشد. به هر ترتیب، نقد بنیان‌های مدرنیته غربی از سوی هایدگر و بیان و تأکید فردید بر این نقد، جای پای محکمی در اندیشه آل‌احمد دارد.

آنچه باید به آن توجه کرد، این است که آثار جلال در مواجهه با محیط نوشته شده‌اند؛ در مواجهه با حکومت، تلاش حزب توده برای وحدت و پس از آن بی‌اعتباری حزب، در مواجهه با جریان ملی‌شدن نفت، شکست مصدق و کنسرسیوم نفتی تحمیل‌شده به کشور و در کل باید گفت همواره در جست‌وجوی یافتن راهی برای هر مواجهه است و همه این مواجهه‌ها با دیگری غرب است؛ دیگری‌ای که هویت خویشتن جلال را همواره هدف قرار داده است.

تعریف هویت خود و سویه سیاسی جلال، با نگاه به دیگری مفهوم معنایی پیدا می‌کند و در این هویت‌سازی هیچ‌گاه خود را بی‌نیاز از دیگری نمی‌بیند؛ چرا که بدون مدرنیته، تفکر، فلسفه و قدرت دیگری، راهی برای تعریف خود و حتی پلی برای گام‌نهادن به مسیر توسعه باقی نمی‌ماند، اما نکته اصلی اینجا است که دیگری/غرب در اندیشه جلال، بر مبنای سلسله‌مراتب قدرت شکل گرفته است؛ یعنی او همواره از سلطه‌ای در این رابطه رنج می‌برد که از سوی دیگری بر هویت شرقی مسلمان کشور تحمیل شده است. طرز تلقی و نگاه آل‌احمد از تقابل مسلمان شرقی با غرب در مفهوم دیگری، در تمام آثار او با اعتراض به سلسله‌مراتب فراتر-فروتری (آنچه او از آن به‌عنوان سویه سیاسی غرب و شرق یاد می‌کند) شکل می‌گیرد و دقیقاً اینجا و در بررسی همین مفهوم «مسلمان شرقی» است که با آل‌احمد درگیر در تفکرات اسطوره‌ای مواجه می‌شویم؛ چرا که راه‌حلی که برای برون‌رفت از بحران‌های اقتصادی و فرهنگی بر شمرده، شکل‌گیری خودی اصیل است که با بازگشت به خویش‌نمایی ممکن می‌شود.

مشخصه بارز غرب و شرق برای آل‌احمد، داشتن ماشین و تولید کالا است. «برای من غرب و شرق نه معنای جغرافیایی دارد و نه معنای سیاسی، بلکه دو مفهوم اقتصادی هستند. غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گشنه. برای من دولت آفریقای جنوبی هم تکراری از غرب است. گرچه در منتهی‌الیه جنوبی آفریقا است و اغلب ممالک آمریکای لاتین جزء شرق‌اند، گرچه، آن طرف کره ارض‌اند» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۲۲). شاید بتوان یکی از افتراقات آل‌احمد و فردید را در همین دید. هرچند آل‌احمد آشکارا در کتاب غرب‌زدگی اذعان می‌کند که این تعبیر را از فردید گرفته است، اما غرب‌زدگی فردید ساختار دنیاگرا در معرفت‌شناسی مغرب‌زمین است؛ در حالی که آل‌احمد فناوری باید تعبیری ماشین‌نیم را نیز به نقد می‌کشد. از نظر آل‌احمد «بحث از نفی ماشین نیست، دنیاگیر شدن ماشین یک جبر تاریخی است. بحث در طرز برخورد هاست با ماشین و تکنولوژی». مقصود آل‌احمد از غرب‌زدگی این است که «ما نتوانستیم شخصیت فرهنگی-تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری آن حفظ کنیم، مضمحل شدیم.... واقعیت آن است که تا وقتی ماهیت، اساس و فلسفه و تمدن غرب را دریافته‌ایم و تنها به صورت ظاهر، ادای غرب را درمی‌آوریم... درست مانند آن خریم که در پوستین شیر رفته‌ایم» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۲۷-۲۸).

آل احمد در کارنامه سه ساله بر آن است تا تصویری روشن تر از غرب زدگی ارائه دهد: «می گویم غرب زدگی یعنی عوارض رابطه خاص اقتصادی (و لاجرم سیاسی) میان این دو دسته ممالک شرق و غرب که رابطه دوطرفه یک معامله نیست یا رابطه دوطرفه یک معاهده، بلکه چیزی در حدود رابطه ارباب و بنده» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۱۷). آل احمد خود را در اینجا تعریف می کند؛ یعنی برون رفت از این غرب زدگی و گسستن بند وابستگی: «گمان می کنم این غرب زدگی دایره بسته ای است که باید از یک جایی بازش کرد» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۱۸).

آل احمد در برهه ای از زمان معتقد است کلیت اسلامی کشورهای منطقه وسیعی است که غرب برای ماشینساز کردن آن اقدام کند: «در درون کلیت اسلامی خود، ظاهر شیء قابل مطالعه ای نبودیم. به همین علت بود که غرب در برخورد با ما نه تنها با این کلیت اسلامی درافتاد... بلکه کوشید تا آن وحدت تجزیه شده از درون که فقط در ظاهر کلیتی داشت، هرچند زودتر هم بدرسد...» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۳۲). در واقع آل احمد بازگشت به خود را با بازگشت به کلیت اسلام برای جلوگیری از غرب زدگی لازم می داند. نکته اینجا است که وی کلیت اسلام را ابزار مبارزه برای از عرش به فرش کشاندن حکومت های ظالم می داند. او ماشین (فناوری) را عامل سنت زدایی و ایدئولوژی می داند.

غرب زدگی مدنظر آل احمد، یک مفهوم منفی است «و از یک حالت بیمارگونه در زندگی و فرهنگ ما حکایت می کند و پسوند «زدگی» در آن، حکایت از این بیمارگونه پدیدار دارد. به عبارت دیگر، آن چیز اصیل و قائم به ذات که در این سو بوده است، یعنی فرهنگ گذشته ما، بر اثر این رابطه بیمار شده است» (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۳۴-۱۳۵). او معتقد است در سیزده سال اخیر رابطه ما با غرب دگرگون شده است و ما اکنون در قبال آن ها احساس عبودیت می کنیم (برای مطالعه بیشتر نک: آل احمد، ۱۳۵۷: ۴۰-۵۰). برای توضیح ذهنیت اسطوره ای و تسلط خود و دیگری در تفکرات آل احمد، دیدگاه و تمایز گذاری او را از چند وجه باید بازشناخت.

ب) تمایز گذاری شرق - غرب

اولین اشکال آل احمد، تعاریفش هستند. او غرب زدگی را این گونه تعریف می کند: «این غرب زدگی دو سو دارد؛ یکی غرب و دیگری ما که غرب زده ایم؛ ما یعنی گوشه ای از شرق و به

جای غرب بگذاریم اروپا و تا حدودی آمریکای شمالی یا همه ممالکی که به کمک ماشین‌ها قادرند مواد خام را به صورت پیچیده‌تری درآورند و همچون کالایی به بازار عرضه کنند» (آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۲۰-۲۳). آل‌احمد این تعریف را شامل کشورهای می‌داند که صادرکننده ماشین به شرق‌اند و شرق را جایی توصیف می‌کند که برای پرداخت قیمت ماشین و موضوعات ماشینی چیزی جز مواد خام ندارد. در اینجا آل‌احمد غرب-شرق جغرافیایی را ملاک نمی‌داند، بلکه غرب و شرق آل‌احمد مفهومی کاملاً اقتصادی دارد.

ضعف این تعریف، در همین ابتدای کار روشن است؛ چرا که غرب مدنظر آل‌احمد یعنی ژاپن و هر کشور توسعه‌یافته یا حتی نیمه‌صنعتی دیگری که لزوماً راه و رسم و ایدئولوژی هرکدام از این کشورها بر کشورهای دسته دوم که «شرق» معرفی می‌کند، یکسان نیست. در کنار این امر، اگر بخواهیم مبنای روابط دو گروه از کشورهای صنعتی و غیرصنعتی را اقتصادی تعریف کنیم، باید توجه داشته باشیم که لزوماً رابطه اقتصادی رابطه غالب و مغلوب یا مسلط و تحت‌الشعاع نیست و چه بسا رابطه کشور صنعتی قدرتمندی با کشوری کم‌رشد، رابطه‌ای عادلانه و با کشوری دیگر برعکس باشد (آشوری، ۱۳۵۶: ۶-۸).

مهم‌ترین مشکل تاریخی آل‌احمد این است که مفهوم تاریخی و جغرافیایی غرب را با هم خلط کرده است؛ یعنی آنچه پس از رنسانس در اروپای غربی رخ داد و به آن تمدن غربی گفته شد، با جغرافیای سرزمین ایران مخلوط و مشابه می‌کند. در نتیجه در تمام طول تاریخ در جست‌وجوی ریشه‌های «غرب‌زدگی» می‌گردد؛ درحالی‌که خود آل‌احمد عمر این غرب‌زدگی را حداکثر صد سال می‌داند. در واقع این امر را که ما در تاریخ به غرب بیشتر توجه داشته‌ایم تا شرق، غرب‌زدگی خواندن، موضوعی شایان تأمل است. آل‌احمد معتقد است این «ما»ی چندطرفه در طول تاریخ خود پیش از آنکه به شرق نظر داشته باشد، به غرب، یعنی به کناره‌های مدیترانه، یونان، دره نیل، حتی به لیدیا، مغرب اقصی و دریای عنبرخیز شمال چشم دوخته است (آشوری، ۱۳۵۶: ۱۳-۱۵). او در توصیف این غرب، به نوعی از روان‌شناسی شبه‌فردیدی الهام گرفته است: «شاید فرار از هند مادر بوده است... البته این هند مادر تنها مادری‌اش در ۲۵۰۰ سال تاریخ مکتوب این سرزمین فقط این بوده که یک بار به الباقی زرتشت پناه داد که کله‌خری کردند و حتی به جزیره اسلامی تن درندادند و بار دیگر در دوران مغول و بار آخر هم از دم شمشیر

تعصب‌کشیده صوفیان صوفی‌نما...» (آل‌احمد؛ ۱۳۵۷: ۲۸)؛ یا در جایی دیگر از نوعی خرافه استمداد می‌طلبد: «اما در این دادوستد با هند، ما هرگز قصد قربت نداشتیم و من یک علت اصلی آنچه را که غرب‌زدگی می‌نامم، به احتمال زیاد همین گریز از مرکز می‌دانم. همچون عاق والدین بر ما که نسبت به سنت خود را بریده‌ایم» (آل‌احمد؛ ۱۳۵۷: ۲۹-۳۳).

مشکل آل‌احمد در تصور و تعریف از غرب اینجا است که میان «تمدن غرب» و سابقه تاریخی آن از پنج، شش قرن نمی‌گذرد. در واقع به اصل جغرافیایی غرب توجهی ندارد و حتی اسلام را هم از غرب به کشور می‌آورد. واقعیت آن است که روشنفکران معمولاً در نحوه تنظیم مناسبات خود با جوامعی که در آن زندگی می‌کنند، تعارض دارند. با این پیش‌فرض، میرسپاسی بر این اعتقاد است که روشنفکران ایران -به‌ویژه معاصر- با نقدهای فلسفی و هستی‌شناختی از مدیترانه، رابطه خود با زندگی روزمره را از دست داده است و با میان‌مایگی فرضی نهادهای لیبرال و صورت‌های دموکراتیک سازمان‌دهی اجتماعی خصومت می‌ورزند و به سمت بومی‌گرایی موهومی در حرکت‌اند. در ایران معاصر، گفتمان حاکم بر روشنفکری در واقع اصالت‌های دیگری است. در نتیجه دیدگاهی که بر آن‌ها حاکم است، دیدگاهی یأس‌آلود از واقعیت موجود یا مدیترانه است.

ج) تناقض‌گویی از فناوری

دومین نمود عینی ذهنیت اسطوره‌ای آل‌احمد در مواجهه با دیگری، بحث فناوری یا به تعبیر او «ماشینیسیم» است. فناوری در تفکر و ادبیات او جایگاه مهمی دارد. از نظر او وجه تمایز کشورهای پیشرفته از کشورهای جهان سوم، داشتن فناوری و نحوه کنارآمدن با آن است. آل‌احمد ماشین را انکار نمی‌کند. حتی با آن مخالف هم نیست: «بحث از نفی ماشین نیست یا طرد آن... بحث در طرز برخورد‌هاست با ماشین و تکنولوژی» (آل‌احمد، ۱۳۵۵: ۲۷). آنچه موجب می‌شود آل‌احمد در مقابل فناوری موضع بگیرد، مقهور شدن ما در مقابل آن و به تعبیر او طلسم‌انگاری ماشین است: «اکنون ما از سر بی‌ارادگی به هرچه پیش آمد خوش آید، تن داده‌ایم. چه باید‌مان کرد؟ آیا همچنان که تاکنون بوده‌ایم باید مصرف‌کننده بمانیم؟ یا باید درهای زندگی

را روی ماشین و تکنولوژی ببندیم و به قعر رسوم عتیق و سنن ملی و مذهبی بگریزیم؟ یا راه سومی در پیش است؟» (آل‌احمد، ۱۳۷۲: ۱۱۷).

با مطالعه غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران، این مسئله روشن می‌شود که آل‌احمد ورود ماشین و فناوری را از این منظر نقد کرده است که انتخابی نبوده است و همین انتخابی نبودن، اثرات نامساعد اجتماعی، فرهنگی و تاریخی را به دنبال داشته است (آزادارمکی، ۱۳۷۷: ۸۵). ارتباط ارگانیک بین شهر و روستا از ملاک‌های وجودی فلسفه او است که این ارتباط با ورود و به‌کارگیری ماشین مختل شده و بحث مهاجرت به شهرها، زاغه‌نشینی و... از میان همین ماشینیسم در عقیده او سر برآورده است. از اینجا است که اندیشه آل‌احمد دچار ابهام می‌شود. وی می‌پذیرد که ماشین جبری است، ولی وقتی پیامدهای ورود فناوری را توضیح می‌دهد، فراموش می‌کند این ورود، لازم و جبری بوده است. آل‌احمد در تعریف فناوری، پیوسته میان مفهوم محدود و گسترده آن در نوسان است.

آل‌احمد را می‌توان نخستین منتقد فرمول «ماشینیسم» در ایران دانست که فروریختن جامعه سنتی خود را به دلیل ورود فناوری می‌دانست. در واقع انتقاد آل‌احمد از «ماشین»، تقلیدی طوطی‌وار از انتقاد هایدگر است؛ با این تفاوت که هایدگر انتقاد خود را از ماشین در اروپای پس از جنگ جهانی اول به دلیل آن همه کشتار و ویرانی بیان می‌کند، اما در دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ (۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ م) ایران در وضعیتی مشابه قرار نداشته است که این حجم از انتقاد به‌جا باشد. همین امر موجب شده است برخی از پژوهشگران معتقد باشند «دل‌مشغولی آل‌احمد با نقش ماشین مانعی برای درک او از پیچیدگی‌های فناوری و سرمایه‌داری باشد» (بهنام، ۱۳۸۶: ۱۱۴-۱۱۶).

تعبیری که او (به‌جای تعریف) از غرب‌زدگی ارائه می‌دهد، با قید «بی‌هیچ» به‌طور مطلق منکر سنت و تداوم تاریخی مردم غرب‌زده کشور می‌شود. او حتی پس از آنکه با انتقاد از ماشینیسم دنبال پاسخ به چرایی غرب‌زدگی کشور است، تصویری که از غرب ارائه می‌دهد، مطلق‌گرایانه و غیرواقعی است. با همین استدلال مطلق‌نگرانه به مشروطه می‌تازد؛ «آن همه مردان نیک درصدد مشروطه غافل بودند از اینکه خدای تکنیک در خود اروپا نیز سال‌ها است. تحمل هیچ خدایی را ندارد و به ریش همه سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها می‌خندد. چنین بود که مشروطه به‌عنوان پیش‌قراول ماشین، روحانیت را کوبید...» (آل‌احمد، ۱۳۷۳: ۸۱). در حقیقت تسلط ذهنیت اسطوره‌ای در اینجا

خود را به خوبی نشان می‌دهد؛ آل احمد یک خود بحران‌زده و واخورده را در مقابل دیگری قدرتمند قرار می‌دهد و با مقدمه‌چینی نادرست از جایگاه و موقعیت و حتی ساختار دیگری - در روایت آل احمد غرب مدرن‌شده - به چنین نتیجه‌ای می‌رسد.

آل احمد پس از بسط و توصیف مدرنیته و نقد همه‌جانبه غرب‌زدگی، این فرایند را ایجاد یک «خود توخالی» معرفی می‌کند که در آن جوانان ایرانی تکیه‌گاه مذهبی خود را از دست داده‌اند؛ بدون آنکه هیچ درکی از خود داشته باشند (آل احمد، ۱۳۵۶: ۱۰۶). او ایرانیان را برای مبارزه با این اتحاد نامقدس شیء‌وارگی و امپریالیسم ترغیب می‌کند تا با بازگشت به هویت ملی و قومی، جایگزین بومی‌گرایانه‌ای برای این مدرنیته حاکم شده بیابند.

غرب برای او دیگری است که در آینه آن می‌تواند خود را ببیند، خود عقب‌مانده یا عقب نگه‌داشته‌شده یا بدوی را و چنانکه پیدا است، در اندیشه آل احمد شرق کاملاً در غیریت با غرب تعریف می‌شود. نکته‌ای که در اندیشه او نباید نادیده گرفت این است که بیشتر انتقاد را به خود وارد می‌کند تا به دیگری؛ خودی که در چنبره تقلیدهای سطحی باقی مانده است. هرچند آل احمد در نقد سطحی باقی ماند و با این وصف، به نقد رابطه یک‌سویه و مونولوگ ایجادشده نیز توجه دارد، اما در بیان این امر موفق عمل نمی‌کند. وی خود منفعل و تماشاگر را نقد می‌کند. آل احمد زندگی سنتی و به قول خود «بدوی» را نقد می‌کند، اما در مقابل، مضمحل شدن در غرب را نیز مجاز نمی‌داند.

او در تحلیل این رابطه و دریافتن راه‌حل، از تقلیل‌گرایی رنج می‌برد و در ریشه‌یابی علت‌های توسعه‌نیافتگی، صرفاً رویکردی تاریخی-توصیفی را در پیش می‌گیرد. نگرش توصیفی-تحلیلی او از ریشه‌های غرب‌زدگی -چه در خود و چه در دیگری- امکان بررسی علل ژرف‌تر غرب‌زدگی و انحطاط فرهنگی را سلب می‌کند. آل احمد در توصیف غرب‌زدگی، به سادگی از کنار رفتارهای نهادینه‌شده خاصی می‌گذرد که در پی سلسله‌حوادث تاریخی در جامعه شکل گرفته است و چون برای علت‌یابی حوادث بیشتر بر علل بیرونی و سلطه بیگانگان تمرکز می‌کند، چندان در بیان علل پیشرفت غرب و پسرفت شرق موفق نیست. این ناتوانی در واکاوی علل درونی در علل توقف توسعه تمدن اسلامی-ایرانی نیز نمود دارد. او حتی در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران که تلاش دارد علل درونی تضعیف خود را توضیح دهد، دچار

نوعی قطعیت در علت‌العلل است؛ علت‌العللی که استعمار تعبیر می‌شود. استعمار کلیدی‌ترین علتی است که در ذهنیت آل‌احمد برای عقب‌ماندگی نقش بسته است.

آشنایی آل‌احمد با عقاید و حرکت‌های رادیکال و ملی‌گرایانه و سرخوردگی او از فرهنگ سیاسی سکولار یکی از جنبه‌های مهم شناخت ذهنیت سیال او است. آل‌احمد برای خلأ شخصیتی و بازگرداندن اصالت آن، مفهوم «روشنفکری» را پیشنهاد می‌کند، اما نکته اصلی اینجا است که در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران، روشنفکری که تعریف می‌کند، در مفهوم روشنگر است (وحدت، ۱۳۹۳: ۱۷۸). به عقیده او روشنفکران سکولار ایرانی ریشه در فرهنگ کشور ندارند و به‌گونه‌ای افراطی تحت تأثیر عقاید و خط‌مشی‌های سیاسی هستند که نه فقط از اساس بیگانه‌اند، بلکه اصولاً ربطی به مسائل ایران نیز ندارند (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۷۷).

بازگشت آل‌احمد به اسلام، تلاشی برای تحقق مدرنیته ملی در کشور است. در منظومه اندیشگی آل‌احمد، دین مهم‌ترین عنصر «خود شرقی» و تکمیل‌کننده آن است و بخش بزرگی از «اصالت» شرقی را دین شکل می‌دهد، اما نکته اینجا است که بازگشت آل‌احمد به اسلام، «بازگشتی کهن به ایمان نبود؛ زیرا شکاکیت و ماتریالیسم هنوز با او بود» (آشوری، ۱۳۶۴: ۲۵۷). آل‌احمد به‌خوبی از گذار جامعه ایران مطلع است؛ بنابراین مذهب سنتی را مدنظر ندارد، اما ملاک برای او سنت و فرهنگ اصیل است که مذهب در آن نقش پررنگی دارد و روحانیون نیز به‌عنوان متولیان این مذهب تأثیرگذارند. آل‌احمد هیچ‌گاه دفاعی همه‌جانبه از روحانیون نداشته است (برای مطالعه بیشتر نک. آل‌احمد، ۱۳۵۷: ۱۵۰-۱۵۵).

آل‌احمد برای تعارض روشنفکران غرب‌زده با طرح روشنفکر «بومی»/«خودی» که الگوبرداری از روشنفکر ارگانیک گرامشی است، نیز راه‌حلی پیدا می‌کند. راه سوم، تحقق اصالت را نیز سازگار کردن سنت اسلامی با مدرنیته صنعتی و تکنولوژی می‌داند. آل‌احمد معتقد است نهادهای دینی و فرهنگ شیعی حکومت محقی هستند که بر مردم سیطره دارند؛ در نتیجه اگر به عنوان یک نیروی سیاسی فعال شوند، می‌توانند ایدئولوژی سیاسی قدرتمندی را برای انقلاب سازمان‌دهی کنند. در نتیجه برای آل‌احمد مذهب ابزاری برای مقابله با استعمار است، اما نکته اصلی دور باطلی است که آل‌احمد در آن قرار گرفته است. مذهب برای او سنگری برای مقاومت است، اما به همین سنگر نیز نمی‌تواند اعتماد کند.

نتیجه‌گیری

مواجهه خود و دیگری در قدم اول ناشی از ذهنیت است. لوسین لوی‌برول شاید نخستین متفکری باشد که به بررسی کارکردهای ذهن پرداخت و برای ذهن انسان دو ساختار قائل شده است: ۱. ساختار عرفانی؛ ۲. ساختار منطقی. کاسیر این ذهنیت‌های مجزا را با عنوان ذهنیت اسطوره‌ای و ذهنیت علمی بازشناسی می‌کند. براساس پژوهش‌های این دو، تعمیم و انتزاعی که ذهنیت اسطوره‌ای به آن می‌رسد، عرفانی و پیش‌منطقی است و با تعمیم و انتزاع ذهنیت منطقی مدرن تفاوت بنیادینی دارد. علیت برای ذهنیت اسطوره‌ای، اراده شخصی است؛ در این نوع ذهنیت، پشت هر پدیده‌ای دست غیبی یا توطئه‌ای از جانب دیگری نهفته است که مانع پیشرفت و تحول می‌شود.

جهان سمبلیک اسطوره، محافظه‌کار است و نوآوری و خلاقیت را برنمی‌تابد. از این‌رو، به گذشته پناه می‌برد و آینده ایدئال نیز برایش بازآفرینی گذشته اسطوره‌ای است. اگر خصوصیات ذهنیت اسطوره‌ای را موردی بیان کنیم؛ یعنی جمع‌گرا و مخالف فردگرایی، قبول‌نداشتن اصل امتناع تناقض، غیرتحلیلی و غیراستدلالی، ناتوان در تمایزگذاری میان امور عینی و ذهنی، استدلال بر پایه احساسات و عواطف، تمایز قائل‌شدن بین خود و دیگری در قالب دوست و دشمن و بازگشت به گذشته اصیل برای مقابله با دیگری؛ نگاهی به اندیشه و البته نوشته‌های آل‌احمد بیانگر نفوذ این ذهنیت در او است. تمام الگوی ذهنی آل‌احمد، تعارض و تضاد با غرب در مفهوم دیگری است که خود را عقب‌مانده، استثمارزده و منفعل کرده است. او در اثبات این تئوری، با آمیختگی مفاهیم، مطلق‌گرایی و تقلیل‌گرایی دنبال بازگشت به خویشتن است.

آل‌احمد هرچند سعی دارد در گفتمانی هرمنوتیک جامعه‌اندیشه‌ای ایران را تحلیل کند، اما ذهنیت اسطوره‌ای حاکم بر تفکرات پیامبرگونه او امکان رسوخ به لایه‌های زیرین اندیشه را نمی‌دهد. اگر همان‌طور که بیان شد، بر مبنای تیپولوژی موفه، مواجهه خود و دیگری را در تفکر آل‌احمد آنتاگونیستی بدانیم، در نتیجه به لحاظ ذهنیت اسطوره‌ای، این مواجهه فقط تعارض است؛ هرچند در آن باخت کامل یک‌طرف رخ نمی‌دهد، اما حذف و طردنشدن دیگری صرفاً به دلیل نداشتن قدرت تقابل است. در نهایت ذهنیت اسطوره‌ای آل‌احمد، تعارض خود/دیگری را به راه‌حل بومی‌گرایی می‌رساند. «اصالت» که آل‌احمد آن را از سارتر وام گرفته است، در تعریف او

بازگشت به خویشتن است؛ درحالی‌که سارتر اصالت را تکیه بر عقل و درک خواسته‌های خود در مسیر بالفعل کردن عمل برای رسیدن به خود اصیل تعریف می‌کند. اصالت یا بازگشت به خویشتن آل‌احمد نوعی خیال‌پردازی از جامعه‌ای است که در مقابل دیگری غیراصیل و غرب‌زده مطرح می‌شود.

منابع

- آزادارمکی، تقی (۱۳۷۷). *اندیشه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*. تهران: جهاد.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶). *ما و مدرنیت*. تهران: صراط.
- _____ (۱۳۶۴). *جلال آل‌احمد، در یادنامه جلال آل‌احمد*، به کوشش علی دهباشی. تهران: پاسارگاد.
- _____ (۱۳۵۶). *هوشیاری تاریخی: نقدی بر غرب‌زدگی جلال آل‌احمد*. تهران: بررسی کتاب.
- آل‌سگال، رابرت (۱۳۸۹). *اسطوره*. ترجمه فریده فرنودفر. تهران: بصیرت.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۶). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۵۷). *غرب‌زدگی*. تهران: رواق.
- _____ (۱۳۵۷). *کارنامه سه‌ساله*. تهران: زمان.
- _____ (۱۳۵۷). *در خدمت و خیانت روشنفکران*. جلد اول. تهران: خوارزمی.
- _____ (۱۳۵۵). *سه مقاله دیگر*. تهران: رواق.
- بهنام، جمشید (۱۳۸۶). *ایرانیان و اندیشه تجدد*. تهران: فرزانه‌روز.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۲). *روشنفکران ایرانی و غرب؛ سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی*. ترجمه جمشید شیرازی. تهران: فرزانه‌روز.
- جامی، مهدی (بی‌تا). *ما و مدرنیت، گفت‌وگو با داریوش آشوری*. تهران: توانا.
- خالقی دامغانی، احمد و ملک‌زاده، حمید (۱۳۹۴). *سیاست، پایداری و دولت؛ امر سیاسی و بنیان بینادهنی آن*. دولت‌پژوهی، ۱(۲)، ۱۳۶-۱۶۶.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰). *درباره غرب*. تهران: هرمس.
- دریابندری، نجف (۱۳۸۰). *افسانه اسطوره*. تهران: کارنامه.

- رضادوست، کریم و همکاران (۱۳۸۶). آسیب‌های جریان روشنفکری ایران معاصر. *جامعه‌شناسی ایران*، ۸(۳)، ۱۰۵-۱۵۲.
- فکوهی، ناصر (۱۳۷۹). تحلیلی ساختی از یک اسطوره سیاسی/اسطوره «وای» در فرهنگ ایرانی و هم‌تایان غیرایرانی آن. *فصلنامه علوم اجتماعی*، ۱۶، ۱۳۷-۱۶۶.
- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۸۹). قدرت سیاسی «داو» ایدئولوژی. *سیاست*، ۴۰(۴)، ۱۶۱-۱۷۹.
- قانون و خشونت (۱۳۸۷). *گزیده مقالات جورجو آگامبن، کارل اشمیت، والتر بنیامین و... گزیده و ویرایش مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: فرهنگ صبا.*
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۳). *صورت‌های سمبلیک. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.*
- گلدمن، لوسین (۱۳۹۲). *کانت و فلسفه معاصر. ترجمه پرویز بابایی. تهران: نگاه.*
- لوی برول، لوسین (۱۳۸۹). *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.*
- ملک‌زاده، حمید (۱۳۹۳). *من یک نه - دیگران هستیم: کاوشی در مفهوم شناسایی و انضمامیت سوژه سیاسی، تهران: پژوهاک.*
- میرزایی، حسین (۱۳۹۴). *جلال اهل قلم (زندگی، آثار و اندیشه جلال آل‌احمد). تهران: صداوسیما جمهوری اسلامی ایران (سروش).*
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴). *تأملی در مدرنیته ایرانی (بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران). ترجمه جلال توکلیان. تهران: طرح‌نو.*
- _____ (۱۳۸۷). *روشنفکران ایرانی، روایت‌های یأس و امید. ترجمه عباس مخبر. تهران: توسعه.*
- موقن، یدالله (۱۳۸۹). *ارنست کاسیرر: فیلسوف فرهنگ، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.*
- _____ (۱۳۸۹). *لوسین لوی برول؛ مسئله ذهنیت‌ها، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.*
- گنجی، اکبر (۱۳۷۶). *سنت، مدرنیته، پست‌مدرن: گفت‌وگوی اکبر گنجی با داریوش آشوری، حسین بشیریه، رضا داوری اردکانی، موسی غنی‌نژاد. تهران: صراط.*
- وحدت، فرزین (۱۳۹۳). *رویارویی ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.*
- یگر، ونگر (۱۳۷۶). *یاب‌دیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.*
- Cassirer, E. (1994). *Language and Myth*. Translated by Susanne K. Langer, New York: Dover Publication INC.

- MacGregor, G. (1973). *Philosophical Issues in Religious Thought*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Bowker, J. (2005). *Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedrich, C. J. (1972). *Tradition and Authority, Key Concepts in Political Science*. London: Pall Mall Press.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. J. (1972). The Social Function of the Past: Some Questions in Past & Present. *Oxford*, 55, 3-17.