**فصلنامه علمي – پژوهشي نظريه‏هاي اجتماعي متفكران مسلمان / سال یازدهم/ شماره سوم/ پاییز 1400/ ص 9- 34**

**بازشناسی رابطة «خود» و «دیگری» در اندیشة جلال آل احمد**

**تاریخ دریافت: 18/11/99 تاریخ پذیرش: 02/04/1400**

**انوشه دربندی[[1]](#footnote-1)**

**علی اکبر امینی[[2]](#footnote-2)**

**حامد عامری گلستانی[[3]](#footnote-3)**

**حامد محقق‌نیا[[4]](#footnote-4)**

**چكيده**

در میان همۀ منابعی که ممکن است ذیل عنوان میراث معنوی یک جامعه قرار بدهیم، مواجهۀ تئوریک با خود و دیگری و همچنین روایت‌های هویتی قابل‌شناسایی در ادبیات داستانی تولیدشده به‌وسیلۀ سرآمدان فکری هر جامعه در دوره‌های بحران و تشویش هویتی از صریح‌ترین و غنی‌ترین متونی به‌حساب می‌آیند که پژوهشگران می‌توانند از آن‌ها استفاده کنند. مقالۀ حاضر تلاشی است برای مشخص‌کردن مختصات هویتی ایرانی در صورت‌بندی خاص جلال آل‌احمد و روشن‌کردن سازوکارهایی که به‌‌کار گرفته است. از آنجا که هر مطالعۀ معناداری دربارۀ 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 منظومۀ 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 نویسندۀ ایرانی در تلاش برای بازشناسی هویتی «خود» از سازوکارهای آنتاگونیستی جزمی خاصی در تقابل با «دیگری» بهره برده است. این مقاله درنهایت کیفیات مربوط به اهمیت نقش رابطۀ ذهنیت اسطوره‌ای بر اندیشۀ جلال آل‌احمد با مفهوم خود را برجسته و بنیان‌های این رابطۀ آنتاگونیستی را در پیوند با این مفهوم معلوم می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** آنتاگونیسم، بازگشت به خویشتن، جلال آل‌احمد، ذهنیت اسطوره‌ای، روشنفکری دینی. هویت.

**مقدمه و بیان مسئله**

اگر بخواهیم فهرستی از پنج مسئلۀ بنیادین در پژوهش سیاسی پیرامون ایران معاصر نام ببریم، بدون شک بحث دربارۀ هویت، هویت سیاسی و سازوکارهای هویت‌سازی در مرکز همۀ 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 عباس‌میرزا برای ما به یادگار مانده است؛ پرسش‌هایی بنیادین دربارۀ وضعیت دولت ایران که درنتیجۀ شکست در جنگ با دولتی خارجی مطرح شده‌اند.

از زمان عباس‌میرزا، پرسش دربارۀ ما، برای انسان ایرانی همواره پرسشی بوده است که تحت تأثیر حیرت عباس‌میرزایی صورت‌بندی شده است. عناصر اساسی این پرسش مبنای همۀ صورت‌های نظریه‌پردازی دربارۀ هویت سیاسی ایرانیان بوده است. در نقلی که از عباس‌میرزا در دست داریم، این عناصر بنیادین را می‌توان مشاهده کرد؛ توصیفی دربارۀ ما به‌عنوان یک هستی سیاسی، درست مانند هر هستی سیاسی دیگر، بحث دربارۀ 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 عباس‌میرزا به پرسش از کیفیات دولت در ایران منتهی شده است؛ مسئله‌ای که از آن زمان تا امروز همواره نقطۀ عزیمت نظریه‌پردازی‌های مختلف دربارۀ هویت سیاسی بوده است. حداقل از چند دهۀ قبل از انقلاب مشروطه به این سو، روشنفکران و متفکران ایران همواره درگیر تعریف از خود فردی یا به تعبیر بهتر هویت ایرانی و رابطۀ این هویت با سنت و مدرنیته بوده‌اند و در این مسیر راه‌های پرپیچ‌وخمی 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 نظریه‌پردازانی نظیر شریعتی، طالقانی، سروش و متأخرانی مانند حاتم قادری، بیان‌کنندۀ تلاش آن‌ها برای این بازشناسی هویتی و خود است. متفکران ایرانی در مواجهه با بحرانی که در رابطه با غرب به‌مثابۀ 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 مدینۀ فاضله مؤلفه‌های گفتمان مدرن را وارد کشور کردند و زمینه‌ساز انقلاب مشروطه شدند. به عقیدۀ متفکران، در این دوره، خروج از عقب‌ماندگی، با کنارگذاشتن عادات بومی سنتی ممکن به نظر می‌آمد. آن‌ها زوال جامعۀ اجتماعی ایران را ناآگاهی مردم و تفکرات کهنه‌پرستان می‌دانستند و درنتیجه 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 دستۀ مشروعه و مشروطه تقسیم شد و هرج‌ومرج حاصل از آن، سلطنت رضاشاه را در پی داشت. روشنفکران سرخورده از مشروطه، در این برهه راه نجات را سکولاریسم غرب دانستند. درنتیجه نوع مواجهۀ پهلوی اول با مدرنیته، به‌صورت اصلاحات غربی، از بالا به پایین و تحت تلقین مفاهیمی مانند ناسیونالیسم، شاه‌محوری 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 دورۀ پهلوی دوم نیز ادامه یافت، اما نقطۀ عطف مواجهه با مدرنیته و هویت‌یابی دهۀ 13۴۰ 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 آل‌احمد نیرو می‌گیرند، هرکدام به نحوی ریشه در همان حیرت نخستین داشته‌اند. آنچه در این مقاله به آن می‌پردازیم، به‌طورکلی مطالعه‌ای دربارۀ یکی از این پاسخ‌ها دربارۀ 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 مسئلۀ 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 روش‌شناختی پیش‌بینی‌شده برای نگارش این مقاله از جریان مطالعه دربارۀ مسائل مربوط به سازوکارهای هویت‌یابی در صورت‌بندی ویژۀ آل‌احمد انجام پذیرفته است. بر همین اساس اگر بخواهیم مسئلۀ بنیادینی را که این مقاله در پی روشن‌کردن آن است، بیان کرده باشیم، می‌توانیم آن را این‌طور بنویسیم: مقالۀ حاضر، در پی روشن‌کردن مختصات هویت سیاسی ایرانیان در روایت جلال آل‌احمد است. نویسندگان این مسئله را از طریق مشخص‌کردن آن سازوکارهای مفهومی‌ای انجام داده‌اند که آل‌احمد ضمن استفاده‌ از آن‌ها، روایت ویژۀ خود را از هویت سیاسی صورت‌بندی کرده است. به بیان روشن‌تر، تلاش شده است ضمن استفاده از یک مجموعه از مفاهیم مورداستفاده 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 دربارۀ هویت سیاسی را در این بخش از نوشته به ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تبدیل می‌کند. آنچه در ادامۀ این بخش می‌آید، تلاشی برای روشن‌کردن اهمیت پرداختن به مسئلۀ هویت سیاسی و از این طریق، فراهم‌آوردن مبنایی برای تبیین مسئلۀ موردنظر نویسندگان است.

مطالعه دربارۀ هویت سیاسی، ناگزیر مطالعه‌ای دربارۀ مکانیسم‌های مبتنی بر غیریت‌سازی است. مکانیسم‌های غیریت‌ساز به‌طور عمده ضمن تعیین‌کردن 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 مطالعۀ فلسفۀ سیاسی وجود دارد که به تبعیت از ورنر یگر و اثر باارزشش *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 حیطۀ ادبیات، آن‌هم ادبیات داستانی می‌شناسند، اما شاهد تأثیرگذاری اجتماعی-سیاسی او را می‌توان موضع‌گیری تقریباً تمام متفکران حوزۀ اجتماعی-سیاسی پس از او در قبال طرح موضوعات و افکارش دانست. آل‌احمد در دورۀ 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 مواجهۀ 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 مسئلۀ 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 روشن‌کردن مختصات هویت سیاسی ایرانیان در روایت جلال آل‌احمد است و همین‌طور بنا داریم این مسئلۀ اساسی را از طریق مطالعۀ دربارۀ سازوکارهای مفهومی‌ای انجام دهیم که آل‌احمد ضمن استفاده از آن‌ها، روایت ویژۀ خودش از هویت سیاسی صورت‌بندی کرده است. تنقیح سازوکارهای صورت‌بخشی به مفهوم هویت جمعی در اندیشۀ جلال آل‌احمد، از طریق مطالعه دربارۀ مکانیسم‌های اسطوره‌سازی که در هر شکلی از هویت‌یابی جمعی می‌تواند استفاده شود، نیز محل بحث است.

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

هم‌زمان به این پرسش‌ها نیز می‌پردازیم: 1. کدام دسته از تلاش‌های نظری جلال آل‌احمد را می‌شود بر پایه این عناصر مفهومی توضیح داد؟ 2. آیا می‌توان به شکل معناداری، نقشی که حضور همواره حاضر دیگری را در نظریۀ هویتی آل‌احمد دارد، براساس عناصری از این چارچوب مفهومی روشن کرد؟ 3. محتوای این هویت سیاسی، بر پایۀ چه رابطه یا فهمی از دیگری و حضور هموارۀ او تعریف شده است؟

**پیشینۀ پژوهش**

1. *روشنفکران ایرانی و غرب* نوشتۀ مهرزاد بروجردی (1392) که نویسنده در آن با بهره‌گرفتن از گفتمان فوکو و نظریۀ شرق‌شناسی ادوارد سعید، سعی در واکاوی شیوۀ برخورد روشنفکران ایران با غرب دارد. بروجردی برمبنای نظریۀ 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 نحلۀ فکری، به‌ناچار در جادۀ شرق‌شناسی وارونه قدم می‌زند (بروجردی، 1382: 29).

2. حسین میرزایی در *جلال اهل قلم* تلاش دارد آل‌احمد را از دو منظر تحلیل کند: 1. جلال در مسیر شدن؛ 2. 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 درمجموع به این نتیجه می‌رسد که آل‌احمد متفکری با دغدغۀ 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 جامعۀ ایران را موشکافی کرده و راه‌حل ارائه داده است. به عقیدۀ میرزایی باید مسئلۀ 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.

3. حسین قاضیان (1386) 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، 1386: 182).

4. داریوش آشوری در *ما و مدرنیت* (1376) تلاش دارد آل‌احمد را با تکیه بر کتاب *غرب‌زدگی* درک و البته نقد کند. درنتیجه با دیدی کاملاً انتقادی به آل‌احمد تاخته و او را فردی می‌داند که از نظر فکری مغشوش و پرتناقض است.

5. فرزین وحدت در *رویارویی فکری ایران با مدرنیت* (1383)، مجموعۀ یادنامۀ جلال آل‌احمد به کوشش علی دهباشی در سال 1364، تلاش جامع حامد الگار در کتاب *سرگشتۀ بی‌تاب حقیقت* (ترجمۀ اکبر اخلاقی، 1376) 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. به‌این‌ترتیب، 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 شتاب‌زده* خواهیم پرداخت.

**ملاحظات نظری**

چنانچه از عنوان این بخش مشخص است، ما نوشتۀ خود را بر پایۀ چارچوب مفهومی استخراج‌شده از نظام فکری ارنست کاسیرر به رشتۀ تحریر درآورده‌ایم. استفاده از عنوان چارچوب مفهومی، مسائل روش‌شناختی خاصی را برای یک مقالۀ علمی الزامی می‌کند که مقالۀ ما نیز از آن گریزی 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 مقالۀ ایشان براساس یک نظرگاه مفهومی خاص که عناصر مختلف آن را تعریف خواهند کرد، به مطالعه دربارۀ موضوع موردنظرشان پرداخته است. با عنایت به همین مسئله، تلاش خواهیم کرد تا عناصر تشکیل‌دهندۀ چارچوب مفهومی مدنظر خودمان را تعریف کنیم و درنهایت، آن وحدت مفهومی ویژه‌ای را که از کنار هم قراردادن این عناصر به‌دست می‌آید، برای به‌سرانجام‌رسانیدن مطالعۀ خود به‌کار ببریم.

**الف) تعریف مفاهیم**

بحث دربارۀ سرشت ذهن اسطوره‌ای به یک عبارت، بحث دربارۀ امر قطعی در اندیشه‌های یک متفکر سیاسی یا اجتماعی است؛ بنابراین سرشت ذهن اسطوره‌ای را باید در عرصه‌هایی از فکر و اندیشه‌های سوژۀ موردمطالعه خود جست‌وجو کرد از سوی یک اندیشمند خاص موردبازنگری یا در معرض پرسش قرار نگرفته باشد. این عرصۀ به چالش نکشیده‌شده 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 اندیشۀ 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 پایه‌ریزی‌شده برمبنای احساسات، دو ویژگی بنیادین دارد: 1. مجال مقایسه با دیگر انواع آگاهی را فراهم نمی‌آورد؛ 2. 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، به‌صورت نوعی آگاهی مطلق به هستی خود ادامه می‌دهد. درواقع اسطوره «ابژه» را از بعد ضروری و عینی‌بودن 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 ابژۀ 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 مطرح‌شده از سوی روشنفکران اولیۀ 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، نقطۀ کانونی بحث موردنظر ما در این مقاله است.

ما برای به‌دست‌آوردن نوعی سازمان مفهومی منسجم برای مقاله، بحث دربارۀ اصالت فرد در مباحث فلسفی برآمده از روشنگری را به‌عنوان نقطۀ 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 دربارۀ اصالت فرد، در محاق بوده است یا به تعبیر وحدت، در عمل نفی شده است؛ درحالی‌که این فرد است که حامل ذهنیت و فعلیت است و در حقیقت وجه افتراق سنت و مدرنیته هم از همین اصل شروع می‌شود. روشنفکران به‌دلیل نبود نسبی تعین 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 ارائۀ اندیشه‌های جدید برخوردارند؛ به‌طوری‌که حتی می‌توانند عامل تغییر در واقعیت‌های محلی یا جهانی باشند (میرسپاسی، 1387: 45).

اگر بپذیریم اندیشۀ 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 به‌کار می‌برند. لوی‌برول در مقابل این ایده معتقد است تفاوت میان شیوۀ تفکر انسان‌ها با ذهنیت ابتدایی بنیادین است؛ آن‌ها نادرست نمی‌اندیشند، بلکه متفاوت می‌اندیشند و این تفاوت در شیوه‌های درک واقعیت است. به عقیدۀ 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 اندیشۀ 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. مطالعۀ سه شکل اگوئیسم و به‌ویژه رابطۀ انسان با «مجموعه‌ای از موجودات دیگر در اجتماع با خود که کل خوانده می‌شود»، در فلسفۀ کانت نیز به دو بخش تنزل می‌یابد: آنتروپولوژی و مابعدالطبیعه (گلدمن، 1392: 34).

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 نقل‌کنندۀ سرگذشتی قدسی-دنیوی دانست (الیاده، 1386: 14).

اسطوره را باید به‌طورکلی 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، 1380: 99). 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، 1379: 137).

**ب) مبانی نظری**

برمبنای آنچه ذکر آن در بالا رفت، در حقیقت چارچوب مفهومی که در آن اندیشۀ آل‌احمد را به بررسی گذاشته‌ایم، نظریۀ ذهنیت اسطوره‌ای ارنست کاسیرر و لوی‌برول است و البته برای کمک به فهم بهتر اندیشۀ آل‌احمد، به‌ویژه اندیشۀ سیاسی او در جایگاه روشنفکر، از نظریۀ دیالوگیسم باختین برای بازشناسی رابطۀ خود و دیگری و اشتراکات باختین و شانتال موف در امر سیاسی برای بیان نگاه و نظر آل‌احمد به خود در آینۀ دیگری یا به تعبیری موضع او در قبال مدرنیته کمک گرفته شده است.

**1) ذهنیت اسطوره‌ای:** همان‌طور که در تعریف از مفاهیم اشاره شد، یکی از وجوه مدرنیته، حاکم‌شدن ذهنیت علمی یا به تعبیری منطقی است؛ ذهنیتی در مقابل ذهن اسطوره‌ای که تداعی‌کنندۀ سنت است. به عقیدۀ کاسیرر اسطوره دو وجه دارد: ساختار عقلی و ساختار حسی. بر این اساس، اسطوره به‌دلیل برخورداری از ساختار عقلی نمی‌تواند از مجموعه‌ای درهم و غیرمتشکل به‌وجود آمده باشد؛ از سوی دیگر، به‌دلیل ساختار حسی، درک خصلت تفکر اسطوره‌ای با مراجعه به لایه‌های عمیق حسی آن صورت می‌گیرد (کاسیرر، 1393: 76). تلاش کاسیرر این بود که برای اسطوره جایگاهی تفکری هم‌مرتبه با زبان و تفکر علمی قائل شود. او در تلاش بود از نتایج عقلی و منطقی انقلاب کوپرنیکی کانتی همراه با فلسفۀ دیالکتیکی هگل، کلیت جدید انسان‌شناسی را به‌وجود 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 اندیشۀ کاسیرر هم به‌صورت ذهن اسطوره‌ای و هم به‌صورت ذهن علمی می‌بینیم. لوی‌برول و کاسیرر عقلانیت یا علم غربی را معیار تمایز شیوه‌های اندیشه با ساختارهای ذهنیت قرار دادند؛ بنابراین بین ذهنیت منطقی-علمی با ذهنیت عرفانی پیشامنطقی یا به تعبیر کاسیرر اسطوره‌ای گسست قائل‌اند.

شایان ذکر است که برول ذهنیت پیشا‌منطقی را ذهنیتی می‌داند که نه غیرمنطقی است و نه ضد منطق، بلکه ذهنیتی است که سرشت منطقی ندارد. موقن معتقد است ذهنیت پیشامنطقی کمترین تلاشی برای استدلال انتزاعی انجام نمی‌دهد و حافظه در این ذهنیت، جای عملیات ذهنی را می‌گیرد (موقن، 1389: 45).

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 (لوی‌برول، 1389: 90-91). او برای ذهن اسطوره‌ای، درجه‌ای از عرفان را برمی‌شمارد و معتقد است ذهنیت‌های شرقی اسطوره‌ای در کنار بازنمایی‌های مدرن، دربردارندۀ اعتقاد به جادو و نیز نوعی عرفان هستند. این بازنمایی‌ها به‌‌دلیل اینکه جمعی هستند، در فرد ایجاد احساس ایمان می‌کنند. درنتیجه فرد به آن‌ها ایمان دارد نه آنکه آن‌ها را آفریدۀ ذهن خود تلقی کند. سلطۀ این بازنمایی‌ها، در افراد نوعی برانگیختگی و احساس دین ایجاد می‌کند که امکان بررسی علل پدیده‌ها را فراتر از سلطۀ خود نمی‌پذیرد. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که در ذهنیت اسطوره نیز ما شاهد رابطۀ 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. درواقع ذهنیت اسطوره‌ای پیش از هر چیزی از قانون آمیختگی پیروی می‌کند. این آمیختگی، اصل تناقض را به چالش می‌کشد (موقن، 1389: 62).

**2) دیالوگیسم به‌مثابۀ شناخت:** به‌موازات شناسایی ذهنیت، موضوعی در این شناخت دخیل می‌شود که مبنای آن تفکر دربارۀ خود[[5]](#footnote-5) است. اگر انسان یا به تعبیر بهتر خود دکارتی را ستون محکم مدرنیته بدانیم، باید جوهرۀ اصلی عقلانیت مدرن را در مفهوم خودفهمی[[6]](#footnote-6) جست‌وجو کنیم. هوسرل برای این خودفهمی، مسئلۀ «مردم دیگر» را مطرح می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که «فلسفۀ اخلاق راستین را نمی‌توان بیرون از رودررو قراردادن خود و دیگری بنیان نهاد» (Bakhtin, 1993).

نوع مواجهۀ 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:
 1. آنتاگونیستی؛ 2. آگونیسمی؛ 3. 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 تکان‌دادن جهان کافی است (دریابندری، 1380: 75-76).

مفهوم دیگری یا «غیر» و اهمیت غیریت[[7]](#footnote-7) 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 فلسفۀ انتقادی متکی است؛ درحالی‌که این ثنویت و دوگانگی، در ذهنیت اسطوره‌ای هنوز بر برتری و تفکیک استوار است. اگر تقسیم‌بندی شانتال موف از امر سیاسی را ملاک قرار دهیم، مواجهۀ خود و دیگری در اندیشۀ روشنفکران ایران -به‌ویژه روشنفکران دینی- آگونیسمی 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 به‌سمت 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 اندیشۀ آل‌احمد در این مجال مفید به‌نظر آید. سنت[[8]](#footnote-8) 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 به‌وسیلۀ 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 گذشتۀ 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 جنبۀ 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. درنتیجه محصول ذهن پرسشگر نیستند)، پایبندنبودن به اصل تناقض، غیرتحلیلی و استدلالی‌نبودن، عدم تمایز میان امر ذهنی و امر عینی، سلطۀ 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 اندیشۀ آل‌احمد است.

**یافته‌های تحقیق**

در مسیری که برای به‌انجام‌رسانیدن این مطالعه طی کردیم، درنهایت مجموعۀ یافته‌های پژوهشی دربارۀ موضوع مقالۀ حاضر را به‌دست آوردیم که به‌طورکلی 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، رابطۀ 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، 1390: 251). برای بازشناسی خود در اندیشۀ روشنفکران ایرانی، دیگری، غرب تعریف می‌شود. در اندیشۀ 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: 1. آنکه دلالت بر آگاهی نسبت به میراث گذشته دارد؛ 2. 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 آبشخور فکری آل‌احمد را باید خاستگاه تفکراتی چپ بدانیم؛ هرچند او با تأثیرپذیری از مکتب وابستگی و آرای نظریه‌پردازان این مکتب در قبال دولت‌های پیرامونی، رابطۀ غرب در جایگاه مرکز با دولت‌های یادشده را به نقد کشیده است و نسبت به این رابطه هشدار می‌دهد. درعین‌حال، 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 دهۀ 13۴۰ و بحث بومی‌گرایی، تفکرات هایدگر بیشتر نمود پیدا می‌کند؛ تا جایی که می‌توان این گمان را برد که احتمالاً آل‌احمد نه همۀ آثار هایدگر، اما حداقل مقالۀ «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 اندیشۀ 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 همۀ این مواجهه‌ها با دیگری غرب است؛ دیگری‌ای که هویت خویشتن جلال را همواره هدف قرار داده است.

 تعریف هویت خود و سویۀ 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 نکتۀ اصلی اینجا است که دیگری/غرب در اندیشۀ جلال، برمبنای 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 سویۀ 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 برشمرده، شکل‌گیری خودی اصیل است که با بازگشت به خویشتن ممکن می‌شود.

مشخصۀ 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 آفریقاست و اغلب ممالک آمریکای لاتین جزء شرق‌اند، گرچه، آن طرف کرۀ ارض‌اند» (آل‌احمد، 1357: 22). 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؛ درحالی‌که آل‌احمد فناوری باید تعبیری ماشینیسم را نیز به نقد می‌کشد. از نظر آل‌احمد «بحث از نفی ماشین نیست، دنیاگیرشدن ماشین یک جبر تاریخی است. بحث در طرز برخوردهاست 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 درنیافته‌ایم و تنها به‌صورت ظاهر، ادای غرب را درمی‌آوریم... درست مانند آن خریم که در پوستین شیر رفته‌ایم» (آل‌احمد، 1357: 27-28).

آل‌احمد در *کارنامۀ سه‌ساله* بر آن است تا تصویری روشن‌تر از غرب‌زدگی ارائه دهد: «می‌گویم غرب‌زدگی یعنی عوارض رابطۀ خاص اقتصادی (و لاجرم سیاسی) میان این دو دستۀ ممالکت شرق و غرب که رابطۀ دوطرفۀ یک معامله نیست یا رابطۀ دوطرفۀ یک معاهده، بلکه چیزی در حدود رابطۀ ارباب و بنده» (آل‌احمد، 1357: 117). آل‌احمد خود را در اینجا تعریف می‌کند؛ یعنی برون‌رفت از این غرب‌زدگی و گسستن بند وابستگی: «گمان می‌کنم این غرب‌زدگی دایرۀ بسته‌ای است که باید از یک جایی بازش کرد» (آل‌احمد، 1357: 118).

آل‌احمد در برهه‌ای از زمان معتقد است کلیت اسلامی کشورهای منطقۀ وسیعی است که غرب برای ماشینیسم‌کردن آن اقدام کند: «در درون کلیت اسلامی خود، ظاهر شیء قابل‌مطالعه‌ای نبودیم. به همین علت بود که غرب در برخورد با ما نه‌تنها با این کلیت اسلامی درافتاد... بلکه کوشید تا آن وحدت تجزیه‌شده از درون که فقط در ظاهر کلیتی داشت، هرچند زودتر هم بدرد...» (آل‌احمد، 1357: 32). درواقع آل‌احمد بازگشت به خود را با بازگشت به کلیت اسلام برای جلوگیری از غرب‌زدگی لازم می‌داند. نکته اینجا است که وی کلیت اسلام را ابزار مبارزه برای از عرش به فرش کشاندن حکومت‌های ظالم می‌داند. او ماشین (فناوری) را عامل سنت‌زدایی و ایدئولوژی می‌داند.

غرب‌زدگی مدنظر آل‌احمد، یک مفهوم منفی است «و از یک حالت بیمارگونه در زندگی و فرهنگ ما حکایت می‌کند و پسوند «زدگی» در آن، حکایت از این بیمارگونگی پدیدار دارد. به عبارت دیگر، آن چیز اصیل و قائم‌به‌ذات که در این سو بوده است، یعنی فرهنگ گذشتۀ ما، بر اثر این رابطه بیمار شده است» (آشوری، 1376: 134-135). او معتقد است در سیصد سال اخیر رابطۀ ما با غرب دگرگون شده است و ما اکنون در قبال آن‌ها احساس عبودیت می‌کنیم (برای مطالعۀ بیشتر نک: آل‌احمد، 1357: 40-50). برای توضیح ذهنیت اسطوره‌ای و تسلط خود و دیگری در تفکرات آل‌احمد، دیدگاه و تمایزگذاری او را از چند وجه باید بازشناخت.

**ب) تمایزگذاری شرق- غرب**

اولین اشکال آل‌احمد، تعاریفش هستند. او غرب‌زدگی را این‌گونه تعریف می‌کند: «این غرب‌زدگی دو سو دارد؛ یکی غرب و دیگری ما که غرب‌زده‌ایم؛ ما یعنی گوشه‌ای از شرق و به‌جای غرب بگذاریم اروپا و تا حدودی آمریکای شمالی یا همۀ ممالکی که به کمک ماشین قادرند مواد خام را به‌صورت پیچیده‌تری درآورند و همچون کالایی به بازار عرضه کنند» (آل‌احمد، 1357: 20-23). آل‌احمد این تعریف را شامل کشورهایی می‌داند که صادرکنندۀ 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 دستۀ 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 رابطۀ اقتصادی رابطۀ غالب و مغلوب یا مسلط و تحت‌الشعاع نیست و چه‌بسا رابطۀ کشور صنعتی قدرتمندی با کشوری کم‌رشد، رابطه‌ای عادلانه و با کشوری دیگر برعکس باشد (آَشوری، 1356: 6-8).

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. درنتیجه در تمام طول تاریخ در جست‌وجوی ریشه‌های «غرب‌زدگی» می‌گردد؛ درحالی‌که خود آل‌احمد عمر این غرب‌زدگی را حداکثر صد سال می‌داند. درواقع این امر را که ما در تاریخ به غرب بیشتر توجه داشته‌ایم تا شرق، غرب‌زدگی‌خواندن، 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، درۀ نیل، حتی به لیدیا، مغرب اقصی و دریای عنبرخیز شمال چشم دوخته است (آشوری، 1356: 13-15). او در توصیف این غرب، به‌نوعی از روان‌شناسی شبه‌فردیدی الهام گرفته است: «شاید فرار از هند مادر بوده است... البته این هند مادر تنها مادری‌اش در 2500 سال تاریخ مکتوب این سرزمین فقط این بوده که یک بار به الباقی زرتشت پناه داد که کله‌خری کردند و حتی به جزیرۀ اسلامی تن درندادند و بار دیگر در دوران مغول و بار آخر هم از دم شمشیر تعصب‌کشیدۀ صفویان صوفی‌نما...» (آل‌احمد؛ 1357: 28)؛ 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؛ 1357: 29-33).

مشکل آل‌احمد در تصور و تعریف از غرب اینجا است که میان «تمدن غرب» و سابقۀ تاریخی آن از پنج، شش قرن نمی‌گذرد. درواقع به اصل جغرافیایی غرب توجهی ندارد و حتی اسلام را هم از غرب به کشور می‌آورد. واقعیت آن است که روشنفکران معمولاً در نحوۀ 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، رابطۀ خود با زندگی روزمره را از دست داده است و با میان‌مایگی فرضی نهادهای لیبرال و صورت‌های دموکراتیک سازمان‌دهی اجتماعی خصومت می‌ورزند و به‌سمت بومی‌گرایی موهومی در حرکت‌اند. در ایران معاصر، گفتمان حاکم بر روشنفکری درواقع اصالت‌ هایدگری است. درنتیجه 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 «ماشینیسم» است. فناوری در تفکر و ادبیات او جایگاه مهمی دارد. از نظر او وجه تمایز کشورهای پیشرفته از کشورهای جهان سوم، داشتن فناوری و نحوۀ 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، 1355: 27). آنچه موجب می‌شود آل‌احمد در مقابل فناوری موضع بگیرد، مقهورشدن 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، 1372: 117).

با مطالعۀ *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 انتخابی‌نبودن، اثرات نامساعد اجتماعی، فرهنگی و تاریخی را به‌دنبال داشته است (آزادارمکی، 1377: 85). ارتباط ارگانیک بین شهر و روستا از ملاک‌های وجودی فلسفۀ او است که این ارتباط با ورود و به‌کارگیری ماشین مختل شده و بحث مهاجرت به شهرها، زاغه‌نشینی و... از میان همین ماشینیسم در عقیدۀ او سر برآورده است. از اینجا است که اندیشۀ 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 گستردۀ آن در نوسان است.

آل‌احمد را می‌توان نخستین منتقد فرمول «ماشینیسم» در ایران دانست که فروریختن جامعۀ سنتی خود را به‌دلیل ورود فناوری می‌دانست. درواقع 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 به‌دلیل آن همه کشتار و ویرانی بیان می‌کند، اما در دهۀ 1330 و 1340 (1950 و 1960 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، 1386: 114-116).

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 همۀ سنت‌ها و ایدئولوژی‌ها می‌خندد. چنین بود که مشروطه به‌عنوان پیش‌قراول ماشین، روحانیت را کوبید...». (آل‌احمد، 1373: 81). در حقیقت تسلط ذهنیت اسطوره‌ای در اینجا خود را به‌خوبی نشان می‌دهد؛ آل‌احمد 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 آل‌احمد غرب مدرن‌شده- به چنین نتیجه‌ای می‌رسد.

آل‌احمد پس از بسط و توصیف مدرنیته و نقد همه‌جانبۀ 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 (آل‌احمد، 1356: 106). 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 مدرنیتۀ حاکم‌شده بیابند.

غرب برای او دیگری است که در آینۀ آن می‌تواند خود را ببیند، خود عقب‌مانده یا عقب نگه‌داشته‌شده یا بدوی را و چنانکه پیدا است، در اندیشۀ آل‌احمد شرق کاملاً در غیریت با غرب تعریف می‌شود. نکته‌ای که در اندیشۀ او نباید نادیده گرفت این است که بیشتر انتقاد را به خود وارد می‌کند تا به دیگری؛ خودی که در چنبرۀ تقلیدهای سطحی باقی مانده است. هرچند آل‌احمد در نقد سطحی باقی ماند و با این وصف، به نقد رابطۀ یک‌سویه و مونولوگ ایجادشده نیز توجه دارد، اما در بیان این امر موفق عمل نمی‌کند. وی خود منفعل و تماشاگر را نقد می‌کند. آل‌احمد زندگی سنتی و به‌قول خود «بدوی» را نقد می‌کند، اما در مقابل، مضمحل‌شدن 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. آل‌احمد در توصیف غرب‌زدگی، به‌سادگی از کنار رفتارهای نهادینه‌شدۀ خاصی می‌گذرد که در پی سلسله‌حوادث تاریخی در جامعه شکل‌گرفته است و چون برای علت‌یابی حوادث بیشتر بر علل بیرونی و سلطۀ بیگانگان تمرکز می‌کند، چندان در بیان علل پیشرفت غرب و پسرفت شرق موفق نیست. این ناتوانی در واکاوی علل درونی در علل توقف توسعۀ 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 آل احمد 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 نکتۀ اصلی اینجا است که در کتاب *در خدمت و خیانت روشنفکران*، روشنفکری که تعریف می‌کند، در مفهوم روشنگر است (وحدت، 1393: 178). به عقیدۀ او روشنفکران سکولار ایرانی ریشه در فرهنگ کشور ندارند و به‌گونه‌ای افراطی تحت تأثیر عقاید و خط‌مشی‌های سیاسی هستند که نه‌فقط از اساس بیگانه‌اند، بلکه اصولاً ربطی به مسائل ایران نیز ندارند (میرسپاسی، 1384: 177).

بازگشت آل‌احمد به اسلام، تلاشی برای تحقق مدرنیتۀ ملی در کشور است. در منظومۀ اندیشگی آل‌احمد، دین مهم‌ترین عنصر «خود شرقی» و تکمیل‌کنندۀ 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، 1364: 257). آل‌احمد به‌خوبی از گذار جامعۀ 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 مطالعۀ بیشتر نک. آل‌احمد، 1357: 150-155).

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 سازگارکردن سنت اسلامی با مدرنیتۀ صنعتی و تکنولوژی می‌داند. آل‌احمد معتقد است نهادهای دینی و فرهنگ شیعی حکومت محقی هستند که بر مردم سیطره دارند؛ درنتیجه اگر به‌عنوان یک نیروی سیاسی فعال شوند، می‌توانند ایدئولوژی سیاسی قدرتمندی را برای انقلاب سازمان‌دهی کنند. درنتیجه برای آل‌احمد مذهب ابزاری برای مقابله با استعمار است، اما نکتۀ 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**

مواجهۀ 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: 1. ساختار عرفانی؛ 2. ساختار منطقی. کاسیرر 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، ارادۀ 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 آیندۀ ایدئال نیز برایش بازآفرینی گذشتۀ اسطوره‌ای است. اگر خصوصیات ذهنیت اسطوره‌ای را موردی بیان کنیم؛ یعنی جمع‌گرا و مخالف فردگرایی، قبول‌نداشتن اصل امتناع تناقض، غیرتحلیلی و غیراستدلالی، ناتوان در تمایزگذاشتن 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 جامعۀ اندیشه‌ای ایران را تحلیل کند، اما ذهنیت اسطوره‌ای حاکم بر تفکرات پیامبرگونۀ او امکان رسوخ به لایه‌های زیرین اندیشه را نمی‌دهد. اگر همان‌طور که بیان شد، برمبنای تیپولوژی موفه، مواجهۀ خود و دیگری را در تفکر آل‌احمد آنتاگونیستی بدانیم، درنتیجه به‌لحاظ ذهنیت اسطوره‌ای، این مواجهه فقط تعارض است؛ هرچند در آن باخت کامل یک‌طرف رخ نمی‌دهد، اما حذف و طردنشدن دیگری صرفاً به‌دلیل نداشتن قدرت تقابل است. درنهایت 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 بالفعل‌کردن 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 (1377). *اندیشه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*. تهران: جهاد.
* آشوری، داریوش (1376). *ما و مدرنیت*. تهران: صراط.
* ـــــــــــــــ (1364). *جلال آل‌احمد، در یادنامۀ جلال آل‌احمد*، به کوشش علی دهباشی. تهران: پاسارگاد.
* ـــــــــــــــ (1356). *هوشیاری تاریخی: نقدی بر غرب‌زدگی جلال آل‌احمد*. تهران: بررسی کتاب.
* آلن‌سگال، رابرت (1389). *اسطوره*. ترجمۀ فریده فرنودفر. تهران: بصیرت.
* الیاده، میرچا (1386). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمۀ جلال ستاری. تهران: توس.
* آل‌احمد، جلال (1357). *غرب‌زدگی*. تهران: رواق.
* ــــــــــــ (1357). *کارنامۀ سه‌ساله*. تهران: زمان.
* ــــــــــــ (1357). *در خدمت و خیانت روشنفکران*. جلد اول. تهران: خوارزمی.
* ــــــــــــ (1355). *سه مقالۀ دیگر*. تهران: رواق.
* بهنام، جمشید (1386). *ایرانیان و اندیشۀ تجدد*. تهران: فرزان‌روز.
* بروجردی، مهرزاد (‌1392). *روشنفکران ایرانی و غرب؛ سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی*. ترجمۀ جمشید شیرازی. تهران: فرزان‌روز.
* جامی، مهدی (بی‌تا). *ما و مدرنیت، گفت‌وگو با داریوش آشوری*. تهران: توانا.
* خالقی دامغانی، احمد و ملک‌زاده، حمید (1394). سیاست، پاپدیا و دولت؛ امر سیاسی و بنیان بیناذهنی آن. *دولت‌پژوهی*، *1*(2)، 136-166.
* داوری اردکانی، رضا (1390). *دربارۀ غرب*. تهران: هرمس.
* دریابندری، نجف (1380). *افسانۀ اسطوره*. تهران: کارنامه.
* رضادوست، کریم و همکاران (1386). آسیب‌های جریان روشنفکری ایران معاصر. *جامعه‌شناسی ایران*، *8*(3)، 105-152.
* فکوهی، ناصر (1379). تحلیلی ساختی از یک اسطورۀ سیاسی/اسطوره «وای» در فرهنگ ایرانی و همتایان غیرایرانی آن. *فصلنامۀ علوم اجتماعی*، *16*، 137-166.
* قزلسفلی، محمدتقی (1389). قدرت سیاسی «داو» ایدئولوژی. *سیاست*، *40*(4)، ۱۶۱-۱۷۹.
* قانون و خشونت (1387). *گزیدۀ مقالات جورجو آگامبن، کارل اشمیت، والتر بنیامین و...*،گزیده و ویرایش مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: فرهنگ صبا.
* کاسیرر، ارنست (1393). *صورت‌های سمبلیک*. ترجمۀ یدالله موقن. تهران: هرمس.
* گلدمن، لوسین (1392). *کانت و فلسفه معاصر*. ترجمۀ پرویز بابایی. تهران: نگاه.
* لوی‌برول، لوسین (1389). *کارکردهای ذهنی در جوامع عقب‌مانده*. ترجمۀ یدالله موقن. تهران: هرمس.
* ملک‌زاده، حمید (1393). *من یک نه - دیگران هستم: کاوشی در مفهوم شناسایی و انضمامیت سوژۀ سیاسی*، تهران: پژواک.
* میرزایی، حسین (1394). *جلال اهل قلم (زندگی، آثار و اندیشۀ جلال آل‌احمد)*. تهران: صداوسیمای جمهوری اسلامی ایران (سروش).
* میرسپاسی، علی (1384). *تأملی در مدرنیتۀ ایرانی (بحثی دربارۀ گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران)*. ترجمۀ جلال توکلیان. تهران: طرح‌نو.
* ــــــــــــــ (1387). *روشنفکران ایرانی، روایت‌های یأس و امید*. ترجمۀ عباس مخبر. تهران: توسعه.
* موقن، یدالله (1389). *ارنست کاسیرر: فیلسوف فرهنگ*، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
* ــــــــــ (1389). *لوسین لوی‌برول؛ مسئلۀ ذهنیت‌ها*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
* گنجی، اکبر (1376). *سنت، مدرنیته، پست‌مدرن: گفت‌وگوی اکبر گنجی با داریوش آشوری، حسین بشیریه، رضا داوری‌اردکانی، موسی غنی‌نژاد*. تهران: صراط.
* وحدت، فرزین (1393). *رویارویی ایران با مدرنیت*، ترجمۀ مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.
* یگر، ونگر (1376). *پایدیا*، ترجمۀ محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
* Cassirer, E. (1994). *Language and Myth*. Translated by Susanne K. Langer, NewYork: 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 Sience*. London: Pall Mall Press.
* Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Camberidge: Camberidge University Press.
* Hobsbawm, E. J. (1972). The Social Function of the Past: Some Questions in Past & Present. *Oxford*, *55*, 3–17.
1. 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 [↑](#footnote-ref-1)
2. 2. استادیار علوم سیاسی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسندۀ مسئول)؛

amini.aliakbar@yahoo.com [↑](#footnote-ref-2)
3. 3. استادیار علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران؛ hamed.ameri@gmail.com [↑](#footnote-ref-3)
4. 4. استادیار علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران؛ mohagheghnia7877@gmail.com [↑](#footnote-ref-4)
5. . self [↑](#footnote-ref-5)
6. . self-understanding [↑](#footnote-ref-6)
7. . otherness [↑](#footnote-ref-7)
8. . trader [↑](#footnote-ref-8)