

The Representation of Subjectivity in the Works of Jalal Al-Ahmad and the Possibility of Proposing or Rejecting the Return to the Self

Hamzeh Alemi cheraghali*

Abstract

The idea of "Returning to Self", as an influential component in the Islamic Revolution of Iran, is depends on the emergence of the "subjectivity", and therefore the question is that the thoughts and works of Jalal al -' Ahmad, as one of the main proponents of this idea, is to allow the emergence of "subjectivity"? The present study for answer to this question, by using the theoretical premises of subjectivism and the concept of "representation", has sought the identity of the self and subjectivity in the works of Al-Ahmad, and has studied the representation of the "self" and the real world or simulation and the movement towards the hyperreality, as the basis for proposing or rejecting the return to the self in Al-Ahmad's works. The final result is that the emergence of the idea of returning to oneself, in the works of Al-Ahmad, is mostly in the form of protest against the status quo, and this is rooted in the negation of the "self." The "self," which is the basis for the emergence of subjectivism, collapses in Al-Ahmad's works from all sides. Al-Ahmad is always negate the self (subject) and place it in a shadow of ambiguity. Such an identity of the "self" causes him to move from representing the real world to the threshold of simulation and hyperreality. This situation does not allow the emergence of subjectivism, and consequently, the return to oneself is also deprived of its context and basis.

Keywords: self, return to oneself, representation, simulation, domination.

* Assistant Professor of Political Science, Shahid Mahalati higher education institute, hz.alemi@gmail.com

Date received: 18/01/2024, Date of acceptance: 06/06/2024



Introduction

This article examines “The Representation of Subjectivity in the Works of Jalal Al-Ahmad and the Possibility of Proposing or Rejecting the Return to the Self”. The idea of "Return to Self" is considered an important and effective component in the Islamic Revolution of Iran. This idea became an important discourse during the Iranian revolution with the articles and fiction works of Jalal Al Ahmad, and in the following years with the writings and speeches of Dr. Shariati. The idea of "returning to self", is depends on the emergence of the “subjectivity”, and therefore the question is that the thoughts and works of Jalal al -' Ahmad, as one of the main proponents of this idea, is to allow the emergence of "subjectivity"?

There have been many studies on the idea of returning to oneself in the thought of Jalal Al-Ahmad, but none of them evaluate and criticize this idea based on Al-Ahmad's fictional works and socio-political treatises. Farzin Vahdat concludes in his book, *Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, that the "self" that Al-Ahmad pursues is ambiguous. Ali Mirsepassi in *Iranian Modernity* considers Al-Ahmad's idea to be influenced by German Romanticism. Ali Qaysari also criticizes Jalal's view on Returning to the Original, in his book, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*. And finally, in the *Jalal Al Ahmad and the transition from tradition to modernity*, Ghazian also believes that the roots and elements of "self" are missing in the works of Al-Ahmad.

Accordingly most authors who have examined the "Return to Oneself" in Jalal Al-Ahmad's works, consider it to lack a clear formulation and perspective, but have not provided a more detailed explanation in this regard. This article attempts to explain this issue in more detail by examining all of Jalal Al-Ahmad's works.

Methodology

The following article, by reading all the published texts of Jalal Al-Ahmad, examining the possibility or refusal of the emergence of "Iranian subjectivity" in Al-Ahmad's thought and works. From the perspective of the research method, this research follows the texts and thoughts of Jalal Al-Ahmad in the context of social-political events and Al-Ahmad's encounter with these events and thoughts of his time. This is the context-centered and text-centered interpretivism presented by Quinton Skinner

Discussion and Conclusion

In this research, "Returning to Oneself" has been viewed as an identity issue, and since many identity theorists consider subjectivity and human agency to be an important element in the formation of identity, according to this view, the idea of Return to the Self is also defined as dependent on the emergence and strength of the subject. In fact Identity and "subjectivity" have an existential relationship with each other.

The present study, by using the theoretical premises of subjectivism and the concept of "Representation", has sought the identity of the self and subjectivity in the works of Al-Ahmad, and has studied the representation of the "self" and the real world or simulation and the movement towards the hyper reality, as the basis for proposing or rejecting the return to the self in Al-Ahmad's works.

By studying the life and type of encounter of Jalal Al-Ahmed with the events of his time and then examining the position of the subject and "self" in Al-Ahmed's fictional works and political treatises, we come to the conclusion that the emergence of the idea of returning to oneself in Jalal's works is mostly in the form of protest to current situation. Of course, this protest approach is mixed with despair and appears mostly in the expression of negative feelings, and in this way, "Returning to Oneself" in Al-Ahmed's thinking faces important obstacles, and that is the ambiguous and fragile existence of the subject. Al-Ahmad does not allow subjectivity to take root. He always seeks to negate oneself, or "subjectivity", and place it in a shadow of ambiguity. In this situation, the human subject exists and is defined only through a negative encounter with the other, and this negative approach towards the other, ultimately leads to the eliminat of oneself. Here, the only situation where human "subjectivity" appears is in a dramatic and unreal existence. In fact, the "oneself" always feels that he has no footing in reality and follows a pseudo-real life. Such an identity of the "self" causes him to move from the representation of the real world to the threshold of hyper reality. The "self" that appears on the threshold of hyper reality transforms the image and representation into something real and, instead of representation, approaches the hyper reality of Baudrillard. The result of this situation is a hazy understanding of the past and the future. The subjectivity presented by Al Ahmad has a hazy understanding of his history and tradition and does not know how to face his past and future. The idea of "Returning to Oneself" first of all requires a relatively clear understanding of what and who one is, and this is achieved by establishing stability, but the presence of a strong element of protest

against the existing situation puts the subject in a state of continuous instability. This instability destroys the reflection and rethinking that is necessary to return to oneself and makes human subjectivity subordinate to the will directed to negation and protest. In this way, both subjectivity and self-awareness are questioned, and the real environment is seen as an arena of conflict and domination. Therefore, Al-Ahmed's thoughts and works have destroyed the primary and central element of Returning to Oneself, self-emerging and the elevation of human "subjectivity", and although he proposes this idea, he ultimately rejects it.

Bibliography

- Ahmadi, Hamid, (2011), *The Basic of National Identity of Iran*, Tehran, pajooshkodeh motaleat fareangi ve ejtemaei, [In Persian].
- Al-e Ahmad, Jalal, (1978), *Hurried investigations*, Tehran: Amir Kabir, [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1993) (A), *Of our suffering*, Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Shams, (1997), "Az Chashm-e Baradar" in: *Morghe Hag: Life and thought of Jalal Al Ahmad*, Gathering: Qasem Mirakhori and Haidar Shojaei, Tehran: Jami. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1994) (a), "Owrazaan", Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1997), *Tat people of Block-e-Zahra*, Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1978), *Kharg Island, the unique pearl of the Persian Gulf*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (2003), *Khasi in Miqat*, Tehran: Majid. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1993) (b), *The service and betrayal of the intellectuals*, Under Supervision Shams Al-e Ahmad, Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (2005) (a), *Did va Bazdid*, Tehran: Nashr Jamahdaran. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1994) (b), *Zan-e Ziadi*, Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1997) (a), *The Tale of Beehives*, Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1997) (b), *Safar-e Farang*, under supervision Shams Al-e Ahmad, Edit by Mostafa Zamani-Nia, Tehran: Ketab-e Siamak. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (Undated), *Weststruckness (Gharbzadegi)*, Edit by Ali Mostafavi, Nasrkhe Digital. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1995), *Selection of novels*, under supervision Shams Al-e Ahmad, Edit by Mostafa Zamani-Nia, Tehran: Ketab-e Siamak. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1971), *The School Principal*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (2008), *Letters of Jalal Al Ahmad*, By effort of Ali Dehbashi, Tehran: Nashr Ofset Grafik. [In Persian]

191 Abstract

- Al-e Ahmad, Jalal, (2005) (b), *The letters of Simin Daneshvar and Jalal Al Ahmad*, The second book, By effort of Masoud Jafari Jez, Tehran: Niloufar. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (1993) ©, *The Cursing of the Land*, under supervision Shams Al-e Ahmad, Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (2005) ©, *Noon va Alqalam*, Tehran: Nashr Jamahdaran. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (2002), *Seven articles*, Tehran: Majid. [In Persian]
- Al-e Ahmad, Jalal, (2005) (d), *yek chaaleh o do chaaho o masalan sharh ehvalat (One hole and two wells and for example a description of the situation)*, Tehran: Ferdows. [In Persian]
- Boroujerdi, Mehrzad, (1998), *Iranian Intellectuals and the West*, Tehran: Nashr va Pazhuhesh Farzan-e Rouz. [In Persian]
- Baudrillard, Jean, (2000), *Forget Foucault, forget Baudrillard (Silver Lotrangeh s conversation with Baudrillard)*, Translation by Peyam Yazdanjou, Tehran, Nashr Markaz. [In Persian]
- Baudrillard, Jean, (2002), *In the Shadow of the Silent Majorities*, Translation by Peyam Yazdanjou, Tehran, Nashr Markaz. [In Persian]
- Tully, James, (2004), "Skinner's methodology in the analysis of political thought", *Quarterly Journal of Political Science*, Translation by Gholamreza Behrouz Lak, , Seventh year, No 4 (Payapi 28), in: magiran.com/p271671 27. [In Persian]
- Haj Hosseini, Morteza, (2004), "Investigation and analysis of the theory of truthfulness in Islamic philosophy", *Name-ye Mofid*, No 41. [In Persian]
- Daneshvar, Simin, (2005), *Sunset of Jalal*, Tehran: Ayeneh-e Jounoub. [In Persian]
- Selden, Raman, (1998), "Representation and literary theory", Translation by Mansour Borahimi, *Farabi Journal*, No 28. [In Persian]
- Safi, Qasem, (1985), *The pen and thought of Jalal Al Ahmad*, Tehran: Daneshgah Tehran. [In Persian]
- Ghazian, Hossein, (2007), *Jalal Al Ahmad and the transition from tradition to modernity*, Tehran, Kavir. [In Persian]
- Gheissari, Ali, (2010), *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*, Translation by Mohammad Dehghani, Tehran, Hermes. [In Persian]
- Giddens, Anthony, (2014), *Modernity and Self-Identity Self and Society in the Late Modern Age*, Translation by Naser Moghafian, Tehran: Ney. [In Persian]
- Gillespie, Michael Allen, (2019), *The Theological Origins of Modernity*, Translation by Zaniar Ebrahimi, Tehran, Rouzegar-e No. [In Persian]
- Lawler, Steph, (2018), *Identity: Sociological Perspectives*, Translation by Mohsen Niazi and Dariush Yaghoubi, Andisheh Ehsan. [In Persian]
- Moallemi, Hassan, (1999), *A look at epistemology in Islamic philosophy*, Qom: Research Institute of Farhang va Andisheh Eslami. [In Persian]
- Mirzaei, Hossein, (2000), *Jalal Ahl al-Qalam, life, works and thought of Jalal Al Ahmad*, Tehran: Edare-ye Kol-e Tahqigh va Tose'e Seda. [In Persian]

- Mirsapasi, Ali, (2014), *Iranian Modernity*, Translation by Jalal Tavakoliyan, Tehran: Nashr Salis. [In Persian]
- Mirsapasi, Ali, (2007), *Iran's intellectuals: narratives of despair and hope*, Translation by Abbas Mokhber, Tehran: Nashr Tose'e. [In Persian]
- Miller, Peter, (2019), *Domination and Power*, Translated by Niko Sarkhosh, Tehran: Ney. [In Persian]
- Vahdat, Farzin, (2003), *Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, Translated by Mehdi Haghighatkhah, Tehran: Ghoghnoos. [In Persian]
- Homayun Katouzian, Mohammad Ali, (1993), *The Political Economy of Modern Iran*, Translated by Mohammad Reza Nafisi and Kambiz Azizi, Tehran: Nashr Markaz. [In Persian]
- Stuart Hall, David Held, Anthony G. McGrew, (1992), *Modernity and its futures*, Polity Press in association with the Open University, Cambridge.

بازنمایی سوژکتیویته در آثار جلال آل احمد و امکان طرح یا طرد بازگشت به خویشتن

حمزه عالمی چراغعلی*

چکیده

ایده «بازگشت به خویشتن» به‌عنوان مؤلفه‌ای تأثیرگذار در انقلاب اسلامی ایران بر فرض برافراشتن «خود» و عاملیت انسانی (سوژکتیویته)، امکان‌پذیر است. بر این اساس این سؤال مطرح است که آیا اندیشه و آثار جلال آل احمد، به‌عنوان یکی از منادیان اصلی این ایده، امکان ظهور سوژکتیویته را فراهم می‌کنند؟ پژوهش حاضر در پاسخ به این سؤال، با بهره‌گرفتن از مقدمات نظری سوژکتیویسم و نیز مفهوم «بازنمایی» به جستجوی هویت خود و سوژگی در آثار آل‌احمد پرداخته و بازنمایی «خود» و جهان واقع یا «وانمایی» و حرکت به سوی حادّواقعیّت را به‌عنوان مبنای طرح یا طرد بازگشت به‌خویشتن در آثار آل‌احمد مطالعه کرده است. نتیجه نهایی این است که ظهور اندیشه بازگشت به‌خویشتن در آثار آل احمد، بیشتر در قالب اعتراض به وضع موجود بوده و این، در نفی «خود» ریشه دارد. «خود» که مبنای ظهور سوژکتیویسم است، در آثار آل‌احمد از هر سو فرو می‌پاشد. آل احمد همواره به‌دنبال نفی خود (سوژه) و قرار دادن آن در سایه‌ای از ابهام است. چنین هویتی از «خود» سبب می‌شود او از بازنمایی جهان واقع به آستانه‌ی وانمایی و حادّواقعیّت سوق یابد. این وضعیّت اجازه ظهور سوژکتیویسم را نمی‌دهد و به‌تبع آن بازگشت به خویشتن نیز از زمینه و مبنا تهی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: خود، بازگشت به خویشتن، بازنمایی، وانمایی، سلطه.

* استادیار علوم سیاسی، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی، hz.alemi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۷



۱. مقدمه

ایده‌ی «بازگشت به خویشتن» یک خاستگاه و در عین حال مؤلفه‌ای مهم و اثرگذار در انقلاب اسلامی ایران محسوب می‌شود. این ایده که با مقالات و آثار داستانی جلال آل احمد و در سال‌های بعد با نوشته‌ها و سخنرانی‌های دکتر شریعتی، به یک گفتمان مهم در جریان انقلاب ایران تبدیل شد، در نگاه اول بر فراهم کردن امکان‌های ظهور «خود» و تقویت «خویشتن فرهنگی» جامعه ایرانی اشاره دارد، با این حال تأمل در اندیشه‌ها و آثار رهبران این ایده، از جمله در اندیشه و آثار جلال آل احمد، می‌تواند قوت و ضعف مبانی این ایده را بیشتر روشن کند. پژوهش حاضر با بررسی تمامی داستان‌ها و نوشته‌های جلال آل احمد، به بررسی موضوع مورد بحث می‌پردازد. فرض بنیادین این پژوهش این است که «بازگشت به خویشتن» بدون، برافراشتن «خود» و عاملیت انسانی (سوبژکتیو)، امکان‌پذیر نیست و بر این اساس این سؤال مطرح است که آیا اندیشه و آثار آل احمد امکان ظهور سوبژکتیویتی ایرانی را فراهم می‌کنند؟

درباره ایده بازگشت به خویشتن در اندیشه جلال آل احمد، پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است، اما هیچ یک از این‌ها به ارزیابی و نقد این ایده بر مبنای آثار داستانی و رساله‌های سیاسی اجتماعی آل احمد نمی‌پردازند. برخی از پژوهش‌های نزدیک به موضوع این مقاله، با پاسخ‌های کلی و مختصری مسئله مورد پژوهش در اینجا را دنبال کرده‌اند. از جمله فرزین وحدت در کتاب *رویارویی فکری ایران با مدرنیت*، ضمن این که می‌گوید: «جلال آل احمد در پرورش مضمون بازگشت به خویشتن، نقشی محوری و حیاتی ایفا کرد» (وحدت، ۱۳۸۲: ۱۷۳)، اما معتقد است: «خود»ی که آل احمد بازگشت به آن را دنبال می‌کند، مبهم است. (همان: ۱۸۴)

علی میرسپاسی نیز در کتاب *روشنفکران ایران؛ روایت‌های یأس و امید* (۱۳۸۶)، آل احمد را متأثر از متفکران آلمانی، ارنست یونگر و مارتین هایدگر، می‌داند. (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۱۷۹) البته آل احمد خود در مقدمه کتاب *غرب‌زدگی* به تأثیر پذیری‌اش از یونگر تصریح می‌کند، (آل احمد، بی‌تا: ۵) اما از آن‌جا که به گفته میرسپاسی، یونگر تأثیری عمیق بر هایدگر داشت، بنابراین حضور اندیشه هایدگر نیز در آثار جلال بسیار جدی است. از این رو میرسپاسی معتقد است: «آنچه در آثار آل احمد در قالب بازیافت فرهنگ ایرانی «حقیقی» مطرح و از آن حمایت می‌شد، به هیچ وجه پدیده‌ای مشخصاً بومی نبود.» (میرسپاسی، ۱۳۸۶: ۱۷۹) میرسپاسی در کتاب *تأملی در مدرنیت ایران* نیز، آل احمد را

متأثر از رمانتیسم آلمانی می‌داند و بازگشت به اصل و خویشتن را نوعی رمانتیسم شیعی تعبیر می‌کند (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۱۷). علی قیصری نیز در کتاب *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، به نوعی دیدگاه جلال درباره بازگشت به اصل را نقد می‌کند و می‌گوید: «تأکید بر عناصر تشکیل دهنده هویت و یا شطحیات و شعار پردازی درباره اصالت، آثار آل احمد را از سلسله مفروضات تمثیلی انباشته است.» (قیصری، ۱۳۸۹: ۱۵۶) همچنین به اعتقاد یکی از پژوهشگران، جلال آل احمد در بررسی مشکلات و علل عقب‌ماندگی ایران، ارزیابی عمیقی از خویشتن و عناصر درونی کشور ندارد و به عبارتی ریشه‌ها و عناصر خویشتن در آثار او مفقود هستند. (قاضیان، ۱۳۸۶: ۱۲۴)

بیشتر نویسندگانی که بازگشت به خویشتن را در آثار جلال آل احمد بررسی کرده‌اند، آن را فاقد یک صورت‌بندی و چشم انداز روشنی می‌دانند، اما توضیح دقیق‌تری در این زمینه ارائه نکرده‌اند. مقاله‌ی پیش‌رو با خوانش تمامی متون جلال آل احمد، ریشه‌های این فقدان و ابهام را با بررسی امکان یا امتناع ظهور سوژکتیویته در اندیشه و آثار آل احمد به‌صورت مستند بررسی می‌کند. در این پژوهش با بهره‌گرفتن از مقدمات نظری سوژکتیویسم و دیدگاه آلن گیلپی در باب «ابداع فرد» و سپس با مراجعه به مفهوم «بازنمایی» که میان ابراز هویت فردی و سوژکتیویسم با ادبیات ارتباط برقرار می‌کند، به جستجوی هویت خود و سوژگی در آثار آل احمد پرداخته شد و بازنمایی «خود» و جهان واقع یا «وانمایی» و حرکت به سوی حادواقعیت بر مبنای اندیشه‌های بودریار-به‌عنوان مبنای طرح یا طرد بازگشت به خویشتن در آثار آل احمد مطالعه گردید.

از منظر روش تحقیق، این پژوهش، متون و اندیشه جلال آل احمد را در بستر تحولات سیاسی-اجتماعی و مواجهه آل احمد با این تحولات و اندیشه‌های دوران خود دنبال می‌کند و این همان تفسیرگرایی مبتنی بر زمینه‌محوری و متن‌محوری (تولی، ۱۳۸۳: ۵۸-۷۱) است که توسط کوئیتن اسکینر ارائه شده است.^۱

۲. تمهیدات نظری

«بازگشت به خویشتن» را از هر منظری که بنگریم، در کانون آن پرسش از هویت نهفته است. هویت هم لایه‌ای فردی و هم اجتماعی دارد. هویت خودی (که گاه «خود» خوانده می‌شود)، ویژگی‌های خاص شخصی است که فرد را از دیگران متمایز می‌کند و هویت اجتماعی همان نقش‌های اجتماعی فرد در مقام یک بازیگر است. «هویت واژه چترگونه‌ای

است که در تمامی رشته‌های علوم اجتماعی و علوم انسانی برای درک فرد از خود به‌عنوان یک موجود مشخص و مجزا کاربرد پیدا می‌کند.» (احمدی، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۲)

از دیدگاه گیدنز هویت شخص چیزی نیست که در نتیجه تداوم کنش‌های اجتماعی فرد به او تفویض شده باشد، بلکه فرد باید آن را به‌طور مداوم ایجاد کند و در فعالیت‌های بازتابی خویش مورد حفاظت و پشتیبانی قرار دهد. (گیدنز، ۱۳۸۷: ۸۱) استف لالر نیز معتقد است: «یک شخص بودن، یعنی مسئول خود و اعمال خود بودن، بی‌همتا بودن، مسئول زندگی و شرایط خود بودن که در ایده استقلال و حق انتخاب نهفته است» (لالر، ۱۳۹۴: ۲۳۶). این همان خود مطرح شده در مکتب روشنگری است که هر چند استقلال و خودبنیادی آن زیر سؤال رفته و عده‌ایی را نظر بر این است که هویت در عصر کنونی، ذهنیت‌گرایی و خود بودن را به‌گونه‌ایی تصویرسازی می‌کند که توسط دنیای اجتماعی به وجود می‌آیند، (همان) اما از مجموع این رویکردهای جدید نیز نمی‌توان جوهری بودن عاملیت انسانی را از هویت سلب کرد. لالر با بررسی این رویکردها در نهایت معتقد است: «ما به‌عنوان کنشگران اجتماعی معتقدیم هویت‌ها را به‌طور پویا و در طول زمان و مکان می‌سازیم و البته آن‌ها را درون چارچوب‌های اجتماعی مختلف شکل می‌دهیم.» از دیدگاه او «دستیابی به هویت عملی فعالانه و مؤثر است و این طرحی است که هرگز به یک‌باره و برای همیشه درست نمی‌شود.» (همان: ۲۳۷-۲۳۸)

به این ترتیب می‌توان گفت هویت و سوژه‌گی رابطه‌ایی وجودی با یکدیگر دارند، یعنی هیچ‌یک بدون دیگری نمی‌توانند وجود داشته باشند. در این میان، استوارت هال با بررسی معانی هویت از دوران روشنگری تاکنون، معتقد است: در دوره پست مدرن سوژه فاقد هویتی ثابت و بنیادین است و هویت و سوژه‌گی به پدیده‌هایی متحرک و سیال تبدیل می‌شوند که به صورت مداوم در رابطه با نظام‌های فرهنگی بیرونی شکل می‌گیرند و تغییر می‌کنند و سوژه در زمان‌های مختلف هویت‌های مختلفی به خود می‌گیرد که حول یک «خود» انسجام نیافته‌اند. (Hall, 1992: 275-277) این دیدگاهی است که با زمینه و زمانه موضوع مورد پژوهش فاصله دارد و برخاسته از تحولاتی است که در محدوده زمانی و بافتار تاریخی زندگی و اندیشه آل احمد موضوعیت ندارد. جامعه زمان آل احمد و مقاصد و انگیزه‌های این متفکر در آستانه نقد مدرنیته ناقص ایرانی و تلاش برای احیاء «خود» قرار دارد و حتی اگر در این زمینه به اندیشه‌های متفکران منتقد غرب هم مراجعه کنیم، احیاء «خود» و سوژکتیویسم یک موضوع محوری است. از جمله، اندیشمندان مکتب انتقادی که

خودبنیاد بودن سوژکتیویته روشنگری را عامل سیطره عقلانیت ابزاری، فراموش شدن انسان و بروز بحران در مدرنیته می‌دانند، اتفاقاً به دنبال احیاء وجوه سوژه‌گی انسان هستند. به گفته‌ی هورکهایمر «نظریه انتقادی به آینده نظر دارد، اما استقرار این آینده صرفاً با فعالیت سوژه‌ای ممکن می‌شود که ظهوری خودزا داشته باشد» (میلر، ۱۳۸۴: ۳۷-۳۸). یعنی نظریه انتقادی به دنبال انسانی است که به سوژه‌ایی آگاه تبدیل شود که فعالانه شیوه خاص زندگی‌اش را تعیین کند. از همین رو هرچند «سوژکتیویته بنیادین» معیاری برای گسترش الگوی موجود استیلا است، اما الغای استیلا را نیز بنیان می‌گذارد و خود تأییدگری سوژکتیویته بنیادین سازوکاری برای متوقف کردن حاکمیت استیلا محسوب می‌شود. (همان: ۱۹) بنابراین احیاء «خود» و سوژه‌گی انسان، عنصر و عامل اصلی احیاء خویشتن فرهنگی محسوب می‌شود و بازگشت به خویشتن بدون تحکیم سوژه‌گی انسان امکان‌پذیر نیست.

در این میان روایتی که مایکل گیلسپی از ظهور سوژکتیویسم در غرب ارائه می‌دهد، نقش ویژه هنر و ادبیات را در احیاء و بازنمایی «خود» نشان می‌دهد. طبق روایت او ظهور سوژکتیویته یا «ابراز خود» را شاید بتوان اصلی‌ترین سنگ‌بنای دوران مدرن و شکل‌گیری هویت مدرن دانست. گیلسپی از این موضوع با عنوان «ابداع فرد» یاد می‌کند که بنیان آن را نومی‌نالیسم بنا نهاد. فرانچستو پترارک مهم‌ترین متفکری بود که آموزه‌های نومی‌نالیستی را -که بر دفاع از امور جزئی در مقابل کلیات و برافراشتن فرد منفرد تأکید داشت- مبنای صورت‌بندی هویتی جدید از انسان پایان قرون وسطی قرار داد. پترارک که خود شاعر بود و نمونه بارزی از نقش هنرمندان و ادبای ایتالیایی پایان قرون وسطی در شکل‌بخشی به هویت مدرن محسوب می‌شود، در شعر *آفریقا* قهرمانش را اسکپیو آفریکانوس، کسی که با شکست هانیبال جمهوری روم را نجات داده بود، انتخاب می‌کند. اسکپیوی پترارک مردی زیبا و قد بلند، با سینه‌های ستبر و عضلانی و شخصیتی بی‌آلایش و آرام است؛ جدی و متین، دشمنی سرسخت و دوستی شیرین، ایمن در برابر فراز و نشیب‌های بخت و بی‌اعتنا به مال و مکنت است. او مردی کامل است که تمام فضایل را در خود جمع کرده است. بنابراین پترارک مرجعیت کیهان، عقل، دین و حتی طبیعت را کنار می‌گذارد و به خود انسان روی می‌آورد و این‌گونه هویت انسان مدرن غربی را پایه‌ریزی می‌کند (گیلسپی، ۱۳۹۸، ۱۰۷-۱۲۳).

اندیشه و آثار پترارک بازنمایی «خود» توسط ادبیات و احیاء سوپژکتیویسم توسط زبان و آثار ادبی را نشان می‌دهد و زبان و ادبیات را واسطه بازنمایی «خود» و عمومیت بخشیدن به آن قرار می‌دهد. بازنمایی نظریه‌ای است که به واسطه آن می‌توان ارتباط ظهور سوپژکتیویسم و شکل‌گیری هویتی جدید از فرد را با آثار ادبی توضیح داد. با نفوذترین نظریه بازنمایی متأثر از اندیشه ارسطو است. اصطلاح ممسیس (محاکات) نزد ارسطو همان بازنمایی ساده واقعیت نیست. ارسطو محاکات را گزینش دقیق متعلقاتی که شایسته تقلید هستند می‌داند و در واقع بازنمایی را صرف نسخه‌برداری یا بازتاب آینه‌وار چیزی نمی‌داند، بلکه آن را میانجی پیچیده واقعیت تعریف می‌کند. بر مبنای دیدگاه ارسطو، نویسنده صرفاً موضوع‌ها و وقایع خاص را تقلید و بازنمایی نمی‌کند. نویسنده ادبی مانند مورخ نیست که رشته‌ای از امورات واقعی و جزئی را گزارش کند، بلکه او از امورات واقع، به‌سوی امر کلی و انتزاعی حرکت می‌کند و انسجام منطقی نهفته در پس زندگی انسان را آشکار می‌سازد. (سلدن، ۱۳۷۷، ۳۸-۴۹) بنابراین بازنمایی به‌معنای منفعل بودن ذهن نیست. با این همه، محاکات ارسطویی که امروزه در بازنمایی رئالیستی و ناتورالیستی ظهور یافته، از جانب این ایده که زبان بازتاب امر واقع نیست، به‌شدت مورد نقد قرار گرفته است. متفکران پست‌مدرن با محوریت دادن صرف به زبان، بازنمایی تام واقعیت را توهم دانسته و واقعیت را محصول زبان تلقی می‌کنند و وقتی اندیشه را تابع زبان می‌دانند واقعیت نیز به امری سیال که بر ساخته زبان است تبدیل می‌شود و این برساخت‌گرایی می‌تواند محوریت زبان را نیز تحت تأثیر قرار دهد.

از جمله متفکران پست‌مدرن که نه تنها از امر واقع، بلکه از نظریه، زبان و حتی خیال هم عبور می‌کند، ژان بودریار است. ساخت‌شکنی بودریار تا آنجاست که حتی مورد طرد فوکوی پست‌مدرن قرار می‌گیرد. با این همه تفکرات اولیه بودریار، بصیرتی بکر ارائه می‌کند. او به‌جای بازنمایی از «وانمایی» صحبت می‌کند و واقعیت امروزین را حادّ واقعیت می‌نامد. (بودریار، ۱۳۷۹، ۵۳-۹۸) به اعتقاد بودریار عصر طلایی معصومیت زبان که در آن گفته‌ها نیازی به دوجندان کردن خود در یک اثر واقعی نداشتند سپری شده است. واقعیت در «حادواقعیت» مضمحل شده است. در حادواقعیت که به‌واسطه «رمان نو» و رسانه‌ها ایجاد شده است، تا آنجا امر واقعی از واقعیت خود خارج شده است که انسان سراسر در دنیایی از رمزگان و نشانه‌های بدون ارجاع به جهان بیرونی به‌سر می‌برد. این وضعیت، وانمایی است. به گفته او «هر واقعییتی جذب حادواقعیت رمزگان و وانمایی شده است.

اکنون این اصل وانمایی است که حیات اجتماعی ما را نظم می‌بخشد و نه اصل واقعیّتی که دورانش سپری شده است.» به اعتقاد بودریار انسان امروز پرورش یافته اشکالی شده است که قطعیت‌ها و غایاتش ناپدید شده است. این شعار قدیمی که «واقعیت شگرف‌تر از داستان است»، پس‌پشت نهاده شده، چرا که دیگر هیچ داستانی وجود ندارد که زندگی احتمالاً بتواند حتی به‌عنوان حریف خویش با آن هم‌اوردی کند. واقعیت یکسره به بازی واقعیت بدل شده است. بودریار حتی جهان خیال را هم برمی‌اندازد. خیال زمانی می‌توانست واقعیت را ترسیم کند، اما در حادواقعیت، تضاد امر واقعی و خیالی محو می‌شود و ناواقعیت موضوعی در حوزه خیال و رؤیا نیست، بلکه «به شباهت و هم‌اندیشانه امر واقعی با خود» تعلق دارد، یعنی ناواقعیت به واقعیت بدل شده است. (بودریار، ۱۳۸۱، ۱۰) به این ترتیب بودریار هرچند ساخت‌شکنی نامحدود بودریار به ورطه نفی و پوچی منتهی می‌شود، اما می‌توان خطر تبدیل شدن بازنمایی به وانمایی را از او آموخت.

در اینجا همچنان‌که سلدن تصریح می‌کند و برخلاف پست‌مدرن‌ها زبان را دارای توانایی بازنمایی واقعیات بیرونی (سلدن، ۱۳۷۷، ۳۸-۴۹) می‌دانیم. این دیدگاه از منظر معرفت‌شناسی اسلامی نیز تأیید می‌شود. نظریه بازنمایی ارتباط نزدیکی با نظریه مطابقت در معرفت‌شناسی فلاسفه مسلمان دارد. به‌صورت کلی بر اساس نظریه مطابقت احراز صدق معلومات تابع دسترسی انسان به واقعیت است. از دیدگاه متفکران مسلمان این نظریه راه علم و فلسفه را از راه شک و سفسطه جدا می‌کند. (حاج حسینی، ۱۳۸۲: ۱۰۹-۱۲۲)، اما در اینجا ذهن عاملی خنثی در مقابل اعیان بیرونی نیست. اعیان بیرونی نقطه آغاز شناخت هستند که توسط حواس صورت می‌گیرد، اما حس تنها شامل حواس ظاهر نمی‌شد و حس باطن که از آن به علم حضوری نیز یاد می‌شود، منشاء دیگری برای دستیابی به معرفت است. حواس ظاهری یک شناخت اولیه از عالم واقع به دست می‌دهند، اما در گام بعد قوه خیال وارد عمل می‌شود و از آن‌چه به حس ظاهر درآمده است، تصویربرداری می‌کند. سپس انسان با کمک عقل از این تصاویر مفاهیم کلی را می‌سازد و در این فرآیند علم حضوری نیز نقش آفرینی می‌کند. (معلمی، ۱۳۷۸، ۲۸۸-۲۸۹)

بنابراین مفهوم بازنمایی و معرفت‌شناسی اسلامی این مبنای نظری را ارائه می‌دهد که اولاً جهان واقع محصول ذهن و زبان انسان پنداشته نمی‌شود، بلکه استقلال و اصالت خاص خود را دارد. ثانیاً زبان ادبی و آثار داستانی توانایی حکایت از وقایع بیرونی را دارند و هرچند بازنمایی می‌تواند به وانمایی راه ببرد، اما این موضوع به‌معنای نفی جهان واقع

نیست و ثالثاً این حکایت‌گری توسط سوژه‌ای فعال صورت می‌گیرد، یعنی ذهن و زبان خالق یک اثر در ارتباطی دیالکتیکی با اعیان خارجی به تولید آن اثر می‌پردازد و هرچند هیچ سوی این رابطه را نمی‌توان نادیده گرفت، اما در مجموع نوع تصاویر حاصل از بازنمایی توسط سوژه‌ای فعال، تأثیر مهمی بر تصوّر جهان بیرونی توسط دنبال کنندگان افکار و آثار آن سوژه دارد. به این ترتیب بازنمایی هم موقعیت ظهور اعیان بیرونی و هم ابراز سوژکتیو به مثابه بنیان بازگشت به خویشتن، محسوب می‌شود و هم میان ابراز هویت فردی و سوژکتیویسم با ادبیات که بازتاب اعیان بیرونی است ارتباط برقرار می‌کند.

۳. زمینه‌های طرح بازگشت به خویشتن در آثار داستانی

جلال آل‌احمد از سال‌های اولیه نویسندگی که از مذهب روی گرداند و به حزب توده پیوست، تا سال‌های بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، بیشتر به نقد آیین مذهبی و آداب و رسوم سنتی می‌پرداخت. وی هرچند حدود سه سال (۱۳۲۳-۱۳۲۶) عضو حزب توده بود، اما تا سال‌های بعد، نگرش مارکسیستی به دین، که آن را افیون توده‌ها و مانع خودآگاهی می‌داند، بر او تأثیرگذار بود. مجموعه قصه‌های *دید و بازدید* (۱۳۲۴) که آل احمد در زمان عضویتش در حزب توده نوشت، همان نگاه انتقادی به مذهب را دارد که در مجموعه سه تار (۱۳۲۷) دنبال می‌شود.

تحولات سیاسی که آل احمد در انشعاب از حزب توده، کمک به تأسیس حزب زحمتکشان به رهبری خلیل ملکی و همراهی دکتر بقایی، اخراج جلال آل احمد، ملکی و طرفدارانشان از حزب زحمتکشان توسط بقایی، فعالیت در حزب نیروی سوم به رهبری ملکی، انشعاب از نیروی سوم و کنار کشیدن از سیاست، طی سال‌های ۱۳۲۶ (زمان انشعاب وی از حزب توده) تا ۱۳۳۲ (زمان کنار گذاشتن سیاست) پشت سر گذراند، او را به نگرش در «خویشتن» نزدیک کرد. آل احمد وقتی حزب توده را پیرو سیاست‌های استالین تشخیص داد از آن جدا شد و در کنار ملکی و بقایی با تأسیس حزب زحمتکشان، به طرفداری از مصدق برخاست، اما بقایی با اجیر کردن افرادی به محل حزب حمله، و طرفداران ملکی را بیرون کرد (آل احمد، ۱۳۷۲ (ب): ۴۲۸-۴۳۷)، و سپس طی اعلامیه‌ای در روزنامه *شاهد*، ملکی و یارانش، از جمله آل احمد، را از حزب اخراج نمود. (میرزایی، ۱۳۷۹: ۱۷).

بازنمایی سوژکتیویته در آثار جلال آل احمد و ... (حمزه عالمی چراغعلی) ۲۰۱

طی این سال‌ها، پیامدهای ناگوار انشعاب از حزب توده همچنان آل احمد را به شکل حمله‌های «کینه توزانه» و «خبرسازی‌های جعلی» تحت فشار قرار می‌داد. (آل احمد، ۱۳۷۲ (ب): ۴۳۱). بعد از ۱۵ بهمن ۱۳۲۷ نیز، وقتی محمدرضا شاه از یک ترور نافرجام جان سالم به در می‌برد، روزنامه اطلاعات، اعلامیه‌ای به امضای ملکی، آل احمد و دیگر دوستان آن‌ها منتشر کرد به این مضمون که «ما از سوء قصد خائنانه متأسفیم». این اعلامیه جعلی نیز فشار دیگری بر آل احمد بود. (همان: ۴۳۴). اتفاق مهم‌تر برای جلال، در یکی از جلسات نیروی سوم رقم خورد که طی آن شاهد آمیختگی تفکرات توده‌ایی با تهمت علیه دیگران بود و همین اتفاق تأثیر مهمی در خداحافظی او با عرصه سیاست داشت. (همان: ۴۶۶)

آخرین واقعه‌ی ناگوار برای آل احمد در این مدت، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ بود که امیدهای آخر او را بر باد داد. او در این باره می‌نویسد: «شکست جبهه ملی و بُرد کمپانی‌ها در قضیه نفت ... سکوت اجباری مجددی را پیش آورد که فرصتی بود برای به جدّ در خود خویشتن نگرستن». (آل احمد، ۱۳۸۴ (د))

جلال آل احمد بعد از این حوادث، مشاهدات خود از سفرهای سال‌های قبل به روستای پدری‌اش، اورازان، را در سال ۱۳۳۳ منتشر کرد. (آل احمد، ۱۳۷۳ (الف)) از این جا می‌توان مقدمات بازگشت به خویشتن را در اندیشه جلال سراغ گرفت، به‌ویژه این‌که او طی سال‌های ۱۳۳۱ و ۱۳۳۳، با ترجمه کتاب‌های دست‌های آلوده، اثر سارتر و بازگشت از شوروی، اثر آندره ژید، سیاست‌های غیرانسانی شوروی را آشکار کرد و به عبارتی روند رویگردانی از «کعبه‌های» بیگانه را تکمیل نمود. (آل احمد، شمس، ۱۳۷۶: ۱۰۱) در سال ۱۳۳۴، آل احمد مقالات سال‌های قبل خود را در کتابی با عنوان هفت مقاله تدوین و منتشر کرد. از این مجموعه، دو مقاله «هدایت، بوف کور» و «مشکل نیما یوشیج»، نگاه تحلیلی جلال به وضعیت هنری و اجتماعی ایران را نشان می‌دهد و می‌توان آن‌ها را گام‌های اولیه آل احمد از قصه‌نویسی به سوی نوشته‌های نقادانه اجتماعی و سیاسی دانست. (آل احمد، ۱۳۸۱)

آل احمد در ادامه‌ی این نوشته‌ها، نگرش انتقادی خود به وضعیت سیاسی اجتماعی ایران و حرکت به سوی ایده «بازگشت به خویشتن» را با انتشار مجموعه داستانی زن زیادی (۱۳۳۱)، سرگذشت کندوها (۱۳۳۳) و مدیر مدرسه (۱۳۳۷) طی کرد و دو تئنگاری که حاصل مشاهدات و سفرهای او به مناطقی از ایران است، شامل تات‌نشین‌های بلوک زهر/ و جزیره خارک؛ در یتیم خلیج فارس را نیز منتشر نمود.

مضامینی همچون: چالش هویتی مردم و نخبگان در مواجهه با مدرنیته، بازی‌های سیاسی بی‌مبنا و درگیری بازیگران سیاسی با توهّمات، شایعات و افتخارات بی‌اساس در داستان‌های زن زیادی، (آل احمد، ۱۳۷۳ (ب): ۴۵-۶۶ و ۱۰۹-۱۳۰)، مشاهده غارت‌گری، مشورت و اتحاد برای چگونگی مبارزه علیه غارت‌گران، نگرش در خویشتن و در نهایت بازگشت به موطن اصلی خود در سرگذشت کنده‌ها (آل احمد، ۱۳۷۶ (الف): ۷۱-۷۳)، انتقاد از وضع موجود و بیان فساد اداری، اقتصادی و تا حدی فساد اخلاقی جامعه و سیطره اقتصاد بر فرهنگ در مدیر مدرسه، (آل احمد، ۱۳۵۰: ۵۴-۵۶) را در این داستان‌ها می‌توان مشاهده کرد.

این مضامین که هم‌سو با نگرش انتقادی آل احمد نسبت به سیطره مدرنیزاسیون سطحی بر جامعه ایران و آثار هویتی آن است، با سفرهای جلال به نقاط مختلف کشور و مشاهده اوضاع اجتماعی ایران گره خورد. وی در سال ۱۳۳۷، تکننگاری دیگری را که حاصل مشاهدات او از روستاهای بوئین زهرا است، به نام *تات‌نشین‌های بلوک زهرا*، منتشر کرد (آل احمد، ۱۳۷۶) و در آخرین تکننگاری خود با عنوان *جزیره خارگ در یتیم خلیج* (۱۳۳۷)، به انتقاد از ورود بی‌برنامه ماشین و صنعت به کشور پرداخت که در سال‌های بعد در غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران تکمیل شد و مبنای بازگشت به خویشتن قرار گرفت. (آل احمد، ۲۵۳۶: ۱۱)

انتقادات آل احمد از وضع موجود در ادامه به انتقاد از جریان روشنفکری می‌رسد و رمان *نون و القلم* که آل احمد در سال ۱۳۴۰ منتشر کرد، مضامینی همچون انتقاد از خدمت روشنفکری به دستگاه حاکمه، انتقاد از روشنفکری «نان به نرخ روز خور»، توصیف فساد حکومت استبدادی و انتقاد از آن، شورش علیه وضع موجود (که البته در شکل شهادت طلبی نمایان می‌شود) را در بر می‌گیرد. (آل احمد، ۱۳۸۶: ۱۳۱).

۴. نهایی کردن طرح بازگشت به خویشتن در رساله‌های سیاسی

جلال آل احمد با طی کردن این نوشته‌ها، اعتراض خود به جریان روشنفکری و ارائه ایده بازگشت به خویشتن را با فریاد بلندی در دو رساله‌ی *غربزدگی* و *در خدمت و خیانت روشنفکران* سر داد. او در *غربزدگی* به طرح یک بیماری در جامعه ایران پرداخت و ایده «بازگشت به خویشتن» را جهت پاسخ به این مشکل ارائه داد. (آل احمد، بی‌تا: ۹-۱۳) بررسی آل احمد در این جا بیش از آن‌که نظریه‌پردازی در جهت ایده «بازگشت به خویشتن»

بازنمایی سوژکتیویته در آثار جلال آل احمد و ... (حمزه عالمی چراغعلی) ۲۰۳

باشد، توصیف خویشتن و نگرش در خویشتن است. آل احمد بیشتر به بیان درد می‌پردازد تا ارائه درمان. هرچند وی در احوال فرد غرب‌زده تأمل می‌کند و با این کار می‌خواهد یک بیماری بومی را حل کند، اما به‌نظر می‌رسد صرف تلاش زیاد در این زمینه سبب گرفتار شدن او در طرح مشکل شده و به پاسخی مشخص که ایده بازگشت به خویشتن را صورت‌بندی کند، منجر نمی‌شود. (همان: ۸۰)

آل احمد در اثر بعدی، یعنی رساله در خدمت و خیانت روشنفکران (۱۳۴۲)، نیز چنین رویکردی را دنبال می‌کند، هرچند روحیه مخالفت‌جویانه او در این اثر کمی فروکش می‌کند، اما رویکرد سلبی و تاریخی وی پُر رنگ است. از مجموع آنچه جلال آل احمد در این دو رساله می‌گوید، می‌توان زمینه‌های ذیل را امکان‌های طرح ایده «بازگشت به خویشتن» در اندیشه آل احمد دانست:

الف) جلال آل احمد در مقابل مصرف‌کنندگی صرف ماشین و یا قهر متعصبانه با آن، راه سومی پیشنهاد می‌کند که همان «بومی‌گرایی» است با این توضیح که «باید ماشین را ساخت و داشت، اما در بندش نبایست ماند. ... چون ماشین وسیله است و هدف نیست. هدف فقر را از بین بردن است و رفاه مادی و معنوی را در دسترس همه خلق گذاشتن.» (آل احمد، بی‌تا: ۶۵)

ب) از نظر آل احمد فرهنگ و علوم رایج و نهادهای مربوط به آن‌ها، حوزه دیگری است که غرب‌زدگی را ترویج می‌کنند. جلال در این حوزه به روحانیون و روشنفکران نظر دارد تا غرب‌زدگی را مانع شوند و از این طریق زمینه برای بازگشت به خویشتن و پیشرفت بومی حاصل شود. وی که «منبرها و مساجد را آخرین حصار در مقابل غرب و غرب‌زدگی» می‌داند، (همان: ۸۷)، انتظار دارد روحانیون وارد مسائل اجتماعی-سیاسی و مسائل اساسی زمانه شوند و از تحجر دوری کنند. (آل احمد، ۱۳۷۲ (ب): ۲۸۳) همچنین وی بر پیوند روشنفکران و روحانیون تأکید زیادی دارد و معتقد است اگر این دو گروه با یکدیگر هماهنگ بودند، نهضت‌های مشروطه و ملی‌شدن نفت دچار اشتباه نمی‌شد. (همان: ۲۹۱)

آل احمد درباره روشنفکران ایرانی معتقد است که آن‌ها باید خود را با معیارهای بومی و نه غربی بسنجند و تناقضاتشان را حل کنند. (همان: ۵۰۴) وی همچنین عدم هماهنگی فرهنگی که دستگاه حاکم در جامعه منتشر می‌کند با فرهنگی که از جانب روحانیون و رهبران مذهب در جامعه منتشر می‌شود را علت اصلی «گیجی اجتماع

مملکت» دانسته و پیشنهاد می‌کند روشنفکران نقش اصلی را در بر طرف کردن این ناسازگاری‌ها بر عهده گیرند. در این‌جا جلال آل احمد مقصود خود را از بازگشت به ریشه‌ها، بیشتر روشن می‌کند و آن سازگار کردن علم و فرهنگ جدید با سنت و ریشه‌های فرهنگ بومی است. (همان: ۳۹۰-۳۹۱)

آل احمد در زمینه نهادهای آموزشی و علمی نیز در مرحله اول به دنبال حل تضادها و ناهماهنگی‌هاست (آل احمد، بی‌تا: ۹۹). وی از فراموش شدن هنر، معماری و ورزش‌های سنتی انتقاد می‌کند و در این‌جا به نوعی خواهان تلفیق سنت با شرایط جدید است. (همان: ۱۱۸)

ج) با توجه به سفرهای آل احمد به مناطق مختلف ایران و آشنایی با فرهنگ روستایی، بخش دیگری از پیشنهادات او که می‌تواند تداعی کننده بومی سازی مدرنیته و بازگشت به خویشتن باشد، در زمینه روستائیان و عشایر است. راه‌کارهایی همچون اسکان‌دادن و آموزش عشایر (همان: ۸۹)، رسیدگی به مشکلات روستاها، یعنی رساندن برق و مراکز تعمیر ماشین‌های کشاورزی، از بین بردن شرّ سربازی از روستاها، اصلاح کشاورزی و... (همان: ۹۱-۹۲) را پیشنهاد می‌کند و مسئله اصلی وی در این‌جا این است که با حل مشکلات روستاها و عشایر، اقتصاد کشور روی پای خود بایستد و وابستگی کاهش یابد.

۵. چپستی و چگونگی خویشتن در آثار ادبی-سیاسی

با بررسی آثار داستانی و رسائل سیاسی جلال آل احمد، می‌توان موقعیت‌های بازنمایی فرد ایرانی که مقدمه بازگشت به خویشتن محسوب می‌شود را در موارد ذیل دید:

۱.۵ چگونگی بازنمایی خود

یکی از ویژگی‌های مهم آثار جلال آل احمد، این است که از ابعاد مختلفی، «خود» و ابراز «خود» در نوشته‌های او منحل می‌شوند، یعنی با خواندن بسیاری از آثار او نمی‌توان دریافت که جلال از کدامین «خود» سخن می‌گوید. او بیشتر «خودها» را در موقعیت‌هایی ناامید کننده و فاقد اراده توصیف می‌کند و «خود فردی» را در «جمع» به تحلیل می‌برد و یا می‌خواهد او را تحت سلطه و استیلا قرار دهد. «خود»ی که در آثار جلال بازتاب می‌آید،

بازنمایی سوژکتیویته در آثار جلال آل احمد و ... (حمزه عالمی چراغعلی) ۲۰۵

هویتی مبهم و ناپیدا، شکننده و تحت سلطه دارد و بنیانی برای بازگشت به خویشتن محسوب نمی‌شود. این موارد را می‌توان در آثار جلال به خوبی مشاهده کرد:

۱.۱.۵ خود بی‌اراده و شکننده

آل احمد در داستان‌های اولیه که آداب و رسوم سنتی و دینی عامیانه و خرافاتی را به تصویر می‌کشد، افراد نماینده چنین سنتی را سبک مغز و جاهل معرفی می‌کند که رفتارها و مناسباتی بیهوده دارند. این افراد که بخش زیادی از مردم ایران را شامل می‌شوند، دارای نوعی رابطه طبقاتی هستند. بخش کوچکی از آنان نمایندگان مذهب، اعیان و بازاری هستند و بخش زیادتر را مردم عادی تشکیل می‌دهند. (آل احمد، ۱۳۸۴ (الف) آنچه حلقه وصل این دو طبقه محسوب می‌شود، آئین مذهبی است. مذهب سبب می‌شود تا نمایندگان دینی («آخوند» و «روضه خوان») از نوعی قدرت برخوردار شوند، اعیان و بازاری نیز موقعیت اقتصادی خود را توجیه کنند و مردم عادی نیز دردها و رنج‌های خود را با آن تسکین دهند. این وضعیت در مجموعه دید و بازدید عید که اولین مجموعه داستانی جلال است، بازتاب یافته است.

آل احمد از خودهای هویت یافته با مذهب و سنت‌های خرافاتی دوری می‌گزیند و به دنبال نفی آن‌هاست. او در مجموعه دید و بازدید عید و از جمله در داستان «شمع قدی»، عامل بدبختی و عقب‌ماندگی جامعه را چنین افرادی می‌داند. آنان شخصیت‌هایی رنجور، فقیر، بدبخت و ناامید هستند که منتظرند دعا، نذر، نیاز، در خانه آن‌ها را بزنند؛ از خود اراده‌ای ندارند و تحت سیطره «قسمت و قضا و قدر» منفعل و بی‌اراده‌اند (همان: ۷۵-۸۹).

آل احمد در داستان «افطاری بی‌موقع»، عده‌ای را گدایانی که «هرچه رقت بارتر، کالای بدبختی و منزلت خویش را به رخ عابران می‌کشیدند» می‌خواند، عده‌ای را دلال‌های گردن کلفت سر بازار و عده‌ای را هم «بی‌دین‌های خدانشناس که به هر بهانه از زیر روزه ماه مبارک درمی‌روند». با این وجود قهرمان داستان جلال هیچ‌کدام از این‌ها نیستند، بلکه «آمیرضا یک دلال بی‌مایه و خدانشناس» است که به‌روایت جلال، در دنیایی از جهل، بدبختی و فقر قرار دارد و اراده‌ای برای خارج شدن از این دنیا ندارد. (همان: ص ۵۷)

در داستان کوتاه «تابوت» انسان‌هایی که به تصویر کشیده می‌شوند «یک دهاتی که در گوشه کاروان سرای دور افتاده‌ای، دیگر صبح سر از خواب برنداشته؛ یک گدای کنار کوچه؛ بدبختی که زیر ماشین رفته؛ آقای محله که به هنگام مرگ او صف تشییع کنندگانش

را هزارها مردم از تاجر، بازاری، آخوند و سید تشکیل می‌دهند»، هستند. در داستان «ای لامسبنا» وعاظی مردم را دعوت می‌کند تا به تقدیر خود راضی باشند و عقل آن‌ها آن قدر قدر نمی‌دهد که حکمت این تقدیر را بدانند. (همان: ۱۱۹-۱۳۰)

مجموعه سه تار، شخصیت‌های شکست خورده، ناامید، فقیر و فراموش شده‌ای را باز می‌نماید که نمی‌توانند بر مشکلات غلبه کنند. داستان «سمنویزان» در این مجموعه، پناه بردن مردم به خرافات برای رهایی از مشکلات را باز می‌گوید. (آل احمد، ۱۳۷۴: ۱۲۱-۱۳۳) معلم‌های مدرسه هم در داستان کوتاه «دفترچه بیمه» همگی خسته، ناراضی، عبوس و کسل توصیف می‌شوند. (همان: ۱۳۳) مسئله جلال در این داستان، عدم تعمق، آنگ‌ها و نشانه‌هایی است که انسان را به نوعی ابزار و کالا تبدیل کرده و این گونه به انسان می‌نگرد. (همان: ۱۴۷)

بنابراین بسیاری از مردم تحت سیطره شدید سنت‌های خرافی بازنمایی می‌شوند. در داستان «معرکه»، «اکثریت مردم از سربازها، سپورها، کارگران دهاتی گرفته تا خانم‌های پُر قِر و فِر، همگی، دعا‌های شیخ محمد را همراه خود داشتند.» (آل احمد، ۱۳۸۴ (الف): ۱۰۷)

سلطه دیگر بر مردمی که جلال ترسیم می‌کند، استبداد نظامی است که در داستان‌های مختلف آل احمد به تصویر کشیده می‌شود. در داستان کوتاه «تجهیز ملت» در مجموعه دید و بازدید مردم وحشت‌زده و مضطرب از حکومت نظامی که جهل آن‌ها سبب اطاعت و ترس شده است، توصیف می‌شوند. مجموعه داستانی از رنجی که می‌بریم این موضوع را به‌خوبی نشان می‌دهد. در این جا هر اراده و توانی در مقابل حکومت نظامی رنگ می‌بازد. «وصالی»، کارگر درشت هیکلی که مردم با دیدن او به وجد و شعف می‌آیند، توسط «دادرش‌های نظامی» برای اعدام شدن انتخاب می‌شود. (آل احمد، ۱۳۷۲ (الف): ۲۱)

در سفر به سمت جنوب چهار نفر از کارگران جان خود را از دست می‌دهند. آنان که باقی می‌مانند انگیزه کار کردن ندارند و نوید آزادی به آن‌ها شکوفا نمی‌شود؛ شخصیت‌های داستان همچنان در آوارگی و ناامیدی به سر می‌برند؛ شهرها سوت و کور و مردمانش آواره‌اند و از شهری به شهر دیگر در حال مهاجرت هستند، اما به چیزی نمی‌رسند. در داستان کوتاه «در راه چالوس» راننده داستان می‌گوید «این سه ماهه شاید ده دفعه اصفهان و سه دفعه اهواز رفته‌ام. اما در هیچ کدوم از این سفرها هیچ مقصدی نداشته‌ام. درست آواره بوده‌ام.» (همان: ۵۴) در این جا واژگانی همچون «سرباز»، «ژاندارم»، «سرنیزه»، «سکوت»، «خفگی»، «تاریکی» و «زندان»، سیطره حکومت نظامی را باز می‌نمایند و افراد با واژگانی

بازنمایی سوژکتیویته در آثار جلال آل احمد و ... (حمزه عالمی چراغعلی) ۲۰۷

همچون «گرفتار»، «در بند» و «ناامید»، که «دارند خفه می شوند»، «ناراضی هستند» و دیگر «نمی توانند صبر کنند» (همان: ۸۵) به تصویر کشیده می شوند.

بخشی از توصیف های ناامیدکننده و اندوهناک آل احمد از شخصیت های داستانش، برگرفته از واقعیات ناامیدکننده و دشوار زندگی سیاسی-اجتماعی آن روز است، اما جلال این نگرش را به مثابه تصویری از کل جامعه ایران ارائه می دهد و در یادداشت «مقدمه ای که در خور قد بلند شاعر نبود» دنیای ایرانی را پُر از غم توصیف می کند. (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۴)

البته در همین نوشته تمجید آل احمد از اخوان ثالث و اشعار حماسی اش که شعر را در خدمت سرودن درد زمانه قرار می دهد، تمجیدی کوچک از حماسه، شور و اشتیاق است (همان: ۲۸-۳۰) که ادامه نمی یابد و به ویژه داستان های دهه ۲۰، نشانه ای از امیدواری، شادی، تحرک و نشاط را به تصویر نمی کشند.

در این جا دو رمان سرگذشت کندوها و *نون و القلم* به گذار از مشکلات و ظهور «خود» نزدیک می شوند، اما راه دیگری طی می کنند. در سرگذشت کندوها، نوعی شورش علیه وضع موجود، شور و نشاط و تحرک زنبورها برای بازگشت به وطن اصلی مشاهده می شود، اما در نهایت آن ها در مقابل خطر نمی ایستند و از آن فرار می کنند. (آل احمد، ۱۳۷۶ (الف): ۷۷) حتی پیشنهاد یکی از آن ها که می گوید حالا که می خواهیم برگردیم، زهر خود را به «کمندعلی»، صاحبشان که عامل غارت محصول آن هاست، بریزند، (همان: ۶۳) رد می شود. رمان *مدیر مدرسه و نفرین زمین* که بعد از سرگذشت کندوها نوشته شده اند، همان ناامیدی و شکست افراد را نشان می دهند که داستان های اولیه جلال وجود دارد.

در رمان *نون و القلم* نیز ناامیدی به شکل دیگری خود را نشان می دهد. در یک صحنه، میرزا عبدالزکی خطاب به همکارش، میرزا اسدالله، که نماد مقاومت در مقابل وضع موجود است، از عدم همراهی میرزا اسدالله با سیاست های حاکم انتقاد می کند و او در پاسخ، منطق افرادی که به حکومت راه یافته اند را کشتار می داند. (آل احمد، ۱۳۸۴ (ج): ۱۳۲) این داستان هرچند به قیام در مقابل استبداد و ظلم دعوت می کند، اما امیدوار به تغییر وضع موجود نیست، بلکه دست آخر به دوری و بیزاری جستن از آن نیل می کند. (همان: ۱۸۶) در این جا نویسنده از حد نفی وضع موجود فراتر نمی رود. میرزا اسدالله خطاب به یکی از شخصیت های مصالحه گر، نفرت خود را از وضع موجود فریاد می کند و می گوید: «نفرت دارم. بدجوری هم دارم. من نفس نفرتم. نفس نفی وضع موجودم و ناچار بایست نفس قیام

هم باشم. اما» (همان: ۱۳۸) جمله میرزا اسدالله بعد از کلمه «اما» پایان می‌یابد و در این‌جا همان ناامیدی رایج خود را نشان می‌دهد.

در داستان بلند *نفرین زمین فضایی* *نفرین زده* از جامعه ایران بازنمایی می‌شود و همان اندک رهایی که در *نون و القلم* بود، پایان می‌یابد. در این داستان، شخصیت اصلی، معلمی که از شهر به روستا آمده است، می‌گوید: «مرکز عالم خلقت سال‌هاست از این‌جا نقل مکان کرده» (آل احمد، ۱۳۷۲: ج: ۶۵) مردم عادی در این داستان، توده‌هایی تحت سیطره ارباب و فاقد اراده‌اند که کارشان فقط اجرای دستورات ارباب است و در «این آبادی عقل یعنی سکوت». (همان: ۱۲۰).

در *خسی در میقات*، وقتی جلال خود را در بیت الله الحرام می‌بیند، نویسنده تصویر بازنمایی شده در داستان‌هایش را در خود حس می‌کند و رهایی را در ناچیز شمردن «خود» می‌یابد و می‌نویسد:

دیدم که تنها «خسی» است و به «میقات» آمده است و نه «کسی» و به «میعادی».... و دیدم که سفر وسیله دیگری است برای خود را شناختن. این‌که «خود» را در آزمایشگاه اقلیم‌های مختلف به ابزار واقعه‌ها و برخوردها و آدم‌ها سنجیدن و حدودش را به دست آوردن که چه تنگ است و چه حقیر است و چه پوچ و هیچ. (آل احمد، ۱۳۸۲: ۸۵)

عرفان اسلامی ناچیز شمردن «خود» در محضر خدا را سبب امیدواری و احیاء انسان می‌داند، اما *خسی در میقات* با این موضوع فاصله دارد، چرا که بازنمایی «خود» در نوشته‌ها و داستان‌های آل احمد حکایت‌گر ناامیدی نویسنده نیز هست. یعنی بازنمایی «خود» در این داستان‌ها تنها بیان‌گر واقعیت بیرونی نیست، بلکه برآمده از دیالکتیک اندیشه و روحیه نویسنده با وضع موجود است که هم اوضاعی شکننده و ناامید و هم شخصیتی ناامید را نشان می‌دهد، که سوژگی را در نفی می‌یابد. تمایل جلال به نفی فرد (خود) زمانی تحت تأثیر نگرش‌های مارکسیستی غلبه جمع بر فرد، زمانی تحت فشار رنج و اندوه «زمانه» و زمانی تحت فدا شدن در ایمان و مذهب، رخ می‌نماید.

می‌توان گفت در نگاه آل احمد، دو جریان مهم در جامعه ایران وجود دارد. یک جریان، که رگه اصلی داستان‌های جلال را تشکیل می‌دهد، مبتنی بر روابط سلطه‌گر-سلطه‌پذیر شکل گرفته است. در این جریان، اکثریت افراد جامعه در قالب شخصیت‌های غم‌ناک، اندوه‌گین، فاقد اراده و تحت سلطه به‌تصویر کشیده می‌شوند و هویت و حتی وجود فردی آن‌ها تحت سلطه نمایندگان مذهب، استبداد نظامی و فئودالیسم که سلطه‌گر تصویر شده‌اند،

از بین رفته است. جریان دیگر جامعه، که رگه اصلی مقالات و رساله‌های سیاسی را تشکیل می‌دهد، گروهی از افراد نوپدید جامعه هستند، که آل احمد آن‌ها را با مفاهیمی همچون «غرب‌زده»، «فکلی»، «قرتی» و... تعریف می‌کند. رساله غرب‌زدگی این افراد را «هرهری مسلک»، «بی‌ریشه» و فاقد هرگونه ایمان و اعتقادی معرفی می‌کند. از نظر آل احمد، این افراد، عوامل مهم آشفتگی اوضاع محسوب می‌شوند و سراسر مورد نفی وی قرار می‌گیرند. (آل احمد، بی‌تا: ۱۴۱-۱۴۷) آل احمد در رساله در خدمت و خیانت روشنفکران نیز سراسر به نفی روشنفکران زمانش می‌پردازد. تنها گروهی از خویشان ایرانی که آل احمد روی آن‌ها حساب باز می‌کند، روحانیت است. (آل احمد، ۱۳۷۲ (ب): ۸۷ و ۲۸۳) با این حال ادبیات ایجابی او در این زمینه آن‌قدر زیاد نیست که بتوان آن را مبنایی جهت نظریه‌پردازی بازگشت به خویشان تلقی کرد، ضمن این‌که آل احمد همواره به‌دنبال کشف منازعات جدید است. سیمین دانشور، همسر جلال، می‌گوید: «زندگی جلال را می‌توان این‌طور خلاصه کرد: به ماجرا یا حادثه‌ای پناه بردن، از آن سرخوردن و رها کردنش که خود غالباً به حادثه‌ای انجامیده است، آن‌گاه به خلق حادثه‌ای تازه یا به استقبال ماجرابی نو شتافتن.» (دانشور، ۱۳۸۴: ۱۰) به این ترتیب فرد بازنمایی شده در داستان‌های آل احمد، فاقد انگیزه و اراده، ناامید و بی‌آینده است.

۲.۱.۵ از بازنمایی به آستانه‌ی وانمایی

جلال آل احمد در دوره‌ای زندگی می‌کند که به‌تعبیر کاتوزیان، دوره «استبداد شبه‌مدرنیست نفتی» است که طی آن یک نوسازی کاریکاتوری، ناقص و نمادین از غرب، در برنامه‌های توسعه حکومت پهلوی دنبال شد. (کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۷ و ۱۴۹) رویکرد جلال در غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران را می‌توان تشخیص نوسازی نمایشی حکومت پهلوی دانست که منجر به رفتارهای نمایشی در جامعه، یعنی «پُر دادن» و «آدا درآوردن» با تکنولوژی غرب، شده است. (آل احمد، بی‌تا: ۱۳) اساساً استفاده از تعبیر غرب‌زدگی توسط جلال آل احمد، با این منظور است که فرد را در یک جامعه متأثر از نوسازی سطحی و بی‌مبنا توصیف کند. توصیف او از انسان غرب‌زده با اصطلاحاتی همچون «پا در هوا»، «ذره‌گردی معلق در فضا»، «خاشاکی بر روی آب»، «بی‌رابطه با گذشته و بی‌هیچ درکی از آینده»، «بی‌ریشه»، «هرهری مذهب»، «قرتی» و... (همان: ۱۴۱-۱۴۷) همگی گویای این موضوع است.

بخشی از دیدگاه جلال درباره غربزدگی، ریشه در تحولات واقعی جامعه دارد، از جمله این‌که مطبوعات به مسائل سیاسی و دردهای جامعه نمی‌پردازند. (آل احمد، ۱۳۸۷: ۱۹۵) علاوه بر برنامه‌های نوسازی نمایشی حکومت، وقایع سیاسی پیچیده که با دخالت نیروهای امنیتی، سرنوشتی مبهم پیدا می‌کند، از دیگر موضوعات مورد توجه جلال است. (همان: ۱۸۷) آل احمد بخش زیادی از نمایش‌ها و «بازی‌های» حکومت را در حیطه فرهنگ می‌داند. به اعتقاد او حکومت از یک سو سبب مرگ روشنفکری شده و از سوی دیگر جهت پُر کردن جای خالی روشنفکران، بازی‌هایی را طراحی کرده است «تا سر جوانان را یک‌جوری گرم نگه دارند». مواردی همچون «زردتشتی بازی»، «فردوسی بازی» و «کسروی بازی» از این جمله‌اند. (آل احمد، ۱۳۷۲ (ب): ۳۹۶-۴۰۰)

بنابراین بخشی از نگاه نمایشی جلال به واقعیات، بازتاب منطقی نوسازی نمایشی و بازی‌های دستگاه امنیت و مطبوعات است، اما بخشی دیگر از این نگاه برآمده از بازتاب طنزآمیز و غم‌ناک آل احمد است که در داستان‌هایش ظهور یافته و به دیدگاه‌های سیاسی-اجتماعی او نیز راه می‌یابد. به عبارت دیگر آل احمد در بسیاری از تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی خود، همان نگرش قصه‌نویسی، با ویژگی خیال‌پردازی را دارد. از جمله در نامه به هانیبال الخاص، (۲۲ اسفند ۱۳۴۳)، چنین تحلیلی را از وقایع بین الملل ارائه می‌دهد:

در دنیای آینده دیگر آمریکا نیست. این را بگوش خودت فرو کن. تقاً آمریکا درآمده است. حالا از طرفی چین دارد سربلند می‌کند و از طرفی اروپای شرقی که هر دو از اقمار سیاسی شوروی بوده‌اند و به علت خطر آمریکا ور دل ننه‌شان چسبیده بوده‌اند و حالا چون خطر آمریکا برطرف شده است دارند پا درمی‌آورند و به گشت و گله می‌پردازند. (آل احمد، ۱۳۸۷: ۱۳۸)

در بسیاری از نوشته‌های جلال از داستان‌ها تا مقالات، و به‌ویژه در نامه‌های آل احمد به سیمین دانشور، و نیز دو رساله غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران، واژگانی همچون «فوکلی»، «قرتی‌بازی»، «فرنگی مآبی»، «پُز دادن»، «آدا درآوردن»، «شهید نمایی»، «تفاخر و تخرخر»، «ماشین‌زدگی»، «غرب‌زدگی»، «دموکراسی نمایی» و... به‌فراوانی دیده می‌شود. در اینجا واقعیت از بازنمایی به آستانه‌ی وانمایی نزدیک می‌شود. این موضوع با خود ناامید و شکننده بی‌ارتباط نیست. یعنی احساس انفعال، بی‌ارادگی و شکنندگی خود در مواجهه با جهان واقع، به تصویرسازی سراسر منفی و طردآمیز از جهان بیرونی نیز منجر می‌شود.

داستان‌های جلال آل احمد با آن که عناصر خود را از واقعیت می‌گیرند، اما این واقعیات در سخن جلال تصویری بسیار اندوه‌گین می‌یابند. دو مقاله «یک چاه و دو چاله» و «مثلاً شرح احوالات» که طی آن‌ها آل احمد به زندگی و سرگذشت خودش می‌پردازد، بیشتر وجهی نمایشی دارند. در بخشی از این مقاله زبان طنز به همراه نمایشی دیدن، مهم تلقی نکردن خود و خود را واقعی نشان ندادن به روشنی آشکار می‌شود. (آل احمد، ۱۳۸۴: د). (۱۳) مطالعه روندی که آل احمد در «غرب‌زدگی» طی می‌کند تا به نشانه‌هایی از ایده بازگشت به خویشتن برسد، گویای این است که وی تاریخ را بیشتر در فضایی غیرواقعی و نمایشی به تصویر می‌کشد و می‌گوید:

ما تا وقتی تنها مصرف‌کننده‌ایم - تا وقتی ماشین را نساخته‌ایم. غرب زده‌ایم و خوش‌مزه این‌جاست که تازه وقتی هم ماشین را ساختیم، ماشین زده خواهیم شد! درست همچون غرب که فریادش از خودسری «تکنولوژی» و ماشین به هواس (آل احمد، بی‌تا: ۱۴)

آل احمد نوسازی به سبک غربی در جامعه ایران را، هرچند به‌درستی، نوعی نمایش می‌داند، اما در بومی‌سازی آن نیز خطر رفتارهای نمایشی افراد در قبال ماشین را تشخیص می‌دهد. به این ترتیب او اغلب به مواجهه‌ها و برخوردهای نمایشی می‌اندیشد. می‌توان گفت فراوانی پسوند «زده» و «زدگی» در نوشته‌های آل احمد به این معناست که از نظر او فرد ایرانی در مواجهه با جهان بیرونی همواره دچار انفعال، اطاعت و ستایش محض می‌شود و نمی‌تواند به واقعیت پدیده‌ها راه یافته و مواجهه منتقدانه با آنها داشته باشد. این سخن ممکن است چنین معنا شود که جلال آل احمد تلاش می‌کند یک مواجهه واقعی، منتقدانه و فعال با جهان بیرونی را برانگیزد و زمینه برافراشتن سوژکتیویته ایرانی را فراهم کند، اما واقعیت این است که آل احمد با بازنمایی تصویری شکننده و فاقد اراده از «خود»، او را از واقعیت جدا کرده و با تصاویر خیالی که اغلب با منفی‌نگری رنگ‌آمیزی شده‌اند درگیر می‌کند و به این ترتیب به آستانه وانمایی راه می‌یابد. «خود»ی که در آستانه‌ی وانمایی ظهور می‌یابد حتی درگیر تصویر واقعیت نیست، بلکه تصویر و نمایش را به امری واقعی بدل می‌کند و به حادث واقعیت بودریار و وانمایی به‌جای بازنمایی نزدیک می‌شود. این وضعیت اجازه ظهور سوژکتیویسم - که بر یک خود فعال و ارده‌مند تأکید می‌کند - را نمی‌دهد و موقعیت و مبنایی برای پا گرفتن سوژه‌گی باقی نمی‌گذارد و به‌تبع آن بازگشت به خویشتن نیز از زمینه و مبنا تهی می‌گردد.

۳.۱.۵ در آستانگی وانمایی و سلطه بر دیگری

آل احمد علاقمند به ایران و سرنوشت این کشور، و «پایه و شالوده نوشته‌های او فرهنگ عامه است» (صافی، ۱۳۶۴: ۵۲) برخی او را یک جستجوگر می‌دانند که برای هویت «ایرانی اسلامی بودن» خود و هم‌وطنانش در تلاش است (همان، ۵۳-۵۲)، اما برجستگی رویکرد نفی «خود» به ستیز با «دیگری» و نفی او نیز راه می‌برد. در مقدمات نظری گفته شد که هویت نیازمند خود متعین و مستقری است و البته چنان‌که لالر می‌گفت «خود» «درون چارچوب‌های اجتماعی» شکل می‌گیرد و بنابراین رابطه با «دیگری» از اجزاء هویتی «خود» محسوب می‌شود. نوشته‌های سیاسی-اجتماعی آل احمد «دیگری» را از بازنمایی به «بازنمایی سلطه‌گرانه» سوق می‌دهد. یعنی «خود» با بازنمایی سلطه‌گرانه‌ی «دیگری» تلاش می‌کند بر او غلبه کند و گویی غلبه و سلطه را مبنای احیاء «خود» می‌داند. در بازنمایی سلطه‌گرانه «خود»ی که در واقعیت نفی شده و در آستانه‌ی وانمایی اغلب تصاویر را بر واقعیت تحمیل می‌کند، تعهدی به آنچه هست ندارد و بنابراین در مواجهه با «دیگری» نیز سراسر به نفی و طرد او پرداخته و تلاش می‌کند او را تحت سلطه فکری و زبانی خویش درآورد.

در بسیاری مواقع، تلاش آل احمد برای غلبه بر دیگری، به‌شکل تحمیل «خود» بر «دیگری»، از این جهت که کمتر حد و حدودی را در خطاب قرار دادن طرف مقابلش، باقی می‌گذارد، رقم می‌خورد. جلال آل احمد بیشتر به انتقاد و حتی شماتت دیگران می‌پردازد. برای او همواره مواجهه سلبی با دیگری مهم است تا خویشتن. در نامه‌های جلال به سیمین، اغلب افراد با عناوینی همچون پسرک، مردک، یارو، گور به گور و... خطاب می‌شوند، به اضافه فحش‌های رکیک جلال به کسانی که از آن‌ها دلخور است. (آل احمد، ۱۳۸۴ (ب) نامه جلال به نیما یوشیج، (۱۰ خرداد ۱۳۳۲)، با آن که ارادت زیادی به «پیرمرد» دارد، در انتقاد از این که چرا نیما پای دعوت‌نامه فستیوال بخارست را امضا کرده است، سراسر شماتت است. (همان: ۶۲-۵۱) نامه آل احمد به جمال‌زاده (سوم آبان ۱۳۳۸) هم سراسر انتقاد و شماتت است. (همان: ۶۵-۷۹).

آل احمد یا دیگری را شماتت می‌کند و یا می‌خواهد تحت سلطه خود درآورد. نامه‌های دوستانه او هم با ادبیات هجو و تمسخر همراه است. او می‌خواهد دیگری را آن گونه که خود تشخیص می‌دهد، باز نماید تا بتواند او را تحت سلطه و ارده خویش درآورد. حتی نامه‌های دوستانه او به علی‌اصغر خبره‌زاده، (۲ اسفند ۱۳۲۸)، (۱۸ اسفند ۱۳۲۸)، (۶

بازنمایی سوژکتیویته در آثار جلال آل احمد و ... (حمزه عالمی چراغعلی) ۲۱۳

اردیبهشت ۱۳۲۱)، اصغر شیرازی (۳ آذر ۱۳۳۹)، هانیبال الخاص (۳۰ خرداد ۱۳۴۳)، (۲۲ اسفند ۱۳۴۳) و ... همگی چنین رویکردی دارند. (همان)

جلال با بسیاری از شعرای زمانه‌اش نیز سر ناسازگاری دارد و شعر آن زمان را دچار فساد می‌داند. (آل احمد، ۱۳۵۷: ۳۰) وی در یادداشت «مقدمه‌ای که در خور قدر بلند شاعر نبود»، از موضع مخالفت با تاریخی‌گری همه اصحاب فرهنگ را ردّ می‌کند و خودش را و افراد را در مواجهه با تاریخ، احمق، خنگ و کسل خطاب می‌کند. انتقادات جلال از اشعار کهن فارسی که در بند تغزل و تصنیف بودند و نیز از شعرایی که اکنون همان راه و روش را دنبال می‌کنند زیاد است. وی بیشترین تمجید را از نیما یوشیج دارد که به جنگ شعر کهن فارسی می‌رود و سبک جدیدی از سرودن شعر را با عدم پابندی تا ردیف و قافیه ایجاد می‌کند (همان: ۷).

در مجموع «دیگری» برای آل احمد موقعیت تبدیل بازنمایی به بازنمایی سلطه‌جویانه است و این موضوع بی‌ارتباط با گام‌های قبل نیست. در مقدمات نظری گفته شد که «خود تأییدگری سوژکتیویته بنیادین سازوکاری برای متوقف کردن حاکمیت استیلا است»، بنابراین وقتی آل احمد سوژه را منحل می‌کند، زمینه برای استیلا فراهم می‌گردد. خود شکننده که پیش‌تر از بازنمایی به آستانه وانمایی راه یافته بود و سراسر در دنیای تصاویر زیست می‌کرد، اکنون سلطه‌گری را موقعیت ظهور خود و خارج شدن از دنیای تصاویر و حادواقعیت می‌یابد. حادواقعیت موقعیتی نیست که «خود» بتواند در آن زیست کند و دیر یا زود باید از آن بگسلد، اما چون منفی‌نگری رادیکال او نسبت به واقعیت، سبب شده تا پیش‌تر امید و انگیزه را از دست بدهد، اکنون در پی بازیابی خود برمی‌آید و بازیابی را در اراده و قدرت می‌بیند و به این ترتیب راه به سلطه بر دیگری می‌برد. واضح است که این موضوع امکان‌های احیاء «خود» از طریق رابطه مثبت با «دیگری» را از بین می‌برد و مجالی برای ظهور ایده بازگشت به‌خویشتن باقی نمی‌گذارد. «دیگری» در اندیشه جلال برجسته است، اما فرصتی برای سلطه و مضاعف شدن سلب و نفی به حساب می‌آید و این وضعیت می‌تواند راه به منازعه ببرد و بازگشت به خویشتن در چنین شرایط منازعه‌آلود و سلطه‌گرانه تحقق نمی‌یابد.

۲.۵ هویت تاریخی سرگردان

چنان‌که در غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران گذشت. تاریخ تکیه گاه مهمی در تأملات آل احمد است. وی سعی می‌کند با بازخوانی انتقادی تاریخ، وضعیتی که جامعه زمانش در آن قرار دارد را بهتر بفهمد و تأملات وی درباره وضعیت روشنفکری زمانه‌اش بیشتر با نگرش تاریخی وی در پیوند است. او دوره بیست ساله بعد از شهریور ۱۳۲۰ را، زمان بی‌رمقی روشنفکری می‌داند و از طرفی نوع استفاده حکومت از تاریخ برای پُرکردن جای خالی روشنفکران را یک «بازی» معرفی می‌کند. (آل احمد، ۱۳۷۲ (ب): ۳۹۲-۳۹۴) آل احمد معتقد است «توجه و تذکر تاریخی دادن، یکی از راه‌های بیدار نگاه‌داشتن شعور ملی است»، اما اقدامات حکومت پهلوی اول در مراجعه به تاریخ باستان و برجسته کردن فردوسی را ایجاد اختلال در شعور تاریخی می‌داند. (همان: ۴۰۰) وی می‌گوید: «برای ساختن‌ها اگر قرار باشد از نردبانی که تاریخ است، وارونه به عمق شعور دوهزار و چند صد ساله فرو برویم، این نردبان را پله اولی بایست، بعد پله دومی، و همین جور...» (همان: ۴۰۱)

با این همه، نوع نگرش آل احمد به تاریخ مبهم است. وی با وجود این‌که در جملات بالا، مواجهه مطلوب با تاریخ را توصیه می‌کند، اما در بسیاری از مواضع خود، خط بطلانی بر نگاه به تاریخ می‌کشد و نگرش تاریخی را یک موضوع بیهوده می‌داند. منظور آل احمد از تاریخ، هم گذشته و هم آینده است و این دو را عدم می‌داند و می‌گوید: «من هرگز عالم وجود را به‌خاطر این دو عدم (فردا و دیروز) معطل نگذاشته‌ام.... و آخر کیست و چیست این تاریخ؟ جر مجموعه برداشت‌های آدم‌های مختلف از وقایع مختلف؟» آل احمد در ادامه می‌نویسد: «من به این طناب پوسیده تاریخ در چاه ویل انتظار قضاوتش فرو نخواهم رفت که همه شکم‌باره‌های روزگار را به آن بسته‌اند تا دست بسته به گور برسانندشان.» (آل احمد، ۱۳۵۷: ۷) وی تحقیق در زمینه ادب کهن را «نبش قبر و احیاء مردگان» می‌داند. (همان: ۳۰)

در داستان‌های جلال هم، دوری گزیدن از نگرش تاریخی به‌شکل‌های مختلفی ظهور می‌یابد. در داستان کوتاه «دفترچه بیمه»، معلم تاریخ از همه نامرتب‌تر و تنبل‌تر توصیف می‌شود. (آل احمد، ۱۳۷۴: ۱۳۳) در داستان کوتاه «جا پا» سرگردانی یک فرد بین ماندگاری و گذار مشهود است و دست آخر به گذار نیل می‌کند، اما نمی‌خواهد جای پای از خود باقی گذارد. در داستان کوتاه «خدادادخان» نگاه به گذشته و آینده نیز نفی می‌شود. از زبان

راوی داستان درباره خدادادخان می‌گوید: «درست است که او با گذشته‌ها بریده است و چشم به آینده دوخته، اما درباره آینده به همان چشم دوختن اکتفا می‌کند.» و در ادامه می‌گوید: «آینده چه بیاید چه نیاید برای او فرقی نمی‌کند.» (آل احمد، ۱۳۷۳ (ب)، ۱۳۰-۱۲۹)

با وجود نفی گذشته و آینده توسط جلال، وی هم تاریخ را مبنای آگاه‌سازی از پدیده غرب‌زدگی و نقش روشنفکران در جامعه قرار می‌دهد و هم خود به ارائه طرحی برای آینده می‌پردازد. او در جای جای سفرنامه‌ها و مشاهدات خود، و از جمله در دو یادداشت «سفری به شهر بادگیرها» و «چند کلمه با مشاطه‌ها» ناراحتی خود را در از بین رفتن آثار تاریخی، سنت‌ها، ابزار و تولیدات داخل ابراز می‌کند. (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۵۴ و ۲۳۷)

شناخت تاریخ و داشتن درکی روشن از آن، یکی از ضروریات احیاء سوژگی و فراهم شدن زمینه «بازگشت به خویش» است، چرا که فرض بر این است سنت و میراث گذشته از استعداد و ظرفیت لازم برای بومی‌سازی پیشرفت برخوردار است و اتکاء خود به این میراث سبب اعتماد به نفس او و بازگشت به خویش می‌شود. آل احمد در طرح خویش جهت چگونگی مواجهه با مدرنیته از سنت استفاده می‌کند و چنان‌که گذشت در غرب‌زدگی استفاده از «سنت‌های کهن برای ساختن دنیایی دیگر» را پیشنهاد می‌کند. (آل احمد، بی‌تا: ۱۰۰-۱۴۰) با این حال هر دو وجه انکار و نفی اساسی تاریخ و مراجعه به آن در آثار آل احمد بازتاب یافته است و خواننده آثار جلال نمی‌تواند دریابد که چه مواجهه‌ای باید با تاریخ داشته باشد.

نگاه آل احمد به تاریخ، تداوم روند انحلال «خود» و نزدیک شده به وانمایی، نگرش سراسر تصویری به امر واقع و سپس بازیابی خود در سلطه بر دیگری است و در اینجا به نگرش سلطه‌گرانه به تاریخ راه می‌یابد. آل احمد یا تاریخ را رد می‌کند و یا آن را ابزاری برای مقابله با غرب‌زدگی می‌داند، در حالی که تاریخ زمانی می‌تواند بستر و مبنایی برای مقابله با غرب‌زدگی و احیاء خویش باشد، که در داستان‌های مختلف آل احمد سنت‌ها و آداب و رسوم تاریخی به تمسخر گرفته نشده باشد و یا نگرش تاریخی در رسائل سیاسی او بی‌اعتبار نشده باشد. به این ترتیب مواجهه آل احمد با تاریخ نیز، یک مواجهه دلبخواهانه است که از سلطه‌ی «خود» بر جهان واقع برمی‌خیزد. این نوع مواجهه با تاریخ و سنت، نمی‌تواند زمینه و بستر لازم را برای بازگشت به خویش فراهم کند و بیشتر به سردرگمی تاریخی و جدال روایت‌های مختلف از تاریخ و سنت راه می‌برد.

۶. نتیجه‌گیری

اندیشه بازگشت به خویشتن در آثار جلال آل احمد، راه طولانی و پیچیده‌ای را طی می‌کند. این ایده را می‌توان دغدغه مهمی برای آل احمد دانست، اما ظهور آن در آثار جلال، بیشتر در قالب اعتراض به وضع موجود است. این رویکرد اعتراضی البته آمیخته با ناامیدی است و بیشتر در ابراز احساسات سلبی ظاهر می‌شود.

آنچه گفته شد کوششی بود که نشان دهد بازگشت به خویشتن اگر در اندیشه آل احمد به رویکردی سلبی و اعتراضی نسبت به جهان خارج منتهی می‌شود، از ریشه‌های عمیق نفی «خود» برخوردار است. «خود» که مبنای ظهور سوژکتیویسم و مواجهه فعال با جهان خارج است، در آثار آل احمد از هر سو فرو می‌پاشد و منحل می‌شود. آل احمد اجازه نمی‌دهد سوژه‌گی پا بگیرد. او همواره به دنبال نفی خود (سوژه) و قرار دادن آن در سایه‌ای از ابهام است. چنین هویتی از «خود» سبب می‌شود او از بازنمایی جهان واقع به آستانه‌ی وانمایی و حادث‌واقعیت سوق یابد.

«خود»ی که در آستانه‌ی وانمایی ظهور می‌یابد حتی درگیر تصویر واقعیت نیست، بلکه تصویر و نمایش را به امری واقعی بدل می‌کند و به حادث واقعیت بودریار و وانمایی به جای بازنمایی نزدیک می‌گردد. این وضعیت اجازه ظهور سوژکتیویسم — که بر یک خود فعال و ارده‌مند تأکید می‌کند — را نمی‌دهد و موقعیت و مبنایی برای پا گرفتن سوژه‌گی باقی نمی‌گذارد و به تبع آن بازگشت به خویشتن نیز از زمینه و مبنا تهی می‌گردد. چنین «خود»ی در گام بعد سلطه‌گری را موقعیت ظهور خویش و خارج شدن از دنیای تصاویر و حادث‌واقعیت می‌یابد. حادث‌واقعیت موقعیتی نیست که «خود» بتواند در آن زیست کند و دیر یا زود باید از آن بگسلد، اما چون منفی‌نگری رادیکال او نسبت به واقعیت، سبب شده تا پیش‌تر امید و انگیزه را از دست بدهد، اکنون در پی بازیابی خود برمی‌آید و بازیابی را در اراده و قدرت می‌بیند و به این ترتیب راه به سلطه بر دیگری می‌برد. نگاه آل احمد به تاریخ، تداوم روند انحلال «خود» و نزدیک شده به وانمایی، نگرش سراسر تصویری به امر واقع و سپس بازیابی خود در سلطه بر دیگری است و در اینجا به نگرش سلطه‌گرانه به تاریخ راه می‌یابد. به این ترتیب اندیشه‌ها و آثار آل احمد عنصر اولیه و محوری بازگشت به خویشتن، یعنی احیاء خود و برافراشتن سوژه‌گی انسان را از بین برده و هرچند این ایده را طرح می‌کند، اما در نهایت آن را طرد می‌نماید.

در نهایت این که آنچه برخی از محققین همچون فرزین وحدت از مبهم بودن «خود» در اندیشه آل احمد گفته‌اند و یا دیدگاه قاضیان مبنی بر این که «ریشه‌ها و عناصر خویشتن در آثار آل احمد مفقود است» و نیز دیدگاه میرسپاسی که معتقد است آل احمد به نیست‌انگاری فرد راه می‌برد (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۳۱)، در این مقاله با اتکاء به بصیرت حاصل از مفهوم بازنمایی و وانمایی، پرورانده شد و با استنادات فراوان از اغلب (و تقریباً تمامی) آثار آل احمد، به نتیجه‌ای فراتر از آنچه تاکنون گفته شده است منتهی گردید؛ نیست‌انگاری سوژه در اندیشه و آثار آل احمد، ایده بازگشت به خویشتن را با اراده معطوف به قدرت و سلطه پیوند می‌دهد.

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که تعارض منافع وجود ندارد و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را به‌طور کامل رعایت کرده است.

پی‌نوشت

۱. با توجه به محدودی‌های فضای مقاله، در اینجا تنها نوع مواجهه جلال آل احمد با تحولات دوراننش را به اختصار مورد توجه قرار گرفته است. تبیین این تحولات، مانند شکل‌گیری حزب توده، مدرنیته ناقص و وارداتی، شکل‌گیری گرایش به «نیروی سوم»، شکل‌گیری احساس یک مبارزه اعتقادی و سیاسی میان نیروهای مختلف چپ و اسلامی و مباحث مفصلی و خارج از حدود این مقاله است.

کتاب‌نامه

- احمدی، حمید، (۱۳۹۰)، *بنیادهای هویت ملی/ایرانی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- آل احمد، جلال، (۱۳۵۷)، *ارزیابی شتابزده*، تهران: امیرکبیر.
- آل احمد، جلال، (۱۳۷۲) (الف)، *از رنجی که می‌بریم*، تهران: فردوس.
- آل احمد، شمس، (۱۳۷۶)، «از چشم برادر» در: *مرغ حق، زندگی و اندیشه جلال آل احمد*، گردآوری قاسم میرآخوری و حیدر شجاعی، تهران: جامی.
- آل احمد، جلال، (۱۳۷۳) (الف)، *اورازان*، تهران: فردوس.
- آل احمد، جلال، (۱۳۷۶)، *تات‌نشین‌های بلوک زهر*، تهران: فردوس.
- آل احمد، جلال، (۲۵۳۶)، *جزیره خارگ، درّ یتیم خلیج فارس*، تهران: امیر کبیر.

۲۱۸ پژوهش‌های بین‌رشته‌ای ادبی، سال ۷، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴

- آل احمد، جلال، (۱۳۸۲)، *خسی در میقات*، تهران: مجید.
- آل احمد، جلال، (۱۳۷۲) (ب)، *در خدمت و خیانت روشنفکران*، زیر نظر شمس آل احمد، تهران: فردوس.
- آل احمد، جلال، (۱۳۸۴) (الف)، *دید و بازدید*، تهران: نشر جامه‌داران.
- آل احمد، جلال، (۱۳۷۳) (ب)، *زن زیادی*، تهران: فردوس.
- آل احمد، جلال، (۱۳۷۶) (الف)، *سرگشت کندوها*، تهران: فردوس.
- آل احمد، جلال، (۱۳۷۶) (ب)، *سفر فرنگ*، زیر نظر شمس آل احمد، ویرایش مصطفی زمانی‌نیا، تهران: کتاب سیامک.
- آل احمد، جلال، (بی‌تا)، *غرب‌زدگی*، ویرایش علی مصطفوی، نسخه دیجیتال.
- آل احمد، جلال، (۱۳۷۴)، *گزیده داستان‌ها*، زیر نظر شمس آل احمد، ویرایش مصطفی زمانی‌نیا، تهران: کتاب سیامک.
- آل احمد، جلال، (۱۳۵۰)، *مدیر مدرسه*، تهران: امیر کبیر.
- آل احمد، جلال، (۱۳۸۷)، *نامه‌های جلال آل احمد*، به‌کوشش علی دهباشی، تهران: نشر افست گرافیک.
- آل احمد، جلال، (۱۳۸۴) (ب)، *نامه‌های سیمین دانشور و جلال آل احمد*، کتاب دوم، به اهتمام مسعود جعفری جزی، تهران: نیلوفر.
- آل احمد، جلال، (۱۳۷۲) (ج)، *نفرین زمین*، زیر نظر شمس آل احمد، تهران: فردوس.
- آل احمد، جلال، (۱۳۸۴) (ج)، *نون و القلم*، تهران: نشر جامه‌داران.
- آل احمد، جلال، (۱۳۸۱)، *هفت مقاله*، تهران: مجید.
- آل احمد، جلال، (۱۳۸۴) (د)، *یک چاله و دو چاه و مثلاً شرح احوالات*، تهران: فردوس.
- بروجردی، مهرزاد، (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- بودریار، ژان، (۱۳۷۹)، *فوکو را فراموش کن؛ بودریار را فراموش کن (گفت‌وگوی سیلور لوترانژه با بودریار)*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- بودریار، ژان، (۱۳۸۱)، *در سایه‌ی اکثریت‌های خاموش*، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز.
- تولی، جیمز، (زمستان ۱۳۸۳)، «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی»، ترجمه غلامرضا بهروز لک، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال هفتم شماره ۴ (پیاپی ۲۸)، در: magiran.com/p271671
- حاج حسینی، مرتضی، (۱۳۸۳)، «بررسی و تحلیل نظریه مطابقت صدق در فلسفه اسلامی»، *نامه مفید*، شماره ۴۱.
- دانشور، سیمین، (۱۳۸۴)، *غروب جلال*، تهران: آئینه جنوب.
- سلدن، رامان، (۱۳۷۷)، «بازنمایی و نظریه ادبی»، ترجمه منصور براهیمی، نشریه فارابی، شماره ۲۸.

- صافی، قاسم، (۱۳۶۴)، *قلم و اندیشه آل احمد*، تهران: دانشگاه تهران.
- قاضیان، حسین، (۱۳۸۶)، *جلال آل احمد و گذار از سنت به تجدد*، تهران، کویر.
- قیصری، علی، (۱۳۸۹)، *روشنفکران ایران در قرن بیستم (از مشروطیت تا پایان سلطنت)*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، هرمس.
- گیدنز، آنتونی، (۱۳۹۳)، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: نی.
- گیلپی، مایکل آلن، (۱۳۹۸)، *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران، روزگار نو.
- لالر، استف، (۱۳۹۷)، *هویت: دیدگاه‌های جامعه‌شناختی*، ترجمه محسن نیازی و داریوش یعقوبی، اندیشه احسان.
- معلمی، حسن، (۱۳۷۸)، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- میرزایی، حسین، (۱۳۷۹)، *جلال اهل قلم، زندگی، آثار و اندیشه جلال آل احمد*، تهران: اداره کل تحقیق و توسعه صدا.
- میرسپاسی، علی، (۱۳۹۳)، *تأملی در مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران: نشر ثالث.
- میرسپاسی، علی، (۱۳۸۶)، *روشنفکران ایران: (روایت‌های یأس و امید)*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر توسعه.
- میلر، پیتر، (۱۳۹۸)، *سوژه، استیلا و قدرت: در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو*، ترجمه نیکو سرخوش، تهران: نی.
- وحدت، فرزین، (۱۳۸۲)، *رویارویی فکری ایران با مدرنیته*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی، (۱۳۷۲)، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.