



غربگرایی، بومی‌سازی و بومی‌زدایی در اندیشه جلال آل احمد

سعید صادقی^۱، فریده فرهمندزاده^۲

چکیده:

جلال آل احمد نخستین اندیشمند ایرانی نبود که خواهان بومی‌سازی محصولات غربی و نگران هجوم فرهنگی غرب به ارکان جامعه ایرانی باشد. شاخص تمایز او از دیگر همفکرانش که بویژه در دو اثر غرب‌زدگی و در خلعت و خیانت روشنفکران شرح داده، انتقاد از روشنفکران به‌عنوان نمایندگان نوگرایی مدرنیستی و ارائه طرحی برای بازگشت به خویشن در برابر غرب‌زدگی بود. با وجود ابهام در تعریف «خود» و چگونگی فرآیند «بازگشت به خود»، روشن است که او بر بومی‌گرایی و تقویت ارزش‌های سنتی تأکید داشت؛ ارزش‌هایی که هنجارهای ایرانی-شیعی بر آن استوار شده بودند. با این همه چالش‌هایی از جمله اتهامات مذکور، رویه متغیر فرهنگی، اجتماعی و سیاسی او و مهم‌تر از همه، ضعف استنادی آل احمد که باعث سستی تحلیل‌های فلسفی-تاریخی او می‌شد، از سوی مخالفان و حتی همفکرانش مورد انتقاد قرار می‌گرفت. بر اساس یافته‌های این پژوهش آل احمد باوجود تلاش برای غلبه و گذر از غربگرایی، به‌دلیل بی‌اعتنایی به شناخت ماهوی و فلسفی غرب از سویی و ضعف استنادهای تاریخی از سوی دیگر، در چنبره مفاهیم و ساز و کارهای غربی گرفتار شد. امروز بازخوانی مفهوم مدرنیسم و غرب‌زدگی، بومگرایی و بومی‌زدایی در اندیشه آل احمد بازنگری رویکردی است که در عصر ترویج غربگرایی به‌عنوان ارزش مسلط از سوی دولت وقت، می‌کوشید تا با حفظ ارزش‌های سنتی، هویت ایرانی-شیعی را بازتعریف و حفظ کند. این مطالعه انتقادی که راهی برای شناخت کاستی‌ها و چالش‌های گذشتگان نه‌چندان دور است، می‌تواند راهگشای عبور از موانع مشابه امروز باشد.

واژگان اصلی: جلال آل احمد، غربگرایی، بومی‌گرایی، بومی‌زدایی، هویت ملی، هویت شیعی.

۱. استادیار، رشته علوم سیاسی، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

saeedsadeghi@pnu.ac.ir

f.farahmandzadeh@pnu.ac.ir

۲. استادیار، رشته تاریخ، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

مقدمه

چنان‌که نقد افکار هر اندیشمندی موجب صیقل خوردن آن اندیشه و فکر شده و زمینه را برای بالندگی و پختگی افکار متفکر در زمان حیاتش فراهم می‌کند، نقد آرای آل احمد نیز زوایای تازه‌ای از جریان اندیشه معاصر با او را آشکار خواهد کرد. آرای او نه تنها با وجود گذشت بیش از چند دهه از مرگ او، که در سراسر حیات سیاسی-اجتماعی او نیز همواره در معرض انتقاد قرار داشت؛ به گونه‌ای که گاه ناگزیر از اصلاح و تجدیدنظر در آن‌ها شد.

اندیشه سیاسی-اجتماعی آل احمد متأثر از افراد و دیدگاه‌های متفاوت و متضاد بود. در آغاز اندیشه ادبی-اجتماعی او تحت‌تأثیر اصلاحات دینی احمد کسروی و سبک ادبی نو صادق هدایت و نیما یوشیج قرار داشت. همان‌طور که اندیشه و رفتار سیاسی او متأثر از آرای خلیل ملکی درباره ناسیونالیسم جهان‌سومی و چپگرایی ضد امپریالیسم بود.^۱ اما بعد، در طرح نظریه غربزدگی افرادی همچون احمد فردید اثر شگرفی بر آل احمد گذاشتند.^۲ فردید علاوه بر جلب توجه آل احمد به مفهوم غربزدگی، باعث آشنایی او با اندیشه‌های فیلسوف معروف آلمانی، هایدگر شد؛ البته آل احمد هرگز مشتاق شناخت عمیق فلسفه غرب نشد. سپس او در حالی که از قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ به رهبری حضرت امام (ره) متأثر شده بود، رویکرد بدبینانه خود نسبت به روحانیت را دگرگون، و روشنفکران ساکت و یا بی‌تفاوت را به شدت سرزنش کرد. پس از این خیزش بود که او نتیجه گرفت که تنها راه رهایی ایران همانا همبستگی گسترده روشنفکران و روحانیت مبارز و پناهندن به اسلام و سنت‌های بومی و خودی است.

نقد آل احمد به غربگرایی یا به تعبیر او ماشینیسیم، همواره بخش تعیین‌کننده‌ای از سپهر اندیشه او بوده است. آنچه در این دیدگاه قابل‌تأمل است، فرض تساوی غربگرایی با ماشینیسیم و صنعت‌گرایی، بدون توجه به جنبه‌های ماهوی و نظری کلیت غرب است. رویکرد او محصول دورانی است که اندیشه روشنفکری بر محور تعارض یا تعامل، بومی‌سازی یا بومی‌زدایی فرآورده

^۱- مهرزاد بروجردی تصریح می‌کند که آل‌احمد به ویژه شیفته نیما یوشیج و خلیل ملکی، به عنوان شاعر و فعالان سیاسی پیشگام و مستقل بود. در: (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۰۹).

^۲- جلال آل‌احمد اذعان می‌کند که تعبیر «غربزدگی» را از احمد فردید وام گرفته است. در: (آل‌احمد، ۱۳۷۷: ۱۶).

های فکری و ابزاری غرب می‌گشت. از این رو شناخت فضای ذهنی جامعه در این دوران در بررسی آرای او موثر خواهد بود.

تحولات سیاسی- اجتماعی دهه ۱۳۴۰ فصل نوینی با عنوان بازگشت به خویشتن در تاریخ روشنفکری ایران را آغاز کرد. از یکسو مبارزات مردمی تحت لوای ارزش‌های اسلامی و از سوی دیگر توجه جریان روشنفکری به سنت‌های بومی در برابر تحمیل فرهنگ غربی سرعت و شدت می‌گرفت. تا پیش از این، بیشتر روشنفکران راه پیشرفت جامعه را تأثیرپذیری و پیروی از مکاتب غربی و حتی تقابل و تردید نسبت به فرهنگ اسلامی و بومی می‌دانستند. در واکنش، برخی از روشنفکران جهان‌سومی نیز راه رویارویی با بی‌هویتی و به تعبیر خلیل ملکی «بی‌سیمایی» این جوامع را در بومی‌گرایی جستجو می‌کردند. روشنفکرانی چون آل احمد ضمن گرایش به مذهب، خواهان بازگشت به سنت‌ها و ارزش‌های خودی شدند. او در دو کتاب غربزدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران کوشید تا ضمن روشن نمودن عوارض غربزدگی، کاستی‌های غربگرایی روشنفکران ایرانی و خسران وادادگی در برابر آن را آشکار سازد.

اندیشمندان ایرانی در مقابل کلیت غرب واکنش‌های دیگرگونه نشان دادند. در آغاز اقبال به شیوه‌های نظامی غربی از روی ضرورت و برای مقابله با یورش قدرت‌های غربی به‌ویژه روسیه صورت گرفت. این رویه در دوره دوم به تسلیم و الگوبرداری محض و بدون خلاقیت از غرب تبدیل شد. اما با روشن شدن پیامدهای مخرب این رویه و خصال استعماری غرب، برخی اندیشمندان در دوره سوم با واکنش‌های غرب‌ستیزانه خواهان طرد فرآورده‌های بیگانه و بازگشت به خویشتن شدند (نقوی، ۱۳۶۱: ۲۱).

از میان روشنفکران تقلیدی که برای حل مسئله مدرنیته به‌دنبال تاسیسات تمدنی بودند، روشنفکران پس از مشروطه که برخلاف نسل اول علاوه بر شکست، یافتن دستاورد را نیز تجربه کردند، نسل سوم روشنفکران پس از شهریور ۱۳۲۰ خورشیدی که غرب‌ستیز و بیشتر چپگرا، آرمان‌شهرگرا و منتقد مدرنیته بودند، و نسل چهارم که بیشتر از تبار فکری روشنفکران پس از انقلاب اسلامی و موسوم به «روشنفکران گفت‌وگویی» بودند، آل احمد به دسته سوم تعلق داشت. او از روشنفکرانی بود که موضوع بازگشت به خویشتن را مطرح کرد. همان‌طور که او مفاهیم و تعابیر را به روش خاص خود را تعریف می‌کرد و ای بسا می‌آفرید، در رویارویی با بزرگه‌های تاریخی و سیاسی نیز منش و رفتار ویژه و منحصر به‌خود از خویش بروز می‌داد. شناخت خاستگاه فکری او از

آنرو الزامی است که راه را برای شناخت کامل‌تر و نقد منصفانه بر رویکرد اجتماعی-سیاسی و چالش‌های معرفتی وی و نیز بررسی فراز و نشیب حیات فکری او باز می‌کند (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۱۴۲-۱۳۷).

پیشینه پژوهش

باورهای آل احمد در زمینه غربگرایی، بومی‌گرایی و چگونگی تعامل و تقابل با فرآورده‌های غربی بارها و بارها مورد نقد و بررسی اندیشمندان قرار گرفته است. از میان مقالات و آثاری که به نقادی علمی او پرداخته‌اند، برخی او را به دلیل توانمندی و گنجایش ادبی و شیوه نویسندگی انتقادی او پیرامون مسایل سیاسی-اجتماعی ستایش کرده‌اند؛ رویکردی که نشان از تعهد او به مردم و مسایل مرتبط با آن‌ها داشت. آل احمد همچنین به‌عنوان نمادی از روشنفکر تسلیم‌ناپذیر در برابر اشاعه مدرنیسم غرب‌ستای رژیم و البته نویسنده‌ای سیاسی شناخته می‌شد. موضوعی که در همه آثار ادبی و اجتماعی او هویدا است. او در برابر مدرنیسم دولتی کتاب *غربزدگی* (۱۳۷۲) را در نقد صنعتی شدن نامتوازن و ناموزون نوشت. همچنین او به روشنفکرانی که از نظر او بر شایستگی‌ها و ارزش‌های بومی چشم می‌بستند، به سختی تاخت. امری که منجر به انتقادهای واکنشی ایشان شد. برخی از ایشان کتاب‌های آل احمد را سطحی و ارتجاعی خواندند و برخی ایرادهای استنادی و تاریخی به دیدگاه‌های او وارد کردند. دو گروه عمده از مخالفان او هواخواهان مدرنیسم غربگرا و چپگرایان حزب توده بودند. دسته دوم پس از انصراف آل احمد از حزب به جرگه مخالفان او پیوستند.

مشکل عمده نوگرایان و تاریخدان‌ها با آرای آل احمد بیشتر متوجه بی‌دقتی و بی‌اعتنایی او به مستندات تاریخی و منطق علمی-پژوهشی بود. از جمله فریدون آدمیت (۱۳۵۹) او را متهم به آشفتگی در فکر تاریخی کرد. علی دهباشی (۱۳۷۸)، او را سخنران جامعه پیشا-سرمایه‌داری و نسبت به زمان عقب‌مانده خواند (دهباشی، ۱۳۷۸: ۴۵۸). رامین جهانبگلو (۱۳۸۴) نیز او را متهم کرد که فقط در پی جنگ عقیدتی و ایدئولوژیک، و نه گفتگو و تعامل با غرب است (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۲۳۲). او همچنین از این واقعیت که حضور آل احمد همچنان بر فضای روشنفکری ایران سنگینی می‌کند، اظهار تاسف کرد (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۲۱۹). این‌ها همه افزون بر این واقعیت بود که بسیاری

۱ - فریدون آدمیت کتابی با این عنوان نوشته است. (آدمیت، آشفتگی در فکر تاریخی، ۱۳۵۹).

صداقت او در ابراز عقایدش را مورد پرسش قرار می‌دادند.

آل احمد برخلاف بیشتر اندیشمندان معاصر خود در حوزه سیاست، دانش تاریخی-فلسفی را بدون تفکیک از عوام‌زدگی اجتماعی می‌پسندید. بسیاری با انتقاد از این رویکرد، بر این باور بودند که پیامد سوگیری خاص سیاسی او باعث سطحی‌نگری، اشتباهات فاحش تاریخی و عدم عمق تحلیل‌های او شده است. حمید عنایت در کتاب *سیری در اندیشه سیاسی غرب* (۱۳۶۳) معتقد است که نویسندگانی مانند آل احمد، حتی اگر صداقتی در گفتار داشته‌اند، در شناخت سیر اندیشه سیاسی-اجتماعی در غرب دچار سطحی‌نگری (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۵) و بی‌توجه به گُنه ماهیت فرهنگ غربی و زمینه‌های واقعی آن بوده‌اند. در همین راستا جواد طباطبایی (۱۳۷۹) نیز با انتقاد از تمرکز بیش از اندازه آل احمد بر جنبه سلطه‌گرانه سیاسی غرب، او را سیاست‌زده خواند و تصریح کرد که شمشیر چوبین سیاست در برابر ماهیت منطقی تجدد ناکارآمد است (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۷).

با در نظر داشتن دیدگاه‌های یاد شده، پژوهش حاضر می‌کوشد تا همزمان با بازخوانی برجسته‌ترین آرای موافق و مخالف آل احمد، از زاویه جدیدی توانمندی و کاستی‌های رویکرد او پیرامون مفهوم غرب‌زدگی، و نیز پیشنهادهای او برای عبور از تلاطم فرهنگی-اجتماعی برآمده از آن را مورد مذاقه و نقد قرار دهد. بررسی توفیق آل احمد در این زمینه مهم‌ترین نکته در این پژوهش خواهد بود.

سرگشتگی هویتی؛ نظریه بازگشت به خویش

در گذری کوتاه، تحولات ذهنی و روحی آل احمد هم‌نمایشگر دوره‌ها و واکنش‌های گوناگون ایرانیان به فرهنگ و تمدن غرب و یکی از مراحل مهم تحول تاریخی ایران می‌باشد. انگار که دگرگونی نگرش ایرانیان نسبت غرب منطبق با مراحل مختلف زندگی و تفکرات آل احمد نیز باشد. مهم‌ترین رویدادهای پیش از انقلاب اسلامی ایران طی سه دهه پس از ۱۳۲۰ خورشیدی رخ داد. در چنین زمانه‌ای بود که آل احمد پای به عرصه سیاسی و اجتماعی ایران گذاشت. با بررسی زندگی کوتاه آل احمد و به‌ویژه افکار و اندیشه‌هایش، دوره‌های کاملاً مشخص و مستقل قابل تشخیص و بررسی هستند.

آل احمد که در خانواده سادات و روحانی به‌دنیا آمده بود، در آغاز حیات سیاسی-اجتماعی از مذهب بریده و به مکاتب مارکسیست-سوسیالیستی و تا اندازه‌ای اگزیستانسیالیستی روی آورد. اما پس از سرخوردگی از ایسم‌های شرقی و غربی و به‌دنبال دوره‌ای از انزوا و سکوت، به ریشه‌های

مذهبی خود بازگشت، در جلسات تفاسیر قرآن شرکت کرد و قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ را ستود. برای تکمیل این سفر ذهنی و روحی، پس از زیارت حج در ۱۳۴۳ خورشیدی او مشاهدات و مکاشفات خود از آمریکا و اروپا، اسرائیل، شوروی و قلب جهان اسلام، مکه به رشته نگارش درآورد. در این بین سفری که تاثیر شگرفی بر احوال او گذاشت، زیارت قبله مسلمانان یعنی مکه بود و کتاب خاصی در میقات برآمده از انقلاب ذهنی و روانی او در این سفر بود. گویی مکه و حج نمایشی از رستخیز مسلمانان جهان در برابر مدرنیسم غربگرا بود (آل احمد، ۱۳۶۴: ۱۹۹). با این همه برخی اندیشمندان تصور می‌کنند آل احمد بیش از تاثیرپذیری حماسی و بروز احساسات مذهبی، متوجه آثار این جهانی و قدرت سیاسی - اجتماعی برخاسته از حج بوده است (آل احمد، ۱۳۶۴: ۱۹۳).

در واپسین دهه عمر، آل احمد بر بازتعریف هویت شیعی به‌عنوان راهبرد غلبه بر از خودبیگانگی برآمده از غربگرایی و نیز بن‌مایه انسجام جامعه ایرانی تمرکز کرد؛ اگرچه راهکار روشنی درباره آن دسته از ایرانیانی که از دایره مذهب شیعه خارج بودند، ارائه نکرد. در این راستا او کوشید تا با دیدگاه سلبی، مدرنیسم غرب را نفی کرده و با نگاه اثباتی و شعار بازگشت به خویشتن، هویت جامعه را بازسازی کند. از آن‌جاکه آل احمد غربگرایی را پیامد بی‌چون‌وچرای مدرنیسم و پس از مدتی معادل آن فرض کرد، مشغول شناسایی معایب مدرنیسم شد و چنان بر اثبات مضرات این بیماری مسری متمرکز شد که حساسیت نسبت به استناد منطقی و تاریخی را از یاد برد. بر این پویه بود که آل احمد سابقه غربزدگی در ایران را به سه سده گذشته برمی‌گرداند و قصور اصلی را هم متوجه فرمانروایان مرعوب بیگانه و بریده از مردم می‌داند. او تصریح می‌کرد که روند غربگرایی پس از اصطلاحات نوگرایانه تشدید و به‌وسیله روشنفکران خودباخته (آل احمد، ۱۳۷۲: ۸۰) تقویت شده است؛ کسانی که به‌نام رهایی از خرافات سنتی و ترویج نوگرایی و تجدد، ارزش‌های بومی را سرکوب و خوار و خفیف کردند. فارغ از تحلیل تاریخی نادرست آل احمد از دلایل و ضرورت اصلاحات و نوگرایی به‌ویژه از آغاز دوره قاجار، تلاش او برای یافتن لنگرگاهی برای هویت سرگردان زمانه‌اش قابل درک است. او که از کارآمدی مارکسیسم و لیبرالیسم ناامید شده بود، چاره را در نگاه به خویشتن و استوارترین پایگاه هویت ایرانی که از دید او مذهب بود، یافت. دشواری این امر از دید او این بود که روحانیون از گنجایش اجتهاد و صدور فتوا برای اعمال نفوذ و بسیج توده‌ها استفاده نمی‌کردند (آل احمد، ۱۳۷۲: ۸۲). در این راه او همچنین امیدوار به همگرایی روحانیان و روشنفکران برای بومی‌کردن ماشینیسیم غربی و عوارض فرهنگی آن بود.

برخی در نیت کاملاً مذهبی آل احمد تردید دارند و بیشتر آن را پاسخی به سرگشتگی شرقی در برابر مدرنیسم می‌دانند. از نظر ایشان آل احمد در مذهب پناهگاهی معنوی در برابر ماشینیسم را جستجو می‌کرد. با این همه، نقش مذهب در آثار متأخر، و نه متقدم او، ابزاری جامعه‌شمول برای مقابله با نفوذ دنیای غرب به‌ویژه در طبقات میانی و فرودست بود. گریز و بازگشت آل احمد به مذهب، آیینه‌ای از روحیه و رفتار همیشه در جستجوی او بود؛ گویی در هر چیز به دنبال مرادی می‌گشت که خود درباره حصول آن مطمئن نبود. منظومه ذهنی او مجموعه‌ای از راهکارها و رویکردهای متضاد را بازتاب می‌داد که به نوبه خود از آبشخورهای فلسفی و روشی متغیر تغذیه می‌شد.

روش‌شناسی ترکیبی

برای بررسی آرای آل احمد، آشنایی با رویکرد روشی او در تحلیل کلیت غرب الزامی است. این شناخت کمک می‌کند تا زاویه دید اعتقادی-سیاسی و رفتار اجتماعی او قابل فهم شود. روش‌شناسی آل احمد ترکیبی و شامل رویکرد مارکسیستی، ناسیونال-لیبرالی و گرایش‌های سستی و مذهبی است. تحلیل‌های جامعه‌شناختی ضعیف آل احمد تحت‌تاثیر دیدگاه‌های مارکسیستی و غرب‌ستیزی او تحت‌تاثیر ملی‌گرایی جهان‌سومی بود. گرایش و به سخن درست، پناه بردن او به مذهب -که زمانی آن را طرد کرده بود- نیز تحت‌تاثیر سه عامل اساسی پیشینه خانوادگی و تعلق به خاندان روحانی، سرخوردگی از ایسم‌های چپ و راست، و خیزش مذهبی ۱۵ خرداد ۴۲ به رهبری حضرت امام خمینی (ره) رخ داد. تاثیر این واقعه و سفر حج تحولات روحی و ذهنی وی را تشدید کرد. این موضوع به‌ویژه در کتاب *حسی در میقات* و *غربزدگی آشکار* است.

برخی با ابراز تردید نسبت به صداقت مذهبی آل احمد، گرایش‌های متغیر او را التقاطی می‌نامند. در نمونه ای از کتاب *غربزدگی* هم اندیشه مذهبی و غیرمذهبی در زمینه تجدد در هم می‌آمیزند و هم تمایلات جهان‌سومی -هایدگرایی- اسلامی هویدا می‌گردد. در این کتاب، عقاید ارنست یونگر با تعاریف آل احمد از ایمان به تشیع و عقاید غریب او درباره دور افتادن جامعه ایرانی از «هند مادر» درهم می‌آمیزد و در نتیجه معجونی پدید می‌آید که به‌خاطر توانایی نویسندگی آل احمد و محیط سیاسی وقت در ایران که مشتاق چشم‌اندازهای جدید سیاسی-اجتماعی بود، نسلی از

¹ - Martin Heidegger

² - Ernst Jünger

جوانان را تحت تاثیر قرار داد (بهنام، ۱۳۷۵: ۱۲۵). آمیختن تضادها در درازای حیات فکری آل احمد همچنان ادامه یافت. حتی با فرض صداقت آل احمد در واپسین دوره از حیات فکری او که همانا دوره بازگشت به خویشتن بود، او هرگز از قید نگرش طبقاتی و جهان سوم‌گرایی رها نشد؛ مسئله‌ای که همواره مانع از واقع‌بینی او درباره ماهیت نظری، و نه ابزاری غرب بود.

اعوجاج در فهم جوهر غرب و ابهام در طرح خروج از بحران

آل احمد گوهر و ویژگی اصلی غرب را ابزاری و به تعبیر خاص خود ماشین می‌دانست و اساساً عامل تمایز و تفاوت غرب و شرق را در بُعد فنی و تکنولوژیک می‌دید. روشن است که این دیدگاه در مورد ماهیت غرب بسیار نادقیق و ناصحیح بود. گوهر تمدن غرب خودبنیادی و سلطه‌گری است. افزون بر این دو مظهر خرد انتقادی غرب، ماشین برآیندی از خرد ابزاری و تنها یکی از نمودهای سلطه آن است. شماری از متفکرین او را به همین دلیل از درک ریشه‌های تاریخی مدرنیسم اروپایی عاجز میدانند (کاتوزیان، ۱۳۶۶: ۱۵۱). آل احمد چاره مقابله با ماشین‌یسم و غربزدگی را در ساختن ماشین توسط جامعه خودی، بازگشت به خویش و سنت‌گرایی می‌داند.^۱ او راهکار خروج از سلطه ماشین‌یسم را در تسلط بر فرآیند ساخت و بهره‌مندی از آن می‌جوید. پرسش اصلی اینجا است که ماشین چگونه باید ساخته شود؟ آیا صرف ساختن ماشین مشکل غربزدگی و عوارض برآمده از آن را رفع می‌کند؟ آل احمد در تشریح راه حل دوم یعنی بازگشت به خویشتن^۲ نیز روشن نمی‌کند که راه بازگشت به اصول اسلامی و سستی چگونه است؟ آیا امکان تحقق خرد ابزاری غرب بدون درک عقلانیت انتقادی آن وجود دارد؟ حدود عقلانیت انتقادی در ارزش‌های سستی و به‌ویژه مذهبی تا کجا است؟ آیا برای خروج از بحران غربزدگی، تنها بازآفرینی نهادهای سستی آموزشی

۱ - اگرچه مفهوم انسان خودبنیاد بیشتر از سوی احمد فردید مورد تاکید بود، ولی روشن است که ماهیت غرب پس از رنسانس بر پایه اندیشه کسانی چون بیکن درباره تسلط بر طبیعت و نیز شک دکارتی شکل گرفته است. روح این تمدن منجر به قدرت‌طلبی و سلطه‌گری انسان غربی شده است.

۲ - از نگاه داریوش آشوری حسن نوستالژیک نسبت به دین در جلال آل‌احمد ناشی از پیشینه و تربیت خانوادگی او بود. اما آل‌احمد به عنوان روشنفکر متعلق به بنیاد فکری همان چیزی بود که به نام غرب نفی می‌کرد و از آن می‌گریخت. در: (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۴۰).

۳ - برای آگاهی از چالش‌های فکری آل‌احمد بنگرید به: (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۸۰-۱۸۴).

کارساز خواهد بود؟ آیا آل احمد از سرانجام تلفیق نهادهای آموزشی مدرن با ساختار تعلیم و تربیت سستی در غرب ناآگاه بود؟ یا طرحی برای بومی و اجرا کردن چنین ساختاری در دست داشت که هرگز ارائه نشد؟ شکی نیست که آل احمد با بصیرت و شهودی که برای زمانه او قابل تحسین است، درد را شناسایی کرده و جامعه و فرهنگ بومی ایران دغدغه اصلی او بوده است. با این حال نسخه‌ای که برای درمان این درد تجویز می‌کرد، شفاف و عملیاتی نیست. او درباره این که ساختن ماشین و بومی‌کردن آن چگونه محقق و اجرایی می‌شود، صرفاً کلی‌گویی کرده و طرحی مناسب ارائه نمی‌دهد.

از جمله برای ارائه الگویی موفق در بازگشت به خویش، خطای شناختی آل احمد که منجر به تعمیم جامعه‌شناسانه نادرستی از سوی او شد، قرار دادن ژاپن در گروه شرقیان در برابر غربیان بود. او مدعی بود که ژاپن در ترکیب سنت و فناوری غربی به خوبی کار کرده است و حتی توصیه می‌کرد که دانشجویان ایرانی به ژاپن فرستاده شوند. او مدعی بود که ژاپن ضمن بهره‌مندی از تکنولوژی غرب، از مفاسد فرهنگی و سلطه‌گری غربی بری مانده است. چنین مدعایی در آن زمان تسلی‌بخش بومی‌گرایانی بود که در برابر فرهنگ غربی که در پی تکنولوژی می‌آمد، حیران بودند. مشکل این بود که این ادعا نه تنها با شواهد و قرائن تاریخ استعماری ژاپن، که با واقعیت رواج سبک نوپیدای غربی در ژاپن نیز منافات داشت. این ادعا، سلطه‌گرایی ژاپن که ملهم از تکنولوژی غرب در جنگ جهانی دوم علیه ملل آسیای شرقی بود، و نیز مظاهر غربی در نسل جدید ژاپن را در نظر نمی‌گرفت. تحلیل آل احمد از این موضوع سطحی، شتاب‌زده و مشابه با شعارهای روشنفکران آفریقایی‌تبار معاصر خود بود؛ کسانی که در مقابله با غرب استعماری بیش از ماهیت انسانی به قوم‌گرایی و تعابیر منطقه‌گرا تکیه می‌کردند. حال آن‌که آل احمد می‌توانست با تعمق در فرهنگ و سنن اسلامی و ایرانی راهبردهای متناسب‌تری ارائه نماید.

به‌طورکلی برداشت نادرست و ناتمام از ماهیت غرب^۱، نیز تفکیک غرب و شرق بر محور اقتصادی تولیدکننده و مصرف‌کننده ماشین، نمایانگر این واقعیت است که ارزیابی‌های آل احمد کاملاً مشابه و ای بسا تحت‌تاثیر دیدگاه‌های نومارکسیستهای دهه ۱۹۵۰ میلادی در آمریکای لاتین قرار داشت؛ کسانی که دلیل واپس‌ماندگی ملل توسعه نیافته در مقابل توسعه یافتگی کشورهای غربی را

^۱ - «فهم ناتمام از غرب» تعبیر رامین جهانینگلو از برداشت به زعم او سطحی جلال آل‌احمد از غرب بود. در: (جهانینگلو، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

بدون توجه به زمینه‌های داخلی، صرفاً در بُعد بیرونی و خارجی جستجو می‌کردند. این دیدگاه بیش از هر چیز زائیده تئوری توهم توطئه بود.

توطئه‌گرایی و نارسایی تاریخی

برداشت‌های آل احمد بسیار تحت‌تاثیر دیدگاه‌های توطئه‌گرا قرار داشت. او برای هر کنش تاریخی علیه منافع ایران و اسلام به دنبال سرخ‌هایی در خارج بود و آن‌ها را به نام «توطئه کلیت غرب» شناسایی می‌کرد. حال آن که با در نظر گرفتن تسلط گاه‌به‌گاه و کشمکش غالبانه ایرانیان با غربیان از روزگار باستان تا دوران اسلامی، اروپاییان نیز می‌توانند ادعای مشابهی مطرح کنند. محصولات فرهنگی و تمدنی ایرانیان از مدها تا ساسانیان و پس از اسلام، از آیین میترا تا روش زندگی و حکمرانی و البته گسترش عقیدتی، همواره و در بیشتر موارد غالبانه به غرب عرضه شده‌اند. گویی آل احمد نیز برخلاف منویات بازگشت به خویشتن در یکسونگری خود-واپس‌انگارانه شرقی رفتار شده بود. در نمونه‌ای دیگر او به تحریک غرب -احتمالاً پاپ- در یورش مغول و تاتار اشاره می‌کند؛ حال آن‌که تاثیر نامدارترین حاکم شرقی وقت، خلیفه الناصر بالله در تشویق ضمنی و اطلاع‌رسانی به چنگیز برای یورش به خوارزمشاهیان، که رقیب سرسخت خلیفه بودند، بارها بیشتر از ترغیب پاپ در آن‌سوی دنیا بود. او همچنین روی کار آمدن صفویان، درست پنجاه سال پس از فتح قسطنطنیه توسط سلطان محمد عثمانی را توطئه غربیان برای تضعیف عثمانی می‌دانست! از این نظر، او عثمانی و جهان اسلام را یکی دانسته و با این حساب تکلیف صفویان و گورکانیان و دیگر فرمانروایی‌های مسلمان از نظر او روشن بود. آل احمد شواهدی چون مسیحی بودن مادر شاه اسماعیل صفوی یا جنگ‌های طولانی ایران و عثمانی را هم گواهی بر دسیسه غربیان می‌دانست. گذشته از آبشخور پانترکی و سلفی چنین نظریه‌هایی، آل احمد واقعیت تاریخی تداوم هویت ملی ایرانیان را نادیده گرفته بود. برآمدن صفویان، از قضا بیش از هر چیز پیامد بازگشت به خود ایرانیانی بود که با حفظ دلبستگی عمیق خود به اسلام - فارغ از گرایش مذهبی- پس از ۹۰۰ سال رویکرد جدیدی از همپوشانی دین و ملیت در حکمرانی ارائه دادند. البته که غربیان مغولان را به یورش به ایران تشویق کردند و به رویارویی دو کشور مقتدر اسلامی و در نهایت تضعیف آن‌ها دامن زدند. ولی تحلیل‌های آل

احمد نه تنها با تکیه صرف به عوامل بیرونی در رویدادهای تاریخی باعث نادیده گرفتن زمینه‌های موثر داخلی می‌شد، که گاه هیچ سندیت تاریخی هم نداشت. تنها پس از این سیل انتقادات بود که آل احمد اذعان کرد که این تحلیل‌ها صرفاً خوانش شخص او است؛ آن‌هم وقتی که مدعی شد که برپایه واقعیات تاریخی به‌دنبال طرحی نو برای جامعه ایران است. از این رو در تلاش متعصبانه آل احمد در جستجو و کشف ریشه غربزدگی ایرانیان در تاریخ ۲۵۰۰ ساله، ضعف عمده و اصلی عبارت از عدم ارائه مستندات تاریخی و بی‌دقتی در تحلیل داده‌ها بود.

در کتاب غربزدگی، به نسبت فاصله زمانی بیشتر آل احمد از عصر خود، اشتباهات مکرر تاریخی او افزایش می‌یافت. گویی غربزدگی نه محصول مدرنیته و غرب جدید، که بیماری ریشه‌داری در تاریخ و فرهنگ ما است. با وجود برداشت‌های ناقص تاریخی، توانمندی مبتکرانه آثار آل احمد در داستان‌وارگی و رمان‌های استعاره‌ای او درباره مسایل اجتماعی و تاریخی معاصر است. عصری که شبه مدرنیسم به جای سنت تحمیل، و نه تشریح شد. فضای تاریک و دلهره‌آور داستان‌های او به دلیل نگرانی از تداوم رفتار سیاسی بود که او نمی‌پسندید.

خشم و دل‌زدگی آل احمد نسبت به غربگرایی باعث شده بود که هیچ فرصتی در این تهدید، این بیماری تحمیلی و خارجی نبیند. از این رو برخی اصرار او بر توطئه بیگانه در تاریخ ایران را نمایانگر روحیه فرافکنی در فرهنگ سیاسی ایرانیان می‌دانند (کاظمی، ۱۳۷۶: ۱۷۸). در این وضعیت، جامعه با سلب مسئولیت از خویش‌نژاد در واکنش به ناکامی‌ها، اتفاقاً رجوع به خویش برای درمان دردهایی که مسبب آن خود بوده را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. شاید توجه به همین نکته بود که آل احمد را بر آن داشت تا در آرای خود بازنگری کند. او کوشید تا در کتاب خدمت و خیانت روشنفکران چشم‌انداز توطئه‌گرایی خود را تعدیل کند. او تصریح می‌کرد که برای عبور از نقش قربانی لازم است تا دیدگاه‌های تاریخی مورد ارزیابی مجدد قرار بگیرند (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۶۰). این تلاشی برای اصلاح دیدگاه گذشته او و در نظر گرفتن زمینه‌ها و عوامل درونی بود. با این همه عدم شناخت کافی آل احمد یا در بهترین حالت بی‌اعتنایی او به شناخت جریان فلسفی - سیاسی و فرهنگی غرب آسیب‌های مشابهی به‌دنبال داشت.

۱ - جلال آل احمد در کتاب غربزدگی تصریح می‌کند که تاریخ‌نویس نیست و «خیلی هم به سرعت» استنباط می‌کند. در: (آل احمد، ۱۳۷۲: ۸۴).

ضعف فلسفی و نقص نظری

ضعف فلسفی و نظری آثار آل احمد ریشه در آگاهی نادقیق و نقص شناختی او از فلاسفه معاصر غرب به‌ویژه سارتر^۱ و هایدگر داشت. افزون بر سرسری انگاشتن شناخت فلسفی از غرب، آل احمد برخلاف بیشتر روشنفکران ایرانی دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۴۰ خورشیدی که عموماً دانش آموخته اروپا، مخصوصاً فرانسه و تحت‌تأثیر فضای روشنفکری دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی بودند، در خارج از کشور تحصیل نکرده بود و خود نیز اعتنایی به فلسفه سیاسی نداشت. از آن‌جاکه در آن‌دوره شمار کمی از کتاب‌های مهم فلسفی ترجمه شده بود، عدم تسلط آل احمد به زبان‌های انگلیسی و آلمانی به نقص شناختی او دامن می‌زد. در واقع آشنایی او با فلسفه غرب در اندازه گفتگوهای دوستانه و بیشتر پیامد جلسات مرسوم به محفل فردید^۲ بود. همان‌طور که نداشتن اطلاعات مستند، تحلیل‌های تاریخی آل احمد را تحت‌تأثیر قرار می‌داد، نقص فلسفی آثار او نیز تلاش او برای تعبیر فلسفی دیدگاه‌هایش را با ناکامی روبه‌رو می‌کرد.

شناخت پر کم و کاست آل احمد از فلسفه غرب منجر به عدم تعمیق نتیجه‌گیری‌های فلسفی او می‌شد. مثلاً او تعریف فردید و هایدگر از غربزدگی را از ریشه اصلی آن، یعنی نقد هستی‌شناسی فراماده در غرب جدا کرده و با گرایش سارتری و یونگری پیوند می‌داد. در این پیوند برخی معتقد بودند که آل احمد بیشتر از هایدگر متأثر از سارتر بوده و حتی معنای هایدگری غربزدگی احمد فردید را نیز به درستی دریافته بود و شتاب‌زده و بدون اعتنا به جنبه‌های نظری و فلسفی دیدگاه فردید موضوع غربزدگی را مطرح می‌کرد. به رغم این واقعیت که فردید برای اگزیستانسیالیسم سارتر و کامو^۳ چندان ارزشی قایل نبود، آل احمد آن را نخستین جنبش اصیل پس از جنگ می‌دانست؛ احتمالاً به این دلیل که شالوده‌های اندیشه غربی را مورد پرسش قرار می‌داد. آل احمد استواری ژان پل سارتر در برابر هر نوع از سلطه را بسیار می‌ستود و به پیروی از او، روشنفکر را وجدان جامعه خطاب می‌کرد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۱۴-۱۱۵). به‌جز این‌ها و بر مبنای هر کسی از ظن خود شد یار من، او کتاب طاعون اثر آلبرت کامو را به‌عنوان تراژدی انسان و جامعه غربی از آن رو تحسین می‌کرد

^۱ - Jean-Paul Sartre

^۲ - افرادی از جمله رضا داوری، احسان نراقی، جلال آل‌احمد، امیر حسین جهانگللو، ابوالحسن جلیلی، داریوش شایگان و داریوش آشوری از اعضای این محفل بودند.

^۳ - Albert Camus

که خود، غربزدگی را معادل طاعون می‌دانست.

در ارزیابی شایستگی‌های نسبی غربزدگی نیز تحلیل‌های نظری و فلسفی آل احمد نارسا و مبتنی بر تحلیل تطبیقی سطحی از خوانش مارکسیست-لنینیستی درباره امپریالیسم بود. مآخذ تاریخی این تحلیل‌ها مبهم و مبتنی بر الگوبرداری از راهبردهای خلیل ملکی و همفکران او بود؛ بی‌آن‌که گنجایش سنجیدن کنش میدانی آن در عرصه فرهنگ و سیاست را داشته باشد. با توجه به سوگیری ذهنی آل احمد، بی‌تردید همان آگاهی و شناخت مختصر او از فلسفه غرب نیز متوجه فلاسفه‌ای است که در برابر مظاهر مدرنیسم مقاومت می‌کردند.^۱ تاثیر این سوگیری در رویکرد و قضاوت‌های فلسفی-تاریخی آل احمد روشن است. دلمشغولی او به ردیه‌نگاری بر مدرنیسم تا حدی بود که مانع از توجه و مطالعه او درباره فرا ساختارگرایی و پست-مدرنیسم می‌شد. درست است که در عصر او اندیشه‌های پست-مدرنیستی به کمال در ایران شناخته نشده بود، با این حال آل احمد وقتی توانایی انتخاب داشت، آرای سارتر را بر پست-مدرنیسم فوکو ترجیح داد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۱۴).

رویکرد اصلی آل احمد در غربزدگی انکار جنبه‌های اثباتی غرب و تاکید بر دیدگاه سلبی نسبت به کلیت غرب در قامت کلیتی مهاجم بود؛ اگرچه از دستاوردهای این فرهنگ و تمدن بهره‌مند باشد. ولی آل احمد در مقابل این مهاجم به نهادسازی و الگوپردازی توجهی نمی‌کرد. گویی توجه او تنها معطوف به ماشین‌سم غربی و از کار انداختن یا رفع مضرات آن از طریق بومی کردن بود؛ این‌که او راهکار روشنی برای این موضوع نداشت، چالش دیگری در آرای او بود. تمرکز بر بُعد مادی و ماشینی غرب در حالی بود که آل احمد به ماهیت منطقی غرب اذعان کرده بود. با توجه به این سرسختی بود که جواد طباطبایی او را گرفتار «جهل مرکب به ماهیت اندیشه و تمدن غرب» و احمد فردید، استادش، او را دچار «غربزدگی مضاعف» می‌دانست (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۱).

نتیجه‌گیری

جهانبینی آل احمد تابع نوسانات دوران زندگی او بود. او همواره در میان دوگانگی دین و سنت از سویی و رهایی از تقید و اصلاح وضع موجود از سوی دیگر در نوسان بود. رفت و برگشت‌های ناتمام او از تشیع به پاکدینی کسروی، سپس مارکسیسم، لیبرالیسم و رجعت دوباره به

^۱ - اندیشمندانی مانند سارتر، یونگر، هایدگر، کافکا و کامو.

^۲ - Michel Foucault

تشیع از این منظر قابل توضیح می‌شود. کوشش او در واپسین سال‌های عمر برای ترمیم مناسبات علما و روشنفکران نیز از همین قاعده پیروی می‌کرد. اشاره به این مهم از آن رو الزامی است که روشن شود مدعای او در بازگشت به خویشتن در برابر آنچه او غربگرایی برابر با مدرنیسم- می‌خواند، در دوره‌های گوناگون تحت‌تأثیر قانون و شرایط، متغیر بود. همان‌طور که او از یک مشرب فکری به مکتب دیگر و دیگر کوچ می‌کرد، مخالفان جدید میافت و اعتماد اندیشمندان بیشتری را به استواری راه و عقیده‌اش را از دست می‌داد. از همین‌رو بود که برخی از جنبه سلبی، آرای او را التقاطی می‌دانستند. واقعیت این است که تضاد و تعارض از ویژگی‌های نهادینه شده در آثار آل احمد است؛ به گونه‌ای که گاه این شبهه ایجاد می‌شود که او در بن‌بست فکری گرفتار آمده که راه خروجی برای آن متصور نیست. حتی نظریه بازگشت به خویشتن که قرار بود ارزش‌ها و هنجارهای سستی را احیا کند، از منظر جامعه مدنی که ذاتاً محصول فکری غرب است، حقوق و حدود انسانی را تعریف می‌کرد. آل احمد به‌ویژه بر حقوق شهروندی که از اساس برآمده از اندیشه سیاسی اروپایی است، تأکید داشت و به همین دلیل بر تأسیس نهادهای مدنی مستقل، که آن‌هم به نوبه خود محصولی غربی است، اصرار و در آن مشارکت فعال داشت. به‌عنوان یک نمونه می‌توان به آزادی بیانی که مورد نظر کانون نویسندگان سجایی که آل احمد فعالانه از آن دفاع می‌کرد- و تعارض آن با حدود ارزش‌های سستی و اعتقادی اشاره داشت. دفاع سرسختانه او از ساختار اجتماعی- فرهنگی سستی در بسیاری از موارد با روح حاکم بر این نهادها در تعارض بود؛ چه رسد به فرهنگ حاکم بر مناسبات حاکم و محکوم در روزگاری که او می‌زیست.

گذشته از ایرادهای تاریخی که به استدلال و تحلیل‌های سیاسی- اجتماعی آل احمد وارد بود، از لحاظ فرهنگی نیز باور او به بی‌حرکی روحانیان در فرآیند نوگرایی چندان دقیق نبود و نفی مدعای او به‌ویژه در تاریخ معاصر گواه فراوان داشت. باور و انگیزه او در لزوم پیوند روحانیت و جریان روشنفکری نیز بیش از این که محصول اعتقاد او باشد، برآمده از نگاه ابزاری او به دین بود. از نظر او برای عمق بخشی به هر جنبش اجتماعی بهره‌مندی از پتانسیل عظیم دین، به‌ویژه برای تحرک طبقات فرو دست پیش شرط اصلی است. البته اشاره او به موفقیت زرتشت که پیامبر بود، در برابر ناکامی اصلاحات گنومات که پادشاه بود، قیاس مع الفارق می‌نمود؛ چراکه او هیچ توجهی به تأثیر قدرت خون در جلب حمایت اشراف از پادشاهی داریوش نمی‌کرد، چه رسد به فاکتورهای فرهنگی- اجتماعی دیگری که از موضوع این گفتگو خارج است. تضاد سخن آل احمد آن‌جا است که به تعبیر

او دین ذاتا مانع عمده‌ای در برابر ترویج روشنفکری بود؛ ولی برای حل مسایل موجود او در عین حال بر کارگشا و مرفقی بودن اصل اجتهاد تاکید و بر گنجایش آن تمرکز می‌کرد.

آل احمد اگرچه بر اتحاد روحانیت و روشن اندیشان تاکید داشت، روشن نمی‌کرد که از دید او کدام گروه راهبری این همگرایی را بر عهده دارند. او به هر دو طرف ایراداتی وارد می‌آورد. اتهام علما از نظر او این بود که از نفوذ خود در جامعه برای مقابله با غربگرایی استفاده نکرده و در برابر غربگرایان در موضع تدافعی هستند. اتهام روشنفکران سنگین‌تر بود. آن‌ها متهم بودند که با حمله به ارزش‌های سستی و اعتقادی و نیز دفاع و ترویج اصول مدرنیسم، غربگرایی را تقویت و تشدید کرده و ای بسا که خود غریزه شده‌اند. او راه حل این مسئله را در تربیت روشنفکران بومی می‌دانست که به اتحاد با متولیان نهادهای سستی پایبند باشند. از دید آل احمد مناسب‌ترین افرادی که قابلیت چنین تربیت و رویکردی را داشته باشند روحانیان بودند. همین انتخاب هم با توجه به دیدگاه سلبی او درباره مقاومت روحانیت در برابر نوگرایی و تغییر، نمایانگر تضاد فکری دیگری در نظریات او بود. این‌ها همه افزون بر این واقعیت بود که آن «خود» که جامعه باید به آن باز می‌گشت نیز، تعاریف ناروشن و متناقضی داشت.

با وجود کم و کاستی در اندیشه و آثار آل احمد، او همچنان در زمره اندیشمندان موثر در مبارزه با جریان غربگرایی و از جمله هواخواهان برجسته بومی‌گرایی بر پایه اصول مذهبی است؛ آرایشی که مورد توجه قشر تاثیرگذار جامعه در انقلاب اسلامی نیز قرار گرفت. با این حال باید اذعان کرد که تاثیر وی در انقلاب کمتر از نظریه پردازانی چون علی شریعتی و یا مرتضی مطهری بود.

منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۵۹). آشفتگی در فکر ایرانی، تهران: جهان اندیشه.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶). ما و مدرنیت، تهران: صراط.
- آل احمد، جلال (۱۳۷۲). غربزدگی، تهران: فردوس.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷). در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران: خوارزمی.
- آل احمد، جلال (۱۳۶۴). خسی در میقات، تهران: رواق.
- آل احمد، جلال (۱۳۶۴). سفر به ولایت عزرائیل، تهران: رواق.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷). روشنفکران ایرانی و غرب، برگردان جمشید شیرازی، تهران: فرزانه روز.
- بهنام، جمشید (۱۳۷۵). ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران: فرزانه روز.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۴). موج چهارم، برگردان منصور گودرزی، تهران: نی.
- دهباشی، علی (۱۳۷۸). یادنامه جلال آل احمد، تهران: به‌دید و شهاب ثاقب.
- طباطبایی، جواد (۱۳۷۹). ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران: طرح نو.
- عنایت، حمید (۱۳۶۳). سیری در اندیشه سیاسی غرب، تهران: خوارزمی.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۶۶). اقتصاد سیاسی ایران، جلد اول، برگردان محمدرضا نفیسی، تهران: پایپروس.
- کاظمی، سید علی اصغر (۱۳۷۶). بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر، تهران: قومس.
- نقوی، علی محمد (۱۳۶۱). جامعه‌شناسی غربگرایی، جلد اول، تهران: امیرکبیر.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۳). رویارویی فکری ایران با مدرنیت، برگردان مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.