

استعاره غرب در گفتمان روشنفکری ایرانی مطالعه موردی آل احمد و شریعتی

فرشاد پورنظری^۱

قدرت احمدیان^۲

چکیده

شناخت تفکر اندیشمندان و روشنفکران تاثیرگذار از راه‌های مختلفی امکان‌پذیر است. یکی از رویکردهای جدیدی که در این زمینه، طی دهه‌های اخیر، طرح شده است رویکرد تحلیل استعاره‌های مفهومی است. در همین راستا، این تحقیق پرسش اصلی خود را به استعاره غرب در گفتمان روشنفکری ایرانی اختصاص داده و مطالعه موردی اندیشه‌های جلال آل احمد و علی شریعتی را برگزیده است. فرضیه مقاله این بوده که اندیشه روشنفکرانی همچون جلال و شریعتی دارای پیچیدگی‌های استعاری است که بایستی به کمک رویکردهای تحلیل استعاره فهم شود. یافته‌های تحقیق نشان داده است که اگرچه استعاره غرب در تفکر جلال و شریعتی، هر دو، به کار رفته است ولی جلال آن را در معنای تکنیکی و ماشین‌وارگی درک کرده و شریعتی در معنای بیگانگی و دوری از خویش‌ستن. رویکرد تحقیق تحلیل استعاری و شیوه جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای و اسنادی بوده است.

کلیدواژه‌ها: استعاره، غرب، شریعتی، آل احمد، لیکاف، بلومبرگ.

۱. کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسؤول). farshadpnazari@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران. gahmadian@razi.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۸

۱. مقدمه

تاریخ معاصر ایران و کشورهای اسلامی از جهاتی تاریخ چگونگی تقابل و مواجهه و رویارویی و تعامل و برخورد با غرب است. اما غرب صرفاً مفهومی جغرافیایی یا سیاسی نیست بلکه در ذهنیت انسان شرقی معنای چندگانه‌ای پیدا کرده است که یکی از آنها ترادف بین غرب و تجدد است. معمولاً گفته شده است - و این تقریباً تحلیلی پذیرفته شده است - که این تقابل در سه پارادایم جریان داشته است. برخی از متفکرین و روشنفکران هوادار پر و پا قرص سنت بودند. بعضی دنبال تجدد رفتند و برخی نیز می‌خواستند بین این دو آشتی و الفت ایجاد کنند. اما حتی اگر این تحلیل کلی و تا حدی کلیشه شده پذیرفتنی باشد، ولی نمی‌تواند جزئیات و ظرایف اندیشه متفکرانی که درگیر این موضوع بودند را توضیح دهد.

اگر تاریخ فکری معاصر را این گونه تاریخ چگونگی پاسخگویی به حضور غرب در تمدن اسلامی و ایرانی بدانیم، بلید گفت که پس دالّ محوری روشنفکری ایرانی بر محوریت مفهوم «غرب» سازماندهی شده است. اما در حالی که اکثر روشنفکران ایرانی و حتی فقها و نویسندگان و ادبا نیز به غرب و مفاهیم همبسته با آن مانند مدرنیته، اومانیسم، سنت، پارلمان، انتخابات و مانند اینها اشارات متعددی شده است، ولی مسئله چگونگی فهم و تحلیل آنها بر سر جای خود باقی است. پرسشهای متعددی در این زمینه طرح می‌شود که مهمترین آنها این است که این روشنفکران و فقها غرب را چگونه می‌فهمیدند و از آن چه چیزی مراد می‌کردند.

برای برخی از روشنفکران ایرانی غرب معنای ترادف با تجدد و پیشرفت داشت. از نظر آنها سنت در معنای عقب ماندگی و عقب افتادگی بود و بدیل آن غرب بود؛ غرب را مترادف با تجدد و تجدد را مترادف با همه چیزهایی خوبی می‌دیدند که در سنت وجود نداشت. برای نمونه سید حسن تقی زاده در دوره‌ای از حیات خودش که مجله کاوه را منتشر می‌کرد دقیقاً چنین باوری داشت. اما کسانی نیز بودند که استعاره غرب را در سطوح معنایی دیگر می‌فهمیدند.

همه روشنفکران ایران نه شیفته غرب بودند و نه نگاه مثبتی به آن داشتند. بلکه خیل عظیمی از آنها اصولاً غرب را نه کعبه آمال بلکه قربانگاه ارزشها و اصول انسانی و اخلاقی می‌دیدند؛ قربانگاهی که بشریت را در باتلاقی از فن‌سالاری و معنویت زدایی فرو می‌برد. این نگاه نقادانه در دهه‌های پایانی رژیم پهلوی در تفکر بسیاری از روشنفکران ایرانی پدیدار شدند و آنها استعاره غرب را در معنای بسیار متفاوتی به کار بردند. از میان خیل این

روشنفکران شاید بتوان گفت که دو نفر بسیار مهم و تاثیرگذار بودند. یکی جلال آل احمد بود و دیگری دکتر علی شریعتی. این دو بی محابا دست به نقد رادیکال غرب زدند و چنان که مشهور است حتی جلال آل احمد مفهومی را لبداع کرد تحت عنوان «غربزدگی» که بسیار دیده شد. اما نکته اینجا است که این مفهوم - غرب - را در تفکر این افراد چگونه باید فهمید.

در چند دهه گذشته مطالعات زبانشناختی و شناخت‌شناختی همگرایی خوبی پیدا کرده‌اند و فلاسفه و پژوهشگران متعددی برای این باور شدند که کلمات صرفاً ابزار انتقال معانی نیستند بلکه کارکردی بیش از این دارند. در همین زمینه مطالعاتی نیز تحت عنوان «استعاره مفهومی» انجام شده که می‌کوشد نشان دهد استعاره‌های کارکردهای مفهومی قدرتمندی دارند. به همین منظور، این تحقیق پرسش اصلی خود را در باب استعاره غرب در گفتمان روشنفکری ایرانی مطرح کرده و می‌خواهد با بررسی مطالعه موردی اندیشه جلال آل احمد و علی شریعتی نشان دهد که استعاره غرب در تفکر آنها چه طیفی از دلالت‌های مفهومی داشته است. چرا که استعاره‌های روشنفکران و متفکران می‌توانند تاثیرات گسترده‌ای داشته باشند. برای مثال زرینکوب اگرچه قصد تاریخنگاری داشت ولی عنوان کتابش - دو قرن سکوت (زرینکوب، ۱۳۸۲) - بعداً وجه استعاری قدرتمند پیدا کرد و حتی سوخت قابل توجهی برای جنبش‌های اجتماعی با رنگ و بوی شعوبه نیز ایجاد کرد که خود می‌تواند موضوعی برای یک تحقیق مستقل باشد. از همین رو، این مقاله در ادامه با ایضاح و تبیین چارچوب مفهومی به بررسی موردهای مطالعاتی اش خواهد پرداخت و فرضیه‌اش را با بررسی و کاربرد نظریه‌اش در اندیشه‌های جلال آل احمد و علی شریعتی به آزمون خواهد گذاشت.

۲. چهارچوب نظری: استعاره

واژه متافور (Metaphor) به معنای «استعاره» از واژه یونانی متافورا (Metaphora) مشتق از متا (Meta) به معنای فرا و فرین (Pherein) به معنای بردن گرفته شده است. این واژه در عمل شامل گروه خاصی از فرایندهای زبانی است که در آنها جنبه‌هایی از یک شیء به شیء دیگر نسبت داده می‌شود و در آن از شیء دوم به گونه‌ای سخن میرود که گویی شیء اول است (هاوکس، ۱۳۸۰: ۱۱). تا پیش از تحولات زبانشناختی در علوم انسانی در سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی که به چرخش زبانی (linguistic turn) مشهور شد، غالباً استعاره بحثی در نقد ادبی و مباحث مرتبط با ادبیات و زیبایی‌شناسی بود. آن چه مشهور

است این که ارسطو اولین فیلسوفی بوده است که به مطالعه استعاره پرداخته است. وی در فن شعر استعاره را تشبیه محذوف تعریف می کند و در فن خطابه، استعاره را مبتنی بر تناسبی چهار مولفه ای می داند. پس از ارسطو و تا اواخر قرن نوزدهم، تقریباً همه فیلسوفان به این دو تعریف ارسطو وفادار بوده اند و همگی بر این که استعاره محتوای شناختی ندارد وفادار ماندند (یونسی، ۱۳۹۶: ۲۳۱)، و به تعبیری کسی متعرض این تعریف و تعیین ماهیت استعاره نشد. اما در سده های اخیر فیلسوفان متعددی این نوع نگاه به استعاره را به چالش کشیدند. تا جایی که فیلسوفی همچون نیچه این تعریف ارسطویی که انسان حیوان ناطق است را به کناری می گذارد و بر این باور می شود که ما باید از حیوان استعاری سخن بگوییم. جاندارانی که استعاره و تمسک به آن را همچون امری غریزی در ذات خود دارد (کافمن، ۱۳۹۴: ۴۲). در واقع کلمات، ذات اشیاء را فراچنگ نمی آورند بلکه صرفاً به آن اشاره می کنند، بنابراین همه واژگان زبان در اصل استعاره هایی هستند که استعاره بودنشان فراموش شده است؛ حتی خود مفاهیم هم استعاره هایی هستند که از یاد برده ایم در اصل استعاره اند. این نگاه نیچه ای بعداً در جریان پسامدرن نزد متفکرانی همچون ژاک دریدا دنبال شد (لوسی، ۱۳۹۳: ۲۸).

نکته اساسی از نظر فیلسوفان متاخر این بوده است که اساساً باید نگاه به زبان دگرگون شود. از نظر هایدگر زبان صرفاً ابزاری برای ارتباط یا وسیله ثانویه ای برای بیان اندیشه ها نیست بلکه بعدی است که زندگی انسان در آن حرکت می کند (ایگلتن، ۱۳۶۸: ۸۸). هایدگر در کتاب هستی و زمان فهم را مبتنی بر استعاره می داند. طبق دیدگاه وی هر نوع فهمی حتی فهم شهودی واجد ساختار چیزی به منزله چیزی است (استعاره). برخی مثل کانت معتقدند وقتی شهود و درک بلاواسطه ممکن نیست، ما برای فهم به استعاره متوسل می شویم. اما هایدگر شهود را هم مشتق از فهم می داند. بنا بر این، دیگر نمی توان گفت استعاره در غیاب درک شهودی به کار میرود؛ بلکه هر نوع فهمی اساساً استعاری است. یعنی هر آنچه قابل فهم است، چیزی است که بتوان آن را «به عنوان» یا «به منزله» چیزی فهمید. چیزی قابل فهم است که ما آن را به منزله میز، صندلی، یا مثلاً خانه ببینیم (واینسهایمر، ۱۳۹۳: ۱۸۲). به تعبیر گادامر در کتاب حقیقت و روش ما با «استعاری بودن بنیادین زبان» روبرو هستیم (واینسهایمر، ۱۳۹۳: ۱۰۴). بنابراین فیلسوفان قاره ای در کنار فیلسوفان تحلیلی توجه ویژه ای به زبان، کارکرد آن و اهمیت ابزارهای زیبایی معطوف داشتند. از نظر آنها ماهیت زبان به نحوی است که اصولاً صرف یک ابزار ساده برای انتقال معنا نیست بلکه نه تنها اندیشه را متعین می کند بلکه این توانایی را دارد که در معنا دخل و تصرف کند.

در این میان یکی دیگر از مجاهدتهای نظری که توسط فیلسوفی آلمانی انجام شد بحث استعاره‌های هانس بلومبرگ (Hans Blumenberg) بود. بلومبرگ بین «استعاره‌های بلاغی» که کارکرد ادبی و زیبایی شناختی و هنری دارند و «استعاره‌های مطلق» که کارکرد شبه‌مفهومی دارند فرق می‌گذارد. بلومبرگ تفاوت این دو نوع استعاره در با توجه به مفاهیم مستتر در آنها تبیین می‌کند. استعاره‌های بلاغی با کارکرد خاصی که دارند در واقع نوع آشنای صنعتی ادبی هستند. اما استعاره‌های مطلق در ساحتی به کار می‌روند که زبان امکان بیان مفهومی و نظری ندارد - به تعبیر بلومبرگ اساساً «مفهوم ناپذیر» (Unbegrifflichkeit) است - و به ناچار متفکر باید که متوسل به استعاره مطلق بشود. استعاره‌هایی که ذاتاً و تماماً خود نیز استعاره‌اند. در واقع «استعاره‌های مطلق به آن دسته از پرسش‌هایی پاسخ می‌دهند که در بادی امر ساده‌لوحانه و اصولاً پاسخ‌ناپذیر به نظر می‌رسند اهمیت این پرسش‌ها صرفاً در این است که حذف‌ناشدنی‌اند، زیرا ما آن‌ها را طرح نمی‌کنیم، بلکه آن‌ها را در بنای وجود آدمی طرح‌شده می‌یابیم (یوزف و تس، ۱۳۹۳: ۲۷). بلومبرگ خود این رویکرد را در یک تکنگاری به کار برده و کوشیده تا استعاره کشتی شکسته (Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence) را در تفکر غربی تحلیل کند. همچنین برای مثال سید جواد طباطبایی در تحلیل خودش از غزلیات حافظ آنها را محتوی استعاره‌های مطلق به معنای بلومبرگی آن دانسته است چرا که حافظ در شرایط زوال اندیشه به ناچار «نظام استعاره‌ها را جانشین نظام مفاهیم» (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۵۴۲) کرده است. یا در مواردی دیگر، گاهی استعاره اساساً چیزی جز کارکردی شناختی و مفهومی ندارد. مثلاً یکی از نویسندگان مهاجر ایرانی در آلمان در یکی از داستانهایش کوه دماوند را بر فراز رودخانه‌ای در شهر برلین تصویر می‌کند که استعاره‌ای از حافظه انسان مهاجری است که در وضعیت تعلیق و بی‌اطمینانی به سر می‌برد. همه بار گذشته را با خود حمل می‌کند و هم در وضعیت حال امکان جذب و هضم ندارد (خدایی، ۱۳۹۵: ۱۰۶).

تحلیل استعاره در حوزه‌های دیگر نیز کاربرد دارد. برای مثال، انسان‌شناسان و پژوهشگران تاریخی ادیان بعضاً می‌کوشند تا ساختار ادیان ابتدایی را با ساختار استعاره‌ها پیوند بزنند و نوعی تناظر ایجاد کنند. از نظر آنها اساس پذیرش یا طرد ادیان وابسته به نوع استعاره‌ها به کار رفته در آنها بوده است. به تعبیر کمبل «نیمی از مردم جهان فکر می‌کنند استعاره‌های روایات دینی‌شان واقعیات مسلم‌اند و نیم دیگر بر این باورند که آنها اصلاً واقعیت نیستند. و در نتیجه ما آدم‌هایی داریم که خود را مومن می‌پندارند، زیرا استعاره را همان واقعیات

می‌پذیرند؛ و آدم‌هایی که خودشان را ملحد می‌دانند، زیرا به نظرشان استعاره دینی دروغ است (کمبل، ۱۳۹۴: ۳۳).

در همین راستا، یکی از مهمترین ابداعات نظری که توانست تحولی در مطالعات مربوط به استعاره ایجاد کند کتاب دوران ساز جورج لیکاف (George Lakoff) و مارک جانسون، با عنوان «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم» (Metaphors We Live By)، بود. لیکاف و جانسون با رویکردی نزدیک به بلومبرگ به دنبال آن بودند تا تحولی در استعاره‌شناسی ایجاد کنند و آن را از دایره تنگ نگاه بلاغی و ادبی و زیبایی‌شناختی خارج کنند. از نظر آنان نظام ادراکی انسان اساساً سرشتی استعاری دارد و استعاره به شکل ناخودآگاه و غیراختیاری، در زندگی روزمره انسان فراوان به کار می‌رود (هاشمی، ۱۳۸۹: ۲۴). لیکاف و جانسون مدعی شدند که مفاهیم حاکم بر اندیشه ما فقط شامل موضوعات فکری نمی‌شود، بلکه اعمال روزمره ما و حتی پیش پا افتاده‌ترین جزئیات آن را نیز دربرمی‌گیرد. ساختار ادراکات، نحوه مرادها در جهان، و چگونگی تعامل ما با سایر افراد را همین مفاهیم ذهنی شکل می‌دهد. بنابراین، نظام مفهومی ما نقشی اساسی در تعریف واقعیات روزمره ما ایفا می‌کند و اگر درستی این ادعا را قبول کنیم، باید بپذیریم که نحوه اندیشیدن، تجربه‌ها و اعمال روزانه‌مان موضوعاتی مرتبط با استعاره‌اند. این گونه استعاره‌ها را آنها استعاره‌های مفهومی (Conceptual Metaphors) نامیدند. این استعاره‌ها خود دارای انواعی هستند که استعاره‌های «ساختاری» (Structural)، «هستی‌شناختی» (Ontological)، «جهتی» (Orientational) و نیز طبقه‌ای از استعاره‌ها موسوم به «استعاره‌های تصویری» از این سنخ هستند. اساسی‌ترین مسئله مطرح شده در نظریه استعاره مفهومی، نگاهت (Mapping) است. این اصطلاح که از حوزه ریاضیات به عاریت گرفته شده است به انطباق‌های استعاری میان مفاهیم مرتبط به هم اشاره دارد (افراشی و همکاران، ۱۳۹۴: ۴۴).

بنابراین برای فهم منظومه دلالت‌های گفتمانی یک متفکر فهم استعاره‌هایی که به کار می‌برد، نوع آنها، چگونگی ارتباط این استعاره‌ها و طیف معانی و دلالت‌ها و اشارت‌های آن می‌تواند راهگشا باشد. این رویکرد به ویژه در تمدنهایی که سنت‌های ادبی غنی و پرباری دارند می‌تواند موثرتر باشد چرا که همان گونه که بلومبرگ نشان داده و بالاتر ذکرش گذشت در این تمدنها به دلیل غلبه سنت‌های ادبی بیان مفهومی بعضاً در تنگنا قرار می‌گیرد و از همین رو استعاره ابزار جانشین موثری است.

۳. آل احمد و استعاره غرب

جلال آل احمد اگر چه نویسنده و متفکری پر کار بود و آثار بسیار متعددی در حوزه‌های مختلفی همچون داستان نویسی، ترجمه مقالات متفکرین غربی مثل گرامشی، سفرنامه نویسی، جستار نویسی، خودزندگی نامه نویسی، و نقد ادبی داشت، ولی عمده شهرت او مدیون فعالیت‌های روشنفکری‌اش است به ویژه بابت مقاله بلند و بسیار معروفی که بعداً نام آن تبدیل به مفهومی برای کلیت تفکر او شد: غربزدگی. اگرچه او از جهاتی این مفهوم و مضمون را از سیدفخرالدین شادمان و سید احمد فرید اخذ کرده بود (بروجردی، ۱۳۷۷)، ولی پرداخت بسیار متفاوت‌تر و فربه‌تری از آن فراهم کرد و این مفهوم را به سلاح تئوریک بسیار موثری دگرگون کرد.

اگرچه جلال با عنوان این مقاله نامدارش - غربزدگی - مشهور شده است ولی بررسی تفکر او و منظومه گفتمانی‌اش نشان می‌دهد که او غرب را همچون استعاره‌ای به کار می‌برد که طیف گوناگونی از دلالت‌ها را با خود حمل می‌کرد و در هر منظری معنای خاصی از آن مراد می‌کرد. در بنیادی‌ترین وجه، استعاره غرب از جهاتی هستی‌شناسی مانوی جلال را آیینگی می‌کند: «درست است که آب حیات در ظلمات شرق بود، اما اسکندر که به جستجویش رفت، غربی بود و نظامی گنجوی از ماست که او را پیامبر خواند و با ذوالقرنین در آمیخت. جنات عدن نیز غربی است و عنبر همیشه از دریاهاى شمال غربی می‌آمده است و بغداد کعبه زندیقان مانوی در منتهای غربی فلات ایران بود و حتما سپاه زنگ و روم را شنیده اید و اطلاق آن را به شب و روز یا به زلف و صورت دلبران. و شاید به همین دلیل هیچ حرمسرایى در شرق، خالی از کنیزکان رومی نبوده است که مبشر روز و حامل سپیدی و سپید بختی بوده‌اند. حتی عرفان با همه شرق زدگی‌اش، شیخ صنعان بادیه نشین را در بند کنیزکی رومی، مرتد می‌کند و زناز بند. حتی نرگس خاتون، مادر مهدی موعود شیعیان نیز کنیزکی است در اصل رومی (آل احمد، ۱۳۷۸: ۵۱).»

جلال در فرازی دیگر استعاره غرب را در یک ساحت گفتمانی کلان تمدنی همچون «دیگری» (Other) بنیادین تمدن شرقی می‌بیند: «چنین که از تاریخ بر می‌آید ما همیشه به غرب نظر داشته‌ایم؛ حتی اطلاق غربی را ما عنوان کرده‌ایم؛ پیش از آن که فرنگان ما را شرقی بخوانند (آل احمد، ۱۳۷۸: ۲۹).» جلال با صراحت و تاکید، اشاره می‌کند که اصولاً منظورش از شرق و غرب، شرق و غرب جغرافیایی نیست، بلکه این دو استعاره‌هایی هستند که اساساً چیز دیگری را اراده می‌کنند. در واقع شرق و غرب ناظر به مناسبات سلطه‌اند و روابط ناعادلانه جهان تحت سیطره تکنیک و ماشین و سرمایه داری را بازنمایی می‌کنند: «

برای من، غرب و شرق نه معنای سیاسی دارد و نه معنای جغرافیایی، بلکه دو مفهوم اقتصادی است؛ غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گرسنه (آل احمد، ۱۳۷۸: ۲۳). «از نظر جلال در گُنه مفهومی و مضمونی استعاره غرب چیزی جز «ماشین» و «تکنیک» قرار ندارد از همین رو در نگاشت همنشینی استعاره‌های او بحث ماشین و تکنیک جایگاه برجسته‌ای دارد: «بحث از نفی ماشین نیست یا طرد آن؛ هرگز! دنیاگیر شدن ماشین، جبر تاریخ است (آل احمد، ۱۳۷۸: ۲۷)». جلال ماشین و تکنیک را به تقدیر تاریخی اهالی مشرق زمین و به ویژه ایرانیان پیوند می‌زند و نشان می‌دهد ماهیت ماشین‌واره غرب چگونه به دنبال غلبه بر سرزمینهای دیگر و تصرف آنها با این ابزار نوظهور است: «ما ملل در حال رشد، سازنده ماشین نیستیم، اما به جبر اقتصاد و سیاست، و آن مقابله دنیایی فقر و ثروت، باید مصرف‌کنندگان نجیب و سر به راهی باشیم برای ساخته‌های غرب (آل احمد، ۱۳۷۸: ۳۰)»

آل احمد که به شدت تحت تاثیر احمد فرید بود و همین مفهوم پایه - غربزدگی - را نیز از او اخذ و اقتباس کرده است، نوعی از فلسفه تاریخ را پذیرفت که فرید پرورده بود. در این فلسفه تاریخ «حوالت تاریخی» وجود داشت که وضعیت هر تمدنی را در هر زمانه‌ای تعیین می‌کرد. حوالت تاریخی با گردش ایام و قضا و قدر و اسم الهی و تاریخ قدسی پیوند خورده است (قادری و طاهرخانی، ۱۳۹۲: ۵۹). در واقع حوالت تاریخی نوعی جبر و تقدیر متافیزیکی است که بر یک دوره حاکم می‌شود. آل احمد که در استعاره غرب ماشین و تکنیک را می‌جوید همین معنا را در فلسفه تاریخ خود نیز دنبال می‌کند: «ماشین جبر تاریخ است. بحث در طرز برخورد هاست با ماشین و تکنولوژی. بحث در این است که ما ملل در حال رشد، سازنده‌ی ماشین نیستیم. اما به جبر اقتصاد و سیاست و آن مقابله دنیایی فقر و ثروت، بایست مصرف‌کنندگان نجیب و سر به راهی باشیم برای ساخته‌های صنعت غرب. یا دست بالا، تعمیرکنندگانی باشیم قانع و تسلیم و ارزان مزد برای آنچه از غرب می‌آید و تنها همین یکی مستلزم آن است که خود را به انگاره‌ی ماشین درآوریم و حکومت‌ها مان را و فرهنگ‌ها مان را و زندگی روزنه‌ها مان را، همه چیزها مان به قد و قامت ماشین (آل احمد، ۱۳۷۸: ۲۴)»

از نظر جلال اقتصادسیاسی نیز در نهایت با همین ابزار «ماشین» موجبات غلبه فرهنگی و تمدنی را نیز ایجاد می‌کند و خطر بزرگتر اتفاقاً در همین نقطه رخ می‌نماید: «ها در مقابل این نفتی که آن‌ها می‌برند، باید ماشین وارد کنم و به دنبال ماشین، متخصص و به دنبال متخصص ماشین، متخصص در لهجه‌شناسی و ادب و نقاشی و مزقان (آل احمد،

۱۳۷۸:۹۰)». در این فراز آشکارا جلال از امثال ادوارد سعید در شرق شناسی و مباحث پسااستعماری پیش است. این نظام ماشین‌واره و تکنیک‌زده فاقد روح است بنابراین «متخصصی که غربی می‌پرورد، شخصیت به همراه ندارد و ما درست از همین جا باید شروع کنیم. یعنی از اینجا که متخصص باشخصیت پروریم (آل احمد، ۱۳۷۸:۲۱۷)». جلال در این نگاه به غرب که وامدار تفکر فردید بود تنها نیست و بعداً همین چشم‌انداز هایدگری-فردیدی در تحلیل استعاره غرب در این جریان فکری دنبال شده است که این که یکی از اصحاب متأخرشان این گونه می‌نویسد: «غرب و غربزدگی به معنای غروب خورشید حقیقت در افق نفس و نفسانیت بشر امروز (فرد منتشر) است (میرشکاک، ۱۳۹۳:۳۶)».

در کل می‌توان گفت که جلال آل احمد استعاره غرب را با تأثیر از جریان محافظه کار آلمانی که به واسطه سید احمد فردید و منتهایی چون عبور از خط ارنست یونگر فهمیده بود. در این معنا غرب تجلی عصر غلبه تکنیک و فناوری و ماشین‌سیم بود. غرب جولانگاه تکنیک و ماشین شده و اصول اخلاقی و دینی و الهی به کناری نهاده شده است. استعاره غرب برای جلال سایه کم رنگی از انتقادات نیچه و مارتین هایدگر را در خود داشت. از جهاتی جلال - البته با واسطه - متأثر از جریانی بود که در آلمان به «مدرنیسم ارتجاعی» مشهور بود. چرا که از جهاتی شرایط اجتماعی و سیاسی ایران نیز شباهتهایی با آلمان داشت (میرسپاسی، ۱۳۹۳:۲۲۴). با این تفاوت که آلمان در قلب اروپا بود و ایران اسیر سایه‌هایی تقلیدوار از مدرنیزاسیونی که از غرب اقتباس و تقلید شده بود: «هر روز اطوار فلان ستاره سینما را بر سر و روی هزاران نفر از اهالی غیور شهرها کپیه می‌کنند! و آن وقت خوراک این همه آدم از کجا بیاید؟ از روستا و روستاها که خالی شده است و گاوها را که سر بریده‌اند و قنات‌ها که خوابیده و پیچ نمره پنج موتور چاه عمیق هم که شکسته و خیش تراکتور هم که زنگ زده و پوسیده و کمپانی سفارش هم که بدهد، یدکی‌ها، زودتر از یک سال دیگر وارد نخواهد شد (آل احمد، ۱۳۷۸:۷۲)».

البته جلال در این نوع نگاه به غرب در دهه چهل خورشیدی تنها نبود بلکه روشنفکران دیگری هم بودند که تحت تأثیر آثار کسانی همچون اشپنگلر و مارکوزه وضعیت غرب را در حالت سلطه ماشین و زوال ارزشها و اخلاقیات (نیهیلیسم) در حالت بحرانی می‌دیدند. برای مثال جمشید بهنام جامعه شناس سرشناس در مقاله «غرب کدام غرب» به وضعیت بحرانی غرب می‌پردازد و در سرآغاز آن جمله‌ای از آندره ژید می‌آورد با این مضمون که «ما نیز خستگی و ملال اندوهناک روحمان را خواهیم شناخت» (بهنام، ۱۳۴۸:۲۷) که نشان

می دهد اصولاً استعاره غرب با طیفی از دلالت‌های بسیاری منفی در این دوره همراه بوده که عموماً مأخوذ از نقدهای رادیکال متفکرین آلمانی، کسانی همچون مارتین هایدگر، ارنست یونگر، اسپنگلر و مارکوزه بوده است. البته برخلاف نقدهای تندی که بعداً برخی از اعضای فعال همین گفتمان درباب این آثار نوشتند و این گونه قضاوت کردند که نگاه نقادانه به غرب «در حقیقت چیزی جز بازتاب گیر و گرفتاریهای روشنفکری جهان سومی نبود که بی تابانه می خواست خود را از وضعیت پر حقارت خود در برابر مدل اصلی خود در غرب آزاد کند (آشوری، ۱۳۷۶:۷)» ولی باید توجه داشت که استعاره غرب منظومه‌ای از معانی در هم پیچیده را با خود حمل می کرد که در گُنه آن دلالت‌هایی همچون «هاشین»، «تکنیک»، «نیپیلیسم»، «ارزش‌زدایی»، «استعمار» و مانند اینها وجود داشت. از همین رو اگرچه تبار فکری این نوع نگاه به غرب به خود متفکرین غربی به ویژه فلاسفه آلمانی اواخر سده نوزدهم و اوایل قرن بیستم می رسید، ولی متفکر ایرانی با اتکای بر تجربه وجودی خودش و رنجی که تحمل کرده بود این وضعیت را تحلیل می کرد و به نقد آن می پرداخت.

۴. شریعتی و استعاره غرب

شریعتی نیز همچون جلال درگیر گفتمان مسلط زمانه در باب چگونگی برخورد با غرب بود و از همین رو تأملات نظری متعددی درباره غرب داشت. شریعتی نیز مانند جلال استعاره غرب را در گفتمان و منظومه فکری خودش به کار می گرفت و در این کاربرد بعضاً مشابهت‌هایی نیز با جلال داشت. برای مثال، شریعتی نیز همچون جلال در نگاه به غرب نوعی هستی‌شناسی مانوی را دنبال می کرد: «تمدن جدید یک کل نیست، مجموعه‌ای است از تجربیات تلخ و شیرین و ارزش‌های بد و خوب و نسبی و ملاکهای مشکوک و جهانی که در بناء و اراده آن اهورا مزدا و اهریمن هر دو دست اندر کارند (شریعتی، ۱۳۹۲:۲۰۸)».

این استعاره هستی‌شناختی از نظر شریعتی فقط مختص به شرق نیست و بلکه غربیان نیز همین نگاه را دنبال می کنند، البته با این تفاوت که آنها زاویه نگاه را وارونه کرده‌اند و اکنون خود را خیر مطلق و تجسم عقل و دانایی و دیگری را شر مطلق و تجلی نادانی و جهالت قلمداد می کنند: «دنیای ما به دو قسمت تقسیم شده‌اند: دنیای مادی که مردار و جیفه است و مال غربی است و دنیای معنویات و ابدیت و ماوراء الطبیعه که همه مال تو است (اینطور دنیای شرق و غرب را تقسیم بندی کرده‌اند) (شریعتی، ۱۳۸۲:۲۱۱)».

خواهی نخواهی یک ضلع مباحث مرتبط با غرب و نقشه استعاره‌هایی که ترسیم می کنند از بحث درباب شرق‌شناسی می گذرد. این نکته نه تنها مورد توجه جلال بود بلکه علی

شریعتی نیز به آن می پردازد. چیزی که به تعبیر خودش در واقع «استعمار فرهنگی» است که در کنار استبداد و استثمار و استحمار می کوشد جوامع مسلمان را زیر سلطه خود درآورد. از همین رو شریعتی این نگاه دوگانه‌انگار را که جهان کمالات را متعلق به غرب و جهان نواقص را متعلق به شرق می داند در پیوند با گفتمان شرق شناسی این گونه به تصویر می کشد: «غربی عقل دارد و می‌اندیشد و می‌سازد و شرقی فقط باید شعر بگوید و عرفان بیابد. و برای همین هم هست که اغلب مستشرقین ما این همه به نسخه‌های خطی صوفیان ما اهمیت می‌دهند و هر کدام را ده مرتبه تصحیح می‌کنند (در صورتی که هفتاد و نه درصد از نسخه‌های خطی علمی ما هنوز در کتابخانه‌ها می‌پوسند و موش می‌خوردشان و هیچ کس خبری از آن‌ها ندارد) برای اینکه به شرقی بفهمانند که تو فقط به درد احساسات ذهنی و مجرد و هالیخولیایی و هورقلیایی می‌خوردی و وقتی که از آسمان به زمین و به زندگی بیایی باید تابع نظام‌های ما باشی و محتاج مصرف‌های ما (شریعتی، ۱۳۸۲: ۲۱۲)».

شریعتی وقتی استعاره غرب را در معنای «استکبار» می‌فهمد، و زمانی که در همان نقشه مفهومی‌اش و در طیف هستی‌شناختی‌اش، جهان مانوی خیر و شر را ترسیم می‌کند، بنابراین شق بدیل آن را سریعاً تصویر می‌کند که صورت مغلوب استکبار است یا همان «استضعاف» که انواع متفاوتی دارد و در ساختارهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و تمدنی می‌تواند متجلی شود: «استضعاف اعم از استبداد و استعمار و استثمار است. طبقه‌ای به وسیله استبداد به پیچارگی می‌افتند و این استضعاف سیاسی است، طبقه‌ای به وسیله غارت و ربودن ثروت استثمار می‌شود و این استضعاف اقتصادی است و کسانی با اندیشه و فکر و تعقل — به وسیله نیروهای استعمارگر که زیربنای استبداد و استثمارند — استثمار می‌شوند و این استضعاف عقلی و شعوری و احساسی است (شریعتی، ۱۳۶۹: ۱۹۱)».

شریعتی نیز همچون جلال از دستگاه‌های فلسفی غربی و متفکرین اروپایی تاثیراتی گرفته بود. از جهاتی مفاهیم مارکسیستی در اندیشه شریعتی حضور غیرقابل انکاری داشت (هاشمی، ۱۳۸۵: ۲۹۶)، و همچنین برخی از متفکرین همسو در خارج از تمدن اسلامی — مانند فرانتس فانون — بر روی نوع نگاه او به غرب و نقادی آن اثرگذار بود. به همین دلیل استعاره غرب در اندیشه شریعتی نمی‌تواند از بحث «ماشین» و «تکنیک» خالی باشد، البته با این تفاوت که جلال ماشین و تکنیک را در نظام معنایی نزدیک به هایدگر می‌فهمید، ولی شریعتی معنایی مارکسی و با صبغه مباحث اقتصادی از آن مستفاد می‌کند: «ماشینیسیم» یعنی قانونی که «سرمایه‌داری» و «اصالت مصرف» و فلسفه «مصرف‌پرستی» و سیستم تضاد

«مصارف کاذب»، در اسیر کردن آدمی در قید «مصرف»، و معنی کردن انسان فقط در چارچوب «حیوان مصرف‌کننده»، بر ماشین تحمیل کرده است؛ و چنان‌که می‌بینیم، ماشین به مرحله الکترونیک رسیده، به مرحله عالیترین قدرت تکاملی خود رسیده، اما ۸ ساعت کار مرا، به جای این‌که یک ساعت کند، ۱۸ ساعت کرده است؛ و تازه، آخر سر هم، از مصرف، کم می‌آورم و ناچار ساعات و حتی سال‌های آینده عمرم را، به جای مصرف «حال»، پیش‌فروش کنم (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۱۳).

با این حال شریعتی مقلد محض و بی تأمل تفکرات و مفاهیم غربی نبود و آنها را با اقتباسی نقادانه به کار می‌گرفت برای همین برخی از پژوهشگران بر این باورند که نگاه نقادانه شریعتی به تجدد شباهتهایی با اصحاب مکتب فرانکفورت دارد، «نگاه نقادانه به مدرنیته غربی، درهم آمیختن سنتهای مارکسی و وبری، و توجه زیاد به عامل فرهنگ در تحلیل مسائل جامعه، می‌توان مشترکات درخور توجهی را میان این مکتب فکری و جریان اسلام نوگرا که با اندیشه‌های شریعتی مشخص می‌گردد برقرار کرد (پدرام، ۱۳۷۵: ۴۵)». در دهه‌های چهل و پنجاه خورشیدی برخی از این متفکرین - مانند هربرت هارکوزه - در فضای فکری ایران بیش و کم مطرح شده بودند و آشنایی نسبی با آرای آنها برای اهل نظر فراهم شده بود. از همین رو، می‌توان گفت که تبار استعاره نقادانه غرب در اندیشه جلال و شریعتی از جهاتی ریشه مشترکی داشته است که همانا فیلسوفان منتقد و رادیکال آلمانی در سده بیستم بوده است. اما شریعتی همان قدر که یک پا در تجدد داشت و با فهم جهان مدرن می‌کوشید به نقادی آن پردازد، به همان اندازه نیز وامدار سنت و میراث اسلامی بود. به همین دلیل استعاره غرب در تفکر شریعتی استعاره‌ای ژانوسی و دو چهره بود. یک رو به غرب داشت و آن را به نقد می‌کوشید و یک رو به شرق داشت و به دنبال فعال سازی پتانسیلهای تمدنی اسلامی و ایرانی بود. به همین دلیل استعاره غرب همزمان نقد معایب غرب و اهمیت «بازگشت به خویش» شرقی را در خود داشت: «بازگشت به خویش، یعنی بازیافتن شخصیت انسانی و اصالت تاریخی و فرهنگی خویش. یعنی خودآگاهی و بالاخره یعنی نجات از بیماری الیناسیون فرهنگی و استعمار معنوی (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۴۵)».

این «بازگشت به خویش» از جهاتی با گفتمان شرق شناسی هم پیوند می‌خورد چرا که شرق شناس وقتی میراث ما را بررسی می‌کند در واقع اقرار می‌کند به گذشته پرباری که ما داشته‌ایم. ارزش این میراث نیز چنان بوده که دانشگاه‌ها و انتشاراتیهای غربی وقت و سرمایه خود را صرف تصحیح و چاپ آن می‌کنند: «بهترین آثار و نسخ ما در لندن و پاریس چاپ شده و به عنوان بهترین آثار فرهنگی جهان معرفی گردیده است. آقای گیپ موقوفه‌ای دارد

برای چاپ کتب خطی قدیمی‌ها. آن‌ها ثواب می‌دانند که گذشته‌ها را بزرگ کنند. پس‌ها تحقیر نشده‌ایم و غربی‌ها همیشه ما را تجلیل می‌نمایند و بیشتر از خود ما به گذشته ما تکیه می‌کنند (شریعتی، ۱۳۹۴:۱۱۲).» در اینجا آن چهره ژانوسی استعاره غرب بیش از پیش پدیدار می‌شود. از یک سوی از خود بیگانگی ما را به رخ‌مان می‌کشد و از سوی دیگر با عملکردی که دارد ما را به ظرفیتهای تمدنی‌مان و ضرورت بازگشت به خویش‌نمان فرامی‌خواند: «این همان غرب است که به سیاهپوست روشن‌فکر می‌گوید تو گذشته نداری، تو همیشه برده بودی برده عرب یا مصر یا قبط و حالا هم برده فرنگی. پس معنای برگشت به خویش، چه می‌شود؟ او به افریقایی می‌گوید که تو تمدن نداری، ولی به ما می‌گوید که شما تمدن داشته‌اید. به او می‌گوید که شما نمی‌توانید فرهنگ بسازید، ولی به ما می‌گوید که شما فرهنگ ساخته‌اید. بنابراین نسبت به افریقایی نفی فرهنگ گذشته‌اش را کرده است و نسبت به ما مسخ فرهنگ گذشته مان را، و مسخ بدتر از نفی است. ای کاش به ما می‌گفتند که شما در گذشته مذهب مترقی، تمدن و کتاب و علم ادب و هیچ چیز نداشتید، تا ما برای نسل خودمان ثابت می‌کردیم که همه چیز داشته‌ایم. آنها این کار را نکردند (شریعتی، ۱۳۹۴:۱۱۲).»

این جا نقطه تقاطع همه مفاهیمی است که در استعاره غرب پنهان است. از یک سو استثمار و استعمار و استکبار و ماشین‌ساز و تهی شدن از معنا و از سویی دیگر، آلترناتیو همه اینها در تمدن اسلامی که می‌تواند خلاء زندگی مدرن را جبران کند. بنا بر این از جهاتی در کنه معنایی استعاره غرب برای شریعتی معنای «از خود بیگانگی» قرار داشت. انسان شرقی در کشاکش درگیری با غرب و زیر سلطه استعمار و استکبار آن و گاهی از برای تقلید از آن خویش‌ن خود را و ظرفیتهای تمدنی‌اش را فراموش کرده است. لذا در این جا شریعتی نوعی نظریه انحطاط را نیز طرح می‌کند. البته باید توجه داشت که مفهوم انحطاط در نظر شریعتی دو جنبه دارد. یکی عقب ماندگی اقتصادی و صنعتی و دیگری از دست رفتن روح خدایی انسان به عنوان مظهر آزادی، آفرینندگی و آگاهی در دو دوره جدید (روشن، ۱۳۹۴:۴۸). شریعتی در وجه نخست - انحطاط اقتصادی - همپوشانی قابل توجهی با جلال دارد چرا که او وزن زیادی را به بحث ماشین و تکنیک می‌دهد و اصولاً همان گونه که ذکرش گذشت استعاره غرب را در معنای فنی و تکنولوژیک می‌فهمد. اما در وجه دوم - انحطاط روح - شریعتی نظریه بازگشت به خویش‌ن را طرح می‌کند.

البته شریعتی غرب را نه یک ذهنیت کلی بلکه یک واقعیت قبل تجزیه و تحلیل و نقد و بررسی می‌داند. شاید بتوان اصلی‌ترین رهیافت شریعتی را در خصوص شرق و غرب در

این موضوع دانست که وی معتقد به رابطه باز با غرب، بر اساس «اقتباس» و «انتخاب» شیوه و متد کار و پیشرفت بود و نه تقلید و تجدد. شریعتی معتقد بود ما در غرب زدگی مان چون غرب را نمی‌شناسیم ناشیانه و بی آن که از عوامل مثبت آن سود جویم از غرب تقلید می‌کنیم و این موجب توسعه‌نیافتگی ملتها می‌شود (علیجانی، ۱۳۸۸: ۱۲).

فلذا کلمه غرب برای شریعتی منشوری از مفاهیم متعددی بود که در این واژه به نحوی استعاری متراکم شده بود. این استعاره هم روابط اقتصادی و مناسبات سلطه را نشان می‌داد، هم نظریه انحطاط مسلمین را در خود نهان داشت؛ هم ظرفیت تمدنی بازگشت به خویشتن را به عنوان شق بدیل طرح می‌کرد؛ و هم می‌توانست به دلیل همین ماهیت منشوری و چندگانه‌اش به مخاطب امکان‌پذیرش بدهد تا چیزهای خوب را از امور ناپسند جدا کند و عاقلانه دست به انتخاب بزند. ولی در نهایت آن چه که بر استعاره غرب شریعتی مهر خاص خودش را می‌زد و آن را از استعاره غرب جلال جدا می‌کرد این بود که شریعتی آن را در معنای دیگری هویتی به کار می‌برد. استعاره غرب آینه‌ای بود که انسان شرقی باید در آن کژی‌های خود را می‌دید و به خویش باز می‌گشت. از خود بیگانگی فرهنگی و تمدنی را کشف و بر آن غلبه می‌کرد.

۵. نتیجه‌گیری

یکی از عمده آسیب‌های تفسیر و تحلیل متون این است که خواننده اسیر مشابهت‌ها و هم‌شکلی‌ها و مقارنت‌ها بشود و در شباهت ظاهری نتواند تفاوت باطنی را تشخیص بدهد. برای مثال در یک متن سده‌های میانه تمدن اسلامی کلمه دولت را ببیند و همان واژه را نیز در متون مدرن مشاهده کند، و سپس به این جمع بندی برسد که بنا بر این مدل هر دو کلمه یکی است. در واقع در فهم این کلمه دچار خطای زمان پریشی و عدم توجه به تاریخ مفاهیم شده است. برای گریز از چنین خطاهای معرفتی‌ای رویکردهای متعددی پیشنهاد شده است که یکی از آنها مطالعات استعاره‌های مفهومی است.

در همین راستا، یکی از حوزه‌هایی که باید مورد تحقیق قرار بگیرد استعاره‌های روشنفکران است. استعاره‌های روشنفکران نه تنها دلالت‌های متنی دارند بلکه تاثیرات فرامتنی نیز ایجاد می‌کنند. استعاره‌ها می‌توانند در تهییج توده‌ها و ترغیب جنبش‌های اجتماعی موثر باشند. به همین منظور و از آن رو که دو تن از موثرترین روشنفکران معاصر ایران - جلال آل احمد و علی شریعتی - در تفکر خودشان از استعاره غرب به کرات بهره برده بودند، این تحقیق کوشید تا استعاره غرب را در گفتمان این دو روشنفکر بررسی کند.

استعاره غرب برای جلال آل احمد طیفی از دلالتها و تشبیه‌ها و معانی را در خود حمل می‌کرد که بنمایه بنیادین آن چیزی جز ماشین و تکنیک نبود. البته ماشین و تکنیکی که ضرورتاً و بنا بر ماهیت خودش به افسون زدایی و دین زدایی و معنایزدایی منتهی شده است. غرب برای جلال استعاره‌ای از یک جهان بینی مانوی بود که دنیا را به دو اردوگاه نیروهای خیر و شر تقسیم می‌کرد. غرب بعد از تجدد تجلی و نمود غیرقابل انکار غلبه و سلطه تفکر تکنیکی و ماشینی است که موجبات گمگشتگی انسان و از دست رفتن ارزشهای اخلاقی و الهی را فراهم کرده است. همچنین تکنیک و ماشین خوی سلطه‌گری را در صاحبان آن افزایش می‌دهد، پس از همین رو، بشر غربی متمایل به استعمار و استکبار شده و با فراموشی بندگی خداوند و تحت سیطره ایدئولوژی‌های اومانستی و فردگرایانه و با باور به منفعت و سودطلبی به دنبال مستعمره سازی بقیه جهان رفته است. از نظر جلال و در گفتمان او همه این طیف معانی را می‌توان در استعاره غرب پیدا کرد.

اما برای شریعتی استعاره غرب در معنای از خود بیگانگی و فراموشی خویشتن طرح می‌شود. در ابتدا استعاره غرب وجهی هستی شناختی داشت و جهان خیر و شر و دنیای سیاه و سفیدی که در آن ظالم به اسم تمدن مشغول بهره کشی از مظلوم بود را توضیح می‌داد. اما در ادامه این رابطه ظالم و مظلوم باید دگرگون می‌شد. مستکبری که می‌خواست دیگری را مستضعف نگه دارد باید مغلوب می‌شد. در اینجا استعاره غرب ظرفیتی دگرگون‌ساز و انقلابی در خود داشت. من شرقی در آینه غرب خود مظلوم خویش را می‌دید و به ظرفیتهای انقلابی‌اش می‌اندیشید. به همین دلیل در این آینه منجی را می‌یافت. بازگشت به خویشتن راهی برای گریز از خود بیگانگی بود، پتانسیلی که به نحوی پاردکسیکال در استعاره غرب حاضر بود.

کتاب‌نامه

- افراشی، آریتا؛ عاصی، سید مصطفی، و جولایی، کامیار. (۱۳۹۵). «استعاره‌های مفهومی در زبان فارسی؛ تحلیلی شناختی و پیکره‌مدار». *زبان‌شناخت*، ۶(۱۲)، ۳۹-۶۱.
- ایگلتون، تری (۱۳۶۸)، *نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶)، *ما و مدرنیت*، تهران، نشر صراط.
- آل احمد، جلال (۱۳۷۸)، *غربزدگی*، تهران، نشر رواق.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزانه روز.

بهنام، جمشید (۱۳۴۸)، «غرب کدام غرب»، مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱ (ویژه فرهنگ)، صفحات ۳۳-۲۷.

پدرام، مسعود (۱۳۸۲)، *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران، انتشارات گام‌نو.
توفیقی، حسن، و شکیب‌آبادی، ابوالفضل (۱۳۹۵)، «استعاره مفهومی و سرنوشت چهار رباعی منسوب به خیّام»،
مجله شعرپژوهی (بوستان ادب)، سال هشتم، شماره چهارم (پیاپی ۳۰)، زمستان ۱۳۹۵، ۲۵-۴۶.
خدایی، نرجس (۱۳۹۵)، *ادبیات بینا فرهنگی: نویسنده‌گان برون تبار در آلمان*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

روشن، امیر (۱۳۹۴)، *علی شریعتی؛ بازگشت به خویشتن و رنسانس اسلامی*، تهران، انتشارات تیسرا.
زابلی‌زاده، اردشیر، و موسوی، سید ندا. (۱۳۹۴). «بررسی نقش استعاره در گفتمان خبری رسانه ای بین‌المللی».
مطالعات رسانه‌های نوین، ۱(۲)، ۵۷-۸۵.

زرینکوب، عبدالحسین (۱۳۸۲)، *دو قرن سکوت*، تهران، نشر سخن.
شریعتی، علی (۱۳۶۹)، *حسین وارث آدم* (جلد ۱۹ مجموعه آثار)، تهران، نشر قلم.
شریعتی، علی (۱۳۷۴)، *تاریخ تمدن* (جلد ۱۲ مجموعه آثار)، تهران، نشر قلم.
شریعتی، علی (۱۳۷۴)، *ما و اقبال* (مجموعه آثار جلد ۵)، تهران، نشر الهام.
شریعتی، علی (۱۳۷۵)، *خودسازی انقلابی*، تهران، انتشارات الهام.
شریعتی، علی (۱۳۷۹)، *انسان بی خود* (مجموعه آثار جلد ۲۵)، تهران، نشر قلم.
شریعتی، علی (۱۳۷۹)، *جهان بینی و ایدئولوژی*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
شریعتی، علی (۱۳۸۲)، *بازگشت*، تهران، نشر قلم.
شریعتی، علی (۱۳۹۲)، *چه باید کرد؟* (جلد ۲۰ مجموعه آثار)، تهران، نشر قلم.
شریعتی، علی (۱۳۹۴)، *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی* (مجموعه آثار جلد ۲۷)، تهران، نشر قلم.
طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۶)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات مینوی خرد.
علیجانی، رضا (۱۳۸۸)، *شریعتی و غرب*، تهران، شرکت انتشارات قلم.
قادری، حاتم، و طاهرخانی، محرم. (۱۳۹۲). «حوالت تاریخ و جایگاه کنش سیاسی در اندیشه احمد فردید»،
پژوهشنامه علوم سیاسی، ۸(۴)، ۴۷-۷۸.

کافمن، سارا (۱۳۹۴)، *نیچه و استعاره*، ترجمه لیلا کوچک منش، تهران، نشر گام‌نو.
کمیل، جوزف (۱۳۹۴)، *تو، آن هستی: دگردیسی در استعاره‌های دینی*، ترجمه مینا غرویان، تهران، نشر دوستان.

لوسی، نیل (۱۳۹۳)، *فرهنگ واژگان دریا*، ترجمه مهدی پارسا، نشر رخداد نو.
لیکاف، جورج؛ و جانسون، مارک (۱۳۹۴)، *استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم*، ترجمه هاجر آقابراهیمی،
تهران: نشر علم.

فرشاد پورنظری و قدرت احمدیان ۱۶۹

- میرسپاسی، علی (۱۳۹۳)، *تأملی در مدرنیته ایرانی* (بחי دربارۀ گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیسمیون در ایران)، ترجمۀ جلال توکلیان، تهران، نشر طرح نو.
- میرشکاک، یوسفعلی (۱۳۹۳)، *نیست انگاری در شعر معاصر*، تهران، نشر پگاه روزگارانو.
- واینسهایمر، جوئل (۱۳۹۳)، *هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی*، ترجمه مسعود علیا، تهران، انتشارات ققنوس.
- هاشمی، زهره (۱۳۸۹)، «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، *مجله ادب پژوهی گیلان* سال چهارم تابستان ۱۳۸۹ شماره ۱۲.
- هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۵)، *دین اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان*، تهران، نشر کویر.
- هاوکس، ترنس (۱۳۸۰)، *استعاره*، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، نشر مرکز.
- یوزف و تس، فرانتس (۱۳۹۳)، *درآمدی بر اندیشه هانس بلومبرگ*، ترجمه فریده فرودفر و امیرنصری، تهران، نشر چشمه.
- یونسی، آریا (۱۳۹۶)، «سقوط و ظهور استعاره: سیر تاریخی استعاره در فلسفه»، *سفار*، سال سوم پاییز و زمستان ۱۳۹۶ شماره ۶.