

## مقدمه

آل احمد به شهادت داستان‌ها و مقالات و رفتار سیاسی‌اش، همواره با مسائل ایران درگیر بوده و همراه با دلمشغولی مداوم نسبت به فرهنگ، سیاست، اقتصاد و جامعه ایران، "درد ایران" و دغدغه وضعیت حال و آینده ایرانیان را داشته است. او در ریشه‌یابی مسأله غرب‌زدگی و چگونگی نقش‌آفرینی روشنفکران ایرانی، به سراغ تاریخ ایران رفته است تا با ترسیم پیشینه تحولات اجتماعی و سیاسی، دیدگاه‌های خود را درباره ایران و ایرانیان تبیین کند. پدیده‌ی است پژوهشگر مسائل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، برای صورت‌بندی آرام و نظرهای خود به زمینه‌ای تاریخی نیازمند است، چرا که بدون در اختیار داشتن زمینه تاریخی، دیدگاه‌های او با گسست از واقعیت، در فضایی انتزاعی شناور خواهد شد.

آل احمد در ترسیم زمینه تاریخی برای طرح مسأله غرب‌زدگی و خدمت و خیانت روشنفکران ایرانی، شواهدی از تاریخ ایران از دوران باستان تا روزگار خویش آورده است که از خلال درک مستند، عینی و واقع‌بینانه تاریخی او حکایت می‌کند. ما در نوشتار حاضر، دیدگاه‌های آل احمد را درباره انقلاب مشروطه، روشنفکران ایرانی، دین و روحانیون و دموکراسی، تبیین، تحلیل و ارزیابی خواهیم کرد.

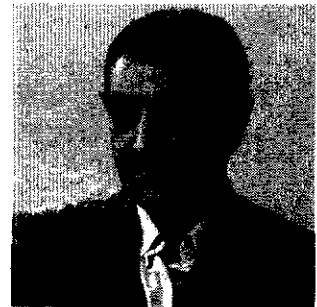
### ۱. جنبش مشروطه خواهی و پیامدهای آن

آل احمد در غرب‌زدگی اشاراتی گذرا به انقلاب مشروطه دارد و از آن با عنوان‌هایی مانند "بلوای مشروطیت" و "جنجال مشروطیت" نام می‌برد. از دیدگاه او، در صدر مشروطه، رهبران جنبش اعم از مخالف و موافق، اسلام را سدی در برابر نفوذ "ماشین و غرب" می‌دانستند و از این رو، برخی به دفاع از آن برخاستند (مشروطه‌خواهان) و برخی با آن ضدیت کردند (مشروع‌خواهان). او می‌افزاید: "به همین علت بود که "مشروطه" و "مشروع" دو مفهوم متضاد بی‌دینی و دینداری از آب در آمد."

آل احمد با گره‌زدن "بلوای مشروطیت" با مسأله نفت و "هجوم مقدمات ماشین"، انقلاب مشروطه را مظهر غرب‌زدگی در ایران می‌داند. به زعم او: "امتیاز نفت درست در سال اول قرن بیستم میلادی (۱۹۰۱) داده شد. از طرف شاه قاجار به "ویلیام نوکس دارسی" انگلیسی که بعد حقوق خود را به کمپانی معروف فروخت و ما درست از ۱۹۰۶ به بعد است که جنجال مشروطیت را داریم."

آل احمد با این داوری که هیچ‌گونه سند و مدرکی در اثبات آن ارائه نمی‌کند، از یک سو کوشش‌های آزادی‌خواهان و مشروطه‌طلبان را پیش از امتیاز نفت که حدود نیم قرن به طول انجامید، نادیده می‌گیرد و از سوی دیگر، با شگفتی فراوان انقلاب مشروطه را به حساب یک شرکت نفتی انگلیس ثبت می‌کند. او در غرب‌زدگی روحانیت را ملامت می‌کند که چرا به عنوان "آخرین برج و باروی مقاومت در قبال فرنگی" در برابر "هجوم مقدمات ماشین" ایستادگی نکرد و نتیجه می‌گیرد: "این که پیشوای روحانی طرفدار "مشروع" در نهضت مشروطیت بالای دار رفته، خود نشانه‌ای از این عقب‌نشینی بوده و من با دکتر تندریا موافقم که نوشت شیخ شهید نوری نه به عنوان مخالف "مشروطه" که خود در اوایل امر مدافعتش بود، بلکه به عنوان مدافع "مشروع" باید بالای دار برود و من می‌افزایم و به عنوان مدافع کلیت تشیع اسلامی."

سکوت آل احمد در مورد اهداف بنیادین انقلاب مشروطه مانند عدالت‌گرایی، استقلال‌طلبی، آزادی‌خواهی، حکومت قانون و بویژه مشروط کردن حکومت مطلقه فردی به قید حاکمیت مردم از رهگذر تدوین تصویب قانون اساسی، تأسیس مجلس شورای ملی و تفکیک قوا، موضوعی پرسش برانگیز است. آیا آل احمد از هدف‌های انقلاب مشروطه و از کوشش‌ها و جانفشانی‌های مردم ایران در راه تحقق مشروطیت و از اصالت این جنبش و دستاوردهای آن بی‌خبر بوده است؟ آل احمد با مطلق کردن نقش شیخ فضل‌الله نوری و "مشروع" او، وانمود می‌کند که گویا در دوران مشروطیت فقط دو دسته در برابر یکدیگر صف‌آرایی کرده بودند: یکی مشروع‌خواهان (یعنی دینداران) و دیگری مشروطه‌طلبان (یعنی بی‌دینان). او اشاره نمی‌کند که در آن روزگار، مراجع دینی بزرگی چون آخوندخراسانی و میرزای نایینی از مدافعان و کوشندگان آگاه و فعال اندیشه مشروطه خواهی بوده‌اند. آل احمد در غرب‌زدگی، هنگام بحث درباره مشروطیت، از رساله میرزای نایینی درباره حکومت مشروطه، یعنی تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، هیچ‌یادی نمی‌کند، چه رسد به این که در مطاوی این متن نوینیا، گرانسنگ و ماندگار، به تأمل و تدبیر بپردازد. از نظر آل احمد، شیخ نوری "به عنوان مدافع کلیت تشیع اسلامی" بالای دار رفت. بر این مبنا، آیا می‌توان مراجع بزرگ دینی مانند آخوندخراسانی و میرزای نایینی را که بر خلاف شیخ نوری جانبدار مشروطه بودند، در برابر "کلیت تشیع اسلامی" قرار داد؟! آل احمد، سپس بدون هیچ‌گونه مقدمه و بدون ارائه شواهد و مدارک تاریخی به عنوان پشتوانه دعوی خود، چنین داوری می‌کند:



آل احمد، مشروطه،  
روشنفکری و دموکراسی  
سید علی محمودی

و من نعلش آن بزرگوار را بر سر دار همچون پرچی می‌دانم که به علامت استیلائی غرب‌زدگی پس از دویست سال کشمکش بر بام سرای این مملکت افراشته شد.<sup>۳۶</sup>

می‌توان به روشنی دریافت آل‌احمد از معارضه سنت‌گرایانه شیخ فضل‌الله نوری که به مرگ وی انجامید، پرچی می‌سازد تا از طریق آن "استیلائی غرب‌زدگی" را در ایران اعلام کند. آشکار است که فرو کاستن انقلاب مشروطه با آن همه دگرگونی‌ها و چالش‌ها و با در نظر گرفتن هدف‌ها و دستاوردهای بزرگ، به یک رویداد خاص که متأسفانه تأثیرات ویرانگری بر ملت ایران و جنبش مشروطه‌خواهی بر جای نهاد، پیامدی جز مثله کردن یک واقعه بزرگ و نتیجه‌گیری غیرواقعی و گمراه‌کننده در برداشته است.

به نظر می‌رسد گناه این همه وارونگی در گزارش تاریخ را یکسره به پای آل‌احمد نوشتن، دور از مروت و انصاف باشد. با توجه به اثرگذاری روحی و فکری سیداحمد فریدید بر آل‌احمد، هرگاه داوری وی را در باب انقلاب مشروطه بدانیم، به خوبی در خواهیم یافت که آبشخور آل‌احمد درباره "بلوای مشروطیت" چه چیزهایی بوده است. فریدید گفته بود: "مشروطیت بالکل و بالتامام غرب‌زده مضاعف است، یعنی فراماسون‌زده و یهودی‌زده، به طوری که صدر تاریخ ما، مشروطیت ذیل تاریخ غرب است و همین تاریخ زوار دررفته و مسموخ غربی، به توسط منورالفکران و مقلدان بی‌سواد به نام ترقی‌خواهی و تجددطلبی به ایران می‌آید و پخش می‌شود. لذا برخلاف گفته بعضی، مشروطیت دفع فاسد به فاسد است، نه فاسد به فاسد، زیرا ماسونیت‌زدگی و از آن‌جا یهودیت‌زدگی به طور کلی از لوازم ذاتی مشروطه و انقلاب مشروطه بود که در حکومت قلندر پهلوی تکامل حاصل کرد."<sup>۳۷</sup>

در باب تهمت و ادعای فراماسون‌زدگی و یهودی‌زدگی و دفع فاسد به فاسد بودن مشروطیت که بر ذهن و زبان فریدید جاری گشته، چه باید گفت؟ فقط می‌توان گفت که صدر آثار قلمی آل‌احمد درباره غرب، روشنفکری ایرانی، مشروطیت و قانون اساسی آن، با تأسف فراوان، ذیل افکار احمد فریدید قرار گرفته است. هنگامی که انقلاب مشروطه در نگرش آل‌احمد در حد "بلوا" و "جنجال" تحقیر می‌شود، آشکار است که داوری او درباره دستاورد بنیادین این جنبش یعنی قانون اساسی مشروطه چه خواهد بود. آل‌احمد در خدمت و خیانت روشنفکران با مددگرفتن از مقاله داریوش همایون،<sup>۳۸</sup> ابتدا از زبان

او می‌نویسد قانون اساسی ۱۲۸۵ ه.ق. یک سند محتاطانه و محافظه‌کار است که نوع بسیار محدودی از دموکراسی را در نظر دارد" و "شامل هیچ تغییر اجتماعی نیست، چه رسد که به انقلاب اجتماعی و حکومت برگزیدگان و طبقه متوسط آن زمان جنبه قانونی و نهاد بخشد."<sup>۳۹</sup> آل‌احمد در تکمیل این مطالب، قانون اساسی مشروطه را برای اقدامات سیاسی و اجتماعی روشنفکران ایران، دست و پاگیر می‌خواند و بر این باور است که متن قانون اساسی "حتی وقتی ترجمه می‌شد، کهنه بود."<sup>۴۰</sup>

به این ترتیب قانون اساسی مشروطه که حکومت را از آن نمایندگان برگزیده ملت می‌دانست و نه پادشاه و طرح اجرایی "دموکراسی نمایندگی" را در برابر حکومت خودکامه فردی قرار می‌داد و دارای ساز و کار تفکیک قوا بود، از دیدگاه آل‌احمد یک متن کهنه ترجمه شده بیش نبوده است. متن قانون اساسی مشروطه "ترجمه" نبود، بلکه برآیند کار فکری و حقوقی شماری از دانشمندان و حقوقدانان برجسته ایرانی بود که پس از مطالعه و بررسی مهم‌ترین قانون‌های اساسی جهان، متن قانون اساسی مشروطه را تدوین کردند. آنان با تلاش و دقتی ستایش‌انگیز در کمیسیون "ترجمه و تدوین قوانین" با همکاری پانزده مترجم و کمیسیون "عقلا و دانشمندان"، دستاورد بزرگ انقلاب مشروطه را به ملت ایران عرضه کردند.<sup>۴۱</sup>

معلوم نیست آل‌احمد از صفت "کهنه بودن" قانون اساسی، چه مفهومی در ذهن داشته است. در ایران، حکومت مطلقه و خودکامه فردی شاه، جای خود را به حکومت مشروطه داده بود - که در آن شاه باید سلطنت کند و نه حکومت - و مجلس نمایندگان مردم، حقوق فردی و اجتماعی، دموکراسی نمایندگی، تفکیک قوا، آزادی‌های مدنی و اصل عدم مغایرت قوانین با موازین شرع به رسمیت شناخته شده بود. آیا کدام یک از این موارد، کهنه و کهنه‌پذیر بوده است؟

#### ۲. روشنفکران ایرانی

موضوع روشنفکری و روشنفکران ایرانی، واپسین پژوهش آل‌احمد بود که آن را در سال‌های ۱۳۴۳ تا ۱۳۴۷ نگاشت. او کسی را که در بند تن و شکم و تعصب (خواه مذهبی، خواه سیاسی) است، روشنفکر نمی‌داند:

پس یک متشرع که در بند تعبد است، نمی‌تواند روشنفکر باشد و نیز یک نظامی که در بند تعبد نوع دیگری است که اطاعت کورکورانه باشد." آل‌احمد در ادامه توضیح می‌دهد مراد او از تعبد،

"رد اطاعت از قانون نیست یا رد اطاعت از دستورهای اخلاقی و مذهبی. بحث در لزوم یا عدم لزوم تعبد است در حوزه روشنفکری که اختیار و مسئولیت و آزادی را برای آدمی عنوان می‌کند."<sup>۴۲</sup> به این ترتیب، آل‌احمد از آن رو تعبد را با روشنفکری ناسازگار می‌داند که از دیدگاه او، نافی اختیار و مسئولیت و آزادی است. او در ادامه از رابطه بنده و مولا در اسلام به مثابه دلیل بی‌رمقی "سرمایه و سنت روشنفکری در حوزه اسلام" پرسش می‌کند، اما در نوشته او آشکار نیست که آیا تعبد فرد یا افراد در آداب مذهبی، نافی اختیار و مسئولیت و آزادی تواند بود؟ واگر هست، چگونه و چرا؟

به نظر می‌رسد برداشت نادرست آل‌احمد از مفهوم "تعبد" که آن را برابر با "اطاعت کورکورانه" تلقی می‌کرد، او را به خطای وجود تناقض میان تعبد و روشنفکری سوق داده است، در حالی که تعبد، فی‌نفسه، برابر با فرمانبرداری کور نیست و انسان می‌تواند با اختیار و آزادی، تعبد را برگزیند. از دیدگاه عبدالکریم سروش مشکل آل‌احمد در این‌که روحانی و نظامی را روشنفکر نمی‌داند، آن است که او: "روشنفکری را با آزادفکری مساوی می‌گیرد و تعبد را نیز با تقلید و تبعیت بی‌دلیل یکی می‌شمارد. چون روحانی التزام به مبانی شریعت دارد و چون نظامی تعهد سپرده است که در برابر فرمانده خود تمرد نکند، لذا هیچ کدام آزاد من جمیع‌الجهات نیستند و مقلد و تابع من جمیع‌الجهات اند. پس آزادفکر و لذا روشنفکر نمی‌توانند باشند. [...] اولاً، تعبد صحیح همیشه ناشی از تحقیق است، لذا متعبد محقق هم داریم و ثانیاً، روشنفکری مساوی آزاد فکری نیست و هیچ روشنفکری آزاداندیش مطلق نبوده است. آزادفکری خلق نشده است و خلق شدنی هم نیست، لذا هیچ اشکالی ندارد که کسی نسبت به یک دسته از اصول و مبانی نظراً و عملاً التزام بورزد و در همان حال وصف دیگری، یعنی وصف روشنفکری هم داشته باشد."<sup>۴۳</sup>

به این ترتیب می‌توان میان تعبد دینی از یک سو - اگر از سر اختیار و آزادی باشد - و روشنفکری از سوی دیگر - اگر با مفهوم آزاداندیشی خلط نشود - سازگاری و هماوایی یافت.

از دیدگاه آل‌احمد، مردم عادی کوچک و بازار، روشنفکر را فرنگی مآب، بی‌دین یا مظاهر به بی‌دینی و درس خوانده می‌دانند. اما از نظر او مشخصات "غیرعوامانه" روشنفکری در ایران، یکی "بیگانه بودن نسبت به محیط بومی و سنتی"

است و دیگری "جهان بینی علمی داشتن".<sup>۱۵۰</sup> آل احمد از نخستین فصل در خدمت و خیانت روشنفکران، بدون ارائه تعریفی روشن، جامع و مانع از روشنفکری و روشنفکر، با نگرشی مطلق‌گرا و یکسویه، در مورد روشنفکران به قضاوت می‌نشیند و کم و بیش این شیوه را تا پایان مقاله خود دنبال می‌کند. برای نمونه در فصل "روشنفکر چیست؟ کیست؟" می‌نویسد: "روشنفکر در ایران کسی است که در نظر و عمل به اسم برداشت علمی اغلب برداشت استعماری دارد. یعنی از علم و دموکراسی و آزاداندیشی در محیطی حرف می‌زند که علم جدید در آن هنوز پا نگرفته و مردم بومی (= ذموس) اش را نمی‌شناسد تا ایشان را لایق دموکراسی بدانند و آزاداندیشی را هم نه در قبال حکومت‌ها، بلکه فقط در قبال بنیادهای سنتی (مذهب، زبان، تاریخ، اخلاق، آداب) اعمال می‌کند. چون به کار انداختن آزاد اندیشی در قبال حکومت و بنیادهای استعماری و نیمه استعماری اش دشوار است."<sup>۱۵۱</sup>

آل احمد پس از ذکر مقدماتی درباره روشنفکری و روشنفکر، به تعریف گونه‌ای درباره روشنفکر می‌رسد و می‌نویسد: "آدمی وقتی از بند قضا و قدر رست و مهار زندگی خود را به دست گرفت و در سرگذشت خود و هم‌نوعان خود مؤثر شد، پا به دایره روشنفکری گذاشته."<sup>۱۵۲</sup>

او برای روشنفکر سه شرط قائل می‌شود: "فرصت به معنی وقت فارغ، اجازه، به معنی امکان و جواز و توانایی فکری و جرأت به معنی دل داشتن و آمادگی از درون فشارنده و نترسیدن."<sup>۱۵۳</sup>

آل احمد در ادامه پژوهش خود، روشنفکران ایران را به دو دسته تقسیم می‌کند: اکثریت، که در خدمت نظام حاکم‌اند، و اقلیت که در جست‌وجوی راه‌حلی برای خروج از بن‌بست استعماری‌اند. او سپس بلافاصله "تقسیم‌بندی عددی و کمی خود را به تقسیم‌بندی مفهومی" تبدیل می‌کند و می‌نویسد: "من از این دو دسته به حداقل و حداکثر روشنفکری تعبیر می‌کنم. دسته کثیر اول را که هر یک شامل یکی از مشاغل روشنفکری هستند، اما به نفع گردش چرخ این حکومت‌ها، مشمول حداقل روشنفکری می‌دانم و دسته دوم را مشمول حداکثر آن. این دسته اخیر که نه تنها زیستن تنها راضی‌شان نمی‌کند، بلکه دور از خدمت‌کاری طبقه حاکم یا به قصد توجیه آن، کم‌تر به خدمت طبقات محروم بسته‌اند و همین دسته اندک شمار را روشنفکر خودی می‌نامم. الباقی روشنفکران، اگر نه عاملان مستقیم

استعمار باشند، خادمان غیرمستقیم دستگاهی‌اند که به نفع استعمار می‌گردند."<sup>۱۵۴</sup>

بنابراین، در تعریف آل احمد از روشنفکری و روشنفکر، هم عاملان استعمار جای می‌گیرند و هم استعمارستیزان، هم خادمان نظام استبدادی وابسته به استعمار و هم آنان که کم‌تر به خدمت محرومان بسته‌اند. با این تفاوت که دسته اول از دسته دوم کمتر روشنفکرند و برعکس. این آشفتگی فکری در مورد مفهوم‌های روشنفکری و روشنفکران، در بقیه مطالب آل احمد استمرار می‌یابد. برای نمونه، آن‌جا که او به "دسته‌بندی صاحبان مشاغل روشنفکری در ایران" می‌پردازد، در کنار نویسندگان، هنرمندان، شاعران و استادان دانشگاه، منتقدان ادبی و قضات و وکلای دادگستری و دبیران و طبیبان و مهندسان و متخصصان فنون و آموزگاران و منشیان اداری و دست‌آخر، گویندگان و نویسندگان و اجراکنندگان برنامه‌های رادیو-تلویزیون و اکثریت ناشران و روزنامه‌نویسان و خبرنگاران مطبوعات را سخاوتمندانه جای می‌دهد، بدون این که دست کم به مضمون همان تعریف خود از روشنفکری وفادار بماند که بر پایه آن، روشنفکر کسی است که دارای اختیار، مسئولیت و آزادی باشد و برخوردار از فرصت، توانایی فکری و جرأت. حیرت‌انگیز است که چگونه بر شالوده این گونه ملاک‌ها، خادمان استعمار و خودکامگی در کنار استعمارستیزان و مخالفان استبداد، در صف روشنفکری جای می‌گیرند؟ چگونه می‌توان پذیرفت براساس همان ملاک‌های تعریف آل احمد از روشنفکری افراد به صرف طبیب و مهندس و کارمند اداری و گوینده رادیو و تلویزیون و خبرنگار مطبوعات و ناشر و روزنامه‌نگار بودن، روشنفکر نیز شناخته شوند؟

آل احمد در پی دسته‌بندی صاحبان مشاغل روشنفکری، در فهرستی دیگر و این بار بر پایه پیشینه تاریخی، روشنفکران را به چهار بخش تقسیم می‌کند: دسته اول، شهیدان (مانند سهروردی، صوراسرافیل و کسروی)؛ دسته دوم، اعجاز‌کنندگان در کلام (مانند ناصر خسرو، خیام و جامی)؛ دسته سوم، بردست قدرت نشینندگان (مانند نظام‌الملک، امیرکبیر و مصدق)، دسته چهارم، زینت مجلس امر شادگان (مانند سعدی، قاضی و طبیبان و مورخان و منجمان و ندیمان دریاری). او سپس زادگاه‌های روشنفکری را اشرافیت، روحانیت، مالکان بزرگ و شهرنشینان تازه پا می‌داند.<sup>۱۵۵</sup> ادامه متن در خدمت و خیانت

**سکوت آل احمد در مورد اهداف بنیادین انقلاب مشروطه مانند عدالت‌گرایی، استقلال‌طلبی، آزادی‌خواهی و حکومت قانون، موضوعی پرسش برانگیز است**

**آل احمد با آمیختن خادم و خائن در صف واحد روشنفکری و داخل کردن هر موجودی در سبب روشنفکران ایرانی، با از یاد بردن ملاک‌های زائد تعریف خود از روشنفکری زائد، در واقع چهره‌ای کاذب، سیاه، وحشت‌انگیز و نفرت‌آور از روشنفکران ایرانی ساخته است**

روشنفکران، انباشته از موضوعات و فهرست‌های گوناگون است. از وضع روشنفکری در کشورهای همجوار، یعنی ترکیه و افغانستان و پاکستان و کویت و قطر و بحرین و عمان گرفته تا "دموکراسی‌های توده‌ای" و آن‌گاه روشنفکر و مشکل‌بی‌سواد و مشکل زبان ترکی.<sup>۲۱</sup> آل احمد سپس به بازی‌های روشنفکران می‌رسد و از زرتشتی‌بازی، فردوسی‌بازی و کسروی‌بازی سخن می‌گوید.<sup>۲۲</sup>

آل احمد بر این باور بود که روشنفکر به دلیل بریدگی از مردم و ایجاد نوعی فضای حیاتی مصنوعی که بتواند در آن نفس بکشد، به پاتوق‌هایی پناه می‌برد. این پاتوق‌ها عبارت‌اند از: بهایی‌گری، کسروی‌گری، فراماسونری، احزاب، مجامع ادبی و هنری، کلوپ‌ها و مطبوعات و سرانجام از نادانی‌های روشنفکران یاد می‌کند؛ از جمله سازمان برنامه، شرکت نفت، مقاطعه‌کاری، دستگاه‌های انتشاراتی، مؤسسات فرهنگی ملی و مؤسسات خصوصی بهداشتی.<sup>۲۳</sup> آل احمد، در واپسین صفحات در خدمت و خیانت روشنفکران، با ذکر مشخصات واحد روشنفکران ایرانی، چه آنان که معرف حداقل روشنفکری‌اند (روشنفکران خادم استبداد و استعمار) و چه آنان که معرف حداکثر روشنفکری‌اند (روشنفکران مخالف استبداد و استعمار)، بار دیگر هر دو دسته را در یک صف یگانه قرار می‌دهد و صفات مشترک آنان را این گونه برمی‌شمارد: وارث بدآموزی‌های صدر مشروطه (آموزش‌های روشنفکران قرن‌های هجدهم و نوزدهم)، بریدگی از مردم، کوشیدن در راه دموکراسی در محیطی که در آن از دموکراسی خبری نیست، بی‌ریختگی و طفیلی بودن و رفاه زدگی، مالیخولیایی، هروئینی، مدرنیست، دیوانه و سترون، ناراضی و رام‌کننده یا از اثر اندازنده حکومت، تزریق‌کننده ترس و بی‌عرضگی و تنبلی و رفاه‌دوستی به حکومت، با خبر از علوم انسانی و از این رو بیزار از خودکامگی، تنوع‌آیشخور فکری (آخورفرانسه، آنگلوکاسون، آمریکا و...).

آشکار است که او بدون در نظر گرفتن این موضوع که "روشنفکر"<sup>۲۵</sup> و "روشنفکری"<sup>۲۶</sup> مفاهیمی مربوط به دوران تجدد<sup>۲۷</sup> (مدرنیته)‌اند و نمی‌توان آن‌ها را به روزگاران کهن تحمیل کرد، گروه‌ها، چهره‌ها، فرقه‌ها نحل‌ها، صنف‌ها، حرفه‌ها و تخصص‌های گوناگون را از پزشک و مورخ گرفته تا منجم و ندیم درباری، و از المقتع و شیعی‌ها و بابی‌ها و نظام‌الملک و خیام و جامی گرفته تا سعدی و

حافظ و قانی، همه را در صف واحد "روشنفکران" قطار کرده است. افزون بر این‌ها، فهرست آل احمد از بازی‌ها و پاتوق‌های روشنفکری به زعم او، اهانت‌آمیزترین بخش توسعه او در باب روشنفکری در ایران است.

آل احمد با آمیختن خادم و خائن در صف واحد روشنفکری و داخل کردن هر موجودی در سبد روشنفکران ایرانی، با از یاد بردن ملاک‌های زائد تعریف خود از روشنفکری زائد، در واقع چهره‌های کاذب، سیاه، وحشت‌انگیز و نفرت‌آور از روشنفکران ایرانی ساخته است. همه روشنفکران و روشنفکر نمایان ایرانی را در یک صف واحد گنجانیدن و آن‌گاه به چهره تمامی آنان خاک پاشیدن و آنان را از خرد و کلان و زشت و زیبا به لهیب آتش نفرت و خشونت سوختن و چماق تکفیر و تفسیق بر سرشان کوفتن و آنان را مانند بهائم به آخور استعمار فرانسه و انگلیس و آمریکا بستن و بی‌ریشه و طفیلی و رفاه‌زده و مالیخولیایی و بی‌عرضه و دیوانه و سترون خواندن، آیا بر روی هم، نشان دهنده خردگزیزی، ویرانگری و جفاپیشگی نیست؟ البته این گونه داوری‌ها، در نوشته‌های آل احمد، دامن دانشگاه‌ها و دبیرستان‌ها را نیز می‌گیرد، از این روست که: "هدف نهایی فرهنگ... غرب‌زده پروردن" است، و "هر کودک دبستانی، به محض این که پایش به کلاس ششم ابتدایی رسید، از مسجد می‌برد و به محض این که سینما رفته مذهب را به طاق نسیم می‌نهد و به همین علت است که ۹۰ درصد دبیرستان دیده‌های ما لامذهب‌اند. لامذهب که نه هرهری مذهب‌اند."<sup>۲۸</sup>

آل احمد در واپسین سفرنامه خود یعنی سفر آمریکا که در سال ۱۳۴۴ بر پایه سفر او به ایالات متحده به رشته تحریر در آمده و برای نخستین بار در سال ۱۳۸۰ انتشار یافته است، با نگاهی منفی و تعنت‌آمیز به جوانان میهنش در آمریکا می‌نگرد که چیزی جز تلاوم نگاه خاص گذشته او به خیل درس خوانده‌ها، دانشگاه‌رفته‌ها و روشنفکران ایرانی نیست: "اقامت در واشینگتن و نیویورک، به راستی که خسته‌ام کرده، مدام با بچه‌ها بودن و مدام جواب دادن به سؤال‌ها و مدام با کودکی‌ها طرف بودن [...] و کره خرها از همه بابت هم سؤال داشتند. آدم‌های تنها مانده، بی‌سرپرست، حرف حساب نشنیده و سخت محتاج دو کلام حرف حساب. حتم دارم که مقدار زیادی از حرف‌هایی بی‌دست کم کلماتم، زبان به زبان، میانشان خواهد گشت."<sup>۲۹</sup>

آل احمد در جمع‌بندی ارزیابی خود از وضعیت دانشجویان ایرانی مقیم آمریکا، با نگاهی تحقیرآمیز، آنان را مشت‌موجودات به درد نخور، فرصت‌طلبه خنگ و خر در گل مانده معرفی می‌کند: "و جمماً این جوان‌های ایرانی در آمریکا، سخت از دست رفته‌اند و به درد نمی‌خورند. یا سخت دنبال رفاه زندگی آمریکایی افتاده و سعی می‌کنند با انقلابی بازی، راه برگشت خودشان را ببندند... خنگ و خر مانده‌اند و به هر چیز قسمتمان در این جا باز شود، از کتاب و سینما گرفته، تا زن بازی و عرق خوری و از مزقان گرفته تا مدرسه و به هر صورت، سخت خوراک غرب‌زدگی‌اند و خوراک آمریکایی بازی و این حرف‌ها."<sup>۳۰</sup>

نگاه منفی توأم با بدبینی و سیاه‌بینی، به طور غیرمنطقی و متهورانه و از نمونه‌های جزئی حکم کلی صادر کردن، به سادگی انسان را از واقع‌گرایی دور می‌سازد و او را به ورطه داوری‌های نادرست و جفاکارانه سوق می‌دهد. آیا دانش‌آموختگی، فرهیختگی، تخصص و کارآمدی ده‌ها هزار ایرانی دانشمند مقیم آمریکا، گزاره‌ای دروغین است یا تصویر آل احمد از حال و روز نوع دانشجویان ایرانی ساکن آن دیار؟ برعکس، دانش‌آموختگان و دانشوران ایرانی در غرب و از جمله آمریکا، نوعاً در بالاترین مراتب علمی و تخصصی و در مناصب رفیع علمی و فنی قرار دارند، یعنی نوع همان دانشجویانی که آل احمد در سال ۱۳۴۴ آنان را با یک چوب رانده است.<sup>۳۱</sup>

این گونه داوری‌های کاذب، غیرمنصفانه و عامه‌پسند، بویژه پس از مرگ آل احمد تا روزگار ما، دستمایه سوءاستفاده‌های ظاهرگرایان، قدرت‌پرستان، تاریک‌اندیشان و دانش و دانشگاه ستیزان در یورش به علم، آگاهی و نواندیشی قرار گرفته است.

### ۳. دین و روحانیون

آل احمد از روحانیون و نظامیان با عنوان "روشنفکر سنتی" نام می‌برد. او این دو صنف را از آن‌جا که هر دو در حوزه تعبد (فرمانبری) عمل می‌کنند، در تحلیل آخر، حافظان وضع موجود می‌داند.<sup>۳۲</sup> به نظر او، اختلاف میان روحانی و نظامی، یکی این است که نظامی از حکومت مزد می‌ستاند و صاحب امر است اما روحانی از طریق مردم زندگی می‌کند و صاحب کلام. اختلاف دیگر، کاهش تدریجی ضریب تأثیر روحانیت از یک سو و افزایش نفوذ و نظارت نظامیان در جامعه از سوی دیگر است.<sup>۳۳</sup> آل احمد، مشکل اساسی کار روحانیت شیعی را در دفاع این صنف از سنت می‌داند. در



حالی که روحانیت امر حکومت و دخالت در سیاست را دور از صلاحیت ذاتی خود نمی‌داند.<sup>۳۳</sup> ضعف تعبد به اندازهای آن را دچار بینش بسته‌ای کرده است که در مقابل دنیای معاصر با مجموعه مشکلات پیچیده و روابط گسترده‌اش، احساس درماندگی می‌کند.<sup>۳۵</sup>

آل احمد در غربزدگی، روحانیت را در برابر یورش ماشین زدگی و غرب زدگی در حال عقب نشینی می‌بیند، در حالی که: "در قبال این همه فشار، نه تنها کاری به عنوان عکس العمل نکرد، بلکه همچنان در بند مقدمات و مقارنات نماز ماند، یا در بند نجاسات یا مطهرات یا سرگردان میان شک دو و سه."<sup>۳۶</sup>

دیدگاه آل احمد در مورد نسبت دو نهاد دین و قدرت سیاسی، قابل ملاحظه است. به نظر او، در دوران ساسانیان و صفویان، نهاد قدرت سیاسی و نهاد دین، یا سلطنت و روحانیت، در یک خرقه رفتند و هر کدام از یک آستین دست در آوردند.<sup>۳۷</sup> اما در روزگار آل احمد که سلطنت و روحانیت، آن خرقه واحد را دریده‌اند و آن دو رقیب هر کدام تشکیلات و سلام و سنن و مقررات جداگانه‌ای دارند، به نظر او کارمان از آن دو دوره نیز خراب‌تر شده است.<sup>۳۸</sup> زیرا کار حکومت به غربزدگی و تقلید از بیگانگان انجامیده که پایان آن جز انحطاط و درماندگی نیست. اما مذهب (نهاد دین): "با تمام تأسیسات و آدابش، تا می‌تواند به خرافات تکیه می‌کند و به عهد ماضی و رسوم پوسیده کهن پناه می‌برد و به درباری گورستان‌ها قناعت می‌کند."<sup>۳۹</sup> آل احمد با همه انتقادهایی که از روحانیت شیعی می‌کند، آن را به اعتبار دفاع از سنت، سدی در مقابل "غربزدگی روشنفکران" و حکومت‌های غرب‌گرا و قدرتی مقاوم در برابر هجوم استعمار می‌داند که در کار غارت سنتی و فرهنگی است. البته، آل احمد درباره درک و برداشت خود از مفهوم و ماهیت سنت توضیحی نمی‌دهد و در باب ضرورت نقادی و پلایش سنت، در کنار نهاد عناصر کهنه، سترون و میرنده و بهره‌گیری از عناصر زاینده، پویا و پایای سنت و سرانجام ضرورت ارائه قرائت‌های نو و امروزی از سنت، سخنی به میان نمی‌آورد.

او با این مقدمات به آموزه اصلی خود در خلاصی ایران از وضعیت عقب‌ماندگی و پیشرفت مملکت می‌رسد و آن چیزی جز همراهی و همبستگی میان روحانیون و روشنفکران نیست. در نگاه او که آموزه خود را بر پایه تجربه تاریخ معاصر ایران می‌گذارد، در تاریخ صد ساله اخیر ایران: "هر جا

روحانیت و روشنفکران زمان با هم و دوش به دوش هم یا در پی هم می‌زنند، در مبارزه اجتماعی بردی هست و پیشرفتی و قدمی به سوی تکامل و تحول و هر جا که این دو از در معارضه با هم درآمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به تنهایی در مبارزه شرکت کرده‌اند، از نظر اجتماعی باخت هست و پسرفت و قدمی به سوی قهقرا.<sup>۴۰</sup> از آن جا که آل احمد در پدیده مذهب و به تبع آن در صنف روحانیت، نیرویی متراکم و برانگیزنده برای جنبش و "مبارزه اجتماعی" می‌بیند، به نظر او، همگامی و همبستگی روشنفکر و روحانی - به شهادت تاریخ معاصر ایران - سبب ساز برد و پیشرفت در مبارزه بوده است و جدایی و معارضه این دو، موجب پسرفت و ناکامی. آشکار است که آموزه آل احمد در وحدت روشنفکران و روحانیت، ناظر به "مبارزه اجتماعی" و امکان موفقیت در آن است. او در سایه این همسویی و همنوایی میان روحانی و روشنفکر، درباره اندیشه ساماندهی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی و تأمل مشترک نظری به مثابه شالوده‌های پیدایش ساختارهای مدنی و گشودن راه مردم ایران به سوی آزادی، عدالت و دموکراسی، سخن نمی‌گوید. گفتنی است رویکرد آل احمد به دین، با درک تأثیر عمیق مذهب در میان مردم ایران، در واقع دست یازیدن به امکان یا وسیله و ابزاری است برای مبارزه و ایستادگی. او به سال ۱۳۴۶ در برابر پرسشی که در دانشگاه تبریز از علت گم شدن ماهیت اسلام و آمیختگی آن با خرافات مطرح می‌شود، چنین پاسخ می‌دهد:

"این توجه به دین، بخصوص به مسأله اسلام در این شرایط معین از زمان و مکان [پس از اشاره سریع به ۱۵ خرداد] برای این است که در مقابل چنین هجومی که ما گرفتارش هستیم، یک چیزی باید پیدا کرد که به وسیله‌اش ایستادگی نشان داد و من گمان می‌کنم در این باره هم فکر کنیم، بد نباشد. این یکی از آخرین مسائلی است که من خودم بهش اندیشیده‌ام. دنبال همین اندیشیدن هم بود که پا شدم رفتم حج مثلاً. سؤال این است که در مقابل هجوم مکانیسم غرب چه کنیم؟ به یک چیزی مستمسک ... به یک چیزی بچسبیم. شاید بتوانیم خودمان را حفظ کنیم."<sup>۴۱</sup> آل احمد با سرخوردن از ایدئولوژی مارکسیستی به مثابه مکتب مبارزه با غرب استعمارگر و سرمایه‌داری و نظام حکومتی وابسته به آن، چه در چارچوب حزب توده (وابسته به اتحاد جماهیر شوروی) و چه در قالب "نیروی سوم"

آل احمد با همه انتقادهایی که از روحانیت شیعی می‌کند، آن را به اعتبار دفاع از سنت، سدی در مقابل "غربزدگی روشنفکران" و حکومت‌های غرب‌گرا و قدرتی مقاوم در برابر هجوم استعمار می‌داند که در کار غارت سنتی و فرهنگی است

آل احمد در اندیشیدن به ایران و راه‌های برون رفت آن از عقب افتادگی، خودکامی و استیلای بیگانه، از نیاز ایران به دموکراسی و برخورداری جامعه ایرانی از ساختارهای دموکراتیک هر چند به نحو اجمالی و گذرا، غافل نبوده است

(با گرایش سوسیالیستی)، به این جمع‌بندی دست یافت که می‌توان با روی آوردن به اسلام و تشیع و با تکیه بر سنت و روحانیت برای مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی ایدئولوژی جدیدی فراهم آورد. بنابراین، او که درد ایران داشته از رهگذر یافتن «وسیله‌ای» برای ایستادگی در برابر هجوم «مکانیسم غرب» به دین روی آورده بود. در هنگامه ناکامی و سرخوردگی از کارایی ایدئولوژی مارکسیسم، لنینیسم و سوسیالیسم در جامعه ایرانی، اسلام و تشیع برای آل احمد، ابزاری ایدئولوژیک در جهت مبارزه علیه خودکامگی و استعمار بود، بدون این که در فراسوی این مبارزه ایدئولوژیک، چشم‌اندازی روشن از نقش دین در ساماندهی ساختارهای حکومت مدنی ترسیم شود. در هر حال، می‌توان گفت رویکرد ایدئولوژیک آل احمد به اسلام، پس از آن آزمون‌ها و شکست‌ها، برای او که دغدغه استقلال و پیشرفت میهن خود را داشت، نوعی جهش به قلمرو واقعیت‌ها و رهایی از انگاره‌ها و ساختارهای غیر بومی و استقلال‌ستیز بود.

#### ۴. دموکراسی خواهی

پیش از آن که آل احمد کارکرد دموکراسی را در غربزدگی صورت‌بندی کند، از «دموکراسی‌نمایی» در ایران دهه ۱۳۴۰ نمونه‌هایی ذکر می‌کند. به نظر او، در ایران از آزادی عقیده، گفتار و استفاده از رسانه‌های گروهی و «انتشار آرای مخالف با سلطه حکومت وقت» خبری نیست و احزاب یا «فرمایشی‌اند یا فرقه‌هایی هستند که به «خفیه بازی» و «شهیدنمایی» قناعت کرده‌اند و یا جایگاهی برای اعمال سیاست بیگانگان به شمار می‌آیند. او بر این باور است که تقلید از دموکراسی غربی به صورتی تظاهرآمیز - که از نشانه‌های غرب زدگی است - نه مجاز است و نه به صلاح ایرانیان.

آل احمد، راه‌های تحقق دموکراسی یعنی ظهور رأی و اراده مردم را در ایران، این‌گونه برمی‌شمارد: «الف) از قدرت‌های بزرگ محلی و مالکان اراضی و بقایای خان‌خانی سلب اختیار شده باشد که مزاحم اعمال رأی آزاد مردم‌اند.

ب) وسایل انتشاراتی و تبلیغاتی نه در انحصار حکومت‌های وقت، بلکه نیز در اختیار مخالفان حکومت‌های وقت گذاشته شده باشد.

ج) احزاب به صورت واقعی و نه در لباس دسته‌بندی‌های حقیر سیاسی، قدرت عمل پیدا کرده باشد و قلمرو وسیع یافته باشد.

د) از دخالت قوای تأمینی و «سازمان امنیت»

در کارهای کشوری به شدت جلوگیری شده باشد.<sup>۳۳۰</sup> آل احمد در موارد چهارگانه بالا، به ترتیب بر ضرورت «برابری»، «آزادی مخالف»، «آزادی تشکیل احزاب»، و «عدم دخالت نیروهای انتظامی و اطلاعاتی در امور مدنی» تأکید می‌ورزد و سپس در ادامه، تحقق دموکراسی در ایران را در گرو نفوذ و تأثیر مفهوم دموکراسی در عمق جامعه از رهگذر تعلیم و تربیت مداوم و آشنایی مردم با روش حزبی، به معنی صحیح و دقیق کلمه می‌داند.

هر چند آل احمد درباره دموکراسی همانند دیگر مفاهیم، وارد قلمرو بحث‌های نظری نمی‌شود، اما آنچه درباره دموکراسی به اشاره در غرب‌زدگی آورده، در خور توجه و اهمیت است. این موضوع نشان می‌دهد او در اندیشیدن به ایران و راه‌های برون رفت آن از عقب‌افتادگی، خودکامگی و استیلای بیگانه، از نیاز ایران به دموکراسی و برخورداری جامعه ایرانی از ساختارهای دموکراتیک هر چند به نحو اجمالی و گذرا، غافل نبوده است. بر همین اساس، آل احمد، دلیرانه اندیشه «دموکراتیزه کردن رهبری مملکت» را مطرح می‌کند. از یاد نبریم که آل احمد این اندیشه را در روزگاری به میدان آورده بود که استبداد و حکومت خودکامه فردی - حکومتی که خود را «ظل‌الله» می‌دانست - بر ایران استیلا داشت. یعنی سرزمینی که در آن، به قول آل احمد: «اگر دست به عصا و پا به راه رفتی که رفتی و گرنه قلمت را خرد می‌کنند، قلم پایت را [هم] البته.»<sup>۳۳۱</sup> از دیدگاه او: «وظیفه فرهنگ بخصوص مدد دادن است به شکستن دیوار هر مانی که مرکز فرماندهی و رهبری مملکت را در حصار گرفته است و آن را انحصاری کرده است. غرضم «دموکراتیزه کردن رهبری مملکت است، یعنی آن را از انحصار این و آن کس یا خانواده در آوردن. بیش از این نمی‌توان صراحت داشت. وظیفه فرهنگ، ریختن و شکستن هر دیواری است که پیش‌پای ترقی و تکامل افراشته، و مدد دادن است به آن طرف معادله‌های ذهنی و واقعی و انسانی که از آینده است، نه به آن طرفی که در حال زوال است و در خور روزگار ما نیست. فرهنگ و سیاست ما باید از قدرت‌های جوان و تند و محرک به عنوان اهرمی استفاده کنند که تأسیسات کهن را با همه سنگین باری‌شان به طرف‌العینی از جا برکنند و از آن‌ها همچون مصالحی برای ساختن دنیایی دیگر استفاده کند.»<sup>۳۳۲</sup>

از مفهوم دموکراتیزه کردن رهبری ایران می‌توان دریافت که آل احمد اندیشه اصلاح در حکومت

فردی ایران و سپردن زمام امور به کشور به ساختاری دموکراتیک را در سر داشته است. این که حکومت از انحصار «فرد» یا «خانواده» خارج شود، به معنی ضرورت جایگزین شدن دموکراسی و به مفهوم آن است که در ایران مردم حکومت کنند. دموکراتیزه کردن رهبری ایران، یعنی واقعیت بخشیدن به حاکمیت ملی. آل احمد با تکیه بر نقش بنیادین فرهنگ در دگرگون ساختن وضع کشور، در سیمای حکومت فردی شاه ایران، خطوط زوال و واپس‌گرایی را می‌بیند و در ژرفای «معادله‌های ذهنی و واقعی و انسانی که از آینده است»، در اندیشه دموکراسی برای مردم ایران است.

هر چند آل احمد با مطرح کردن ضرورت دموکراتیزه کردن رهبری ایران، قاعدتاً باید روش اصلاحات تدریجی را بپذیرد، زیرا دموکراتیزه کردن نظام رهبری یک کشور، از رهگذر اصلاحات آرام و گام به گام فراهم می‌آید، اما عبارت‌های پایانی فقره‌ای که از او نقل کردیم، تلویحاً نمایانگر توصیه آل احمد به جنبش و انقلاب در برابر حکومت خودکامه فردی است، زیرا وی از «ریختن و شکستن» و «از جا کردن تأسیسات کهن به طرف‌العینی سخن می‌گوید. اکنون پرسش این است که چگونه آل احمد از یک‌سو، سازوکاری اصلاح‌گرانه را با سخن راندن از دموکراتیزه کردن رهبری ایران مطرح می‌کند، اما از سوی دیگر، بلافاصله، فرهنگ و سیاست کشور را به ریختن و شکستن و از جا کردن فرا می‌خواند؟ این گونه ناسازگاری‌ها، از عدم انسجام فکری و منطقی و از آشفتگی ذهنی آل احمد پرده برمی‌گیرد.

آل احمد در غربزدگی از بالا رفتن شمار دانش‌آموختگان ایرانی یاد می‌کند که: «روز به روز به خیل ناراضی‌ها خواهد افزود. کسانی که به قصد کارمندی و رهبری اداری، درس خوانده‌اند و خوانده‌اند تا پشت دیوار رهبری رسیده‌اند، اما راهی به رهبری مملکت ندارند.»<sup>۳۳۳</sup>

او این فرآیند را با رهبری فردی، خودکامه، متمرکز، تمامیت‌خواه و ضد دموکراتیک ایران در تضاد می‌بیند. در نتیجه این تضاد از یک‌سو برگستره و دامنه «محیط روشنفکری» ایران افزوده می‌شود و از سوی دیگر، نظام فردی و خودکامه، با استفاده از سازوکارها و ابزارهای پلیسی، اطلاعاتی و امنیتی، سخت‌گیری‌ها و فشارهای افزون‌تری بر خیل دانشگاه‌رفتگان و دانش‌آموختگان اعمال می‌کند.

رهیافت آل احمد به مسائل ایران، از انقلاب مشروطه و قانون اساسی آن گرفته تا موضوع روشنفکری و روشنفکران ایرانی و از دین و روحانیت تا دموکراسی، با درجانی متفاوت، از ضعف پشتوانه مستند تاریخی، ناسازگاری درونی و سیاست زدگی رنج می برد. در عین حال می توان اذعان کرد که او در پرداختن به ابعادی از مسائل ایران، همواره در اندیشه استقلال و پیشرفت و به رهایی کشور از سلطه حکومت خودکامه فردی و وابسته به بیگانه بوده است. اما از دیگر سو، او با ارائه برداشت ها و نتیجه گیری های نادرست از تحولات تاریخی و دگرگونی ساختار اجتماعی در ایران، متأسفانه کمک چندانی به تحقق استقلال و پیشرفت کشورش نکرده است. رویکرد او به انقلاب مشروطه و موضوع روشنفکری و روشنفکران در ایران، از مصداق های بارز این واقعیت است.

پا نوشت ها:

۱. آل احمد: غرب زدگی، ص ۸۱.
۲. همان.
۳. همان، ص ۸۳.
۴. آدمیت: آشفتنی در فکر تاریخی، ۱۳۶۰، صص ۳-۴.
۵. آل احمد: غرب زدگی، ص ۷۷.
۶. همان، ص ۷۸.
۷. همان.
۸. آدمیت: آشفتنی در فکر تاریخی، ص ۲. (به نقل از م. بهروز: "جنبای کلام دین از سیاست، روزنامه کیهان، ۱۰ آذر ۱۳۵۹)؛ برای آشنایی با نوع نگاه و دریافت سیناحمد فرید دربارۀ انقلاب مشروطه، نمونه یاد شده کفایت می کند. خواننده جستجوگر و کنجکاو، برای دیپن نمونه های دیگر از این دسته می تواند به گفتارهای فرید در دیدار فرهی و فتوحات آخرازمان نگاهی بیندازد. تقریباً در تمامی بیست و یک گفتار گرد آمده در این اثر، فرید از مشروطه و مشروطه خواهان به ناسزا و طعن و زخم زبان یاد کرده است. او مشروطه را "دنباله استعمار و استثمار" می دانست (ص ۷۵) که در دوران آن هنر حقیقی مسخ شده است (ص ۲۹۷). او در اندیشه مشروطه خواهی و در میان مشروطه طلبان، رد پای فراماسونری و صهیونیسم و غرب زدگی را دنبال می کرد و برای نمونه، سیدجمال اسدآبادی را "غرب زده مضاعف مرکب" و "شخصیتی مجهول" می دانست که در فرانسه مشوقه داشته و "در قطاری با شخصی سفر می کرده، نماز نمی خواند" (ص ۳۴۴). در این گفتارها، وارد آوردن اتهام طاغوت زدگی و غرب زدگی افزون بر رهبران فکری مشروطه دامن بسیاری از حکیمان، دانشمندان، اندیشه وران و فرهیختگان، از تاریخ گذشته ایران و غرب را فرا می گیرد، از بوعلی زندقه زده و ملاصدرا گرفته - که غرب زدگی او ملایم است (ص ۲۵) و فلسفه زندقه زده او، بی تقوایی اوست و فراموشی قرآن - تا ملکم خان و آیت الله نائینی و سید جلال الدین آشتیانی و عبدالله زوزی و مدرس زوزی که به زعم فرید، همه مغلوب عقل مسخ غرب اند. فرید، نیما یوشیج و داریوش آشوری و هانری کربن و مهدی بازرگان را بر این ها افزوده است که همگی دچار فلک زدگی یهودی و ماسونی بوده اند. نمونه دیگر، فیلسوفان حلقه فرانکفورت اند که هر چند دارای جهت گیری های چپ و رادیکال بوده اند، در نگاه فرید، دست نشاندگان امپریالیسم اند. در این میان، وضع اندیشه وران و فیلسوفان اصلاحگرا که به تغییرات آرام و گام به گام اعتقاد دارند از دیگران روشن تر است. اینان در تلقی فرید، همگی فراماسون و یهودی و صهیونیست اند...
۹. داریوش همایون (۱۳۰۷)، روزنامه نگار، مدیر روزنامه آیندگان (۱۳۵۶-۱۳۵۴)، قائم مقام حزب رستاخیز (۱۳۵۶-۱۳۵۵)، وزیر اطلاعات و جهانگردی (۱۳۵۷-۱۳۵۶) در دولت شاهپور پختیار، سخنگوی دولت (۱۳۵۶).
۱۰. آل احمد: در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۲۰۲.
۱۱. همان، ص ۲۰۳.
۱۲. آدمیت: آشفتنی در فکر تاریخی، ص ۵.
۱۳. آل احمد: در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۳۴.
۱۴. سروش: رازدانی و روشنفکری و دینداری، ص ۲۷۶.
۱۵. آل احمد: در خدمت و خیانت روشنفکران، صص ۵۰-۴۹.
۱۶. همان، ص ۵۰.
۱۷. همان، صص ۳۲-۳۱.
۱۸. همان، ص ۳۲.
۱۹. همان، ص ۸۹.
۲۰. همان، صص ۱۹۵-۱۹۳.
۲۱. همان، صص ۲۸۹-۲۸۱ و ۳۱۷-۲۹۴.
۲۲. همان، صص ۳۲۹-۳۲۴.
۲۳. همان، صص ۴۲۷-۴۰۹.
۲۴. همان، صص ۴۰۹-۴۰۷.
۲۵. Intellectual.
۲۶. Intellectualism.
۲۷. Modernity.
۲۸. آل احمد: غرب زدگی، ص ۱۰۵.
۲۹. آل احمد: سفر آمریکا، صص ۳۰۴-۳۰۳.
۳۰. همان، ص ۳۰۵.
۳۱. براساس یافته های پژوهشی گروه مطالعات ایرانی در مؤسسه فناوری ماساچوست آمریکا (M.I.T)، از چهار آمریکایی ایرانی تبار، بیش از یک نفر دارای مدرک تحصیلی فوق لیسانس و دکتری است که بالاترین رقم در میان ۶۷ قوم دیگر ساکن آمریکا است. ۹۰/۸ درصد از ایرانی تباران در آمریکا دارای مدرک دیپلم و یا بالاتر هستند که در میان ۶۷ قوم دیگر در ردیف دوم قرار می گیرند. ۵۶/۲ درصد از ایرانی تباران دارای مدرک لیسانس و یا بالاتر هستند که آن ها را در میان اقوام دیگر تیمه آمریکا در ردیف دوم قرار می دهد. ۲۶/۲ درصد نیز دارای مدرک تحصیلی فوق لیسانس، دکتری و یا بالاتر هستند که در میان ۶۷ قوم دیگر در بالاترین سطح قرار گرفته اند. همچنین بیش از ۵۰۰ نفر از کارآمدترین استان و پژوهشگران ارشد معتبرترین دانشگاه های ایالات متحده، ایرانی و ایرانی تبار هستند. بررسی این گروه در میان ۵۰۰ شرکت از بزرگ ترین و ثروتمندترین شرکت های آمریکایی نشان می دهد ۵۰ تن از بلندپایه ترین مدیران شرکت های بزرگ آمریکایی، با بیش از ۲۰۰ میلیون دلار سرمایه، ایرانی تبارند. بر پایه برآورد این گروه، جمعیت آمریکایی های ایرانی تبار بیش از ۶۹۱ هزار نفر است. روزنامه اطلاعات، شماره ۲۲۹۸، دوشنبه ۶ بهمن ۱۳۸۲.
۳۲. آل احمد: در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۲۲۵.
۳۳. همان، ص ۲۴۰.
۳۴. همان، ص ۲۵۶.
۳۵. همان.
۳۶. آل احمد: غرب زدگی، صص ۸۲-۸۱.
۳۷. همان، ص ۱۰۷.
۳۸. همان.
۳۹. همان.
۴۰. آل احمد: در خدمت و خیانت روشنفکران، ج ۲ (انتشارات خوارزمی) ص ۵۲.
۴۱. آل احمد: کارنامه سه ساله، صص ۱۶۴-۱۶۳.
۴۲. آل احمد: غرب زدگی، صص ۱۷۳-۱۷۲.
۴۳. دهباشی: نامه های جلال آل احمد، نامه به عبدالجواد فلاطوری، ص ۹۸.
۴۴. همان، صص ۲۱۶-۲۱۵.
۴۵. همان، صص ۲۱۵-۲۱۴.

کتابنامه:

- آدمیت فریدون: آشفتنی در فکر تاریخی، [بی جا]، [بی تا]، ۱۳۶۰.
- آل احمد، جلال: غرب زدگی، تهران، فردوس، ۱۳۷۳.
- آل احمد، جلال: در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، رواق، [بی تا].
- آل احمد، جلال: در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷، جلد دوم.
- آل احمد، جلال: کارنامه سه ساله، تهران، رواق، ۱۳۵۷.
- آل احمد، جلال: سفر آمریکا، تهران، کتاب سیامک و نشر آتیه، ۱۳۸۰.
- دهباشی، علی (گردآورنده): نامه های جلال آل احمد، تهران، بزرگمهر، ۱۳۶۷، جلد اول.
- سروش، عبدالکریم: رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، صراط، ۱۳۷۹.