

# تقابل سنت و مدرنیسم در اندیشه‌های جلال آل احمد (نقدی بر نظر منتقدان)

قهرمان شیری \*

فاطمه هوشمندی یاور\*

## چکیده

کارنامه‌ی جلال آل احمد فراز و فرود فراوان دارد؛ از باورمندی به دین آغاز می‌شود و مراحل‌ی چون گرایش به مارکسیسم و نقد سنت و چپ‌گریزی و غرب‌ستیزی را تجربه می‌کند و در نهایت نیز بازگشت به سنت و مذهب را توصیه می‌کند. بازگشت او به سنت، اگرچه در ظاهر با نوعی سیاست‌بازی همراه است؛ اما یک گرایش انتقادی-اصلاحی است که در آن پاره‌هایی از ویژگی‌های مثبتی که در اندیشه‌های لیبرالیستی غرب و دیدگاه‌های مارکسیستی شرق وجود دارد، برای ایجاد غنا و پویایی و روزآمد کردن باورهای سنتی، می‌تواند با آن ترکیب شود. آل احمد بیش از هر چیزی به دو موضوع حساسیت بسیار دارد: یکی رسیدن به خودباوری در شناخت و مراقبت از سنت‌ها و فرهنگ دینی، و دیگری، بیرون آمدن از سلطه‌ی اقتصاد و سیاست و فرهنگ استعماری غرب. به این دلیل است که می‌توان اندیشه‌های غرب‌زدگی و رجعت به مذهب را در کارنامه‌ی آل احمد، سنت‌گرایی مدرن نام‌گذاری کرد و نه مدرنیسم ارتجاعی که بعضی از منتقدان اصرار در به کارگیری آن دارند.

واژگان کلیدی: جلال آل احمد، سنت، مدرنیته، مذهب، غرب‌زدگی، روشنفکران.

تاریخ پذیرش: ۹۸/۳/۳

تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۱۲/۲۰

Ghahreman.shiri@gmail.com

\*\* استاد دانشگاه بوعلی سینا (نویسنده‌ی مسئول)

Fatemeh.hooshmandi@gmail.com

\* دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا.

## ۱. مقدمه

سنت، در یک توضیح بسیار مختصر، عبارت است از: مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و باورداشت‌ها، رفتارها و روش‌های زیستی، آداب و رسوم و تجربیات اجتماعی و معنوی، فنون زبانی و ارتباطی، و ارزش‌ها و آرمان‌ها که به عنوان میراث جمعی از گذشته‌های دور، نسل به نسل به زمان معاصر رسیده است. در همه‌ی تعریف‌هایی که از سنت به دست داده شده است، ویژگی‌هایی چون کهنگی و ایستایی، افسون‌زدگی و تقدس‌گرایی، و دیدگاه‌های جمعی و غیرعقلانی، از عناصر اصلی و مشترک است. حال آن که در نقطه‌ی مقابل آن، مدرنیته، دارای ویژگی‌هایی است چون: نوگرایی و «پویایی و تحرک درونی و قابلیت تحول و خود-ارتقای»، «حرکت از پیوندهای بین‌شخصی موجود در «جماعت» به سمت تفرّد یا فردیت ناپیدا و گم‌نام «جامعه» و «حصول عقلانیت و فرایند افسون‌زدایی و رهایی از توهمات» (زیگمون بامن و پیتر آربورن؛ به نقل از: نوذری، ۱۳۷۹: ۳۱ و ۶۷). محوریت دادن به اومانیسیم و «روحیه‌ی نقّادی رادیکال» داشتن نسبت به همه چیز، و «کلید حلّ دشواری‌های اجتماعی» را در شرایط اجتماعی همان زمان جستجو کردن (احمدی، ۱۳۷۷: ۲۷۴ و ۱۰۱) نیز از خصوصیات مدرنیته است که معایب سه‌گانه‌ی مدرنیته، یعنی فردگرایی، اقتدار خردِ ابزاری، و استبداد بوروکراسی (همان: ۱۶۹ - ۱۷۰) را به تعدیل می‌رسانند.

شیله در تعریف سنت به مشروعیت مقولات سنتی تاکید می‌کند که سنت، این مشروعیت را از قدمت و دیرینگی خود به دست آورده است. وی در تعریف سنت آورده است: سنت‌ها منابع ارزش‌های حاضر و آماده برای افراد هستند و به ارزش‌هایشان مشروعیت می‌بخشند. سنت قدرت مشروعیت‌بخشی فراوانی دارد، امتیاز سنت این است که از تجربه‌ی انسان برخاسته و با آن آزموده می‌شود. سنت از اقتداری بهره می‌برد که در قدمتش نهفته است؛ اما با خود ارزش‌های ناسازگاری نیز به همراه دارد (Elihs, 1988: 54-57؛ به نقل از: کریمی کیا و دیگران، ۱۳۸۶: ۶۴). محققی بر عنصر غیرعقلانی بودن سنت تأکید می‌کند و می‌گوید، سنت عبارت است از: قول و فعل و دستورالعملی که منشاء آن هر چه باشد مستقیماً از فهم و عقل ما برنیامده و گرچه ضرورتاً با عقل و فهم ناسازگار نیست؛ اما با این‌ها سنجیده نمی‌شود (داوری، ۱۳۷۵: ۱۱۸).

پژوهنده‌ی دیگری درباره‌ی سنت می‌نویسد: سنت یکی از غیریت‌های اساسی تجدّد است، به طور کلی با ظهور تجدّد است که مفهوم سنت و جامعه‌ی سنتی پدیدار می‌شود. سنت و تجدّد بدین‌سان انسانیت را دوباره می‌کند بدون آن‌که تبیین جامع از این تقابل کلی مفروض عرضه شود. آنچه مدرن نیست در اردوگاه سنت افکنده می‌شود. جامعه‌ی سنتی نخست وضع، و سپس به عنوان عنصری بیرونی، از دایره‌ی عقل تجدّد طرد می‌شود و به طور کلی غیریت سنت، هویت یافتن تجدّد می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۹).

تجدّد معادل فارسی برای کلمه‌ی مدرن و مدرنیته است که در فارسی نیز رواج عمومی دارد. «واژه‌ی مدرن در قرن هفدهم وارد عرصه‌ی منازعات روشن‌فکری اروپای غربی شد (گرچه به طور پراکنده و منفرد از قرن پانزدهم به این طرف مورد استفاده قرار گرفت). وجه بارز و آشکار معنای آن چیزی معادل «رایج»، «جاری»، «مرسوم، متداول یا چیزی دارای خاستگاه و منشأ اخیر و معاصر» بود» و در اصطلاح عبارت بود از «کیفیت یا حالتی دال بر «واجد خاستگاه معاصر بودن» و «به تازگی خلق شدن»، که ناگهان به صورت موضوعی مورد توجه شدید درآمده بود و ظاهراً اهمیت و اعتبار همه جانبه و بدیعی پیدا کرده بود» (بامن، ۱۳۷۹: ۲۵).

اگر مدرنیته، جنگ و ستیز شیوه‌های جدید زیستن با سنت‌ها و باورهای کهنه باشد (احمدی، ۱۳۷۳: ۹)، این جدال، و تغییراتی که به طور طبیعی با آن همراه بوده است، در همه‌ی محورهای زیستی انسان‌ها همواره از دیرباز حضور داشته است؛ اما در گذشته حرکت آن بسیار کند و نامحسوس بوده است. «گرچه بازار این بحث در چند سال اخیر نزد ایرانیان داخل و خارج کشور رونقی بی سابقه یافته است، تجربه‌ی تجدّد در ایران سابقه‌ای بس دیرینه‌تر دارد» (میلانی، ۱۳۷۸: پیشگفتار).

مدرنیته جریانی است که نمی‌توان آن را واجد تعریفی از پیش تعیین شده دانست. تجربه‌ای است که هر جامعه به فراخور موقعیت خود، متفاوت از جامعه‌ای دیگر آن را تجربه می‌کند. مدرنیته پدیده‌ای منعطف است، به این معنی که موقعیت زمانی - مکانی خود را باز می‌نمایاند. شاید عناصر اساسی اندیشه‌ی تجدّد را بتوان چنین برشمرد: اومانیسیم،

عقل‌گرایی، طبیعت، فردگرایی، پیش‌رفت و ترقی، آزادی، برابری، لیبرالیسم، علم، کارگزاری تاریخی انسان، سکولاریسم. (کسرائی، ۱۳۸۴: ۸۸). این مجموعه را می‌توان در مجموع دگرگونی برداشت انسان از خود، جامعه و طبیعت تعبیر کرد. این تغییر نگرش، منجر به تغییر ارزش‌هایی شد که در تاریخ اندیشه و ادبیات تأثیر گذاشت.

## ۲. پیشینه و اهداف پژوهش

اگرچه در نقدها و پژوهش‌های مختلف، اظهار نظرهای گوناگونی درباره‌ی رابطه‌ی سنت و مدرنیته در اندیشه و آثار جلال آل احمد شده است؛ اما تا به حال تنها تحقیق کاملی که در این باره انجام گرفته است، کتابی است از حسین قاضیان با عنوان *جلال آل احمد و گذر از سنت به تجدد* (۱۳۸۶) که مطالب آن بیش‌تر به دیدگاه آل احمد درباره‌ی توسعه‌ی اقتصادی اختصاص یافته است و تنها در یکی از بخش‌های آن که حدود دوازده صفحه است، به رابطه سنت و مدرنیته و ارتباط آن به توسعه‌ی اقتصادی پرداخته شده است. بر این اساس، می‌توان گفت که هنوز تحقیق کامل و مستقلی در این باره انجام نگرفته است. پس، برای روشن شدن جنبه‌ها و زمینه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی موضوع و چگونگی تأثیرگذاری آن بر ذهنیت آل احمد، نیاز به یک تحقیق مستقل احساس گردید تا مشخص گردد که جایگاه سنت و مدرنیته در آثار آل احمد چگونه است و او با آن افکار و روحيات خاصی که داشته است، به چه دلایل بازگشت به سنت‌ها را توصیه کرده است و آن سنت خاصی که او در تصور خود داشته است تا چه حد می‌تواند در تقابل با مدرنیته قرار گیرد. در ضمن این پژوهش، دیدگاه‌های بعضی از محققان نیز با دید انتقادی به بررسی گذاشته شده است. تلاش نویسنده بر آن است تا به دور از هر گونه موضع‌گیری جانب‌دارانه یا انکارگرانه و در نهایت بی‌طرفی به بررسی اندیشه‌های آل احمد و موضوع سنت و مدرنیته بپردازد.

## ۳. طرح موضوع

جامعه‌ی ایران پس از تجربه‌هایی که در حوزه‌ی مدرنیسم سیاسی و اجتماعی در دوره‌ی مشروطه داشت هنگامی که با تغییر رژیم از سلطنت به جمهوریت - که رضا شاه و شمار معدودی از روشنفکران، طرفدار آن بودند - موافقت نمی‌کند، عملاً مسیری را در پیش می‌گیرد که منجر به قدرت‌یابی یک دیکتاتور می‌شود و بسیاری از مظاهر مدرنیسم سیاسی به تعطیلی می‌گراید؛ مثل تبدیل انتخابات‌های آزاد به فرمایشی، تعطیلی آزادی بیان و آزادی فعالیت احزاب و مطبوعات، عدم تفکیک قوای سه‌گانه، قدرت مطلقه و فراقانونی شاه، تحمیل سلیقه‌های حکومت بر قاطبه‌ی مردم، تغییر اجباری لباس، و محدودیت در انجام آیین‌های مذهبی. در دوره‌ی رضا شاه تنها مدرنیسم صنعتی و اجتماعی است که از رشد چشم‌گیری برخوردار می‌شود. به دلیل بی‌اعتنایی او به بخش‌های دیگر مدرنیسم، نارضایتی فراوانی در میان مردم پدید می‌آید؛ این نارضایتی در میان دو گروه بسیار شاخص است، اول مذهبی‌ها که حساسیت‌های بسیار به پوشش زنان و عزاداری‌های محرم دارند و با محدودیت‌هایی در آن‌ها رو به رو می‌گردند؛ و دوم مارکسیست‌ها، که سردهسته‌هایشان دستگیر و زندانی و حتی در خارج نیز تعقیب می‌شوند. ادبیات ایران در این دوره، پس از دو دهه تنفس در هوای کاملاً آزاد و واقع‌گرای عصر مشروطه، و تجربه‌های بدیعی که در حوزه‌ی تجددگرایی‌های فکری و ادبی دارد، با کوله‌باری از نوآوری‌های گوناگون در عرصه‌های شعر و داستان و نمایشنامه و سفرنامه و خاطره‌نگاری و طنزپردازی، به یک‌باره خود را در دالان طولی از تحمیلات سیاسی و اجتماعی مشاهده می‌کند که چاره‌ای جز توسل جستن به سمبولیسم و ناتورالیسم و تمثیل‌پردازی برای طرح موضوعات سیاسی و اجتماعی در پیش‌رویش باقی نمی‌ماند.

پس از سقوط رضا شاه به دست نیروهای خارجی، نه تنها محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های دوره‌ی او از میان می‌رود؛ بلکه به نوعی از شخص او نیز انتقام‌سختی گرفته می‌شود. در فاصله‌ی سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ جامعه‌ی ایران یک دوره از فضای به نسبت باز سیاسی را تجربه

می‌کند و همه‌ی کینه‌های فروخته‌ی بدل به فریاد می‌شوند و بخش عمده‌ای از نارضایتی‌ها جای خود را به رضایت‌مندی می‌دهند و در آن فضای باز، نویسندگان و روزنامه‌نگاران و احزاب مختلف، اجازه‌ی فعالیت می‌یابند؛ و گروه‌های مارکسیستی و مذهبی قدرت فراوانی در جامعه پیدا می‌کنند. شعر و داستان و نمایشنامه و طنزپردازی، شیوه‌ی رئالیسم انتقادی را برای بیان موضوعات و ماجراهای اجتماعی و سیاسی خود برمی‌گزینند و سبک‌ها و شیوه‌های هنری گوناگون در قلمرو ادبیات به ظهور می‌رسد و کیفیت نگارش و زبان و بیان و شگردهای هنری در همه‌ی عرصه‌ها پخته‌تر و متکامل‌تر و توسعه یافته‌تر می‌شود.

ولی با وقوع کودتا، همه‌ی آرمان‌ها و امیدهای جامعه تبدیل به عقده و نفرت و کینه می‌گردد و همه‌ی گروه‌های مردم به جز وابستگان به نهادهای سیاست و اقتصاد و قدرت، با تمام توان به مخالفت جدی با همه‌ی اعمال و حرکات حکومت می‌پردازند. در این وضعیت، حتی همه‌ی اصلاحات اقتصادی و اجتماعی حکومت، به دلیل عدم همراهی با اصلاحات سیاسی و فرهنگی، به ابزارهایی برای تشدید و گسترش نارضایتی‌ها و تسریع سقوط تبدیل می‌گردد. در این سال‌ها پنج گفتمان اصلی، فضای فکری و فرهنگی جامعه را در اختیار خود می‌گیرد: گفتمان ناسیونالیسم و ایران‌گرایی، گفتمان مارکسیسم و چپ‌گرایی، گفتمان لیبرالیسم و غرب‌گرایی، گفتمان مذهب و سنت‌گرایی، و گفتمان فرهنگ و هنر. اندیشمندان و روشنفکران شاخصی چون آل احمد و دکتر شریعتی، در درجه‌ی اول تعلق به گفتمان فرهنگ و هنر دارند و در گذر زمان اندک اندک راه‌هایی جامعه را به تأثیر از سید جمال‌الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری، در بازگشت به سیره‌ی سلف و احیای فکر دینی تشخیص می‌دهند و توازن گفتمان‌ها را به سود گفتمان مذهبی تغییر می‌دهند. در کانون‌های فرهنگی و هنری، دیدگاه‌های متعددی دیگری نیز وجود دارد که یکی از آن‌ها نظریه‌ی بازگشت به گذشته‌ی پیش از اسلام است و مطرح‌کنندگان آن افراد متعددی از جمله هدایت و اخوان هستند. اگرچه عمق اشرف و آگاهی هدایت و اخوان از تاریخ و فرهنگ ایران پیش از اسلام، بسیار فراوان‌تر از گروه اول است؛ اما نامشخص بودن اندیشه‌های پیش از اسلام و عدم هم‌سویی و یک‌پارچگی در آن اندیشه‌ها و طرف‌داران آن‌ها، و خطیب نبودن

مبلمان آن اندیشه‌ها و اشتراک بخش‌هایی از دیدگاه‌های آنان با نیروهای ملی و ناسیونالیستی و حتی حکومتی، مانع از تأثیرگذاری دیدگاه‌های آنان بر روی مردم می‌گردد.

- همراهی شمار زیادی از چپ‌ها و راست‌ها و استعمارگران خارجی با استبداد داخلی، و برقراری حکومت کودتا، باعث تعمق‌ورزی و تجدید نظر در اندیشه‌های روشنفکران و اندیشمندان و نویسندگان ایران چون آل احمد و شریعتی و دیگران می‌گردد و آن‌ها را به جانب سنت‌گرایی از نوع انقلابی و اصلاح شده‌اش سوق می‌دهد و به رغم تأثیرپذیری از اندیشه‌های چپ، حتی به مخالفت صریح با آن وامی‌دارد. آل احمد پس از کودتا دچار دگرذیسی اساسی در افکار خود می‌شود و برجسته‌ترین داستان‌ها و مفصل‌ترین مقالات خود را می‌نویسد که در همه‌ی آن‌ها، موضوعات محوری عبارت‌اند از: ستیز با نشانه‌های غرب‌گرایی در فرهنگ ایرانی از گذشته‌های دور تا آن سال‌ها، نگاه انتقادی به مظاهر مدرنیته و صنعتی شدن جامعه و برجسته‌سازی پیامدهای منفی آن، و جانب‌داری از سیاست بازگشت به فکر و فرهنگ اسلامی. اگرچه آل احمد به صراحت از ویژگی‌های جامعه‌ی مطلوب خود سخن نمی‌گوید و تنها به بیان معایب جامعه‌ی مدرن و غرب زده می‌پردازد؛ اما در نفی وضعیت موجود با بسیاری از افراد و نیروهای سیاسی و مذهبی و حتی مارکسیست‌ها اشتراک نظر دارد.

### آل احمد پس از کودتای ۱۳۳۲

شاید به دور از واقعیت نباشد اگر بگوییم در فاصله‌ی مشروطیت تا انقلاب ۱۳۵۷، دهه‌ی سوم از سده‌ی چهارده خورشیدی، به دلیل بهره‌مندی از آزادی نسبی، انتقادی‌ترین ادبیات را در خاطر‌ها ثبت می‌کند. به گونه‌ای که همه‌ی گفتمان‌های مطرح این سال‌ها هر کدام به نوعی آماج نقد و انتقادهای مختلف قرار می‌گیرند. آل احمد در دهه‌ی چهارم و پنجم نیز هم‌چنان به عنوان یکی از منتقدان یگانه‌تاز همه‌ی آن گفتمان‌ها باقی می‌ماند. به قول خودش «دست کم، با شامه‌ای تیزتر از سگ چوپان و دیدی دوربین‌تر از کلاغی، چیزی را ببیند که دیگران به غمض عین از آن در گذشته‌اند» (عرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۲۳). اما با این

تفاوت که تمرکز خود را به طور گسترده به انتقاد از لیبرالیسم و سرمایه‌داری و پیامدهای مخرب آن در جهان سوم به عنوان غرب‌زدگی و استعمار قرار می‌دهد و از حجم انتقادات نسبت به گفتمان مذهب و مارکسیسم می‌کاهد. او حتی در جاهایی که توصیه به بازگشت به سنت‌های بومی و باورهای مذهبی می‌کند، از دیدگاه انتقادی خود نسبت به متولیان سنت‌ها نیز دست برنمی‌دارد. او در داستان *نهرین زمین* (ص ۱۵۵ - ۱۵۹) که در سال‌های پس از کودتای ۱۳۳۲ و در اوج ستیز خود با غرب‌زدگی و گرایش به سنت‌ها به نگارش درآورده است، یک جا به صراحت گفتمان مارکسیسم را زیر سؤال می‌برد و می‌گوید «همه‌ی حرف‌های آن پیرمرد ریشوی آلمانی (مارکس) که صد سال پیش ادای موسی را درآورده بود و ما در کلاس‌های دانشسرا فرمایشاتش را قرقره می‌کردیم» این بود که «کار یعنی تولید، و یعنی مصرف، و این همه یعنی تمدن، پس بی‌کاری یعنی عدم تولید.» و آل احمد می‌پرسد: پس قناعت «یعنی بدویت؟ یا نوع دیگری از تمدن؟ ... اما پس زبان چه می‌شود؟ و تاریخ؟ و مذهب؟ و آداب؟... مگر نه این است که این ابزار کار را خود آدم ساخته؟ و اگر این جور بنگریم این که دیگر ابزار کار نیست، یک بت تازه است» (نهرین زمین، ۱۳۵۷: ۸۶).

در *نهرین زمین*، که به طور کامل درون‌مایه و ماجرای روایت اختصاص به تحلیل و انتقاد از صنعتی شدن و پیامدهای زیان‌بار آن در کشورهای پیرامونی پیدا کرده است، آل احمد علاوه بر انتقاد از دیدگاه مارکسیست‌ها، به انتقاد از بعضی رفتارها و باورهای مذهبی نیز می‌پردازد تا نشان دهد اگر او توصیه به بازگشت به معتقدات سنتی و مذهبی می‌کند چه برداشتی از مذهب را در نظر دارد. او نیز دیدگاهی همانند شریعتی در بازگشت به مذهب دارد و با این گونه روایت‌ها ثابت می‌کند که آن چه را شریعتی به عنوان آرزو مطرح می‌کند، در عالم عمل به آن پای‌بند بوده است. دعای شریعتی چنین است: «خدایا! مگذار که ایمانم به اسلام و عشقم به خاندان پیامبر، مرا با کسبه‌ی دین، با حمله‌ی تعصب و حمله‌ی ارتجاع، هم‌آواز کند» (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۱۹). آل احمد در *نهرین زمین* به عنوان یکی از معلمان روستا، وقتی سخت‌گیری‌های مذهبی یک روحانی رهگذر را در حق یکی



از روستاییان زحمت‌کش - که دستش را خال‌کوبی کرده - می‌بیند به او می‌گوید «بین جانم، این مردم فعلاً زیر بار دنیا دارند خرد می‌شوند. خدا هم آن قدر رحیم هست که به خاطر خال روی دست یدالله به آتش جهنم نسوزاندش. اصلاً این بنده‌ی خدا جهنمش را تو همین دنیا دارد می‌کشد» (آل احمد، *نهرین زمین*، ۱۳۵۷: ۱۵۷). با وقوع کودتای ۱۳۳۲، چهره‌ی مداخله‌گر، مهاجم و متجاوززی که از غرب در ذهن روشنفکران و نویسندگان و مردم ایران ترسیم شده بود به اوج خود می‌رسد و حتی اقداماتی چون واداشتن شاه ایران به انجام اصلاحات در جامعه نمی‌تواند این چهره را ترمیم کند. مردم ایران در طول دوره‌ی پهلوی از دخالتی که کشورهای غربی در عزل و نصب و سقوط و صعود رجال سیاسی، و اداره‌ی کشور دارند انباری از کینه‌های گوناگون در درون خود انباشته می‌کنند. آنان به درست یا غلط، بر باد رفتن نتایج انقلاب مشروطه - که برای نخستین بار و پیش از انتخاب رضا شاه به سلطنت به وسیله‌ی مصدق مطرح می‌شود و سلطان شدن او را ارتجاع و استبداد صرف قلم داد می‌کند (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۳۵) - و هم‌چنین تبدیل آزادی‌های سیاسی و اجتماعی به تحمیل‌گری‌های استبدادی را که از طریق قدرت‌گیری رضا شاه در قلمرو سیاست ایران انجام می‌گیرد یک نقشه‌ی انگلیسی قلمداد می‌کنند و سقوط او را نیز که با دخالت آشکار متفقین و حضور چند ساله‌ی نیروهای نظامی آن‌ها در شهریور ۱۳۲۰ در ایران همراه است هیچ‌گاه فراموش نمی‌کنند. بار دیگر، دخالت آشکار انگلیس و امریکا در کودتای ۱۳۳۲ و سقوط دولت مصدق که در پی قطع وابستگی به بیگانگان و تضمین استقلال سیاسی و اقتصادی و گسترش فضای باز سیاسی و اجتماعی در ایران برآمده است و بسیاری از گروه‌های اجتماعی آرمان‌های خود را در استمرار آن جستجو می‌کنند، موجب بر باد رفتن امیدها و آرزوها و غلبه‌ی ناامیدی و شکست در بسیاری از مردم می‌شود. استقرار چند ساله‌ی یک حکومت وابسته و خشن نظامی در جامعه، عقده‌های عمیقی در دل‌ها پدید می‌آورد و اقدامات اصلاحی حکومت، با نام انقلاب سفید یا انقلاب شاه و ملت (۱۳۴۰) که در صدد ایجاد بهبود در وضعیت رفاهی و فراهم آوردن دریچه‌های تنگی از آزادی‌های اجتماعی و فرهنگی برای جامعه است از نظر مردم نوعی تلاش برای تداوم سلطه‌ی

استعمار و استبداد قلم داد می‌شود و آن را چندان جدی تلقی نمی‌کنند و به جای تمکین در برابر آن، همواره کینه‌های خود را بر روی یک‌دیگر تلنبار می‌کنند و در انتظار فرصتی برای خیزش بر ضد حکومت می‌مانند؛ چرا که به تصور آن‌ها، حکومت، دست نشانده‌ی بیگانگان محسوب می‌شود و تنها سقوط آن است که می‌تواند غلیان کینه‌های چندین ساله را خاموش کند.

### ستیز با غرب و گریز به مذهب

در وضعیتی که دیده‌ها و شنیده‌های مردم ایران، حکایت‌های غم‌انگیزی از توطئه‌ها و تجاوزهای غرب را در بر دارد، جلال آل احمد با طرح و توسعه‌ی نظریه‌ی غرب‌زدگی از احمد فریدید، به موضوع تهاجم غرب جامه‌ی ثنوری می‌پوشاند و به آن جنبه‌ی تاریخی می‌دهد و با زبان و بیانی تند و تیز و خشن، به تحلیل موضوع می‌پردازد تا کینه و تنفّری را که مردم ایران از غرب داشتند، تقویت و تشدید کند، و در مسیر خاصی نیز بیاندازد. او پیشینه‌ی تهاجم غرب را به دوره‌های تاریخی گذشته چون تحریک مغول‌ها برای حمله به ایران و تقویت حکومت صفویه برای خنجر زدن از پشت به جهان اسلام می‌رساند، در حالی که بعضی از استنباط‌های او، به دلیل ناهم‌سویی با داده‌های تاریخی، دارای اشتباهات فاحش است. اما در هنگامه‌ای که کینه‌های فرو خفته سر باز کرده بودند آن گونه لغزش‌ها چندان تأثیری در اصل موضوع نمی‌گذارد و مردم نیز به آن‌ها اعتنایی نمی‌کنند (غرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۵۹ - ۶۰).

آل احمد در این سال‌های پس از کودتا است که در موضعی کاملاً مخالف با شماری از روشنفکران عصر مشروطه، راه‌رهایی و رستگاری جامعه‌ی ایران را در بازگشت به سنت‌های بومی و فرهنگ اسلامی جستجو می‌کند؛ اما شیفتگی آل احمد به نثر ابتکاری خود که ترکیبی از سبک خراسانی و نثر مرسل و زبان امروز است، و هم‌چنین تلاش نافرجام او برای تلفیق شیوه‌های روایت کهن و جدید در *نون و القلم*، و بهره‌گیری او از ساختار قصه‌های قدیمی در سرگذشت کندوها به خوبی نشان می‌دهد که او، هم‌چنان که از قرینه‌های

موجود در کلامش نیز می‌توان استنباط کرد، ترکیبی از سنت و تجدد را در عمل توصیه می‌کند. بخشی از انتقادهای او به خود ایرانیان است که نتوانسته‌اند در برابر دنیای ماشینی، فرهنگ گذشته‌ی خود را حفظ کنند. او در غرب‌زدگی نوشته است «هدف اصلی این دفتر در این است که [اثبات کند] ما نتوانسته‌ایم شخصیت فرهنگی - تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم. بلکه مضمحل شده‌ایم» (غرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۲۸).

- بزرگ‌ترین دلیل بازگشت بخش عمده‌ای از نیروهای اندیشمند جامعه در سال‌های پس از کودتا به عرصه‌ی سنت‌گرایی، وقوع کودتای ۱۳۳۲ است. چون در آن کودتا، همه‌ی نیروهای چپ و راست و انقلابی و سنت‌گرا و مدرن، خواسته و ناخواسته، با یک‌دیگر هم‌سو می‌شوند و امید و آرمان یک ملت را با عمل کرد نادرست خود به باد می‌دهند. در این بازگشت اگر چه نوعی کینه‌ورزی به سنت‌گرایان، چپ‌گرایان، استعمارکنندگان خارجی، و استبدادگران داخلی وجود دارد، اما نوعی ژرف‌اندیشی و سیاست‌ورزی نیز در آن هست تا راهی را برگزیند که عیناً هیچ کدام از آن چهار مسیر پیشین نباشد و در عین حال ویژگی‌های مثبت بعضی از آن راه‌ها در آن باشد. بازگشت به مذهب اگر چه رجعت به سنت‌گرایی محسوب می‌شود؛ اما آن سنت، تفاوت‌های اساسی با مذهب مرسوم در جامعه دارد. سنتی که آل احمد و شریعتی طرف‌دار آن هستند از بی‌حرکی و تسلیم شدن به وضعیت موجود طرف‌داری نمی‌کند؛ یک ایدئولوژی اصلاح‌شده و انقلابی و مخالف با حکومت استبدادی و استعمار خارجی و به رسمیت شناسنده‌ی آزادی بیان و ادیان، و حکومت نخبگان و پاکان است؛ و می‌خواهد یک جامعه و حکومت آرمانی پی‌ریزی کند که بخشی‌هایی از مشخصات آن برگرفته از اندیشه‌های مارکسیستی باشد (مثل: مکتب مبارز بودن، مخالفت با سرمایه‌داری و نظام طبقاتی و کاستی، ستیز با استعمار و استثمار، استعمار، جانب‌داری از عدالت و بی‌اعتنایی به مال و ثروت و قدرت، حمایت از کارگران و دهقانان و مستضعفان و صاحبان صنف‌ها)؛ و بخش زیادی از اصول و آموزه‌های آن نیز برگرفته از اندیشه‌های اسلامی و حتی عرفانی است (مثل: حرف حق گفتن در برابر سلطان جائر، عدم اطاعت از اولوالامر در غیاب امام زمان، انتظار مکتب اعتراض، مخالفت با ملأ و

مترف و زر و زور و تزویر، جانب‌داری از قسط و ترازو و عدالت، احیای الگوی اَمت و امامت، تبدیل شیعه به یک حزب تمام، رهبریت دادن به مستضعفان، ساده زیستی و تقوایی‌نگی به خصوص در حاکمان، خوداتکایی و بی‌نیازی از هر مکتب و مرام دیگر، اعتقاد به خدا و قیامت را ضامن اعمال دانستن، اجتهاد و فتوا و امر به معروف را عامل پویایی و تطابق‌پذیری با تحولات جدید تلقی کردن؛ حتی پاره‌هایی از دستاوردهای لیبرالیسم و دمکراسی نیز با آن‌ها ترکیب شده است (مثل: آزادی ادیان و بیان، محترم شماری مخالفان و منتقدان، پی‌گیری پیشرفت‌های تکنولوژیک، اهمیت دادن به نقش مردم در تعیین حکومت، و جانب‌داری از حقوق زنان). آل احمد و شریعتی هر دو از خانواده‌هایی مذهبی برخاسته بودند و با زبان خارجی و کتاب‌ها و اندیشه‌های غربی و محیط کشورهای اروپایی در حشر و نشر بودند و مدتی از زندگی خود را نیز با گروه‌های مارکسیستی چون حزب توده و سوسیالیست‌های خدایپرست سپری کرده بودند. بر این اساس، با شناختی که از تفکرات لیبرالیستی و مارکسیستی داشتند، می‌کوشیدند تا خصوصیات مثبت و حرکت‌آفرین مکتب‌های دیگر را که اغلب در مذهب اسلام نیز به نوعی وجود داشت برجسته کنند تا جامعه را با تقویت اصول و قاعده‌های خود داشته به تحرک وابدارند.

- این که جلال آل احمد همه‌ی تلاشش آن است که معایب غرب و غرب‌زدگی را با تفصیل فراوان بازگو کند، خود حکایت‌گر عمق تنفّری است که بخشی از جامعه‌ی ایران و اندیشمندان آن از دخالت کشورهای غربی در مسیر زندگی و تعیین سرنوشت ایرانیان داشته‌اند. آل احمد با افکار و رفتار خود، که همواره جلوه‌ای انتقادی و اعتراضی دارد نماینده‌ی اغلب روشنفکرانی است که در دوره‌ی پهلوی به گونه‌های مختلف از وضعیت موجود دچار نارضایتی بودند: نارضایتی از غلبه‌ی جهل و خرافات و سکوت بر رفتار مذهبی‌ها، ناخرسندی از سلطه‌ی غرب‌زدگی بر جامعه و سیطره‌ی استعمار بر حوزه‌ی قدرت و سیاست و صنعت، اعتراض به نفوذ بیگانگان بر احزاب مارکسیستی ایران، و مخالفت با وابستگی حکومت به غرب و تقلید آن از سیاست‌های پر تظاهر و تزویر آن‌ها. آثار آل احمد در عین حال بر این حقیقت نیز دلالت دارند که جامعه‌ی ایران، طرفداران پر شور و حرارت غربی نیز فراوان

داشته است که آل احمد برجسته‌ترین و حجیم‌ترین آثار خود را به شیوه‌ی استدلالی و روایی برای مجاب کردن آنان و سلب مشروعیت از غرب و ایدئولوژی آن به نگارش درآورده است. آثار او نماینده‌ی مرحله‌ای از اندیشه‌های ایده‌آلیستی است که می‌توان آن را مرحله‌ی سلب و انکار اندیشه‌های موجود تلقی کرد. از آن جایی که او تخصص‌چندانی در تعلیم و تبلیغ اندیشه‌های دینی نداشت، به آن مرحله نیز وارد نمی‌شود و تنها زمینه‌های لازم را برای ایجاد اشتیاق در مخاطبان فراهم می‌آورد تا از شیفتگی به اندیشه‌های غربی خودداری کنند. آن‌گاه کسی چون شریعتی قدم به میدان می‌گذارد و به معرفی بخش‌هایی از آن ایدئولوژی آرمانی که اسلام اصلاح‌گرانه است می‌پردازد؛ با آثاری چون: چه باید کرد، خودسازی انقلاب، تاریخ و شناخت ادیان، بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، اسلام‌شناسی و روش شناخت اسلام، تشیع علوی و تشیع صفوی، امت و امامت، جهت‌گیری طبقاتی اسلام، شیعه یک حزب تمام، نیایش، و حسین وارث آدم.

### سنجش یک ساختار فکری

آن‌چه را که آل احمد مطرح می‌کند می‌توان به صورت بسیار ساده یک پدیده‌ی ساختاری از نوع ذهنی آن تصور کرد که کلیت آن مبتنی بر چند سازه‌ی اصلی است: ایدئولوژی، سیاست، فرهنگ و ادب، زبان. خود او نیز در جایی می‌گوید: «شخصیت من ایرانی به چه چیز است؟... شخصیت مرا مجموعه‌ی عوامل فرهنگی متعلق به این جامعه می‌سازد که من توش نفس می‌کشم. و یکیش مذهب، یکیش زبان، یکیش ادبیات. این‌ها را باید حفظ کرد. این‌ها هر کدام یک مستمسک‌اند» (آل احمد، کارنامه‌ی سه ساله، ۱۳۵۷: ۱۶۴).

از آن جایی که «هر نظامی، دارای مرکزی است که کلّ نظام از آن سرچشمه می‌گیرد» و هم‌چنین «مرکز، کلّ ساختار را مهار و کلّ نظام را اداره می‌کند» (کلیگر، ۱۳۹۴: ۴۸)، در این ساختار ذهنی، بازگشت به سنت‌های بومی و معتقدات، که همان ایدئولوژی باشد عنصر محوری است که هم می‌توان از آن ابزاری برای تحرک توده‌ها فراهم آورد؛ چون مشروعیت حکومت‌ها را زیر سؤال می‌برد و وعده‌ی حکومتی آرمانی و مبتنی بر قسط و

عدل را می‌دهد و توده‌های مردم را مهیای یک مبارزه‌ی تمام‌عیار می‌کند؛ و هم اجتهادی را که در آن وجود دارد ابزار بازسازی و تطابق‌دهی آموزه‌های فرعی و اصلی سنت با دنیای جدید می‌تواند قرار دهد تا همواره سنت نیز پا به پای تجدّد حرکت کند؛ و هم متولیان بزرگ سنت را افرادی برخوردار از شاخص‌ترین الگوهای اخلاقی تلقی می‌کند که می‌توان برای اداره‌ی جامعه به آنان اعتماد کرد. به این دلیل است که او در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران با نغی گونه‌های مختلف روشنفکری، که اغلب از خاستگاه غربی برخوردارند، در اصالت روشنفکران مذهبی داد سخن می‌دهد تا اعتماد به آنان را به اثبات برساند.

عنصر اساسی در بخش سیاسی این ساختار هم، غرب ستیزی و جدا شدن از وابستگی به استعمارگران در اقتصاد و حکومت است که با شور و حرارت و تفصیل فراوان مطرح می‌شود، تا وسیله‌ای برای تضمین استقلال این ساختار باشد. به همان سان که در ساختارگرایی «واحد‌های درون یک نظام»، به صورت «متقابل‌های دوتایی» در کنار هم قرار می‌گیرند، یعنی «متشکل از دو وضعیتی هستند که با یک‌دیگر نوعی رابطه دارند» و به قول ژاک دیدا «همواره به یک جزء از این تقابل ارزش فرهنگی بیش‌تری داده می‌شود (کلیگز، ۱۳۹۴: ۲۸)، در اندیشه‌ی آل احمد نیز در تقابل شرق و غرب، به اندیشه‌ها و آموزه‌های شرقی اهمیت بیش‌تری داده شده است. آل احمد، مهم‌ترین عامل تمایز بین شرق و غرب را ماشین یا همان تکنولوژی می‌داند (آل احمد، غرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۲۷ و ۲۹). و در مخالفت با تکنولوژی تا جایی پیش می‌رود که هم‌صدا با ارنست یونگر در کتاب عبور از خط، می‌گوید: «نمی‌توان کمال بشری را با کمال فنی جمع کرد. اگر یکی از این دو را می‌خواهیم، بایست دیگری را فدا کنیم» (یونگر، ۱۳۵۵: ۹). چون ماشین با آمدن خود، فرهنگ و حکومت و زندگی مردم را هم به فد و قواره‌ی خود درمی‌آورد (آل احمد، غرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۲۷ - ۲۸). او در نهرین زمین تلاش می‌کند تا نشان دهد وقتی پای ماشین به یک مکان سنتی می‌رسد چگونه باورها و معتقدات و روابط مردم را به طور اساسی

تغییر می‌دهد. آل احمد ماشین را «محصول» پراگماتیسم و «سیانتیسم» و «پوزیتیویسم» و ایسم‌های دیگر» غربی می‌داند (عرب‌زدگی: ۲۰۲) که «وقتی به مرحله‌ی اضافه تولید رسید و قدرت صادر کردن مصنوعات خود را یافت آن وقت صاحب ماشین (کمپانی‌ها)، بر سر کسب انحصار بازارهای صادرات با رقبای خود از در مخاصمه درمی‌آیند» (همان: ۲۰۲). این جاست که غرب برای دست و پا کردن بازار فروش برای تولیدات صنعتی خود راه و چاره را در سیطره‌ی سیاسی آشکار و پنهان بر ممالک دیگر می‌بیند و متقابلاً ممالک جهان سومی نیز که قربانی این نظام داد و ستدی هستند با گرفتن تکنولوژی، فرهنگ خود را نیز با الگوهای غربی هم‌سو می‌کنند. مشکل آل احمد با تکنولوژی نیست؛ با تغییر فرهنگ بومی است که «چرا ملل شرق... به این عنوان که ماشین غربی است و ما از اقتباسش ناچاریم، تمام دیگر ملاک‌های زندگی غربی را نیز بگیرند و جانشین ملاک‌های زندگی و ادب و هنر خود کنند؟» (همان: ۲۰۸) فلسفه‌ی استعمار ستیزی و گریز از غرب‌زدگی را در کارنامه‌ی آل احمد باید از این منظر ارزیابی کرد. عصاره‌ی فکر آل احمد را به زبان ساختارگرایان، این گونه می‌توان بیان کرد: «از آن جایی که ساخت، نظام است» یعنی «نظامی از تبدیل‌ها»، «و نه صرفاً مجموعه‌ای از عناصر و خصوصیات آن‌ها، این تبدیل‌ها از یک سلسله قوانین پیروی می‌کنند. تعامل قوانین حاکم بر تبدیل‌ها موجب حفظ و قوت نظام می‌شود و هرگز نه نتایجی بیرون از حوزه‌ی عمل نظام به دست می‌دهد و نه عناصر بیرون از قلمرو نظام را به کار می‌گیرد» (پیاژه، ۱۳۷۳: ۲۸).

در قلمرو فرهنگ و ادب، دیدگاه آل احمد نیز مانند دیدگاه‌های غالب بر اندیشه‌های ایدئولوژیک، در هم‌سویی با قاعده‌ی ابزارپنداری هنر و ادبیات و محوریت دادن به هنر متعهد و آموزش دهنده به توده‌ها سیر می‌کند؛ یعنی بی‌ارزش تلقی کردن هر نوع اصالت به ساختارهای هنری، و حتی بی‌اعتنایی به اهمیت ساختار در برابر محتوا. به این دلیل است که به اعتقاد اغلب منتقدان، داستان‌های آل احمد، به نوعی پوشش روایی دادن به مطالب مقالات اوست که گاه در برخی از آن‌ها - مثل *نهرین زمین* - همه‌ی اصول و قاعده‌های داستان نویسی، قربانی محتوا می‌شود. اگر آل احمد در هنگام غلبه‌ی استعداد هنری، نمی‌تواند به

نوآوری‌های زبانی و نثر خاص خود، و هم‌چنین به تلاش‌هایی که در جهت استفاده از ظرفیت داستان‌پردازی قصه‌های قدیم برای روایت‌های امروزی - در *نئون و القلم* - به کار می‌بندد چندان جنبه‌ی هنری نیرومند بدهد به همان دلیل است که ذهنیت حاکم بر وجود او، در سه دوره‌ی پیش از حزب و در حزب و پس از حزب، همواره با دیدگاه ایدئولوژیک به هنر و ادبیات نگریسته است.

در حوزه‌ی زبان نیز، آل احمد با تلاش‌های طاقت‌فرسا، سبک خاصی را پدید می‌آورد که با نظام ذهنی او هم‌خوانی فراوان دارد. نثری پر ایجاز و عاری از حشو و زواید و سرشار از طعن و تعریض و کنایه، که از یک‌سو ریشه در سنت و فرهنگ و ادب گذشته دارد و از سوی دیگر، درآمیخته با شماری از امکانات زبان روزمره و مدرن زمانه است و برای گزارش وقایع با لحن و بیانی تمسخرآلود و سراسر تردید و اعتراض و حتی تحقیر، می‌تواند کاربرد فراوان داشته باشد. «رمز جذّابیت و امروزی شدن نثر او» در «ترکیب زبان گفتاری با عناصر متعدّدی از نثر گذشته است... او، آن قسمت از عناصر زبانی گذشته را به کار می‌گیرد که با زبان گفتار امروز منطبق و سازگار است؛ یعنی ساختار نحوی، نه صرف» (شیری، ۱۳۸۲: ۹۷). م. آزاد، ویژگی‌های نثر آل احمد را چنین برمی‌شمارد: «کنایه، و ایجاز و طنز که طبیعت کنایه است - پوشیده‌گویی» بی‌که صریح‌تر از هر صراحت بیان ناممکنی ست، که واقعیت‌ها را برهنه می‌کند، به رمز و رازی ناآشنا به گوش نامحرم - با ایجازی لحظه‌وار، ضربه‌زن، و کاری» (م. آزاد: ده‌باشی، ۱۳۶۴: ۱۳۱). این نثر، در هم‌سویی کامل با دیدگاه‌های انتقادی آل احمد در حوزه‌ی فکر و فرهنگ و سیاست‌های حاکم بر جامعه و علاقه‌مندی به بازگشت به سنت‌ها قرار دارد.

### ناهم‌سویی واقعیت‌ها با آرمان‌ها

اما این ساختار ذهنی، که به شدت تحت تأثیر فضای ایدئولوژی پرور دوران جنگ سرد قرار گرفته، رگه‌های نیرومندی از ایده‌آلیسم و رمانتیسم را نیز در خود نهفته دارد. چون نوعی نگرش کلی و عاری از هر نوع جزئی‌نگری و ژرف‌اندیشی و کاملاً خوش بینانه و



آرمانی و احساسی به پدیده‌ی پر ابهام و پر شاخ و برگ و پیچیده و پرتأویلی به نام سنت در آن دیده می‌شود. نمونه‌ی مشابه این نوع بازگشت به سنت‌های هزاره‌راه، در این سال‌ها در کارنامه‌ی ناسیونالیست‌هایی چون مهدی اخوان ثالث نیز می‌توان یافت که نام آن را مزدشتیسم گذاشته و در مؤخره‌ی کتاب *ز/این/اوستا* به تفصیل از آن سخن گفته و توصیه به بازگشت به آن کرده است (اخوان ثالث، ۱۳۴۴: ۱۰۹-۲۲۹). سنتی که آل احمد چاره‌ی کار را در بازگشت به آن می‌داند، هنگام آزمایش در میدان عمل، چالش‌های بسیاری در پیش روی پیروان خود قرار می‌دهد. در قلمرو ایدئولوژی، که تأکید آل احمد بر اصل اجتهاد بود، آن چنان که گفته شده است، درست است که اجتهاد، «امکانی برای تحوّل دینی» و «نو شدن» و «منطبق شدن» «با تحولات و مقتضیات زمان» است، اما ایراد آل احمد «برداشت موسّع اوست از اجتهاد» (قاضیان، ۱۳۸۶: ۱۹۷-۱۹۸). «اجتهاد چیزی نیست جز تلاش برای استخراج فروع احکام از اصول آن‌ها» (محمّدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی: ۳۳۵-۳۳۸؛ به نقل از: قاضیان، ۱۳۸۶: ۱۹۸). در این استنباط هم البتّه گاه نظرات چنان از هم دور است که رسیدن به نظر مشترک و متناسب با زمانه، چندان آسان نیست. در بسیاری از مسائل جدید زمانه هم، اصول و فروع، نظر خاصی برای گفتن ندارند. در خوش بینانه‌ترین وضعیت، دوره‌ی مشروطیت و چالش‌های مشروعه و مشروطه و سلطنت و جمهوری می‌تواند دو باره زنده شود و در این میان، آل احمد که همه‌ی دوران زندگیش سراسر شورش بر ضد رفتارهای تحمیلی و تنگناهای سنتی - خانوادگی، حزبی، دانشگاهی، حکومتی، ادبی، زبانی - بود، قابل پیش بینی است که در کدام جناح قرار می‌گیرد. وقتی مشاهده کند که آن جامعه‌ی ایده‌آلیستی پیشنهادی‌اش نیز تحمیل‌گری‌ها و تنگناهای تحمّل‌ناپذیری دارد، به سادگی سر به عصیان برمی‌دارد و به جستجوی جامعه‌ی دیگری برمی‌آید. ترجیح ایمان بر عقل به شیوه‌ی اهل تصوّف، که آل احمد در گرایش به آن، از رشته‌ی تحصیلی خود، یعنی زبان و ادبیات فارسی تأثیر پذیرفته است یک نگرش رمانتیستی به مذهب است. حتّی توضیحاتی که او در باره‌ی رابطه‌ی ایمان و عقل می‌دهد، یادآوری کننده‌ی موضوع تقابل عشق و عقل در عرفان است. و اداره‌ی جامعه با تعطیل کردن عقل به شیوه‌ی صوفیان،

یعنی بی‌اعتنایی به مظاهر مدنیت و بازگشت به بدویت. ابن نوع نگرش، که ریشه در تساهل و تسامح آل احمد در دیدگاه‌های مذهبی دارد نمی‌تواند برای شریعت‌گرایانی که او مدافع آنان است مقبولیتی داشته باشد. او نیز مانند مولوی، پای عقل و استدلالیان را پای چوبین می‌داند که نمی‌تواند راهبر خوبی برای انسان باشد. «ولی به هر صورت، زمانه‌ی توجیه عقلانی اصول و فروع مذاهب، همیشه زمانه‌ی نکث ایمان است. چرا که وقتی در اصالت خود و معتقدات خود شک کردی تازه می‌نشینی به استدلال و توجیه، و شک در آن اصالت‌ها یعنی آغاز شکست. دنیای اسلام از آن زمان به بعد است که رو به کساد می‌نهد. تا دوره‌ی ایمان است و بی‌لیت و لعل عمل می‌کنند، می‌برند و می‌برند و می‌دوزند و قلمروی در عالم واقع یا در عالم اندیشه گسترده می‌شود. اما بعد برای این که نفوذ کنند و جا بیفتند و خود را توجیه کنند به استدلال می‌نشینند» (آل احمد، ج ۲: ۱۴۵).

در دیدگاه سیاسی آل احمد و توصیه‌ی او به پرهیز از غرب‌زدگی، به گفته‌ی یکی از پژوهش‌گران در نوشته‌های او تناقض وجود دارد؛ چون از معنای ضمنی سخنانش که در آن‌ها به روان‌شناسی مردم ایران پرداخته است می‌توان استنباط کرد که ایرانیان دارای دو خصوصیت هستند «یکی از این دو، درون‌گرایی است و دیگری بیگانه‌ترسی یا بیگانه‌گریزی» (قاضیان، ۱۳۸۶: ۱۶۵). درون‌گرایی باعث پناه بردن به تصوّف می‌شود و حمله‌ها و ایلغارهای قبایل نیز ناامنی جوامع و بی‌اعتمادی مردم به یکدیگر و به تبعیت از آن، رشد شعر و ادبیات به عنوان معماری باطنی، و معماری ظاهری شهرها و روستاها با دیوارهای بلند را به وجود می‌آورد (آل احمد، غرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۴۲ و ۶۲ و ۴۴ - ۴۵). «مملکت ما مملکت کویرهای لوت و دیوارهای بلند است. دیوار گلی در دهات و آجری و سیمانی در شهرها و این تنها در عالم خارج نیست، در درون هر آدمی نیز چنین دیوارها، سر به فلک کشیده است. هر آدمی بست نشسته در حصار است از بدبینی و کج‌اندیشی و بی‌اعتمادی و تکروری» (همان: ۹۸). و آل احمد خود یکی از مصداق‌های مجسم این بدبینی و بی‌اعتمادی است. اما در این استدلال آل احمد، که از استحکام چندان هم برخوردار نیست، تناقضی وجود ندارد. او می‌خواهد با تبرئه‌ی مردم ایران، تمام تقصیرات را به گردن استعمارکنندگان

بیاندازد. در حالی که اگر این مردم درون‌گرا و بیگانه‌گریز، به سادگی از دوره‌ی صفویه و حتی پیش‌تر از آن شیفته‌ی غرب شدند و در دام استعمار گرفتار آمدند، باید بخش عمده‌ای از تقصیر غرب‌زدگی آن‌ها را ناشی از فرهنگ و هنر و ادب و سنت و تصوّف ایران دانست که چنین ملت درون‌گرا و ترسویی پرورانده است که همواره پناه‌گاه‌ها و نجات‌بخش‌های خود را نه در جامعه‌ی خود، بلکه در دورست‌ها جستجو می‌کرده است. از فرط درون‌گرایی و بیگانه‌ترسی بود که این مردم در طول تاریخ از شناخت وضعیت جهان عقب‌نگه داشته شدند و در دوره‌ی قاجاریه، زمانی به خود آمدند که دیگران در همه‌ی زمینه‌ها، آن‌ها را فرسنگ‌ها در پس‌پشت نهاده و خود فرسنگ‌ها به پیش‌رفته بودند. این بود که شماری از آن‌ها - در دوره‌ی مشروطه - راه رسیدن به پیش‌قراولان قافله‌ی پیشرفت‌های جهانی را در پیروی محض از آن قافله‌داران دانستند. بنا بر این، روی آوردن مردم ایران به غرب‌گرایی، و آن‌جا را قبله‌ی حاجات خود قرار دادن، چیزی جز محصول مستقیم حصار کشیدن به دور کشور در دوره‌ی صفویه و حتی قطع رابطه با جهان اسلام نبود. حال در چنین وضعیتی، ناگفته پیداست که توصیه به بازگشت به گذشته، چیزی جز بازگشت مضاعف به گذشته - یعنی گذشته‌ای گذشته‌تر از دوره‌ی صفویه - نمی‌تواند باشد.

در بحث از غرب‌زدگی، آل احمد به دلیل نادیده گرفتن بسیاری از عوامل درونی در روی آوردن ایرانیان به غرب‌زدگی، آن چنان که پژوهش‌گران دیگر نیز گفته‌اند، غرب‌زدگی را «ثمره‌ی توطئه‌ی خارجی» می‌داند و به «برون‌افکنی ملی» می‌پردازد؛ چون او، همواره در پی مقصّر جلوه دادن دیگری است. «یکی از مصادیق این رفتار در سطح کلان، سعی در کشف توطئه و توطئه‌گرانی است که بتوان بار همه‌ی کم و کاستی‌ها و مشکلات موجود را بر گردنشان انداخت و یک‌باره گریبان خویشتن ملی را از شرّ مسئولیت رهااند» (قاضیان، ۱۳۸۶: ۱۲۵). خود او به صراحت در جلسه‌ی گفتگو با دانشجویان تبریز، در جواب پرسش علل عقب ماندگی ایران می‌گوید: «جواب من این است که استقلال اقتصادی نداشتیم، استقلال سیاسی نداشتیم. خیلی ساده، استعمار!» (آل احمد، کارنامه، ۱۳۵۷: ۱۶۷). در ساختارهای ایدئولوژیک، برای مهار مردم و تغییر جهت دادن به نیروی گریز از مرکز آنان به نیروی گریز به مرکز، و

تبدیل مردم به توده‌های هم‌شکل و هم‌سو یا همان رعیت در معنای واقعی کلمه - گله‌های مطیعی در دست یک چوپان - از یک اصل حاکم بر ساختار استفاده می‌شود که وجود تقابل در ارکان است. در نقطه‌ی مقابل نظام ایدئولوژیک که خود را برحق‌ترین و بهترین نظام در جهان تلقی می‌کند، غرب و استعمار، نقشی شبیه به دیوان و اهریمنان و شیاطین و نیروهای ظلمت پیدا می‌کنند تا ابزار بزرگ تبلیغی در دست صاحبان ایدئولوژی باشند برای ترساندن پیروان خود از آن هیولای هول‌انگیز. ترس از این موجود خوف‌انگیز باعث می‌شود تا پیروان ایدئولوژی به مصداق "شرابِ خانگی ترسِ محتسب خورده" همانند کودکانی نابالغ به دامن مادر پناه ببرند. اما خانه ساختن در یک جزیره‌ی جدا افتاده و به دور از تعامل با مردمان جهان، به دلیل توهم توطئه و ترس و بی‌اعتمادی به آنان، محصولی جز هول و هراس همیشگی و جهالت و واپس ماندگی به همراه ندارد. از لحاظ ساختاری نیز نظام‌های "خود بسنده" و بریده از جهان، هم از نظر تطور و پویایی، نمی‌توانند رشد متناسب و موزونی داشته باشند و در گذر زمان به جامعه‌ای بی‌انگیزه و دل‌مرده و به دور از هر نوع بهره‌وری تبدیل می‌شوند، و هم از نظر قاعده‌ی خود تنظیم‌کنندگی / خودسامان‌دهی در اصطلاح ژان پیاژه (پیاژه، ۱۳۸۴: ۲۴؛ پیاژه، ۱۳۷۳: ۳۴)، به دلیل گرفتار آمدن در یک سیستم بسته و خشک و ناپویا، مجبور می‌شوند تا تحرک لازم در اجزای تشکیل دهنده‌ی ساختار را با توسل جستن به نظام قضایی و امنیتی و پلیسی به وجود آورند و قواعد نظام‌های دمکراتیک و برخوردار از آزادی عمل در این گونه ساختارها نمی‌تواند مصداقی داشته باشد. ناگفته پیداست که ساختار مطلوب آل احمد چنین نظامی نمی‌تواند باشد چون او با آن روحیه‌ی پویا و پرتحرک خود، نمی‌تواند لحظه‌ای در این گونه جوامع زندگی کند. چون این ساختار نه با قاعده‌ی سه‌گانه‌ی کلیت، تبدیل‌ها، و خود تنظیم‌کنندگی / خودسامان‌دهی تطابق دارد و نه آن «سه مؤلفه‌ی اساسی برای خود سامان‌دهی و خودنگه‌داری ساختار» را در خود دارد که عبارت‌اند از: «ریت‌ها، قواعد، و عملیات» (همان: ۴۲).

### تأثیر پذیری از دوره‌ی مشروطیت

عنصر چهارم از نظام ساختاری آل احمد، که زبان باشد، به رغم همه‌ی تشخیصی که دارد

اولاً کاربرد چندانی در داستان نویسی ندارد، و ثانیاً از درون خود یک نوع زبان و بیان جدید پدید آورده است که نمودهایی از آن را در نثر کتاب‌های جدی و پژوهشی چون *غرب‌زدگی* و *در خدمت و خیانت روشنفکران* می‌توان دید؛ نثری غیررسمی، تمسخر کننده، هجومی، با تبختر، کنایی و عامیانه‌گرا و در یک کلام: زبانی لاتی - لمپنی. با تعبیراتی چون: هو زدن، لاس زدن، خر رنگ کن، تک و توک، گول‌زنک، پُز دادن، قرتی بازی، اُس و قُس، قزعلات، اباطیل، هُر هُری مآبی، بی‌بته‌گی (عرب‌زدگی: ۱۷ و ۲۵ و ۲۷ و ۲۸ و ۷۹ و ۱۳۷ و ۱۸۱ و ۲۱۳ و ۲۱۷ و ۷۶)؛ «یکی زیر دیگ پلوی سفارت را آتش کرد» (همان: ۸۰)؛ «همه‌ی آن حضرات بوق را از سر گشادش زده‌اند» (همان: ۸۱)؛ «از همین مردم به تو بمیری من بمیرم مالیات می‌طلبد» (همان: ۱۰۵)؛ «بیکاره‌ترین فرهنگیان مدیران فرهنگند ... بخویریده‌ترین افراد نمایندگان مجلس‌اند» (همان: ۱۴۲)؛ «اغلب نم‌کردگان همین مستشرق‌های غربی‌اند» (همان: ۱۵۲)؛ «همین غرب که حکومت‌های ما را می‌آورد و می‌برد، سر پا نگاهشان می‌دارد، بی‌ز لای پالانشان می‌گذارد...» (عرب‌زدگی: ۱۲۵ و ۷۶؛ در خدمت: ۳۲۲)؛ «بزرگ‌ترین تخم دو زرده‌ی ادبی در آن دوره، یک دوره *مجله‌ی مهر* است» (آل احمد، در خدمت، ۱۳۵۶: ۳۲۳).

بخش عمده‌ای از امکانات نثر تلگرافی و کنایی خاص آل احمد که که نثر اصلی و رسمی اوست و به صورت تمام عیار در «سفری به شهر بادگیرها» (*ریزایی شتاب‌زده*) و «گذری به حاشیه‌ی کویر» (*کارنامه‌ی سه ساله*) از آن استفاده کرده است علاوه بر وام‌گیری از نثر مرسل سامانی و غزنوی و سبک *تاریخ بیته‌ی* و *سفرنامه‌ی ناصر خسرو*، و بهره‌گیری از سبک فردینان سلین، داستان نویس فرانسوی، تحت تأثیر شماری از نویسندگان دوره‌ی قاجاریه است. این نویسندگان غیر حرفه‌ای که تنها به نوشتن خاطره یا سفرنامه پرداخته‌اند عبارت‌اند از: سید احمد تفرشی نویسنده‌ی *روزنامه‌ی اخبار مشروطیت* و انقلاب ایران (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۸ ق)، عبدالصمد میرزا عزالدوله سالور که سفرنامه‌ی اروپای خود را با همکاری میرزا علی خان فراش‌باشی در ۱۲۹۰ قمری به نگارش درآورده است، و سیف الدوله سلطان محمد بن فتحعلی شاه، با نوشته‌ای به نام *سفرنامه‌ی سیف الدوله معروف به سفرنامه‌ی مکه* (۱۲۷۹ ق).

در نیمه‌ی دوم از دوره‌ی قاجاریه است که برای نخستین بار، بعضی از نویسندگان خاطره و سفرنامه، به استفاده از زبان ساده‌ی گفتاری و برخوردار از اصطلاحات و کنایات و تعبیرات عامیانه می‌پردازند و نه تنها شیوه‌ی خاصی از نویسندگی، بلکه شیوه‌ی خاصی از غرب ستیزی را پدید می‌آورند که شکل تکامل یافته‌ی آن در دوره‌ی پهلوی بار دیگر در آثار جلال آل احمد با بیانی کمال یافته و قدرتمندتر مطرح می‌شود. نمونه‌ی این نوع غرب ستیزی‌ها و آن لحن خاصی که در زبان و بیان آل احمد وجود دارد و حتی به کارگیری تعبیرات عامیانه و تلگرافی و کنایی را در نوشته‌های مخبر السُلطنه‌ی هدایت، به خصوص در سفرنامه‌ی مکه‌ی معظّمه و کتاب *خاطرات و خطرات* او می‌توان مشاهده کرد (مخبر السُلطنه‌ی هدایت، سفرنامه‌ی تشرّف به مکه‌ی معظّمه؛ به نقل از: معتمد دزفولی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۰۰۵ و ۹۸۹ و ۹۹۱ و ۹۹۴). و هم‌چنین در رساله‌ی داستانی گنجینه‌ی انصار یا شیخ و شوخ (۱۳۲۵ ق/ ۱۲۸۴ ش) از میرزا حسن خان انصاری معروف به صدر الادبای اصفهانی (صدر الادبا، ۱۳۷۶: ۴۱۰-۴۴۶)، که علاوه بر به کارگیری زبان ساده و تعبیرات عامیانه، بخش عمده‌ای از مطالب رساله را، در قالب روایتی مناظره‌گون اختصاص به گفتگوی دو شخصیت داده است که یکی از آن‌ها مانند نویسنده‌ی کتاب طرف‌دار سرسخت سنت است و دیگری از پیروان تجدّدگرایی و اندیشه‌ها و آموزه‌های غربی. رساله‌ی دیگری نیز از یک نویسنده‌ی ناشناس در دوره‌ی ناصری برجای مانده است که محتوایی همسان با حسّاسیت‌های آل احمد در غرب‌زدگی را مطرح می‌کند. نام آن رساله نیز شیخ و شوخ (۱۳۰۱ یا ۱۳۰۲ ق) است (معتمد دزفولی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۵۹۵-۶۲۹).

در کتاب‌هایی که داعیه‌ی نظریه‌پردازی دارند و در زمره‌ی کتاب‌های پژوهشی محسوب می‌شوند، استفاده از این شیوه‌ی بیان، اغلب پوششی برای گریز از قاعده‌های استناد و استدلال است. این شیوه از بحث و مکالمه، که از تمسخر و تحقیر و تبختر و خود برتربینی و برحقّ شماری و مجاز دانستنِ توسّل به زور و حتی تزویرگری و آسمان و ریسمان بافتن، که از ابزارهای مرسوم در منطق عوامانه محسوب می‌شود در آن استفاده می‌شود، یک دهه پس از آل احمد، خود به یک رفتار عمومی تبدیل گردید و آثار تخریبی فراوان بر روی

زبان و فرهنگ جامعه برجای گذاشت. خود او نیز علاوه بر تغییر در پاره‌ای از داده‌های تاریخی برای اثبات ادعاهای خود، که محققان بسیاری از آن سخن گفته‌اند، نقش بارزی در تحریف واقعیت مرگ شخصیت‌های نامداری چون صمد بهرنگی و تختی برای تأثیرگذاری بر توده‌های مردم برعهده داشت.

### آل احمد و سنت‌گرایی مدرن

علی میرسپاسی در کتاب *تأملی در مدرنیته‌ی ایرانی*، بر این اعتقاد است که بازگشت‌گرایانی چون جلال آل احمد و دکتر علی شریعتی به رغم گرایش سرسختانه به بازگشت به گذشته‌ی اسلامی، در جبهه‌ی طرفداران مدرنیته قرار داشته‌اند. او می‌نویسد «گفتمان شریعتی، بر دوگانگی شرق و غرب صحه نمی‌گذاشت و به جای آن، از گفتگو میان آن دو به منظور تعریف یک مدرنیته‌ی کارآمد، دفاع می‌کرد.» (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۰۰). میرسپاسی در باره‌ی جلال آل احمد بر این اعتقاد است که «غرب‌زدگی آل احمد مفهومی پیچیده و پر تضاد است که به سادگی نمی‌توان آن را به جدلی ضد غربی فروکاست» (همان: ۲۰۸). در این واقعیت تردید چندانی وجود ندارد که شماری از آثار آل احمد از فضایی کاملاً غرب ستیزانه برخوردارند و ستیز با غرب نیز همیشه سویه‌ای ضد مدرنیته داشته است؛ اما واقعیت دیگر این است که آل احمد با طرح موضوع غرب‌زدگی در صدد نفی مظاهر پیشرفته در تمدن غربی نیست. او می‌خواهد در برابر شیفتگی و شیدایی و خود کم بینی و بی‌ارادگی و الینه شدن در برابر فرهنگ غربی، مردم را به خودباوری و ایستادگی وابدارد. جای‌گزین مناسبی که او در برابر فرهنگ غرب تجویز می‌کند بازگشت به فرهنگ بومی و باورهای دینی است؛ اما انتقادهای او به فرهنگ دینی نیز آن چنان که در نوشته‌های متعدّد او دیده می‌شود از شدت بسیار برخوردار است. او از معدود نویسندگان است که با جرأت و جسارت فراوان بسیاری از رفتارهای تعصب‌آلود و غیر منطقی دین‌داران را به تمسخر می‌گیرد. «آل احمد به ما می‌گوید که در یک نظام طبقاتی، چگونه قانون الهی به ابزاری برای بروز عصیتهای پیش پا افتاده تبدیل می‌شود و از این جهت، معنویت را نابود

می‌سازد. در یک جامعه‌ی طبقاتی، از رهگذر بی‌اثر کردن قوانین دینی، دین به پدیده‌ای تبدیل می‌شود که در تضاد با مقاصد مورد نظر آن است. در چنین جامعه‌ای، دین در میان مردمان فقیر به ابزار کینه‌جویی تبدیل می‌شود و در میان ثروتمندان نیز به شکل متاعی درمی‌آید که آنان، آن را به بهای رنج دیگران به دست می‌آورند» (همان: ۲۱۲). در مقابل، دیدگاه‌های آل احمد در باره‌ی تأثیرات مخرب فرهنگ و تکنولوژی غرب نیز با انتقادهای تند همراه است. «آل احمد مدرنیزاسیون (غربی شدن) ایرانی را به مثابه‌ی بیماری‌ای تصوّر می‌کند که از درون، جامعه‌ی ایرانی را می‌پوساند و حیات ایرانی و ذهنیت فرهنگی آن را تباه می‌کند.» (همان: ۲۱۵).

دیدگاه‌های اندیشمندانی چون آل احمد که در یک سویه‌ی آن مخالفت با مدرنیزاسیون غرب قرار دارد و در سویه‌ی دیگر آن تشویق جامعه به بازگشت به فرهنگ بومی با نگاهی مدرن و انتقادی، نام خاصی یافته است که در ظاهر دارای مفهومی متناقض‌نما است. میرسپاسی به تأثیر از محققان آلمانی این سبک از گرایش به مدرنیته را مدرنیسم ارتجاعی نام‌گذاری می‌کند و می‌گوید: «رمانتیسیسم ضد مدرنیزاسیونی که گفتمان غرب‌زدگی ارائه می‌کند، با جنبش‌های "مدرنیسم ارتجاعی" در آلمان، که پاسداری از خصایص منحصر به فرد آلمانی را دنبال می‌کنند مشابهت دارد. خود آل احمد نیز، به قرابت ایده‌های خود با رمانتیسیسم آلمانی اذعان دارد و از جمله در پیش درآمد غرب‌زدگی می‌نویسد: از جمله‌ی این سروران [که باید از آن‌ها تشکر کنم] یکی دکتر محمود هومن بود که سخت تشویقم کرد به دیدن اثری از آثار "ارنست یونگر" آلمانی، به نام "عبور از خط"، که مبحثی است در نیهیلیسم. چرا که به قول او، ما هر دو، در حدودی یک مطلب را دیده بودیم اما به دو چشم. و یک مطلب را گفته بودیم اما به دو زبان. [آل احمد، غرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۱۵]» (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۱۶-۲۱۷)

او خود در کتاب *نفرین زمین بارها* از طریق صحبت‌های افراد ساکن در روستا و از طریق نمایش واقعیت‌های جاری در زندگی مردمان آن محیط، نشان می‌دهد که مکانیزه کردن شیوه‌ی کشاورزی، چگونه آرامش و امنیت و فکر و فرهنگ روستا را - که در آن کتاب نمادی از کل ایران و کشورهای جهان سوم محسوب می‌شود - بر هم می‌زند و موجبات



بیکاری و درگیری و اضمحلال فکر و فرهنگ و اخلاق و اعتقادات جامعه را فراهم می‌آورد. مردان جوان با آمدن تراکتور و موتور برق به روستا، از کار بیکار می‌شوند و دسته دسته راهی شهرها می‌شوند و صدای موتور برق هم خواب و آرامش شبانه‌ی ساکنان روستا را مختل می‌کند و بر اساس باورهای آنان، مانع از آن می‌شود که فرشته‌ی خواب به سراغ اهالی بیاید و آن‌ها را خواب کند.

اما آل احمد منکر صنعت و تکنولوژی و پیشرفت نیست و خود به صراحت می‌گوید: «بحث از نفی ماشین نیست؛ یا طرد آن. چنان که طرفداران اتوپی در اوایل قرن نوزدهم میلادی گمان می‌کردند؛ هرگز. دنیاگیر شدن ماشین جبر تاریخ است. بحث در طرز برخوردهاست با ماشین و تکنولوژی ... حرف اصلی این دفتر در این است که ما نتوانسته‌ایم شخصیت فرهنگی تاریخی خودمان را در قبال ماشین و هجوم جبری‌اش حفظ کنیم. بلکه مضمحل شده‌ایم.... اگر آن که ماشین را می‌سازد، اکنون خود فریادش بلند است و خفقان را حس می‌کند، ما حتی از این که در زبانی خادم ماشین درآمده‌ایم، ناله که نمی‌کنیم هیچ، پز هم می‌دهیم.» (آل احمد، *عرب‌زدگی*، ۱۳۵۶: ۲۷-۲۸) به اعتقاد او در این میان راه سوومی هم وجود دارد و آن: «جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است. آن را به اختیار خویش درآوردن است. هم‌چون چارپایی از آن بار کشیدن است.» (آل احمد، ۱۳۵۶: ۱۱۸)

اگر سنت‌گرایی به معنای جانب‌داری از دوره‌های سپری شده و اندیشه‌های کهن باشد، چرا روشن‌فکرانی چون پور داود، ذبیح بهروز، صادق هدایت، مهدی اخوان ثالث، جلال آل احمد، شریعتی، احسان نراقی و بسیاری دیگر، به طرف‌داری از گذشته‌ی ایرانی یا گذشته‌ی اسلامی می‌پردازند؟ در حالی که اندیشمندان نوگرا غالباً گرایش به جانب‌داری از اندیشه‌های مدرن دارند. واقعیت این است که در بسیاری از دوره‌ها، واکنش روشن‌فکران و اندیشمندان، سویه‌ای انتقادی و مخالفت‌جویانه با حکومت‌ها دارد. در سال‌های پیش از انقلاب ۱۳۵۷ نیز به دلیل آن که حکومت پهلوی به جانب‌داری از مدرنیسم و هواداری از اندیشه‌های اروپایی می‌پردازد، احمد فردید و آل احمد و شریعتی و طیف وسیعی از اندیشمندان ایرانی، آن نوع از گرایش مهارگسیخته به جانب غرب را نابود کننده و مغایر با

اندیشه‌های دینی تشخیص می‌دهند و برای مبارزه و مقابله با آن به تأکید بر اندیشه‌های دینی و نفی اندیشه‌های غربی می‌پردازند. خاستگاه مذهبی داشتن این روشن‌فکران و اندیشمندان نیز یک عامل تقویت‌کننده برای این گونه گرایش‌ها می‌توانست باشد. شاید تعبیر درست‌تر برای راهی که آل احمد و شریعتی در پیش گرفتند سنت‌گرایی مدرن یا مدرنیسم سنت‌گرا و یا حتی مدرنیسم معتدل باشد. به دلیل آن که آنان هم به مدرنیسم انتقاد وارد می‌کنند و هم به سنت. از نظر آنان هیچ‌کدام از این دو راه، به تنهایی نمی‌تواند انسان‌ها را به سرمنزل مقصود برساند. راه میانه این است که ماشینیسم و استعمار از مدرنیته، و خرافات و انفعال از سنت زدوده شود و معنویت به مدرنیته افزوده گردد و تکنولوژی به خدمت سنت درآید. هم‌چنین آزادی بیان و ادیان و برابری جایگاه زنان با مردان در سنت به رسمیت شناخته شود و بی‌احترامی به ادیان و هرج و مرج و بی‌بند و باری در مدرنیته به کنار نهاده شود.

بر این اساس است که انتقاد احمد فرید و سید جواد طباطبایی از آل احمد، چندان به او وارد نمی‌تواند باشد. به دلیل آن که از طریق اشارات پراکنده‌ای که در نوشته‌های آل احمد وجود دارد، نمی‌توان به این نتیجه رسید که آل احمد طرف‌دار نفی مشروطه و بازگشت صرف به مشروعه‌ی سلطنتی از نوع شیخ فضل‌الله نوری بوده است. سید جواد طباطبایی در هنگام نقد آل احمد، خود نیز به این واقعیت اعتراف می‌کند که «آل احمد، حتی در دوره‌ی نحسی در میهنات، که از مارکسیسم روی برگردانده بود، مانند شریعتی پس از او، به هیچ چیز به اندازه‌ی روح مارکسیسم وابسته نبود» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۳۸). از همین عبارت به خوبی هویدا است که روح مارکسیسم نمی‌توانست اجازه دهد که آل احمد دیدگاه‌هایی همسان با مشروعه خواهان عصر مشروطه داشته باشد. دیگر آن که آل احمد یک روشنفکر است، و آن چنان که خود می‌گوید: یک «روشنفکر»، «آزاد از قید تعصب یا تحجر مذاهب و نیز آزاد از تحکم و سلطه‌ی قدرت‌های روز» و فارغ از «بند تن و شکم» است. (آل احمد، در خدمت و خیانت، ۱۳۵۷: ۳۲-۳۳) «روشنفکری هم از حقوق، و هم از وظایف (هم مزد و هم شغل) دسته‌ی مخصوصی از مردم است که فرصت و اجازه و جرأت ورود به لاهوت

و ناسوت را دارند. یعنی فرصت و جرأت و اجازه‌ی اندیشیدن در این دو مقوله را که امور آسمان‌ها و اعتقادات و اصول (لاهورت) باشد.» (همان: ۲۳) و یا آن‌جا که در باره‌ی تاریخی بودن قاعده‌های شرعی اظهار نظر می‌کند و می‌گوید: «وضع هر دسته از قوانین شرعی یا احکام مذهبی (طبق سنت و اخبار موجود) شأن نزولی داشته؛ یعنی که شرایط وجودی معینی - از زمان و مکان و اقلیم و تاریخ و ادب - تشریح آن‌ها را ایجاب می‌کرده، که اکنون پس از ۱۴ قرن منتفی است.» (در خدمت: ۲۵۶ - ۲۵۷) ناگفته پیداست که چندان وجه اشتراک فکری با مشروعه خواهان نمی‌توانسته داشته باشد و بی‌درنگ هدف تکفیرهای آنان قرار می‌گرفته است.

### نقدی بر نظرات منتقدان

با اوصافی که آل احمد از وظیفه‌ی روشنفکری به دست می‌دهد، و البته خود او نیز فراتر از هر نوع مصلحت طلبی از مصداق‌های برجسته‌ی آن است، بسیار دور به نظر می‌رسید که او - هم‌چنان که در دوران حیات خود نشان داد - با هر قدرت سیاسی یا فرهنگی که در پی ایجاد محدودیت در آزادی اندیشه بود بتواند کنار بیاید. بخشی از خصوصیات که او برای روشنفکر ذکر می‌کند چنین است: «زادگاه اصلی روشنفکر خودی و روشنفکری بومی، حوزه‌های اعمال قدرت خالی از اندیشه است. هر جا که "امر" حکومت‌های عرفی و شرعی، دور از عدالت و انصاف و "کلام" و حق بر مسند نشسته. یعنی هر جا که بر خلق ظلم رانده می‌شود. هر جا که منافع اکثریت فدا می‌شود. یا به گفته‌ی مارکس هر جا که مبارزه‌ی طبقاتی فقرا با اغنیا هست. یعنی سراسر تاریخ ما. پس به عنوان ظرف زمان، زادگاه اصلی روشنفکری در این حوزه‌ی تاریخی معین نیز مثل هر حوزه‌ی تاریخی دیگر، تمام لحظات تاریخی است. روشنفکر کسی است که در هر آنی به گردش "امر" مسلط خالی از اندیشه معترض است؛ چون و چرا کننده است؛ نفی کننده است. طالب راه بهتر و وضع بهتر است. و سؤال کننده است. و نپذیرفتار است؛ و به هیچ کس و هیچ جا سر نسیارنده است. جز به نوعی عالم غیب به معنی عامش؛ یعنی به چیزی برتر از واقعیت موجود و ملموس

که او را راضی نمی‌کند. و به این دلیل است که می‌توان روشنفکران را دنبال کننده‌ی راه پیمبران خواند .....» (در خدمت و خیانت، ۱۳۵۷: ۱۶۷ - ۱۶۸)

احمد فردید در توضیح مراد خود از غرب‌زدگی و تفاوت آن با دیدگاه آل احمد نوشته است: «برخلاف آن چه آل احمد در این زمینه نوشته است، نکوهش از غرب‌زدگی مستلزم ستایش از دوره‌ی پیش از مشروطه و آرزوی خام بازگشت به زندگی نکبت‌بار شریعت‌مآبی قلابی قدرت نیست.» (هاشمی، محمد منصور، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید: ۱۰۶ - ۱۰۷؛ به نقل از: طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۳۸) و طباطبایی در تحلیل دیدگاه‌های آل احمد و شریعتی در باره‌ی بازگشت به مذهب، با نوعی توهّم توطئه به موضوع می‌نگرد و می‌نویسد: «تجلیل آل احمد از شیخ فضل الله نوری - که توجیهی نیز در بیان رضا داوری مبنی بر این که گویا دستار میرزای نائینی به او مانع آلوده بوده است - حجاب [= پوششی برای] ستایش از خلئی بود که جز زنا [= نشانه‌ی] موضع سیاسی آل احمد و ایدئولوژی علی شریعتی در آن نهان نبود. نظریه‌ی توطئه‌ی غرب‌زدگان، که در دهه‌ی چهل شمسی در روایت‌های گوناگون آن، از احمد فردید، و حواریان هویت‌اندیش او، تا آل احمد و نایبان او، تکرار کردند، توطئه‌ای برای تصفیه حساب با تجربه‌ی مشروطیت ایران بود تا در خلأ تجلیل شیخ شهید، و "دفع فاسد به افسد" مشروطیت فردید، از رستخیزبازی تا مارکسیسم مبتذل را به عنوان اندیشه جا زند. جای شگفتی نیست که آل احمد نظریه‌ی غرب‌زدگی را از فردید وام می‌گرفت و معنای آن را زمانی می‌فهمید که محمود هومن عبور از خط ارنست یونگر، مقامه نویس فاشیست مآب آلمانی، را برای او تقریر می‌کرد» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۳۸).

طباطبایی بر این اعتقاد است که تجلیل آل احمد از شیخ فضل الله نوری، پوششی بود برای دور کردن جامعه از اندیشه‌های مشروطه خواهی و سوق دادن آن به جانب اندیشه‌های مبتذل مارکسیستی. از توضیحاتی که طباطبایی پس از آن مطالب می‌دهد معلوم می‌شود که منظور او از "اندیشه‌های مبتذل مارکسیستی"، اندیشه‌هایی از نوع سوسیال دموکراسی است که ایدئولوژی چپ‌های اروپا بود؛ و از آن جا که مطرح کنندگان موضوع بازگشت به خویشتن هم روشنفکران دهه‌ی شصت اروپا بوده‌اند، از این جا می‌توان معنای "غرب‌زدگی

مضاعف“ را نیز دریافت. «آن چه نراقی، آل احمد و شریعتی، که به یک‌سان فاقد مرتبه‌ای در دانش بودند، می‌گفتند، از تکرار ایدئولوژی‌های چپ اروپایی فراتر نمی‌رفت» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۴۰). این ادعا، شاید درست‌ترین استنباطی باشد که از گفته‌های گوناگون و پراکنده در میان آثار آل احمد می‌توان به آن رسید؛ یعنی گرایش آل احمد به نوعی سوسیال دمکراسی که صورت تعدیل یافته و ترکیبی سوسیالیسم و لیبرالیسم بود. اما تعبیر مارکسیسم مبتذل چندان برانزده‌ی این نوع برداشت از مارکسیسم چه در دیدگاه روشنفکران اروپا و چه در اندیشه‌های آل احمد نمی‌تواند باشد. آل احمد در آخرین صفحات غرب‌زدگی و در هنگام نفی حکومت‌های مبتنی بر نظام‌های سلطنتی، از حکومت‌های دمکراتیک به عنوان جانشین‌های مطلوب برای آن‌ها یاد می‌کند و می‌نویسد: «وظیفه‌ی فرهنگ به خصوص مدد دادن است به شکستن دیوار هر مانعی 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. وظیفه‌ی فرهنگ، ریختن و شکستن هر دیواری است که پیش پای 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 درخور روزگار ما نیست» (آل احمد، غرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۲۱۵ - ۲۱۶).

ادعای گرایش به مارکسیسم را بیش‌تر می‌توان در باره‌ی دکتر شریعتی صادق دانست، چون او در دیدگاه‌های خود رگه‌هایی از اعتدال‌گرایی و گرایش به اندیشه‌های چپ داشت و آن را گاه به صراحت بر زبان می‌آورد: «خدایا به روشنفکرانی که اقتصاد را اصل می‌دانند بیاموز که اقتصاد هدف نیست، و به مذهبی‌ها که کمال را هدف می‌دانند بیاموز که اقتصاد هم اصل است.» (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۱۴) و در جای دیگر می‌گوید: «اسلام یک ایده‌آلیسم مبتنی بر ماتریالیسم است.» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۱۴) اما آل احمد در سال ۱۳۳۳ بازگشت از شوروی از آندره ژید را که یک کتاب ضد شوروی است ترجمه می‌کند و در غرب‌زدگی به صراحت، کمونیسم را «خر رنگ کن بزرگ قرن بیستم» می‌نامد (آل احمد، ۱۳۵۶: ۲۵).

او در غرب‌زدگی روسیه‌ی شوروی را بخشی از بلوک غرب قلم‌داد می‌کند و می‌نویسد: «به جای غرب بگذاریم در حدودی تمام اروپا و روسیه‌ی شوروی و تمام آمریکای شمالی. یا بگذاریم ممالک مترقی، یا ممالک رشد کرده، یا ممالک صنعتی، یا همه‌ی ممالکی که قادرند به کمک ماشین، مواد خام را به صورت پیچیده‌تری درآورند و هم‌چون کالایی به بازار عرضه کنند.» این مواد حتی اساطیر و اصول عقاید هم هست. (غرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۲۱-۲۲)

پیشرفت اقتصادی و تکنولوژیکی و فرهنگی و رفتار استعماری از خصوصیات بود که در روسیه‌ی شوروی نیز وجود داشت و باعث می‌شد آل احمد آن را هم در دسته‌ی کشورهای غربی قرار دهد. او می‌گوید: «دیگر روسیه‌ی شوروی "رهبر انقلاب جهانی" نیست. بلکه بر سر میز صاحبان موشک اتمی از حریفان دست اول است. و میان "کاخ کرملین" مسکو و "کاخ سفید" واشنگتن رابطه‌ی تلگرافی مستقیم دایر است.» (همان: ۲۶) به گفته‌ی بعضی از منتقدان، آل احمد «همان قدر که از خطرات کاپیتالیسم می‌ترسد، از تحقق تئوری‌های مارکس می‌ترسد. طرح اولیه‌ی مدینه‌ی فاضله‌ی خود را در سرگذشت کندوها و زمینه‌ی واقعی رمان نهرین زمین را بر مبنای تفکری می‌گذارد که مخالف تئوری‌های مارکس است.» چون با اصلاحات ارضی و مکانیزه شدن کشاورزی شدیداً مخالف است و «آرزو می‌کند که نظامات سنتی ایران محفوظ بماند تا نظام سرمایه‌داری نتواند در ایران جای پای پیدا کند.» (رنجبر، ۱۳۹۱: ۳۵۰) ولی البته قرار دادن شوروی در دسته‌ی کشورهای غربی و استعمارگر، به معنای انکار اندیشه‌های چپ نمی‌توانست باشد. او خود اعتراف می‌کند که در تحلیل مسائل، همواره تحت تأثیر آموزه‌هایی است که در حشر و نشر با حزب توده آن را آموخته است. «من یک دید اجتماعی از اون جا باز آورده‌ام و تا گور هم خواهم برد. یعنی یک جنبه‌ی اقتصادی دادن به مسائل و طبقات را مشخص دیدن و مبارزه‌ها را فوراً تشخیص دادن و بعد گول نخوردن.» (آل احمد، ارزیابی شتاب‌زده، ۱۳۵۷: ۷۷-۷۸) و در جای دیگر راه و چاره‌ی کنترل «پول و سهام و اعتبارات بانکی» «مالکیت‌های بزرگ منقول» و «قدرت سهام‌داران بزرگ و تراست‌های وطنی» را که حتی اداره‌ی «صنایع فرهنگی» نیز در اختیار آن‌ها است این می‌داند که باید «طرحی ریخت برای ملی کردنشان یا سوسیالیزه

کردنشان.» (عرب‌زدگی، ۱۳۵۶: ۱۶۵) یعنی یک راه حلّ مارکسیستی! از این قراین می‌توان به این استنباط رسید که آل احمد به همان سان که بعد از بی‌اعتقادی به مذهب، و بریدن از حزب توده به جانب نیروی سوم روی آورد، که در آن وابستگی به بلوک شرق و غرب جای خود را به ایمان به نیرو و استعداد ملت و رهبران منتخب آن‌ها می‌دهد (ملکی، ۱۳۷۴: ۱۳۰) در هنگام دل‌زدگی از لیبرالیسم غربی و مارکسیسم روسی در دوره‌ی دوم نیز، باز به جانب یک نیروی سوم گرایش پیدا می‌کند؛ اما نیروی سومی که همه‌ی ایده‌آل‌های او را در خود داشته باشد.

طباطبایی در ادامه‌ی انتقادهای خود، دوباره تکرار می‌کند که «تبدیل اسلام به ابزاری برای پیکار سیاسی، که آل احمد بانی آن بود، و مسخ آن در نظام التقاطی ایدئولوژی‌های سیاسی، که پرچم آن را علی شریعتی بلند کرد، از پی آمده‌های بی‌اعتنایی به تجربه‌ی مشروطیت ایران» و «بخشی از استراتژی تخریب» آن بود. این که در «دهه‌های چهل و پنجاه شمسی»، افرادی چون «احسان نراقی و داریوش شایگان و سید حسین نصر، در میان کارگزاران حکومتی، تا مخالفان آن‌ها، مانند جلال آل احمد و علی شریعتی»، همه، از «هواداران» آن چه خود داشت ...» و «بازگشت به خویشتن» شده بودند که «خود، عین غرب‌زدگی مضاعف» بود؛ - تعبیری که «احمد فردید، به درستی در توصیف غرب ستیزی آل احمد می‌گفت». «هیچ یک از بحث‌های این نویسندگان، حتی کسانی از آنان مانند شایگان و نصر که از جریان ایدئولوژیکی دور بودند، نیست که تکرار بحث‌های روزنامه‌ای دهه‌ی شصت میلادی اروپایی و امریکایی نباشد.» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۴۰)

اگرچه در نوشته‌های آل احمد کم‌تر می‌توان نشانه‌های تأثیرپذیری از جنبش روشنفکری اروپا مشاهده کرد، اما شریعتی بارها به تأثیرپذیری خود از اندیشه‌های بیدارگرانه‌ی روشنفکران اروپا اعتراف داشت و بارها از گفته‌های سارتر، کامو، مارکوزه، فرانتس فانون، آلبرت ممی، و امه سزر مطالبی نقل می‌کرد. در باره‌ی موضوع تقابل غرب و شرق، پیش از آل احمد، در ایران افرادی چون احمد فردید در مجالس خصوصی و سید فخر الدین شادمان در کتاب تسخیر تمدن فرنگی مطالبی مطرح کرده بودند که آل احمد در کتاب‌های خود

به پیشگامی آنان در طرح این موضوع اشاره دارد. اما پیش‌تر از آن‌ها، «آلبر کامو (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰)، اریک فروم (۱۹۰۰ - ۱۹۸۰)، هربرت مارکوزه (۱۸۹۸ - ۱۹۷۹)، ژان پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰)، جورج برنارد شاو (۱۸۵۶ - ۱۹۵۰) و آرنولد توین بی (۱۸۹۸ - ۱۹۷۵) در مورد شایستگی‌ها و مسیر آینده‌ی تمدن غربی تردیدهایی ابراز کرده بودند.» (کمالی، ۱۳۸۵: ۲۳)

### دلایل روی آوردن به سنت و روحانیت

یکی از دلایل‌هایی که توجه آل احمد را به جانب بازگشت به مذهب سوق می‌دهد، رفتار از سر سیاست‌مداری است. او درمی‌یابد که «نود درصد از اهالی این مملکت هنوز با معیارها و ملاک‌های مذهبی زندگی می‌کنند» و به دلیل اعتقاد به موعود و انتظار ظهور او، دولت‌ها را عملی ظلم می‌دانند و حکومت‌ها را به رسمیت نمی‌شناسند و از قوانین آن سر باز می‌زنند و «مالیات نمی‌دهند و کلاه سر مأمور دولت می‌گذارند و از سربازگیری به هزار عنوان می‌گریزند و جواب درست به هیچ آمارگیری نمی‌دهند» (آل احمد، غرب‌زدگی، ۱۳۶۵: ۱۰۳-۱۰۴) این نوع بی‌ایمانی و نافرمانی از حکومت، نارضایتی گسترده‌ای را در میان عموم مردم پدید می‌آورد که اگر کسی قدرت جهت دهی آن را داشته باشد، می‌تواند توفیق بسیاری در تغییر حکومت داشته باشد. به گفته‌ی جواد طباطبایی «وجوه متنوع بازگشت به نظام سنت قدمایی، و کوشش برای گزینش عناصری از آن، حتی آن‌جا که با داعیه‌های "سیاسی" انجام نمی‌گرفت، یا حتی در جهل به نتایج سیاسی چنین اقدامی انجام می‌گرفت، سیاسی بود، یا در نهایت، نتایج سیاسی داشت» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۲۱).

طباطبایی در جای دیگری به صراحت می‌گوید دفاع آل احمد از شیخ فضل الله نوری یک دفاع سیاسی است و نه ایدئولوژیک. «اگر شیخ فضل الله زنده می‌ماند بر آل احمد همان می‌رسید که بر طالبوف رسید. و تردیدی نیست که موضع شرعی شیخ فضل الله نمی‌توانست آبی به آسیاب سیاسی - ایدئولوژیکی آل احمد بریزد. در واقع آل احمد - که به گفته‌ی احمد فردید نمونه‌ی بارز "غرب‌زدگی مضاعف" بود، یعنی به مبنای غرب‌زدگی خود در جهل بود - با سکوت در باره‌ی مناقشه‌های "شیخ شهید" بر دیدگاه‌های اهل شریعت مشروطه خواه،



بحث در باره‌ی دو فهم دینی متفاوت را مغفول گذاشته است. البته آل احمد عامی‌تر از آن بود که به ورود در چنین مباحثی خطر کند، اما حتی اگر به پی‌آمدهای پر مخاطره‌ی این موضع ایدئولوژیکی خود پی برده بود، به عنوان اهل پیکار سیاسی توان آن را داشت که مصلحتی عام‌تر را در مسلخ منافع گروهی خود قربانی کند» (همان: ۴۷۹).

البته آل احمد چندان نظر خوشی نسبت به مشروعه خواهان نیز نداشت. دیدگاه‌ها آنان را نیز همانند مشروعه خواهان مصداقی از دمیدن در بوق از سر گشاد آن تلقی می‌کرد. اما از سر سیاست‌بازی بود که ترجیح می‌داد در باره‌ی موضع آن‌ها سکوت کند. او، اندکی پس از طرح موضوع «نعش آن بزرگوار» می‌نویسد: «در آن صدر اول مشروعه، علت اساسی کار زعمای قوم در این بود که مخالف و موافق گمان می‌کردند که «اسلام = مشروعه = مذهب» هنوز آن کلیت جامع را دارد که حفاظی یا سدّی در مقابل نفوذ ماشین و غرب باشد. به این علت بود که یکی به دفاع از آن پرداخت و دیگری کوبیدش. به همین علت بود که «مشروعه» و «مشروعه» دو مفهوم متضاد بی‌دینی و دین‌داری از آب درآمد. به این طریق به گمان من همه‌ی آن حضرات بوق را از سر گشادش زده‌اند. گر چه شاید اگر ما نیز در آن دوره می‌زیستیم خبط آن دو فریق را تکرار می‌کردیم.» (آل احمد، ۱۳۵۶: ۸۰ - ۸۱)

راه‌کاری که آل احمد با یک رفتار سیاست‌بازانه، به مردم و روشنفکران پیشنهاد می‌دهد، یعنی استفاده از دین برای ایجاد تغییر و دگرگونی در جامعه، به دلیل آن که درصد بالایی از مردم دارای معتقدات دینی هستند، بعینه همان راهی است که ملکم خان در دوره‌ی ناصری مطرح می‌کند. او ضمن تعریف از علمای دین که «هرگاه کسی هست که معنی نظم اروپا را بفهمد میان مجتهدین است» و طرح این موضوع که علما معتقد به «غاصب و ظالم» و «مخرّب دین و دشمن خدا» بودن «این دستگاه» یعنی حکومت هستند، خطاب به علما می‌گوید «ما آدمیان این مُلک»، «به متابعت روح شریعت خدا، از برای حفظ حقوق ملت، یک اردوی اتفاق تشکیل داده‌ایم» و از آن جایی که «سرداران این حزب الله به حکم هر نوع استحقاق شما هستید، آن مجتهد جامع شرایط که شما منتخب بفرمایید ما همه پیرو و فدوی او خواهیم بود» زیرا بر این باور هستیم که «در این مُلک بدون قدرت اسلام، یعنی

بدون ریاست علمای اسلام هیچ کار با معنی هرگز از پیش نخواهد رفت.» (ملکم، رساله‌ی دفتر تبلیغات، و تحقیق در افکار ملکم: ۵۶ و ۱۹۷ و ۱۷۳؛ به نقل از: مؤمنی، ۱۹۹۸: ۳۳۶)

- میرزا آقاخان کرمانی نیز از نخستین نویسندگانی است که در دوره‌ی پیش از مشروطیت، در باره‌ی ضرورت دخالت علما در سیاست، اظهار نظر می‌کند و در نامه‌ای به ملکم خان می‌نویسد: علما را وحشت گرفته است که اگر دخالت در امور سیاسی بکنند و آن گاه تغییر و «تبدلی در اوضاع سلطنت و دولت بشود»، چون «هیچ از امور سیاسی اطلاع ندارند»، «کسی از عهده‌ی امور مملکت و سیاست و پولیتیک با خارج برنیاید، و اجانب مسلط بشوند». آن گاه می‌گوید: «در این خصوص باید تأمینات به آن‌ها بدهید، یعنی در [روزنامه‌ی] قانون نوشته شود که: عمل دولت و ملت به دست این علما که امروز خود را عاری از امور سیاسی می‌دانند، چون صاحب علم و دیانت و حبّ ملیت هستند، هزار بار خوب‌تر و نیکوتر جریان پیدا می‌کند و دایر خواهد بود [تا] از این حیوانات جاهل سفیه بنگی چرسی که به قدرت خداوند بدیهیات و محسوسات خود را نمی‌شناسند؛ و به هیچ کار جز تضییع و تخریب مملکت نمی‌پردازند. وانگهی این علم و فضیلت و دیانت و تقوی که در علمای ما موجود است، سرمایه‌ی بزرگی برای همه چیز هست و بر همه‌ی کاری ایشان را توانایی می‌دهد. اگر هر یک ازین ذوات محترم دو ماه در امور سیاسی داخل شوند... از پرنس بسمارک و سالیسبوری هم گوی سبقت خواهند برد» (مجموعه‌ی اسناد ملکم، نامه‌ی میرزا آقاخان به ملکم، ۴ صفر ۱۳۱۰[؟]؛ به نقل از: آدمیت، ۱۹۸۵، ج ۱: ۳۰-۳۱).

- آل احمد نیز یکی از دلایل رجعت به سنت را پاک‌دستی مسلمانان اولیه در آغاز اسلام می‌داند که در طول تاریخ، رفتار آن‌ها به الگویی برای عمل کرد مسلمانان و عالمان دین تبدیل شده است. او در جایی می‌نویسد: «در حضور سلمان فارسی یا اباذر غفاری، و پیش از این هر دو، در رفتار خلفای راشدین (غیر از عثمان) که همه به نوعی جوکی‌گری می‌زیستند و از بیت المال چراغ‌خانه‌ی خویش را روشن نمی‌خواستند؛ ما با کسانی طرفیم که فحوائی از اشتراکی‌گری در رفتار خویش دارند و جویندگان عدالت صرفند و در پی‌ریزی مدینه‌ی فاضله‌ی جدید اخوت اسلامی، از هیچ فداکاری خودداری نمی‌کنند.» (آل

احمد، در خدمت و خیانت، ۱۳۵۷: ۱۶۱) پاره‌ای از معتقدات شیعه نیز که روح مبارزه‌جویی و مخالفت با حکومت‌های ظالم و غاصب را در پیروان خود پرورش می‌دهد، بهترین دلیل برای توصیه‌ی مردم به بازگشت به اندیشه‌های دینی می‌تواند باشد. از آن جمله است اعتقاد به غیبت امام زمان و ظهور او در آخر زمان برای برقرار عدالت در جهان، و به تبعیت از آن، غاصب دانستن همه‌ی حکومت‌ها به وسیله‌ی شیعیان (همان: ۱۶۶). عدم وابستگی روحانیت به حکومت‌ها و اعاشه کردن «با مال وقف و نذر و خمس و زکات» که «اصطلاحاً مال الله» نامیده می‌شود و نان خور و جیره‌خوار مردم و آخرت بودن (همان: ۲۳۷) آنان را از وابستگی به حکومت‌ها دور می‌کند. «در حوزه‌ی مذهب تشیع، روحانیان به نیابت امام معصوم، دعوی جانشینی حکام وقت را دارند، یعنی که اصالتاً و وکالتاً نوعی رقیب حکامند.» (همان: ۲۳۸) نکته‌ی دیگر، استعداد رهبری داشتن روحانیون است که آن را در پیش‌نمازی و محل رجوع مردم و معتمد آن‌ها بودن، همواره به آزمایش می‌گذارند. (همان: ۲۱۰ و ۲۳۵) و حتی گاه‌گاه نیز از طرف آن‌ها مخالفت‌ها و قیام‌های محدودی نیز صورت گرفته است که نمونه‌های آن عبارت است از: «قضیه‌ی تحریم تنباکو»، «نهضت مشروطه» و «دست آخر نهضت ملی شدن نفت [!]» (همان: ۲۳۸) و نمونه‌های مخالفت‌ها نیز عبارت است از: «مقاومت روحانیت در مقابل مجلس مؤسسان ۱۳۰۴، مخالفت با کشف حجاب و قضایای قم و مشهد و شهر ری در ۱۳۱۴...» (همان: ۲۳۸)

دیگر آن که روحانیون تربیت یافته‌ی وطن‌اند و تحصیل کرده‌ی حوزه‌های قم و مشهد، در حالی که تعلیم و تربیت روشنفکران و نظامیان در فرنگ انجام گرفته است. (آل احمد، در خدمت و خیانت، ۱۳۵۷: ۲۴۰) از آن جایی که «روحانیت نوعی کار تربیتی می‌کند» (همان: ۲۵۲) «در تمام دوران تاریخ ما، چه پیش از اسلام و چه پس از آن، روحانیت علاوه بر حفظ اصول عقاید و عمل به فروع و آداب، حافظ نوعی علم و فرهنگ نیز بوده است، و نشر دهنده‌ی آن.» (همان: ۲۵۳) به این دلیل است که «نسبت معتناهیی از آموزگاران و دبیران و قضات و محضرداران از روحانیان‌اند یا از روحانی‌زادگان.» و تا زمانی که «هنوز سهم عمده‌ی نقل بار فرهنگ» بر عهده‌ی مدارس اسلامی و نشریات خاص دینی و مبلغان

مختلف در مناظر و رادیوها است «نمی‌توان قدرت روحانیت را در پیش‌برد نهضت‌های اجتماعی ندیده گرفت. به خصوص که قانون اساسی مملکت با همه‌ی حکم و اصلاح‌هایی که در آن به نفع حکومت‌ها شده است هنوز از حضور آن پنج نفر روحانی در مجالس شورا دم می‌زند.» (همان: ۲۵۴)

نقطه‌ی قوت دیگر روحانیت شیعه آن است که «به اعتبار دفاع از سنت، نوعی قدرت مقاوم است در مقابل هجوم استعمار که قدم اول غارتش، غارت سنتی و فرهنگی هر محل است. به این ترتیب روحانیت سدی است در مقابل غرب‌زدگی روشنفکران و نیز در مقابل تبعیت بی‌چون و چرای حکومت‌ها از غرب و از استعمارش.» (آل احمد، در خدمت و خیانت، ۱۳۵۷: ۲۵۵) یکی از انتقادهای آل احمد به روشنفکران گذشته‌ی ایران این است که همیشه «اروپا دربست سرمشق» آن‌ها بوده است. به این دلیل بود که «روشنفکر ایرانی به جای استفاده از تمام تأسیسات سنتی و بومی، برای مقاومت در مقابل استعمار و عوام‌لش، که حکومت‌های وقت بودند، مدام کج‌روی کرد و ندید که روحانیت مثلاً در قضیه‌ی تنباکو نوعی مدافع شهرنشینی خرده‌پا و بازرگانی ملی است در مقابل انحصار طلبی استعمار خارجی.» (همان: ۲۶۶). به اعتقاد آل احمد، «تشیع حتی در دوره‌های جنینی خود - از زمان آل بویه به این سمت تا دوره‌ی صفوی - همیشه نوعی نهضت استقلال طلبانه بوده است در مقابل خلافت بغداد.» (همان: ۲۶۷)

### دلایل انتقاد از سنت و روحانیت

نکته‌ای که سید جواد طباطبایی به آن توجه چندانی نکرده است این است که آل احمد به رغم آن ستایشی که از رهبر مشروعه خواهان عصر مشروطه می‌کند، در عین حال یکی از بزرگ‌ترین منتقدان رفتارهای مذهبی در داستان‌ها و مقالات خود است. او که از یک خانواده‌ی مذهبی برخاسته است، از اعتراف به این واقعیت خودداری نمی‌کند که اولاً «گاهی به همان اندازه که روحانیت در حفظ سنت‌ها و روحیه‌ی متحجر و سخت‌گیری نسبت به فروع، مضر است، روشنفکر از روحانیت برآمده نیز در تظاهرات روشنفکری

وارداتی ... مضر بوده است.» و ثانیاً، فرزندان روحانیان هستند «که خبرهای دست اول را از تعصب و خامی و تحجر روحانیت دارند یا احیاناً از تنگ‌نظری و ریاکاری روحانی نماها.» و ثالثاً، «عکس‌العمل چنان خامی‌ها و ریاها است که فرزندان ایشان نخستین سرخوردگان را از هر چه مذهب است می‌سازد... در چنین محیط‌هایی است که سخت‌گیری‌های مذهبی و بکن‌نکن‌های شرعی کار را بر فرزندان گاهی چنان سخت می‌گیرد که از کوره در بروند و اصول و فروع مذهب را با هم انکار کنند» (آل احمد، ۱۳۵۶: ۲۰۸). نمونه‌ی عینی این رفتارها، جمال‌زاده است که در داستان‌های یکی بود یکی نبود تصویرهای طنزآمیزی از بعضی سنت‌ها و رفتارهای مسلمانان ارائه می‌دهد و به تمسخر لحن و بیان فرنگی مآب یک تحصیل کرده‌ی اروپا و زبان عربی زده‌ی یک روحانی می‌پردازد؛ و احمد کسروی است که با شمار بسیاری از سنت‌ها و شعائر مذهبی و معتقدات دینی به مبارزه برمی‌خیزد و مذهب پاک‌دینی را علم می‌کند؛ و خود آل احمد است که از تحصیل در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف منصرف می‌شود و علی‌رغم مخالفت خانواده، در مدرسه‌ی شبانه ثبت نام می‌کند و در همان زمان نیز به حزب توده می‌پیوندد. «شخص من که نویسنده‌ی این کلمات است در خانواده‌ی روحانی خود همان وقت لامذهب اعلام شد که دیگر مهر نماز زیر پیشانی نمی‌گذاشت. در نظر خود من که چنین می‌کردم، بر مهر گلی نماز خواندن نوعی بت پرستی بود که اسلام هر نوعش را نهی کرده. ولی در نظر پدرم آغاز لامذهبی بود» (همان: ۲۰۹). در این دوره از زندگی، آل احمد تحت تأثیر فضای فکری حاکم بر جامعه قرار می‌گیرد که درآمیخته با اندیشه‌های افرادی چون احمد کسروی و شریعت سنگلجی و گروه‌هایی چون حزب توده است. این اندیشه‌ها نه تنها در شکل‌دهی به رفتارهای مذهب‌گريزانه در دوره‌ی اول از زندگی آل احمد نقش اساسی برعهده دارند بلکه در زمینه‌سازی برای کنش غرب‌ستیزانه‌ی او در دوره‌ی دوم نیز تأثیر ماندگاری برجای می‌گذارند.

آل احمد یکی از بزرگ‌ترین منتقدان دیدگاه‌ها و رفتارهای مذهبی‌ها از موضعی اصلاح‌طلبانه، و صادق‌هدایت‌بزرگ‌ترین منتقد رفتارها و اعتقادات مذهبی از موضع انکارگرانه است. آل احمد در شمار زیادی از نخستین داستان‌های خود، کانون تمرکز وقایع را بر

روی رفتار مذهبی‌ها قرار داده است تا دیدگاه‌های خشک و خرافی و بی‌انعطاف آنان را با روایت‌های خود به نمایش‌های عینی و تأثیرگذار تبدیل کند. اما پس از گذر از نخستین دوران نویسندگی، آل احمد با نگارش کتاب‌های *نهرین زمین*، *نون و القلم*، *مدیر مدرسه*، و به خصوص *غرب‌زدگی* و *در خدمت و خیانت روشن‌فکران*، بیشترین انتقادهای خود را بر روی پیامدهای مدرنیته و دنیای صنعتی و تأثیرات فرهنگ غرب متمرکز می‌کند.

مخاطبی که داستان‌های سه تار، وسواس، و آفتاب لب بام را در مجموعه‌ی سه تار مطالعه کرده باشد به خوبی درمی‌یابد که نویسنده‌ی کتاب، شناخت بسیار خوبی از حساسیت‌ها و وسواس‌های افراد مذهبی دارد و احتمالاً خود نیز در میان آن‌ها زندگی می‌کند که توانسته است صحنه‌های جان‌دار و تأثیرگذار از رفتارهای آنان را که اغلب نیز کم‌ترین انعطاف و عطوفت در آن‌ها وجود دارد به روایت بگذارد. آل احمد به دلیل دید و دریافتی که از طریق معتقدات مارکسیستی و فعالیت‌های سیاسی در گروه‌های چپ به دست آورده است، هیچ‌گاه فرد را به دور از محیط و موقعیت اجتماعی ترسیم نمی‌کند. حتی در جاهایی که کانون روایت را بر گفتگوی درونی و دغدغه‌های روانی آدم‌ها قرار می‌دهد، هیچ‌گاه نقش تأثیرگذار جامعه بر شخص را فراموش نمی‌کند. علاوه بر این، او به رغم پای‌بندی نسبی به معتقدات مارکسیستی و حتی مذهبی که گویی آن‌ها را به نوعی در درون خود به حل و هضم رسانیده است، از بازتاب روان‌شناختی مسائل اجتماعی و خانوادگی بر فرد، و تأثیر نیروهای غریزی و نفسانی و انگیزش‌های روانی که گاه وجود آدم‌ها را در تسخیر خود می‌گیرد غفلت نمی‌کند. چون او در عمل دریافته است که گاه نه تنها فکر و فرهنگ، نیروی غالب بر جامعه و فرد را تشکیل می‌دهد بلکه گاه محرک‌های نفسانی و روانی و نیازهای غریزی و مقتضیات دوران بلوغ، زمام اختیار زندگی را در خود می‌گیرند و همه چیز در شعاع تأثیر آن‌ها رنگ خود را می‌بازد و حتی فرد به تأثیر از آن‌ها آمادگی دست زدن به جنایت را نیز پیدا می‌کند؛ مثل: داستان بچه‌ی مردم در مجموعه‌ی سه تار. گاهی مؤمنان و پیروان مذاهب، در داستان‌های آل احمد و هدایت، افرادی خنثی و بی‌عمل هستند که نه شناخت درستی از آموزه‌ها و آداب مذهبی خود دارند و نه شناختی

از جریان‌های سیاسی؛ مثل: شخصیت‌های شمع قدی و تجهیز ملت، هر دو در مجموعه‌ی *دید و بازدید*. عادت‌های موروثی، آنان را به انجام اعمال و پاس‌داری از آداب و آیین‌هایی واداشته است که خود نیز چندان اطلاعاتی در باره‌ی ماهیت آن‌ها ندارند. آن‌هم آداب و آئینی که به مرور زمان بر جوانب حاشیه‌ای آن‌ها افزوده شده است و خاصیت و خصوصیات چندان روشن‌گرانه یا التیام‌دهنده و اخلاقی و اعتقادی در انجام آن‌ها وجود ندارد. مثل نماز خواندن‌های عادت‌ی که مؤمنان هر روز آن را انجام می‌دهند؛ بی‌آن که احساس خاصی در آن‌ها ایجاد کند یا تأثیر چندانی بر رفتار روزمره‌ی آن‌ها داشته باشد. و یا مانند قرآن خواندن در گورستان که صرفاً به یک سنت بی‌احساس و مکانیکی تبدیل شده است و جایگاه یک کتاب آسمانی را به یک نوای حزن‌انگیز برای مردگان تقلیل داده است. «و اکنون صدای او که هر اذان صبح به همراه کلمات مقدّسی که چون از راه دور می‌رسند گنگ و محو شده‌اند، شاید تمام اهل محل را از خواب بیدار می‌کند؛ اما دیگر نشاطی در کسی برنمی‌انگیزد. شاید خود او هم اکنون، به این حقیقت پی برده باشد. صدای او هم چون نوای لرزان قرآن خوانی است که در یک شب جمعه‌ی دیر وقت از میان گورستان کهنه‌ای به خواندن الرحمن بلند باشد.» (آل احمد، ۱۳۴۹: ۱۰۴).

گاهی حتی پای بندی به انجام یک سنت دینی - مثل روزه گرفتن - تمام زندگی و روال کار یک فرد را به هم می‌ریزد و او برای آن که شانه از یک عمل دینی خالی کند، از یک تبصره‌ی دینی استفاده می‌کند و به دلیل آشوبی که در درون او غوغا می‌کند محل کارش را ترک می‌کند و به سفر کوتاهی دست می‌زند تا بتواند روزه‌ی خود را بخورد. یعنی گریز از یک باور به یک باور دیگر. و هم‌چنان خود را پای‌بند شعائر دینی نگه داشتن؛ مثل داستان افطار بی‌موقع در مجموعه داستان *دید و بازدید*. (همان: ۵۵ - ۶۹).

- اما بخشی از عیوبی که آل احمد برای روحانیان عصر خود برمی‌شمارد این است که «نظامی و روحانی به اعتبار این که هر دو در حوزه‌ی تعبد (= فرمانبری) عمل می‌کنند، در تحلیل آخر، حافظان وضع موجودند.» (آل احمد، در خدمت و خیانت، ۱۳۵۷: ۲۳۵) این موضوع را بار دیگر آل احمد تکرار می‌کند که «و باز گرچه روحانیان نیز در آخرین تحلیل

و اغلب به مدافع طبقات حاکم از آب درآمدند، چرا که نه تنها حافظ وضع موجودند، بلکه حافظ سنت‌های کهن نیز هستند که برای حفاظت، کوشش دو چندان بیش‌تری را لازم دارد.» (همان: ۲۳۷) برای بار سوم آل احمد در همین کتاب می‌نویسد که در باره‌ی روحانیان یکی از بدیهیات این است که «روحانیت در حوزه‌ی تعبد عمل می‌کند»، و بدیهی دوم نیز این است که «روحانیت مدافع سنت است، و ناچار مخالف با هر تکامل و تغییر و تجدید نظر است... اما به اعتبار این که لازمه‌ی حفظ سنت، گذشته‌گرایی است، می‌توان دید که روحانیت حتی حافظ وضع موجود هم نیست.» (همان: ۲۵۲)

نگرش تعبدی، به عنوان یکی از نقطه ضعف‌ها، «روحانیت را در مجموع دچار بینش بسته‌ای کرده است که در مقابل دنیای معاصر با مجموعه‌ی مشکلات پیچیده و روابط گسترده‌اش احساس درماندگی می‌کند. در عین حال که می‌پندارد حسبنا کتاب الله، و یا لارطب و لایابس الافی کتاب مبین، و یا در غیاب امام معصوم باب علم مسدود است!» در حالی که «اجتهاد و فتوا» با آن دیدگاه تعبدی در تناقض است و آل احمد برای حل این تناقض، موضوع را به نفع اجتهاد و فتوا فیصله می‌دهد و می‌گوید به دلیل وجود شأن نزول برای قوانین و احکام مذهبی، اکنون می‌توان آن احکام و قوانین را نادیده گرفت! «برای حل این مشکل کافی است متوجه باشیم که وضع هر دسته از قوانین شرعی یا احکام مذهبی (طبق سنت و اخبار موجود) شأن نزولی داشته؛ یعنی که شرایط وجودی معینی - از زمان و مکان و اقلیم و تاریخ و ادب - تشریح آن‌ها را ایجاب می‌کرده که اکنون پس از ۱۴ قرن متغی است.» (آل احمد، در خدمت و خیانت، ۱۳۵۶: ۲۵۶ - ۲۵۷) صدور این گونه حکم‌های ساده و صریح و یک‌سویه و در ظاهر بسیار مدرن، به خوبی ناآشنایی آل احمد را از اصول و قاعده‌های اسلامی، و ناهمسویی کامل اندیشه‌های او را با مشروعه خواهان به خوبی نشان می‌دهد. بیش‌تر انتقادهایی که آل احمد به سنت‌ها وارد می‌کند - و اغلب نیز واقعاً وارد است - به عمل‌کرد متولیان و مؤمنان به سنت مربوط است. از آن جایی که او اشراف تخصصی به آیات و روایات ندارد، و از عواقب بی‌اعتقادی به باورها نیز به درستی آگاه است، انتقادهای خود را از سنت، در نهایت زیرکی و احتیاط و محافظه‌کاری به سمت



کنش‌ها سوق می‌دهد، و در باره‌ی منش‌ها و معتقدات اسلامی از موضع سکوت استفاده می‌کند. از نقل قول بالا می‌توان استنباط کرد که آل احمد به همان سان که به سادگی به مذهب روی می‌آورد استعداد آن را نیز دارد که در موقعیت سیاسی مناسب به سادگی مذهب را به طور کامل به کناری بگذارد. او در جایی نیز با یادآوری مهم‌ترین دسته‌های روشنفکری از میرزا آقاخان کرمانی تا کسروی و حزب توده که آثارشان اغلب به طور مخفیانه به چاپ رسیده است می‌نویسد: «و روحانیت که این متون را تکفیر کرده نوعی به جای سانسور حکومتی عمل کرده است. به این ترتیب روحانیت تشیع با همه‌ی دعوی‌هایش در مقابل حکومت‌ها، گاهی ابزار کار حکومت‌ها نیز شده است. چرا که با سلاح تحجّر و تکفیر عمل کردن عادت روحانیت است.» (همان: ۲۵۸ - ۲۵۹) وقتی روحانیت در دوره‌ی پهلوی به گفته‌ی آل احمد، «روشنفکران را یک قلم طرد و تکفیر» می‌کند، (همان: ۲۹۵) روشنفکران نیز پناه بردن به حکومت را بر همراهی با روحانیت ترجیح می‌دهند. «در تمام این صد ساله‌ی اخیر، روشنفکر ایرانی با هوایی از اروپا و امریکا در سر و مردّد میان قدرت حکومت‌ها و عزلت عارفانه، و خسته از مردم و بی‌خبریشان، و کلافه از تحجّر روحانیت، در آخرین دقایق حسّاس برخوردهای سیاسی میان روحانیت و حکومت، اغلب طرف حکومت را گرفته است. چرا که تنها حکومت‌ها قادر بوده‌اند که به اتکاء پول نفت، بهترین مرزها را به او و به آرائش بدهند و در مقابل آراء تعدیل شده‌ی او رفاه زندگیش را تأمین کنند.» (همان: ۲۷۱)

### نتیجه

- از آن چه گفتیم اگر بخواهیم مختصرترین نتیجه را بگیریم، این خواهد شد که:

۱. منشأ غرب‌ستیزی و بازگشت سیاست‌مدارانه به سنت‌ها که اساس اندیشه‌های آل احمد در غرب‌زدگی و در خدمت و خیانت روشنفکران را تشکیل می‌دهد، به روشنفکران عصر ناصری و مشروطه باز می‌گردد؛ و پاره‌هایی از امکانات نشر او نیز برگرفته از نشر گفتاری - تحلیلی نویسندگان کتاب‌های خاطره‌ای و سفرنامه‌ای و رساله‌های سیاسی در دوره‌ی قاجاریه است.

۲. اگر اندیشه‌های آل احمد را یک نظام ساختارمند بدانیم که البته هست، هر کدام از ارکان ایده‌آلیستی این نظام، دارای ایرادها و اختلال‌های فراوان است و می‌توان پیش‌بینی کرد که این نظام اندیشگانی، نارسایی‌ها و تناقض‌ها و سطحی‌نگری‌های خود را در عرصه‌ی عمل، به چالش‌ها و جدال‌های فکری بین روشنفکران سنتی و مدرن تبدیل کند و حتی در محفل‌های روشنفکران سنتی، شکاف‌های اساسی پدید آورد و موجب پراکندگی اندیشمندان و مردم از پیرامون سنت گردد و موج گسترده‌ای از گرایش عمومی به غرب‌زدگی پدید آورد.

۳. با شناختی که از شخصیت و نوشته‌های آل احمد وجود دارد می‌توان تصوّر کرد که برخلاف ادعای برخی از پژوهش‌گران، گرایش او به مدرنیسم، از نوع ارتجاعی نیست بلکه مدرنیسم معتدل یا سنت‌گرایی مدرن است. نگرش انتقادی آل احمد به سنت‌گرایی افراطی در اسلام، مارکسیسم استالینی و روسی در تفکرات سوسیالیستی، و نظام استعماری در سرمایه‌داری لیبرالیستی غرب، حکایت از آن دارد که نظام سیاسی و اقتصادی مطلوب برای او، چیزی است شبیه سوسیال دموکراسی که خصوصیات مثبت این مکاتب را می‌توان با یک‌دیگر تلفیق کرد.

### کتاب‌نامه

- آدمیت، فریدون، (۱۹۸۵) / *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، جلد نخستین، چاپ دوم، سوئد، کانون کتاب ایران.
- آل احمد، جلال (۱۳۴۹) *دید و بازدید*، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۶) *در خدمت و خیانت روشنفکران*، چاپ سوم، تهران، انتشارات رواق.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۶) *غرب‌زدگی*، تهران، بی‌نا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷) *سه تار*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷) *از رنجی که می‌بریم*، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۷) *کارنامه‌ی سه ساله*، چاپ سوم، تهران، رواق.

- آل احمد، جلال (۱۳۵۷) *نصرین زمین*، چاپ دوم، تهران، انتشارات رواق.
- (۱۳۵۷) *ارزیابی شتاب زده*، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۷۱) *زن زیادی*، تهران، فردوس.
- (۱۳۷۲) *نون و القلم*، تهران، انتشارات فردوس.
- آل احمد، شمس (۱۳۷۶) *جلال از چشم برادر*، چاپ دوم، تهران، انتشارات بدیهه.
- احمدی، بابک (۱۳۷۳) *مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی*، تهران، نشر مرکز.
- (۱۳۷۷) *معمای مدرنیته*، تهران، نشر مرکز.
- اخوان ثالث (۱۳۶۲) *از این اوستا*، چاپ ششم، تهران، انتشارات مروارید، [چاپ اول ۱۳۴۴].
- بامن، زیگمون (۱۳۷۹) «مدرنیته»، *مدرنیته و مدرنیسم* (مجموعه مقالات)، ترجمه و تدوین حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان: ۵۲ - ۵۴.
- برمن، مارشال (۱۳۷۹) *تجربه‌ی مدرنیته*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۹) «درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد»، ویژه‌ی *مجله‌ی نقد و نظر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- پیازه، ژان (۱۳۷۳) «مفاهیم بنیانی ساخت‌گرایی»، ترجمه‌ی علی مرتضویان، *مجله‌ی ارغنون*، ش ۴، زمستان ۱۳۷۳: ۷۲ - ۵۳.
- (۱۳۸۴) *ساختارگرایی*، ترجمه‌ی رضا علی اکبرپور، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- داورى، رضا (۱۳۷۵) *سنت، مدرنیته، پست‌مدرن*، به کوشش اکبر گنجی، مؤسسه‌ی صراط.
- دهباشی، علی (به کوشش) (۱۳۶۴) *یادنامه‌ی جلال آل احمد*، تهران، انتشارات پاسارگاد.
- رنجبر، ابراهیم (۱۳۹۱) *بررسی و تحلیل آثار جلال آل احمد*، تهران، انتشارات آیدین.
- شریعتی، علی (۱۳۸۷) *نیایش*، مجموعه آثار ۸، چاپ دهم، تهران، انتشارات الهام.
- (۱۳۶۱) *ویژگی‌های قرون جدید*، مجموعه آثار ۳۱، تهران، انتشارات چاپخش.

- شریعتی، علی (۱۳۵۹) *تاریخ تمدن ۲*، مجموعه آثار ۱۲، تهران، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار.

- شیر، قهرمان (۱۳۸۲) *داستان نویسی، شیوه‌ها و شاخصه‌ها*، تهران، انتشارات پایا.

- صدر الادبای اصفهانی، میرزا حسن خان انصاری (۱۳۷۶) *گنجینه‌ی انصار* [یا شیخ و شوخ]، بنیاد فلسفه‌ی سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، تلاقی اندیشه‌ی سیاسی اسلام و ایران با غرب، به انضمام دوازده رساله‌ی مهم سیاسی، موسی نجفی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶: ۴۱۰ - ۴۴۶.

- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶) *تأملی درباره‌ی ایران، نظریه‌ی حکومت قانون*، تبریز، انتشارات ستوده.

- قاضیان، حسین (۱۳۸۶) *جلال آل احمد و گذار از سنت به تجدد*، تهران، انتشارات کویر.  
- کریمی کیا، محمد صادق و رسول ربانی و نصرالله پورافکاری (۱۳۸۶) «برخی موانع ذهنی توسعه در ایران (پژوهشی پیرامون سنت و مدرنیته در نظام فرهنگی دانشجویان)»، *فصلنامه‌ی توسعه‌ی انسانی*، دوره‌ی اول، شماره‌ی ۳، بهار ۱۳۸۶: ۶۱ - ۱۰۷.

- کسرابی، محمد سالار (۱۳۸۴) *چالش سنت و مدرنیته در ایران*، چاپ دوم، تهران، مرکز.  
- کلیگز، مری (۱۳۹۴) *درسنامه‌ی نظریه‌ی ادبی*، ترجمه‌ی جلال سخنور/الاهه دهنوی/سعید سبزیان م، چاپ دوم، تهران، نشر اختران.

- کمالی بانیانی، محمدرضا (۱۳۸۵) *تکاپور در یاس...*، شیراز، انتشارات نوید.  
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۹) *جهان رها شده: گفتارهایی درباره‌ی یکپارچگی جهان*، ترجمه‌ی علی اصغر سعیدی، یوسف حاجی عبدالوهاب، تهران، انتشارات علم و ادب.

- مخبر السلطنه، مهدیقلی هدایت (۱۳۴۴) *خاطرات و خطرات*، چ ۲، تهران، انتشارات کتابفروشی زوآر.

- معتمد دزفولی، فرامرز (۱۳۹۰) *رساله‌ی شیخ و شوخ*، از نویسنده‌ای ناشناس، تاریخ اندیشه‌ی جدید ایرانی، نامه‌ها و رساله‌های اصلاح‌گرانه‌ی پیشامشروطیت، دفتر دوم: منور الفکران و

- عصر روشنگری، تهران، انتشارات شیرازه، ۱۳۹۰: ۵۹۵ - ۶۲۹.
- ملکی، خلیل (۱۳۷۴) *برخورد عقاید و آراء*، تهران، نشر مرکز.
- مؤمنی، باقر (۱۹۹۸) *دین و دولت در عصر مشروطیت*، چاپ دوم، سوئد، نشر باران.
- میرسپاسی، علی (۱۳۹۳) *تأملی در مدرنیته‌ی ایرانی*، ترجمه‌ی جلال توکلیان، تهران، نشر ثالث.
- میرعابدینی، حسن (۱۳۷۷) *صد سال داستان نویسی در ایران*، ۳ جلد، تهران، نشر چشمه.
- میلانی، عباس (۱۳۷۸) *تجدد و تجددستیزی در ایران*، تهران، نشر اختران.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۸) *مصداق و مبارزه برای قدرت در ایران*، ترجمه‌ی فرزانه‌ی طاهری، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.
- یونگ، ارنست (۱۳۵۵) *عبور از خط*، ترجمه و تقریر محمود هومن و تحریر جلال آل احمد، چ ۴، تهران.