

جلال آل احمد و نسبت او با گفتمان روشنفکری

امید شفیع قهفرخی*

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۸۸/۶/۲۵

چکیده: نظر به اینکه در تاریخ رویارویی ما با غرب، موضع‌گیری برخی خواص در قبال ما و غرب، موجب زایش و بالاش جریان‌های فکری و سیاسی مختلف و تأثیر و تأثر آنها شده است، بررسی آراء جلال آل احمد به عنوان یکی از بزرگترین نویسندگان دوره خود، مهم به نظر می‌رسد. این مقاله در پی آن است که به بررسی آراء آل احمد در این محور و چگونگی جای‌گیری او در میان روشنفکران و سه حوزه معنایی مرتبط با آن (مذهبی‌گری، غرب‌شناسی و چپ‌گرایی) بپردازد. بدین ترتیب ابتدا با توجه به تعلقات فکری آل احمد، زندگی او را در چهار مرحله «کودکی و نوجوانی»، «جوانی و عضویت در حزب توده»، «دوران انشعاب از حزب توده و عضویت در زحمتکشان و نیروی سوم» و نهایتاً «جدایی از نیروی سوم تا وفات» بررسی کرده‌ایم و سپس به بررسی دیدگاه او در مورد روشنفکری و تأثیر و تأثرات او در این فضا و رابطه او با سه حوزه معنایی مرتبط با آن پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: جلال آل احمد، روشنفکری، غرب‌زدگی، مذهب و روحانیت.

* دانشجوی کارشناسی ارشد، رشته معارف اسلامی و علوم سیاسی، ورودی ۱۳۸۳، دانشگاه امام صادق (ع).

مقدمه

نحوه برخورد ما با مدرنیته و غرب جدید (غرب بعد از رنسانس)، به خصوص بعد از جنبش مشروطه خواهی، همواره محل اندیشه رجال و متفکران ایران بوده و بحث های مختلفی را دامن زده است. از آن زمان تاکنون، در کنار روحانیون، افرادی نیز با علوم و معارف و جوامع غربی، آشنایی بیشتری پیدا کرده و رو به رشد گذاشتند. این طیف از متفکران را در دوره مشروطه، «منورالفکران» و در آینده «روشنفکران» نامیدند. این گروه از افراد به طور مستقیم یا غیرمستقیم، در فرآیند ورود مدرنیته به ایران دخیل بوده و هستند.

ورود مدرنیته به ایران، از همان آغاز، واکنش های افراط گرایانه و تفریط کارانه را به دنبال داشته است؛ برخی مدرنیته را به کلی نهدی کردند و برخی، آنرا ناگزیر دانسته و بلکه آن را برای جامعه ایرانی لازم می دانستند. در بین گروه اخیر، برخی تمامیت غرب را خواهان بوده و بعضی نیز زمره هایی از تفکیک و... بر لب داشتند.

در طول دهه ۱۳۴۰، روشنفکران به موضوعاتی از قبیل «برخورد نسل ها، فرار مغزها، مشکلات جامعه مصرفی، اقتصاد سیاسی جهان سوم، نظریه جامعه آسیایی و ماهیت وجوه تولید سرمایه داری و پیش سرمایه داری در ایران» می پرداختند و «مسئله رویارویی ایران با غرب و به طور کلی مسئله تجدید از دیگر موضوعات مطرح بود» (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۴۵-۱۴۶). در این میان، جلال آل احمد، یکی از سرشناس ترین کسانی بود که بحث «بومی گرایی» و «بازگشت به خویش»^۱ را مطرح کرد و «نگداشت بومی گرایی به صورت بحثی صرفاً در میان اصحاب مدرسه باقی بماند. او توانست بومی گرایی را به جزئی لاینفک از گفتمان مدرن سیاسی در ایران تبدیل کند» (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۲۰).

نحوه موضع گیری جلال آل احمد در قبال مسائل جامعه و حکومت، روشنفکران و مذهبیین و...، عکس العمل های متفاوت و گاه مغرضانه ای را برانگیخته است. لذا بررسی جایگاه آل احمد در حوزه روشنفکری، ما را در شناخت بهتر آراء و افکار روشنفکران آن دوره یاری خواهد نمود.

۱- زندگی جلال آل احمد (۱۳۴۸-۱۳۰۲)

۱-۱- کودکی و جوانی (۱۳۲۲-۱۳۰۲)

آل احمد، همان‌طور که از «مثلاً شرح احوالات» او برمی‌آید، زندگی پر فراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است. او در «خانواده‌ای روحانی (مسلمان - شیعه)» به دنیا آمد (آل احمد، ۱۳۸۷: ۳). بدین ترتیب با توجه به فضای تربیتی خانواده‌اش زمینه‌ای مذهبی در او موجود بوده است. دوران کودکی او با دوره سلطنت رضاخانی و «نوسازی» دولتی، مقارن بود، به گونه‌ای که می‌توان کتاب «پنج داستان» آل احمد را برگردان تاریخی عصر رضاخان به حساب آورد. وی در این کتاب از مسائلی نظیر کشف حجاب و روحانیت‌ستیزی صحبت به میان آورده است (میرزایی، ۱۳۸۲: ۹۴). پدر جلال یک روحانی محضردار بود و وزارت عدلیه، محضر پدرش را که «زیر بار انگ و تمبر و نظارت دولت نرفت» بست (آل احمد، ۱۳۸۷: ۳) و از آن پس سخت‌گیری‌های پدرش در منزل شروع شد. بدین ترتیب در این دوره، زمینه‌های گریز آل احمد از مذهب نیز بوجود آمد.

۱-۲- دوران جوانی و عضویت حزب توده (۱۳۲۶-۱۳۲۳)

آل احمد، «در ۱۳۲۳ از مذهب گسست و به حزب مارکسیست توده پیوست و در آنجا در مدتی کوتاه در بخش انتشارات حزب به موقعیت بالایی دست یافت» (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۰۸). ظاهراً پدرش بعد از گسستن او از دین، فتوای قتل او را صادر می‌کند.^۲ شمس آل احمد^۲، زمینه‌های گرایش جلال به حزب توده را سرخوردگی از محیط منزل، روحیه نوجویی و تلاش برای پیدا کردن حقیقت و تجربه و شهود، و نیز آشنایی او با زبان و ادبیات عرب و فرانسه، جوان بودن، تبخّر در سخنرانی و خطابه و جسارت و صداقت بی‌نظیر او و تلاش تحسین‌برانگیز حزب توده برای کشف و جذب استعداد می‌داند (آل احمد، ۱۳۸۷: ۱۲ و میرزایی، ۱۳۸۲: ۱۰). این گرایش در قالب سیر تاریخی جامعه ایران در گرایش به انگلیسی‌ها، آلمان‌ها و سپس شوروی نیز مشاهده شده است. به علاوه، «جلال هم آدمی بود که قرار و آرام نداشت» و پاسخ‌های «کسروی» به جلال در مورد مطالب

منتشره در نشریات حزب توده، جلال را قانع نمی کرد و او را به طرف حزب می کشاند و حزب هم کاملاً آمادگی داشت تا پذیرای چنین افرادی باشد (خامه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۹).

در هر حال، آل احمد «در حزب توده در عرض چهارسال از صورت یک عضو ساده به عضویت کمیته حزبی تهران» رسید (آل احمد، ۱۳۸۷: ۴). او «گوشش را به دیوار حزب گذاشت و صداهایی از مسکو شنید... و به قول خودش ترقیاتی که در حزب توده کرد، او را به مسکو رساند! و آرمان شهر او مسکو نبود» (آل احمد، شمس، ۱۳۸۷: ۱۳).

بدین ترتیب در آذر ۱۳۲۶ «به دنبال اختلاف نظر جماعتی... به رهبری خلیل ملکی^۴ و رهبران حزب» (آل احمد ۱۳۸۷: ۴) از حزب توده جدا شد، «هر چند نشان داد که پیرو صرف ملکی نیست و با شرایط خودش از حزب توده جدا شده است» (وحدت، ۱۳۸۵: ۱۷۴).

۱-۳- انشعاب از حزب توده و عضویت در حزب‌های زحمتکشان و نیروی سوم (۱۳۲۶-۱۳۳۲)

همان‌طور که اشاره شد، «آل احمد و دوستان او در انجمن اصلاح، ابتدا گمان می کردند که حزب توده به دنبال استقلال کشور است... اما بعد از آنکه عدم صداقت حزب توده... آشکار گردید» از حزب توده منشعب گردیدند (میرزایی، ۱۳۸۲: ۴۳-۴۴) و یک حزب سوسیالیست بنا نهادند. این حزب، «زیربار اتهامات مطبوعات حزبی که حتی کمک رادیو مسکو را در پس پشت داشتند، تاب نیاورد» (آل احمد، ۱۳۸۷: ۴).

وی پس از سکوتی چندساله در سیاست، در سال ۱۳۲۹ به همراه خلیل ملکی به حزب زحمتکشان ملت ایران رفت. او و همراهانش تا زمانی که حزب را در راستای کمک به مصدق و نهضت ملی می دیدند در حزب باقی ماندند و «وقتی دیدند بقایای^۵ دارد حلیم خودش را هم می زند از او بریدند» (آل احمد، شمس، ۱۳۸۷: ۱۳) و «نیروی سوم» را پدید آوردند. ملکی، آل احمد، علی اصغر خبره زاده، محمدعلی خنجی، امیر پیشداد و داریوش آشوری، از اعضای فعال نیروی سوم بودند (زرشناس، ۱۳۸۷: ۱۳۳).

آل احمد، پس از انشعاب از حزب توده، در واقع خود را محدود به احزاب نکرد و استعدادهای خود را در قالب قصه نویسی، قوم نگاری، مقالات اجتماعی و سیاسی، نقد ادبی،

ترجمه، روزنامه‌نگاری، معلمی و نیز استادی و سخنرانی در دانشگاه‌ها بروز داد (وحدت، ۱۳۸۵: ۱۷۴ و میرزایی، ۱۳۸۲: ۷۹-۸۱).

۱-۴- جدایی از نیروی سوم تا وفات (۱۳۴۸-۱۳۳۲)

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، آل‌احمد همه پیوندهای حزبی خود را گسست. این کودتا برای آل‌احمد سکوتی اجباری در پی داشت و «فرصتی بود برای به جد در خویشتن نگرستن و به جستجوی علت آن شکست‌ها به پیرامون خویش دقیق شدن» (میرزایی، ۱۳۸۲: ۱۰۵). جلال در این هنگام به شکل دیگری به مقوله‌های بحران هویت، سنت، بازگشت به خویش و استعمار، توجه نشان داد و در شرایطی که بسیاری از نویسندگان منزوی شده بودند، «نفرین زمین» را در اعتراض به وضعیت روستاها و عملکرد حکومت نوشت و با دغدغه خاطر نسبت به بحران هویت، به مسئله غرب‌زدگی و روشنفکری پرداخت.

در این برهه، بازگشت معناداری به مذهب و سنن ایرانی - اسلامی در آل‌احمد مشاهده می‌شود. او کتاب غرب‌زدگی را در ۱۳۴۱ منتشر می‌کند و «سکوت چندساله روشنفکران» (میرزایی، ۱۳۸۲: ۱۰۹) را می‌شکند.

وی پس از واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ هر چه بیشتر به اهمیت مذهب و روحانیت پی برده و ارادتی نسبت به امام خمینی (ره) پیدا می‌کند و پس از آن به نگارش «در خدمت و خیانت روشنفکران» می‌پردازد. او در این باره می‌نویسد:

«طرح اول این دفتر در دی ماه ۱۳۴۲ ریخته شد، به انگیزه خونی که در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ از مردم تهران ریخته شد و روشنفکران در مقابلش دست‌های خود را با بی‌اعتنایی شستند» (آل‌احمد، بی‌تا، الف: ۱۵).

اما از نظر برخی: «روی آوردن آل‌احمد به مذهب... بیانگر رویگردانی خیل گسترده‌ای از روشنفکران بود. اندیشه‌های لادری (آگنوسیتک)، خدانشناسانه (آتئیستی) و خداگرای عقلانی (دئیستی) میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، احمد کسروی، علی دشتی، تقی ارانی و صادق هدایت، اینک جای خود را به اسلام و مبارزه

اجتماعی داده بود. در نگاه ابزارگرایی آل احمد، مذهب شیعه، یک ایدئولوژی مناسب برای بسیج سیاسی تلقی می‌شد» (بروجردی، ۱۳۸۲: ۱۲۳).

بدین ترتیب: «آل احمد هر روز بیشتر به این اندیشه می‌رسید که حفظ آداب و رسوم بومی، از طریق روی آوردن به مذهب شیعه امکان‌پذیر است. گرچه این دو کتاب [غرب‌زدگی و روشنفکران] نشان‌دهنده گرایش به التقاط از سوی نویسنده آن است...؛ یک گرایش مذهبی نیرومند را در گفتار آل احمد تشخیص می‌توان داد» (بروجردی، ۱۳۸۲: ۱۱۷-۱۱۸).

به هر حال «غرب‌زدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» از کتاب‌های مهم جلال و مربوط به دوران پختگی او هستند که در ادامه بیشتر به آنها خواهیم پرداخت. صراحت و شهادت جلال در انتقاد از حکومت وقت، برخی را بر این گمان داشته است که فوت او در سال ۱۳۴۸ در «اسالم»، مشکوک بوده و احتمالاً به دست ساواک انجام شده است (میرزایی، ۱۳۸۲: ۳۰).

۲- اشتغالات فکری آل احمد

پس از سیر اجمالی در زندگانی جلال، اکنون نوبت به آن می‌رسد که از میان مسائل مختلف جامعه که آل احمد بدان‌ها پرداخته است، به بررسی مقولاتی پردازیم که در زمان حیات و پس از ممات او جنجال برانگیز شده‌اند. این مقولات عبارتند از: یک) چپ‌گرایی (دو) روشنفکری، سه) غرب‌زدگی و غرب‌شناسی و چهار) مذهب و روحانیت.

۲-۱- چپ‌گرایی

آل احمد در مباحث مارکسیستی، شخصیتی محوری یا مهم نبوده و در این حوزه بیشتر به فعالیت‌های حزبی پرداخته است؛ اما در عرصه نظر تأثیرات مهمی از این مکتب فکری پذیرفته است. تأثیرات حزب توده و اندیشه مارکسیسم در جلال را می‌توان در قالب «امپریالیسم»، «مذهب‌ستیزی» و «جنبه اقتصادی دادن به مسائل» و «مبارزه» دید (میرزایی، ۱۳۸۲: ۴۱-۴۳). علاوه بر این جلال به شدت تحت تأثیر «خلیل ملکی» بوده است. «ملکی به نحو گویایی خواستار ایجاد یک «مکتب اجتماعی» شد که در تجربه

تاریخی و فرهنگی ایران ریشه داشته باشد. او حتی اسلام را به عنوان «مشعلدار عدالت اجتماعی» برای این مکتب اجتماعی پیشنهاد کرد و بدین ترتیب، آغازگر فراخوان برای «اصالت» شد» (وحدت، ۱۳۸۵: ۳-۱۷۲). «اصالت و بازگشت به خویش» از اندیشه‌های ملکی بود که آل‌احمد آن را پرورش داد. علاوه بر آن، جلال، «استقلال»، «توسعه درون‌زا» و «عدم وابستگی به شرق یا غرب» را به نوعی از اندیشه «نیروی سوم» ملکی، وام می‌گرفت (میرزایی ۱۳۸۲: ۶۹-۷۰). برخی نیز او را متأثر از «مکتب وابستگی» و مارکسیسم انتقادی «هربرت مارکوزه» در نقد «ماشین‌زدگی» می‌دانند (میرزایی، ۱۳۸۲: ۴۷ و ۷۱؛ بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۱۶).

۲-۲- روشنفکری و روشنفکران

جلال آل‌احمد در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» به بحث بر سر واژه «روشنفکر» می‌پردازد. این کلمه در واقع برگردانی است از واژه «انتلکتوئل». آل‌احمد این واژه را نمی‌پسندد و از آنجا که برای «انتلکتوئل» یک شأن اجتماعی و هدایت و رهبری قائل است، واژه‌های «برگزیده»، «فرزانه» و «پیشاهنگ» را پیش می‌نهد، اما آنها را به خاطر دور بودن از اصل معنی به کنار می‌گذارد (آل‌احمد، بی‌تا، الف: ۱۹-۲۰). وی نهایتاً واژه مناسبی برای ترجمه به دست نمی‌دهد. از نظر آل‌احمد، روشنفکری با «کلام» و «هدایت» افراد جامعه سروکار دارد. او در این باره می‌نویسد:

«فکر (یعنی اندیشه) به محض اینکه امکان فعلیت یافت در انبان ذهن صاحبش روشنایی و وضوح پدید می‌آورد... روشنفکر کسی است که صاحب فکری باشد. یعنی «اهل اندیشیدن باشد». آن وقت آیا کسی که فکر دارد و اهل اندیشه است، خودبه‌خود روشنفکر هم هست، یا باید حاصل اندیشه و فکر خود را به دیگران ابلاغ کند؟ اینجاست آن هدایتی که در روشنفکری به مفهوم رهبری و پیشوایی هست» (آل‌احمد، بی‌تا، الف: ۲۱-۲۳).

وی در جای دیگر می‌نویسد:

«اندیشمندان و متفکران و روشنفکران، بار پیامبران را به دوش می‌برند، یعنی که بار امانت را و آن هم بی‌هیچ فخر فروختنی» (آل‌احمد، بی‌تا، الف: ۱۶۸).



آل احمد، «اندیشه تعهد اجتماعی، به عنوان جزئی اساسی از وظیفه نویسنده، را از سارتر به عاریت گرفته بود و به تبعیت از سارتر، روشنفکر را «وجدان بیمار» جامعه، خطاب می کرد» (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۱۴؛ میرزایی، ۱۳۸۲: ۵۱-۵۲). همچنین او در مقام یک ادیب، «بدینی به قدرتهای مستقر بر تأسیسات مسلط اجتماعی... [و] زندگی زیر سایه این قدرتها، [و در مقابل] بشردوستی و خوش بینی به بی قدرتها و مظلومها و مردم و [نیز] قانع و متواضع بودن» را از خصیصه های ادبیات معاصر و رسالت ادبیات برمی شمرد و «در مقابل حکومت، «قلم» خویش را «سلاح» قلمداد می کند» (میرزایی، ۱۳۸۲: ۱۲۵ و ۲۹۱). جلال آل احمد، ضمن برشمردن «پاتوقها» و «ناندانیها»ی روشنفکران، از آن دسته از روشنفکران که تن به خدمتکاری بی چون و چرای حکومتها داده اند، انتقاد می کند (آل احمد، بی تا، الف: ۴۰۹-۴۲۷). خود وی نیز به دلیل اعراض از کارهای اجرایی و سیاسی، حتی نسبت به افرادی چون «نراقی» از محبوبیت و اعتبار بیشتری برخوردار بود (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۵۶).

از نظر آل احمد، «آزاداندیشی یا آزادفکری» و «روشن بینی» از لوازم روشنفکری هستند (آل احمد، بی تا، الف: ۲۴-۲۶) و «اساس روشنفکری در اشاعه آزاداندیشی و جواز چون و چراست» (آل احمد، بی تا، الف: ۲۴۳). با این حال به نظر می رسد که خط فکری آل احمد منطبق بر آزاداندیشی نبود به طوری که دکتر یثربی در این باره می گوید: «برداشت آل احمد از جریان روشنفکری به دو دلیل کامل نیست: نخست اینکه وی تحت تأثیر فرهنگ چپ، اعتراض محض را عنصر مهمی در روشنفکری تلقی کرده است و دیگر اینکه مبانی و درونمایه علمی و عینی این جریان، یعنی فکر برتر را مورد توجه قرار نداده است» (یحیی یثربی، به نقل از: کمالی بانیانی، ۱۳۸۵: ۲۱۳).

داوری اردکانی نیز اینکه مبارزه سیاسی، به آن صورت که مدنظر آل احمد است، وظیفه روشنفکر باشد را محل شک می داند (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۴۸). آل احمد در جای دیگری می نویسد:

«روشنفکر، کسی است که زیستن به تنهایی راضی اش نمی کند. بلکه درصدد توجیه بودن خویش است و این توجیه بودن خویش، لازمه اش توجیه وجود و بودن دیگران نیز

هست. یعنی تحقیق در نوع و چگونگی بودن دیگران، یعنی اجتماع» (آل احمد، بی تا، الف: ۸۳). می توان گفت:

«این نظر از همان آغاز به یک علت قطعی نادرست است و آن اینکه روشنفکری... لااقل مستقیماً هرگز با «توجیه» کار ندارد، چه رسد به آنکه از آن سرچشمه بگیرد.» «توجیه کردن» در واقع یعنی وجهی برای موجودیت چیزی به دست دادن که نه متضمن روشن بودن آن وجه است و نه می تواند الزاماً موجودیت مربوط را روشن کند» (دوستدار، ۲۰۰۹). بدین ترتیب، اگر این برداشت‌ها از «توجیه» و روشنفکری را بپذیریم، روشنفکری جلال، اساساً با روشن اندیشی و آزاداندیشی در تقابل قرار می گیرد و نیز اگر روشنفکری را ملازم با سکولاریسم بگیریم، نمی توانیم او را در زمره روشنفکران قرار دهیم (دستغیب، ۱۳۸۷: ۳۰).

از طرف دیگر، شمس آل احمد معتقد است که تعریف جلال از روشنفکر، معقول است و «روشنفکر، کسی است که از رویدادهای جامعه درک واقع بینانه‌ای دارد و با استفاده از ظرفیت‌هایی که گفتن و نوشتن و درنگ‌های کلان‌تر، دانش و آگاهی می تواند در جامعه ایجاد کند، سعی دارد که وضع موجود را به نقطه مطلوب نزدیک کند. او به این کار ندارد که روشنفکری اروپا چه مراحل را طی کرده...» (آل احمد، ۱۳۸۷: ۱۱).

باری، بررسی معنای روشنفکری در نظر آل احمد از آن جهت اهمیت دارد که موضع گیری او در قبال روشنفکران به شکل بهتری درک شود؛ مخصوصاً اینکه ستایش او از شیخ فضل الله نوری (ره) (آل احمد، بی تا، ب: ۷۸) و گرایش او به مذهب، واکنش بسیاری را برانگیخته بود (آل احمد، ۱۳۸۷: ۱۱). آل احمد از «سارتر» و «فانون»، تأثیرات فراوان گرفته بود و از جهت «فراتر رفتن از سنت‌ها و چارچوب رایج اندیشه، علاقه به مصلحت عمومی، عرضه شیوه زندگی جدید و به دور افکندن خرافات و کورسویی در عمل، بدبینی و بی‌اعتمادی نسبت به صاحبان قدرت» و داشتن دغدغه نسبت به مسائل زیربنایی جامعه، در زمره روشنفکران قرار می گیرد (کمالی بانیانی، ۱۳۸۵: ۱۶)؛ البته لازم به ذکر است که «او وقتی از روشنفکر می گوید، خودش را با دیگران می‌سنجد... در واقع به‌صراحت یا به تلویح، اعتراض می کرد که چرا دیگران مثل من نیستند؟» (داوری اردکانی،

۱۳۸۷: ۴۸) و این رنجش از روشنفکران بدین خاطر بود که جلال آل احمد و معاصران او، در آن دوره، هم باید از غرب، الهام می گرفتند و هم از لیبرالیسم و سوسیالیسم که مظاهر سیاسی غرب بودند، سرخورده شده بودند (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۲۱-۱۲۲). به عبارت کلی تر «روشنفکران، به ویژه شعرا و نویسندگان، همگی از ریزش های شکست برآمده بودند» و «بنیاد شکست» نقطه اشتراک آنان بود (دولت آبادی، ۱۳۸۷: ۴۵).

در این فضا، آل احمد با تحلیل های شتاب زده، همه را به یک چوب می راند و روشنفکران را مروج غرب زدگی می دانست، منتها از آنجا که وی «از توانایی های روحی و اخلاقی و ادبی و زبانی» برخوردار بود و علاوه بر نویسندگی یک مدیر فرهنگی محسوب می شد و وضع فرهنگی کشور برای او و دوستانش، مطلوب نبود (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۴۸) و مضاف بر آن، «آن زمان اختلاف نظرها مثل امروز به قهر و طلاق منتهی نمی شد!...، عده ای را داشت که او را به پیشکسوتی قبول داشتند و با همان ها، کار مواجهه با دستگاه [شاه] را پیش می برد» (آل احمد، شمس، ۱۳۸۷: ۱۴).

با همه اینها، او به روشنفکران به خاطر ملیت گرایی، تقلید گرایی، حمله به روحانیت، دین گریزی، سطحی بودن، جدایی از توده ها، همکاری با طبقات حاکم و... ایراد می گیرد و ضمن تأکید بر دوری از تعصب، از روشنفکران می خواهد که ارتباط خود را با گذشته قطع نکنند و در مقابل استعمار بایستند (کمالی بانیانی، ۱۳۸۵: ۲۱۴-۲۹۳؛ بروجردی، ۱۳۸۲: ۱۱۷؛ آل احمد، بی تا، الف: ۴۳۲) در نظر آل احمد، دیگر وقت سخن از همبستگی طبقه «کارگر» نبود، بلکه وی همانند مارکوزه، قائل به همبستگی بین المللی «روشنفکران» بود (میرزایی، ۱۳۸۲: ۴۸).

۲-۳- غرب زدگی و غرب شناسی

اصطلاح «غرب زدگی» را ابتدا فیلسوف معاصر ایرانی، سید احمد فردید (۱۳۷۳-۱۲۹۱) وضع کرد. احمد فردید با بهره گیری از فلسفه های دگر و مباحث عرفانی محی الدین بن عربی به نقد تمدن غرب و مدرنیته پرداخت. جلال آل احمد، همان گونه که خود ذکر کرده، این اصطلاح را از فردید گرفته و ظاهراً از طریق او با فلسفه های دگر آشنا شده

است.^۷ آل احمد همان گونه که از کلامش برمی آید، از این کلمه، معنای دیگری را مراد کرده است:

«طرح نخستین آنچه در این دفتر خواهید دید، گزارشی بود که به «شورای هدف فرهنگ ایران» داده شد... چهارشنبه ۸ آذر ۱۳۴۰ و چهارشنبه ۲۷ دی ۱۳۴۰... همین جا بیاورم که من این تعبیر «غرب زدگی» را از افادات شفاهی سرور دیگرم حضرت احمد فردید گرفته‌ام که یکی از شرکت کنندگان در آن «شورای هدف فرهنگ» بود. و اگر در آن مجلس داد و ستدی هم شد، یکی میان من و او بود - که خود به همین عنوان حرف و سخن‌های دیگری دارد و بسیار هم شنیدنی - و من امیداور بودم که جسارت این قلم او را سر حرف بیاورد» (آل احمد، بی تا، ب: ۱۵-۱۶).

وی، غرب زدگی را به مثابه یک بیماری می‌دید:

«غرب زدگی می‌گویم همچون و بازدگی... دست کم چیزی است در حدود سن زدگی. دیده‌اید که گندم را چطور می‌پوسانند؟ از دورن. پوسته سالم برجاست اما فقط پوست است... سخن از یک بیماری است. عارضه‌ای از بیرون آمده و در محیطی آماده برای بیماری رشد کرده... غرب زدگی دو سر دارد: یکی غرب و دیگر ما که غرب زده‌ایم. ما یعنی گوشه‌ای از شرق... به جای غرب بگذاریم... همه ممالکی که قادرند به کمک ماشین، مواد خام را به صورت پیچیده‌تری درآورند و همچون کالایی به بازار عرضه کنند و این مواد خام فقط سنگ آهن نیست یا نفت یا... اساطیر هم هست - اصول عقاید هم هست - موسیقی هم هست عوالم علوی هم هست» (آل احمد، بی تا، ب: ۲۱-۲۲).

بنابراین، جلال، این بیماری اجتماعی را از دو جنبه داخلی و خارجی یعنی «عارضه بیرونی» و «محیط آماده برای بیماری» مشاهده می‌کرد. وی تأکید داشت که از شرق و غرب، دو مفهوم جغرافیایی مراد نمی‌کند بلکه دو مفهوم اقتصادی در نظر دارد. «غرب یعنی ممالک سیر و شرق یعنی ممالک گرسنه» (آل احمد، بی تا، ب: ۲۳). از این جهت، رویکرد آسیب‌شناختی آل احمد به غرب، بیشتر اقتصادی - سیاسی و به نوعی مشابه با نظریه وابستگی یا نووابستگی است (میرزایی، ۱۳۸۲: ۷۱-۷۲ و بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۱۶) که وجه داخلی آن، «مخالفت» با نظام سیاسی داخلی، حمایت غرب از شاه، وابستگی

روشنفکران به منابع غربی، از خودبیگانگی شهری و بحران فرهنگی و... است (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۵۳ و ۱۶۱؛ وحدت، ۱۳۸۵: ۱۷۷؛ میرزایی، ۱۳۸۲: ۶۷). بُعد خارجی آن نیز، عملکرد شوم غرب در قالب طرح‌های استعماری و «درازدستی صنعتی» و تکنولوژیک است که در واقع نوعی استعمار و امپریالیسم است (میرزایی، ۱۳۸۲: ۱۷۰ و ۱۳۱؛ بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۱۵؛ قیصری، ۱۳۸۳: ۱۵۳). او بسیاری از وقایع تاریخ معاصر و حتی قدیم را به نقشه اروپائیان (غربی‌ها) نسبت می‌داد. (برای نمونه ن. ک به: جلال آل احمد، بی تا، ب: ۳۰ و ۶۳). او در جای دیگر، می‌نویسد:

«حرف در این است که ما تا وقتی ماهیت و اساس و فلسفه تمدن غرب را در نیافته‌ایم، و تنها به صورت و به ظاهر، ادای غرب را در می‌آوریم - با مصرف کردن ماشین‌هایش - درست همچون آن خریم که در پوست شیر رفت» (آل احمد، بی تا، ب: ۲۸).

چنین به نظر می‌رسد که وی، بین نگرش به غرب به عنوان «یک شیوه تفکر» و یا به عنوان «یک عارضه از بیرون آمده با وجهه اقتصادی - سیاسی» در نوسان است. او خواه ناخواه با «بیرونی» دانستن غرب زدگی نیز دچار این خلط مباحث می‌شود. به عبارت دیگر: «او غرب زدگی را عارضه درونی نمی‌داند، بلکه آن را ناشی از علت بیرونی می‌داند. علتی که منشأ بیماری و لابد عین بیماری است، یعنی غرب. در حقیقت آل احمد بی‌اینکه تصریح کند از همین جا به ستیز با غرب منشأ بیماری پرداخته است و نه فقط غرب زدگی عارض بر غرب زدگان. این پرداختن هم‌زمان و غیرمستقل به این مقولات، سبب خلط مباحث‌هایی می‌شود که تا انتهای کتاب، گریبانگیر آن است... [آل احمد در غرب زدگی] میان دو قطب در کشاکش است: قطب اندیشه خودش که ماهیتاً سیاسی اجتماعی و ایدئولوژیک است و قطب اندیشه فردید - سازنده اصطلاح غرب زدگی - که تفکر فلسفی - عرفانی دارد و درباره اموری کمتر عینی و انضمامی سخن می‌گوید» (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۵۰). این سرگردانی، جلال آل احمد را به اظهارنظرهای عجیب - و تا حد زیادی مضحک - نیز می‌رساند. برای مثال او درباره علت گرایش ایرانیان به غرب می‌گوید:

«شاید نیز به این علت همیشه به غرب نظر داشته‌ایم که فشار بیابانگردهای شمال شرقی ما را به این سمت می‌رانده است» (آل‌احمد، بی‌تا، ب: ۴۱). وی در ادامه این سؤال را مطرح می‌کند که:

«آیا این توجه ما به اسلام نیز، خود، توجهی به غرب نیست؟ جواب دقیق این سؤال را وقتی می‌توان داد که بدانیم در متن رسوم متحجر ساسانی چه ظلم‌ها که بر مردم نمی‌رفته است» (آل‌احمد، بی‌تا، ب: ۴۷).

حتی در نظر او احتمال دارد که گرایش ما به غرب از این ناشی می‌شده است که ما همیشه چشم به راه ابرهای مدیترانه‌ای - که از غرب می‌آیند - داشته‌ایم (آل‌احمد، بی‌تا، ب: ۴۹)!

او در نهایت درباره علت گرایش ما به غرب، چنین می‌نویسد:

«از همه این شایدها و به گمانم‌ها که بگذرم، رفت و آمد با غرب در زندگی ملتی که می‌خواست هر روز بهتر از روز پیش بزید و بیشتر بداند و آرامتر بمیرد، امری عادی است» (آل‌احمد، بی‌تا، ب: ۵۱).

علاوه بر این آشفتگی‌ها، آل‌احمد دقیقاً مشخص نکرده است که چه چیزی و چه کسانی را از «ما» منظور می‌کند و البته فروکاستن هویت به جغرافیا در این فرازها، کاملاً مشهود است (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۵۸). با این وجود، آل‌احمد سعی کرده است در مقابل غرب، از خود، برخورداردی «فعال» نشان دهد، نه «منفعل» و این امر باعث ظهور نوعی تیزی در اثر شده است که حتی مخالفین را هم به ستایش واداشته است (میرزایی، ۱۳۸۲: ۱۸۶؛ کمالی بانیانی، ۱۳۸۵: ۲۸). مضاف بر این، آل‌احمد به این خاطر که «حدود دو دهه قبل از ادوارد سعید به بحث در مورد پدیده شرق‌شناسی می‌پردازد» تمجید شده است (وحدت، ۱۳۸۵: ۱۷۷).

او به دنبال پی افکندن توسعه بومی و درون‌زا و رها شدن از تقلید و مصرف‌کنندگی صرف و نهایتاً «جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است» (آل‌احمد، بی‌تا، ب: ۱۱۸). او می‌گفت:

«حتی ابن سعود در متن تعصب‌های خود... تن به تحول ماشین داده است. پس راه بازگشت یا توقف هم بسته است. [و راهی که چاره‌ای از آن نیست]... جان این دیو ماشین را در شیشه کردن است. آن را به اختیار خویش در آوردن... طبیعی است که ماشین برای ما سکوی پرشی است... باید ماشین را ساخت و داشت، اما دربندش نبایست ماند» (آل احمد، بی تا، ب: ۱۱۸).

روشن است که اولاً رسیدن به جایگاه ساختن ماشین، مقدماتی لازم دارد و به همین سادگی حاصل نمی‌شود؛ ثانیاً آل احمد هیچ راه‌حلی برای دربند ماشین نماندن ارائه نکرده و ثالثاً افتادن از دام طاعون غرب‌زدگی به دام طاعون ماشین‌زدگی - ماشینیسیم - (آل احمد، بی تا، ب: ۲۲۳-۲۲۵) مشکلی را حل نمی‌کند، که بر مشکلات می‌افزاید.

این تناقض‌ها برای او مهم نبوده و گاهی به آنها بی توجه هم بوده است؛ اما به هر حال، او علی‌رغم انتقاداتی که به فرآیند مدرن شدن وارد می‌کند، با مدرن شدن مخالف نیست (میرزایی، ۱۳۸۲: ۶۱-۶۵، ۱۷۵-۱۷۸، ۱۸۶ و ۳۰۹-۳۱۵؛ وحدت، ۱۳۸۵: ۱۵۶؛ بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۱۴؛ کمالی بانیانی، ۱۳۸۵: ۱۷۹).

درباره نقش «غرب‌زدگی» باید گفت:

«سبک بی‌پرده غرب‌زدگی، ورود آهسته و دیر هنگام بحث بومی‌گرایی را در دنیای فکری ایران جبران کرد. آل احمد به عنوان نقطه مقابل یک منتقد احتیاط کار، در زمانی که کشور در حال دگرگونی سریع اجتماعی - اقتصادی بود، پایه‌های اصلی تاریخ اجتماعی و فکری ایران را در برابر سؤال قرار داد. این نکته، غرب‌زدگی را برای چند نسل از روشنفکران ایران به صورت کتابی مقدس درآورد و آل احمد را به عنوان بی‌باک‌ترین و مؤثرترین غوغابرانگیز زمان خود، شهره ساخت»؛ غرب‌زدگی، چند کار مهم برای جامعه فکری ایران انجام داد: یک ترازنامه انتقادی از کارنامه صدساله روشنفکری در ایران فراهم آورد، هویت ملی و قومی را در برابر دیدگاه جهان میهن‌نیروهای چپ مطرح کرد، کفه ترازو را به نفع یک گفتمان جهان‌سومی شکاک نسبت به غرب، به حرکت درآورد و به روشنفکران ایران، تلنگری وارد ساخت (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۱۰-۱۱۱).

۲-۴- مذهب و روحانیت

همان‌طور که گفته شد، آل‌احمد در خانواده‌ای روحانی به دنیا آمده و در دوران جوانی از مذهب، فاصله گرفته بود. او در مرحله آخر زندگی، در اثر «سرخوردگی از دموکراسی لیبرال به‌ویژه پس از کودتای ۱۳۳۲، [و] تجربه حزب توده در ایران، گفتمان‌های جذاب و رایجی که از غرب سرچشمه می‌گرفت و مفاهیمی چون «اصالت» و «روشنفکران ارگانیک» را می‌ستود» (وحدت، ۱۳۸۵: ۱۷۳) و تحت تأثیر قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و به خصوص پس از سفر حج در ۱۳۴۳، گرایشاتی به مذهب پیدا کرد.

آل‌احمد در «غرب‌زدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» این گرایش را نشان می‌دهد و به مطالعه تاریخ مذهب و نقش آن در زندگی اجتماعی ایرانیان می‌پردازد و با بررسی مقولات «اجتهاد» و «شهادت» بر مذهب تشیع تأکید کرده، تجدید حیات اسلام شیعه را مؤثرترین واکنش در مقابل غرب‌زدگی می‌داند، روحانیون را به دلیل مقاومت در برابر غرب‌زدگی و امپریالیسم فرهنگی می‌ستاید و ندای بازگشت به خویش را سر می‌دهد. او در ضمن، به مظاهر خرافی مذهب در جامعه و سخت‌گیری خانواده‌ها، عقب‌نشینی برخی روحانیون در مقابل ماشین و سرگرم شدن به اختلاف‌های مذهبی و ممانعت دین در راه روشنفکری، انتقاد می‌کند (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۱۸؛ وحدت، ۱۳۸۵: ۱۷۴ و ۱۸۰-۱۸۱؛ میرزایی، ۱۳۸۲: ۱۵۰، ۱۷۰، ۲۷۵ و ۷۸-۷۹).

این گرایش، بازتاب قابل توجهی در برخی گروه‌ها پیدا کرد:

«تعدادی از روشنفکران «غیرمذهبی» به فراخوان بازگشت به خویش که جلال آل‌احمد مطرح کرده بود، پاسخ دادند. با آنکه دعوت آل‌احمد با استقبال پرشور بسیاری از افراد و گروه‌های مذهبی روبرو شد، اما برخی از شخصیت‌های دینی، در میان آنها برجسته‌تر از همه، آیت‌الله خمینی [ره] از مدت‌ها پیش از آن و مستقل از آل‌احمد به نتایج مشابهی رسیده بودند» (وحدت، ۱۳۸۵: ۱۹۵).

از نظر برخی افراد، گرایش آل‌احمد به مذهب در واپسین دوره حیاتش، با نگرشی ابزاری به دین همراه بوده است؛ برای مثال «خامه‌ای» در این باره می‌گوید:

«جلال آدمی بود که همیشه دلش می خواست تکیه گاهی داشته باشد. نمی خواهم بگویم که از خودش شخصیت نداشت، چرا داشت... اما در هر موردی تکیه گاهی می خواست. [و تکیه گاههای او بعد از پیوستن به حزب توده، به ترتیب، من، طبری، دکتر ابریم، ملکی و سپس امام خمینی (ره) بودند.]... متأسفانه جلال، هر چند وقت یکبار تحت تأثیر کسی قرار می گرفت و جهت فکری خودش را عوض می کرد. اما در جهت معکوس نبود» (خامه ای، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۲).

به دیگر سخن، «آل احمد یک کاراکتر سیاسی بود و در هر مقطعی برای رسیدن، شیوه ای داشت، مثل بسیاری دیگر؛ با این تفاوت که آل احمد، جسارت و شجاعت آنچه را فکر می کرد، داشت» (دولت آبادی، ۱۳۸۷: ۴۵). در نظر بعضی، این عمل جلال نوعی کار غیرقانونی و غیراخلاقی و خودفربیی بوده است:

«جلال آل احمد مردی بود با شهامت، صریح، صمیمی و با حقیقت، و این طبعاً مانع از این نمی شود که آدم، خودش را در مواردی بفریبد یا برای مقاصدش به اعمال غیرقانونی یا غیراخلاقی دست بزند... معیار شدت و ضعف رفتارهای ناپسند و نادرست در جامعه، نتایج مترتب بر آن رفتارها هستند»^۲.

از طرف دیگر، برخی، «به نقد کشیدن روشنفکران» و «گرایش به مذهب در جلال آل احمد» را، امری سیاسی نمی دانند و معتقدند:

«انسان وقتی به اعتقاد و درک و دریافتی می رسد، دیگر این درک و دریافت، مال او نیست، بلکه او متعلق به این درک و دریافت است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۷: ۴۷).

برادر جلال نیز با این نظر موافق است. او می گوید:

«تصویر واقعی و کامل از جلال باید دربردارنده تمام آراء و گرایشات او باشد و هرگونه یکسویه نگری و حذف، تصویری کاریکاتورگونه و سانسور شده از جلال به ما می دهد. جلال واقعی کسی است که تمام عرصه های فکر و نظر و حتی عمل را تجربه کرده و در پایان عمرش به شهودی واقع بینانه و پرمایه رسیده است. داوری او درباره شیخ فضل الله، نه داوری در مورد یک فرد، که حکم دادن درباره یکی از مهمترین فرازهای تاریخ این کشور است... چهره پایانی جلال، نه «سنگی بر گوری» بلکه کتاب

روشنفکران است هر چند «سنگی بر گوری»^۱ هم نشان دهنده بخشی از مشهودات جلال است... ادعا نکردم که جلال در واپسین دم از زندگی در خط مقدس بازی... افتاده بود!... او به اصالت‌های اسلامی برگشت و یقین پیدا کرد که این اصالت‌ها می‌توانند نجات بخش مردم باشند. از حق نباید گذشت که این باور، باور ابزارگری نبود» (آل‌احمد، شمس، ۱۳۸۷: ۱۱-۱۲).

در نهایت، با توجه به شخصیت جلال و صراحت او، باید بپذیریم که این بازگشت، ابزارگری نبوده و از طرف دیگر به صورت کامل هم اتفاق نیفتاده است؛ یعنی سنت‌گرایی او لزوماً به معنی «چسبیدن به روحانیت با فرهنگ خاص حاکم بر آن در آن زمان» نبود (جعفریان، ۱۳۸۷: ۷۱۸). عدم کمال این بازگشت را در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» نیز می‌توان مشاهده کرد. برای مثال، او با رد مفهوم «سرنوشت»، دسته‌ای از مفاهیم دینی و... را که به نظر او بر آن مفهوم تکیه دارند، رد می‌کند؛ از جمله نماز آیات - که می‌دانیم از واجبات است - (آل‌احمد، بی‌تا، الف: ۳۱). در این زمینه می‌توان گفت:

«[جلال] نسبت به اسلام رایج آن زمان اعتقاد چندانی نداشت. این چیزی است که خودش نوشته، اما نماز می‌خواند... وقتی صحبت از مبارزه می‌شد، می‌گفت که فقط می‌توانید به نیروهای مذهبی تکیه کنید، برای اینکه اینها ایستادگی دارند» (دستغیب، ۱۳۸۷: ۲۹).

شاید بتوان گفت که مهمترین دستاوردهای آل‌احمد در این دوره، کم کردن فاصله میان روشنفکران مدرن و روحانیون و ایجاد زمینه برای اتحاد آنها در مقابل حکومت استبدادی شاه (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۲۳) و اصالت دادن به مبارزه با غرب (جعفریان، ۱۳۸۷: ۷۱۶) است.

نتیجه‌گیری

جلال آل‌احمد فردی است که در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمده، از مذهب گسسته و به حزب توده می‌رود، با انشعابیون همراه می‌شود، به نهضت ملی کمک می‌کند و از آن جدا می‌شود و در نهایت به مذهب باز می‌گردد. او نویسنده‌ای توانا و تأثیرگذار و با طیف‌های

مختلفی از روشنفکران دمخور بوده است و به اعتباری از آنان محسوب می‌شود. مباحث او و اظهار نظر درباره او، هنوز زنده است؛ از جریان‌های مختلف فکری برمی‌آید و به درون جریان‌های گوناگونی راه یافته است. از این جهت، مطالعه آراء و افکار، شخصیت و جایگاه او می‌تواند در شناخت جریانات فکری و سیاسی گوناگون، مفید واقع شود.

با توجه به فضای کشور در هنگامه زندگانی جلال و پس از آن، باید گفت که او پس از تجربه‌های متنوع فکری یکی از پرچمداران مبارزه با افراط و تفریط در مدرنیزاسیون بوده و با توجه به قلم نافذش، مباحثی از جمله «غرب‌زدگی» را در سطوح مختلف جامعه پراکنده است. در واقع، کتاب‌های جلال باعث شدند تا برخی مباحث، از صورت آکادمیک، خارج شده و به صحنه اجتماع راه یابند، منشأ تأثیرات اجتماعی و سیاسی شوند و قسمتی از گفتن روشنفکران و مبارزان «انقلابی» را شکل دهند. بدین ترتیب اگر تبلیغ و مبارزه را از خصایص یک روشنفکر بدانیم، می‌توانیم او را در زمره روشنفکران «متعهد» قرار دهیم و در غیر این صورت، باید او را از زمره روشنفکران خارج گردانیم.

در نهایت ناگفته نباید گذاشت که بریدن از مذهب، چپ‌گرایی، روشنفکری‌گری و بازگشت او به مذهب، در فضای واقعی صورت گرفته است و جلال، خود را با حفظ مرزبندی، متعلق به گروه‌های مختلف می‌دانسته است.

پی‌نوشت:

۱- این اصطلاح، ناظر بر مباحثی است که تکیه بر هویت ایرانی و اسلامی را مطرح می‌کردند و از تجددگرایی افراطی بر حذر بودند. در یک نگاه کلی، علاوه بر برخی روحانیون، می‌توان فخرالدین شادمان، جلال آل احمد، مهندس بازرگان، (و خصوصاً) دکتر شریعتی و ... را از منادیان این بحث به حساب آورد.

۲- دوستدار، آرامش (۲۰۰۸)، «در میان سه حوزه معنایی» گفتگوی سایت نیلگون با آرامش دوستدار.

<http://www.aramesh-dustdar.com/>

آرامش دوستدار از اهل فسطح و از خانواده معروف بهائیان است و بیشتر شهرتش را مدیون مواضع ضد دینی و زبان گزنده و تندش است. وی در دبیرستان، از شاگردان جلال بوده است و پس از آن نیز با هم مرتبط بوده‌اند. برای آشنایی با او و نقد دیدگاه‌هایش می‌توانید به منبع زیر مراجعه نمایید:

شهبازی، عبدالله (۱۳۷۲)، **مطالعات سیاسی، «دین و دولت در اندیشه سیاسی»**، تهران: مؤسسه مطالعات پژوهش‌های سیاسی، کتاب دوم.

۳- شمس آل احمد، برادر جلال است و در فلسفه و علوم تربیتی، سینما و عکاسی و... تحصیل و فعالیت کرده است. وی آثار جلال را در نشر «رواق» - که خودش تأسیس کرده - به چاپ می‌رساند.

<http://www.rasekhoon.net/mashahir/>

۴- خلیل ملکی، از سیاسیون و جزء گروه ۵۳ نفر از رهبران حزب توده بود که بعدها از این حزب منشعب شد. وی از بنیانگذاران جبهه ملی اول نیز محسوب می‌شود.

<http://fa.wikipedia.org/>

۵- دکتر مظفر بقایی فارغ التحصیل فلسفه بود و «حزب زحمتکشان ایران» را در ۱۳۳۰ تأسیس کرد. وی ابتدا از حامیان مصدق و از ۱۳۳۱ به بعد، از مخالفان او بود و حتی به دفاع از کودتا پرداخت.

۶- البته ترجمه «انتلکوتل» به «روشنفکر» طرفدارانی هم دارد. آرامش دوستدار این ترجمه را «یکی از نامگذاری‌های خوب و کامیاب زبان فارسی» می‌داند؛ هرچند معتقد است که هیچ‌گاه، رسایی زبانی، ضامن برگردان محتوایی نخواهد بود.

دوستدار، آرامش (۲۰۰۹)، «بغرنجی در دوره نوین تاریخ ما»

<http://www.aramesh-dustdar.com/>

۷- ظاهراً، خود فردید برای «غرب زدگی» کلمه «dysiplexia» را نیز به کار می‌برده است (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۵۲).

۸- «سنگی بر گوری»، کتابی است از جلال آل احمد درباره بچه‌دار نشدن خودش که با این جمله شروع می‌شود: «هر آدمی سنگی است بر گور پدرش». او از این که حلقه پایانی این زنجیر است، ابراز خوشحالی می‌کند.

فهرست منابع و مآخذ:

- ۱- آل احمد، جلال (بی تا - الف)، **در خدمت و خیانت روشنفکران**، تهران: رواق.
- ۲- آل احمد، جلال (بی تا - ب)، **غرب زدگی**، تهران: رواق، چاپ دوم با تجدیدنظر.
- ۳- آل احمد، جلال (۱۳۸۷)، «مثلاً شرح احوالات»، **کتاب ماه فرهنگی تاریخی «یادآور»** نشریه مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، سال اول، شماره سوم، یادمان جلال آل احمد.
- ۴- آل احمد، شمس (۱۳۸۷)، «جستاری در تعامل و تقابل آل احمد و روشنفکران» در گفتگوی یادآور با شمس آل احمد، **یادآور**، شماره سوم.
- ۵- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۸)، **روشنفکران ایرانی و غرب**، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- ۶- جعفریان، رسول (۱۳۸۷)، «**جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران**»، تهران: خانه کتاب، چاپ نهم.

- ۷- خامه‌ای، انور (۱۳۸۷)، «آل احمد، حزب توده و اندیشه انشعاب»، در گفتگوی یادآور با دکتر انور خامه‌ای، **یادآور**، شماره سوم.
- ۸- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۷)، «آل احمد، فردید و روشنفکران»، در گفتگوی یادآور با دکتر رضا داوری، **یادآور**، شماره سوم.
- ۹- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۸۷)، «آل احمد و روشنفکران، تعامل‌ها و تقابل‌ها»، در گفتگوی یادآور با عبدالعلی دستغیب، **یادآور**، شماره سوم.
- ۱۰- دولت آبادی، محمود (۱۳۸۷)، «پاسخ‌های مکتوب محمود دولت آبادی به پرسش‌های یادآور»، **یادآور**، شماره سوم.
- ۱۱- زرشناس، شهریار (۱۳۸۷)، **نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران**، تهران: کتاب صبح، جلد دوم.
- ۱۲- قیصری، علی (۱۳۸۳)، **روشنفکران ایران در قرن بیستم**، تهران: هرمس و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- ۱۳- کمالی بانیانی، محمدرضا (۱۳۸۵)، **تکاپو در یأس: بررسی اندیشه‌های جلال آل احمد در قیاس با دیگر روشنفکران**، شیراز: نوید شیراز.
- ۱۴- میرزایی، حسین (۱۳۸۲)، **جلال اهل قلم (زندگی، آثار و اندیشه‌های جلال آل احمد)**، تهران: سروش.
- ۱۵- وحدت، فرزین (۱۳۸۵)، **رویارویی فکری ایران با مدرنیت**، تهران: ققنوس.
- ۱۶- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۴)، **هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید**، تهران: کویر.