

جلال آل احمد؛ از ناکجا آباد تا بازگشت به ریشه‌ها

علی جان مرادی جوا^۱

چکیده

جلال آل احمد به شهادت داستان‌ها، مقالات و رفتار سیاسی‌اش، همواره با مسائل ایران درگیر بوده و همراه با دلمشغولی مداوم نسبت به فرهنگ، سیاست، اقتصاد و جامعه ایران، «درد ایران» و دغدغه وضعیت حال و آینده ایرانیان داشته است. آل احمد زندگی پر تلاطم و اندیشه رو به تکامل و متحولی داشته که در آثار گوناگون وی نمود یافته است و با نگاهی تاریخی به سیر زندگی و آثارش قابل بررسی می‌باشد. او در محیط مذهبی متولد، در فضای مذهبی به بلوغ و در جوانی از مذهب گسست و به حزب مارکسیست توده پیوست. در ادامه راه به سوسیالیسم گرایش پیدا کرد و بعد عضو حزب نیروی سوم شد، چشمداشتی هم به جریان ملی دکتر مصدق داشت. ولی بعد از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ در خود فرو رفت و به دنبال گمشده خود می‌گشت تا اینکه سرانجام با انتشار آثاری همچون «غرب زدگی»، «خسی در میقات» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» و پیوستن او به اندیشه کلیت اسلام و دفاع از خون شهیدان ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، نشان داد که راه نجات را یافت و از ماکسیسم و سوسیالیسم برای همیشه گسست. آل احمد تا هنگام مرگ از اسلام در برابر غرب‌گرایی رژیم شاه دفاع نمود، اگر چه بازگشت او به اسلام بیش تر از آن که جنبه مذهبی داشته باشد جنبه سیاسی داشت، او ریشه‌های فرهنگ و پیوند مردم ایران را در اسلام یافته بود.

واژه‌گان کلیدی: جلال آل احمد، غرب‌زدگی، بازگشت به خویشتن، روشنفکری، حزب توده.

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه افسری امام حسین (ع)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) moradialijan@gmail.com

مقدمه

جلال آل‌احمد (۱۳۴۸-۱۳۰۲)، روشنفکری صمیمی، شجاع، متعهد، پرشور، فداکار، عاصی و شورشی علیه هرگونه ظلم و جور است و یکی از برجسته‌ترین و اثرگذارترین نویسندگان و روشنفکران ایرانی در دههٔ چهل شمسی، و از جمله کسانی است که از پاره‌ای آموزه‌های سید احمد فردید (۱۳۷۳-۱۲۹۱) و به تبع وی از اندیشه‌های هایدگر، لیکن بدون دریافت مبانی فلسفی آنها، تأثیر پذیرفته است. زندگی او به طور کلی دو دوره و به طور جزئی‌تر پنج مقطع زمانی داشته است؛ یکی دورهٔ جوانی و به تبع آن، دوره‌ای که از نظر سیاسی گرایش به مارکسیسم و گروه‌های چپ، همچون حزب توده، داشته است. دورهٔ دوم زندگی وی از هنگامی آغاز می‌شود که بعد از شکست سیاسی و سفرش به مکه به نوشتن سفرنامه‌اش، موسوم به «خسی در میقات»، از افکار و اندیشه‌های گذشته‌اش، نه تنها فاصله می‌گیرد، بلکه آنها را طرد و مردود اعلام می‌کند.

آل‌احمد را، به اعتبار دورهٔ دوم زندگی فکری و اجتماعی‌اش، می‌توان یکی از شخصیت‌هایی دانست که، به واسطهٔ تأثیر پذیری‌اش از فردید، در گسترش گفتمان نقادانهٔ هایدگر نسبت به غرب و مدرنیته در جامعهٔ ایران، بسیار دخیل و اثرگذار بوده است.

با آل‌احمد و کتاب «غرب‌زدگی» وی، برخلاف نسل اول منورالفکران ایرانی که در نخستین مواجهه‌های خود با دوران مدرن به شدت جذب ارزش‌های جدید حاصل از عصر و جهان‌بینی روشنگری شده بودند، گفتمان و نسل تازه‌ای از روشنفکران ایرانی پدید آمد که بر نقد غرب و مدرنیته و بر اصالت‌ها، هویت و سنت تاریخی خویش تأکید می‌کردند.

جلال آل‌احمد، از نویسندگان برجسته و اندیشمند ایران زمین است که کارهای ادبی زیادی از او برجای مانده است. او از جمله متفکرانی است که دوستدار فرهنگ ملی و مذهبی ایرانیان است و در سوق دادن ایرانیان به استقلال سیاسی و فرهنگی و اقتصادی، تلاش‌های زیادی کرده و این به وضوح در آثار او دیده می‌شود. جلال، تنها یک نویسنده نبود، بلکه چهره‌ای سیاسی نیز بود و در این راستا چه گام‌هایی که بر نداشت و چه اثرها که

نگذاشت. او روزی توده‌ای بود و روزی ضد توده‌ای، بخش مهمی از شخصیت او در همین عبور از گردنه‌ها و فراز و نشیب‌ها و متوقف نماندن او در هیچ کدام از آنها شکل گرفت. تلاش آل احمد از دوره سرخوردگی او از حزب توده، به علت تسلیم شدن آن حزب به خواسته های اتحاد شوروی، آغاز شد. آل احمد، بر مبنای مفهوم «غرب زدگی»، نقدی جدی علیه قدرت سلطه طلب غرب طرح نمود. این نقد همچنین علیه روشنفکران سکولار ایرانی بود که آل احمد از آنان، به عنوان همدستان غرب و کسانی که از ساخت یک مدرنیته اصیل و مؤثر ایرانی عاجز هستند، یاد می کرد. به ادعای آل احمد، برای در امام ماندن از هجوم نیروهای سلطه طلب و از خودبیگانه کننده مدرنیسیون اجتماعی-تکنولوژیکی، می بایست به فرهنگ «اصیل» اسلامی بازگشت. «بازگشتی» که آل احمد از آن دفاع می کرد، البته جنبه سیاسی داشت.

با این وصف، نویسنده مقاله حاضر درصدد است تا ضمن بررسی سیر مراحل زندگی آل احمد که در این مقاله به پنج مقطع زمانی تقسیم شده است، چگونگی گذر از مذهب و پیوستن به حزب توده مارکسیسم و حرکت به سمت ناکجا آباد و بعد تأمل در خود و انتشار کتاب «غرب زدگی» (از خود بیگانگی) و در نهایت بازگشت به ریشه (فرهنگ خودی) را توصیف نماید.

دوران کودکی و نوجوانی آل احمد (۱۳۲۲-۱۳۰۲)

جلال الدین سادات آل احمد، معروف به جلال آل احمد، فرزند سید احمد طالقانی، در ۱۱ آذر ۱۳۰۲ در محله سید نصرالدین (از محله های قدیمی شهر تهران) تهران متولد شد. زمان و ساعت تولدش را در پشت قرآن ثبت کرده است: «تولد نورچشمی آقای سید حسین ملقب به جلال الدین حفظ الله تعالی در ليله پنج شنبه، بیست و یکم شعبان المعظم ۱۳۴۲ ه ق، تقریباً یک ساعت از شب گذشته مطابق با برج حمل، خداوند قدمش را مبارک نماید» (به نقل از نامی، ۱۳۸۴: ۳۹). پدر او در کسوت روحانیت بود و سرپرستی امور مسجد

پامنار را داشت. از این رو، جلال دوران کودکی را در محیطی مذهبی گذراند. آل‌احمد سابقه خانوادگی خود را این گونه بیان کرده است:

«در خانواده‌ای روحانی (مسلمان- شیعه) بر آمده‌ام. پدر و برادر بزرگ و یکی از شوهر خواهرهایم در مسند روحانیت مردند، و حالا برادرزاده‌ای و یک شوهر خواهر دیگر روحانی‌اند، و این تازه اول عشق است، که الباقی خانواده همه مذهبی‌اند. با تک و توک استثنایی» (آل‌احمد، ۱۳۵۷/ب: ۵۶).

بدین ترتیب، آل‌احمد در محیط خانواده با سنت مذهبی ایران آشنا شده بود؛ ولی زندگی در شهر تهران و نظام آموزشی جدید، او را با جهان‌بینی مدرن آشنا ساخت و به رغم مخالفت پدرش برای ادامه تحصیل، او دوره دبیرستان را به پایان رساند. در واقع، پدر آل‌احمد که گمان می‌کرد درس‌های جدید فرزندش را از راه دین و حقیقت منحرف می‌سازد، او را برای کار به بازار می‌فرستد؛ ولی او با حضور در کلاس‌های شبانه دارالفنون، مدرک دیپلم خود را اخذ می‌کند. بعد از پایان تحصیل دبیرستان، پدرش در سال ۱۳۲۲ او را به نجف، نزد برادر بزرگش فرستاد تا در آنجا به تحصیل علوم دینی بپردازد؛ اما او به قصد تحصیل در بیروت به این سفر می‌رود؛ ولی سه ماه پیش‌تر دوام نیاورد و به ایران باز می‌گردد. پس از این سفر، آثار شک و تردید نسبت به مذهب (سنتی) در او مشاهده می‌شود، که بازتاب منفی خانواده را به دنبال می‌آورد. او در انتقاد از واکنش‌های خانواده به پیشروی خود در انتقاد و مخالفت از دین این گونه می‌گوید:

«شخص من که نویسنده این کلمات است، در خانواده روحانی خود همان وقت لا مذهب اعلام شده 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 لا مذهبی بود، و تصدیق کنید که وقتی لا مذهبی به این آسانی به چنگ آمد، به خاطر آزمایش هم شده، آدمیزاد به خود حق می‌دهد که تا آخر براندش» (آل‌احمد، ۱۳۵۷/ب: ۵۷-۵۶).

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.

به هر حال، تحصیل در دارالفنون، آشنایی تدریجی با افکار روشنفکرانه افرادی مانند کسروی در سال ۱۳۲۲ و غیره، و نحوه برخورد خانواده، آل احمد را نسبت به مذهب سنتی و یا قرائت سنتی از مذهب بدبین کرد و او را هرچه بیشتر به سمت عضویت در حزب توده سوق داد. در سال ۱۳۲۲ که عضو انجمن اصلاح بود، جزوه‌ای به نام «عزاداری‌های نامشروع» اثر حجت‌الاسلام سید محسن عاملی ترجمه کرد، که بعدها درباره‌اش نوشت: «... سال ۱۳۲۲ چاپ شد و یکی دو قرن فروختیم و دو روزه تمام شد و خوش و خوشحال بودیم که انجمن یک کار هم کرده ... نگو که بازاری‌های مذهبی همه‌اش را چکی خریده‌اند و سوزانده». پیش‌تر، آثاری در حوزه اصلاح‌گری اسلامی نوشته بود که هیچ‌گاه آنها را منتشر نکرد (میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۷۴).

شروع فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی و ادبی با عضویت در حزب توده

(۱۳۲۳-۱۳۲۶)

حضور جدی آل احمد در صحنه فعالیت‌های اجتماعی و روشنفکری، با عضویت او در حزب توده از سال ۱۳۲۳ یعنی در سن بیست سالگی آغاز شد. البته فعالیت‌های سیاسی و ادبی او، همیشه همراه و همگام با هم جریان داشته است. در همان زمان که گرایش‌های سیاسی، او را به طرف حزب توده می‌کشاند، گرایش‌های ادبی نیز او را به سوی رشته ادبیات فارسی در دانشگاه سوق می‌داد. به هر حال، خط فکری آل احمد، به میزان زیادی

متأثر از حزب توده و جریان وقایع مربوط به آن بوده و گرایش ادبی و وجهه هنری و ادبی داستان‌های او نیز متأثر از مضمون‌ها و پیام‌های اجتماعی و سیاسی وی بودند (علی‌پور گسگری، ۱۳۸۹: ۳۵). 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 نمی‌کرد و او را به طرف حزب می‌کشاند و حزب هم کاملاً آمادگی داشت تا پذیرای چنین افرادی باشد (خامه‌ای، ۱۳۸۷: ۱۹).

حزب توده در شرایطی در ایران به وجود آمد که حکومت پهلوی در ادامه خط فکری روشنفکرانی چون آخوندزاده، تبعیت از غرب را شرط لازم تحقق ترقی اجتماعی می‌دانست؛ ولی اعتقاد چندانی به ایده‌های آزادی و دموکراسی خواهانه نداشت. بدین ترتیب، سرنوشت روشنفکرانی که آزادی و مشروطیت را یکی از مهم‌ترین ایده‌های ترقی‌زا تلقی می‌کردند، با سرنوشت حزب توده به مثابه نخستین حزب سیاسی مدرن که پس از بیست سال فرمانروایی رضاشاه پا به عرصه وجود نهاد، به نوعی در آمیخت؛ زیرا حزب توده که جذب‌کننده این روشنفکران بود، در ابتدای تأسیس خود بیش از هر چیز، به منزله جبهه‌ای مردمی و متحد بر ضد دیکتاتوری رضاشاه تلقی می‌شد و توده بزرگی از مردمان آزادیخواه و ملی و پیشرو که وجه اشتراک سیاسی آنان تأمین استقلال سیاسی کشور و ایجاد یک حکومت دموکراتیک در ایران بود، عضو رسمی حزب یا هواخواه آن بودند (کاتوزیان، ۱۳۶۸: ۲۴).

در نتیجه، گفتمان روشنفکری از سال ۱۳۲۰ به این سو، تحت تأثیر اندیشه‌های حزب توده قرار داشت که بخشی از اندیشه‌های غربی و به ویژه چپ‌گرایانه آن را به طور مستقیم و در سطحی گسترده به جامعه ایران شناساند؛ به گونه‌ای که اثر این آموزه‌ها تا چندین دهه بعد، در بخش‌های مختلف جامعه روشنفکری نیز باقی ماند و برخی از شعارهایی که از

طریق حزب توده تعلیم داده می‌شد، حتی در میان احزاب دیگری چون جبهه ملی، به مثابه شاخص‌های اصلی روشنفکری شمرده می‌شود (پارسانیا، ۱۳۸۹: ۲۵۲).

آل احمد نیز در این فضا، جذب حزب توده و ایده‌های مارکسیستی - سوسیالیستی آن شده بود. در عرض چهار سال از صورت یک عضو ساده به عضویت کمیته حزبی تهران رسید. در سال اول عضویت در حزب، مجموعه داستانی «دیدو بازدید» (۱۳۲۳) را منتشر کرد. در این مجموعه، که نخستین تلاش داستانی او بود، در قالب راوی داستان، به فقر، خرافه و سنت‌های مزاحم و فاصله‌های طبقاتی و عملکرد حکومت، نگاهی احساساتی، و نه چندان عمیق دارد. همچنین به زبان طنز، استهزا و گاهی طعن‌زن، به انتقاد از عقب‌ماندگی - های اجتماعی فرهنگی و اجتماعی می‌پردازد (علی پور گسگری، ۱۳۸۹: ۳۵).

اما جریان مبارزات سیاسی آل احمد که با فعالیت‌های ادبی او همگام بوده است، او را به طبقات محروم اجتماع نزدیک‌تر، و از حکومت و حزب توده دورتر کرد؛ زیرا که اطاعت بی‌چون و چرای رهبران حزب توده از شوروی، و در جریان وقایعی که درباره امتیاز نفت شمال و بحران آذربایجان رخ داده بود، تقابلی میان ارزش‌های استقلال طلبانه و آرمان‌های مارکسیستی روشنفکران ایجاد کرده و به اختلاف در میان رده‌های حزب و ترک حزب به وسیله برخی از روشنفکران از جمله خلیل ملکی و جلال آل احمد منجر شده بود (کاتوزیان، ۱۳۶۸: ۴۴).

آل احمد نیز پیرو این وقایع، قصه‌های شکست مبارزاتش در حزب توده و رنج کارگران و هوادارانی که جان و عمر خود را در جهت حفظ آرمان‌های آن به خطر انداخته بودند، در مجموعه داستانی از «رنجی که می‌بریم»، نقل کرد. ضمن اینکه او در این داستان‌ها، عملکرد وحشیانه حکومت در خاموشی مخالفان و کارگران را به تصویر می‌کشد، که نشان دهنده افزایش منفی‌نگری او نسبت به حکومت و همدلی با کارگران و مردم مبارز است، ولی آنچه در این میان اهمیت دارد، رشد و تغییر شخصیت کارگران در جریان مبارزات و دستگیری آنان است.

به هر حال، این مجموعه بیش از هر چیز، بیانگر رنج آل‌احمد از شکست در مبارزات سوسیالیستی و مخالفت او با حکومت است، که به سبک رئالیسم سوسیالیستی و بیشتر در حال و هوای اندیشه‌ها و دغدغه‌های چپ‌گرایانه اوست. ضمن اینکه، تا این زمان، با وجود انتقاد از حکومت، اثری از انتقاد از غرب و وابستگی حکومت به غرب دیده نمی‌شود. اما انشعاب از حزب و محکوم شدن آن به وسیله شوروی، نوعی ناامیدی را بر اندیشه روشنفکرانی چون آل‌احمد حاکم، و دوره تأمل و سکوت را در تاریخچه زندگی او ایجاد می‌کند.

کتاب «قصه زیارت» (۱۳۲۴)، مجموعه قصه‌های «دید و بازید» (۱۳۲۴)، ترجمه «محمد آخرالزمان» (۱۳۲۶) (اثر پل کزانوا) از مهم‌ترین آثار او در این دوران است. جلال به طور هم زمان تحصیل در دانشسرای عالی تهران را آغاز کرده و در سال ۱۳۲۵ فارغ‌التحصیل می‌شود. سپس دوره دکتری ادبیات فارسی را در دانشگاه تهران آغاز نمود؛ اما قبل از دفاع از رساله دکتری خود با عنوان «قصه هزار و یک شب» دانشگاه را ترک می‌کند. از همین دوران به بعد با حزب توده هم به تدریج مشکل پیدا کرده و با نگارش قصه «از رنجی که می‌بریم» در سال ۱۳۲۶ به همراه خلیل ملکی و عده‌ای دیگر از این حزب انشعاب می‌کنند (خلیلی، ۱۳۸۳: ۴۵).

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

در آذر ۱۳۲۶ «به دنبال اختلاف نظر جماعتی ... به رهبری خلیل ملکی و رهبران حزب» (آل‌احمد، ۱۳۸۷: ۴) از حزب توده جدا شد. انشعاب از حزب توده، برای بسیاری از افراد جدا شده از آن، به معنای مخالفت با شوروی نبود؛ بلکه باید دانست که بسیاری از آنها، تا آن زمان موقعیت شوروی را از مواضع رهبری توده تفکیک می‌کردند؛ اما زمانی که شوروی نیز در کنار رهبری حزب توده، با صراحت آنها را محکوم کرد، به کناره‌گیری از سیاست

روی آوردند. آل احمد نیز در این میان، به صف ناامیدان و کناره‌گیران از سیاست درآمد و نیازهای عملی و سیاسی او را به مطالعات نظری و ترجمه آثار متفکران غربی، مانند سارتر، کامو و داستایوفسکی، و نوشتن داستان واداشت. در این دوره، ترجمه کتاب‌های «قمارباز» اثر داستایوفسکی، «بیگانه» و «سوء تفاهم» اثر آلبر کامو، «دست‌های آلوده» اثر ژان پل سارتر و «زن زیادی» را به رشته تحریر در آورد.

وی پس از سکوتی چند ساله 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 می‌دیدند در حزب باقی ماندند و «وقتی دیدند «بقایی» دارد حلیم خودش را هم می‌زند از او بریدند» (آل احمد، ۱۳۸۷: ۱۳) و «نیروی سوم» را پدید آوردند. ملکی، آل احمد، علی اصغر خیره زاده، محمد علی 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، روزنامه نگاری، معلمی و نیز استادی و سخنرانی در دانشگاه‌ها بروز داد (وحدت، ۱۳۸۵: ۱۷۴).

آل احمد که نمی‌توانست تعهد خود را در برابر جامعه فراموش کند، جذب ادبیات متعهدانه سارتر شد؛ اما در سال‌های اول این دوره، یعنی در سال ۱۳۲۷ مجموعه داستانی «سه تار» را با همان راه و روشفکری کتاب «دید و بازدید» (منصف، ۱۳۸۲: ۶۰). منتشر کرد و به طور ویژه در داستان‌های «سه تار» و «وسواس» و «آفتاب لب بام»، از ظاهرگرایی دینی و در «وداع» از فقر انتقاد کرد.

البته آل احمد در سال‌های پیش از آشنایی با نظریات سارتر و متأثر از فعالیت در حزب توده، به رنج طبقه محروم اجتماعی ایران می‌پرداخت؛ ولی در آن زمان، با نگاهی نسبتاً مثبت به مدرنیته، رنج این طبقات را ناشی از فقر، جهل (پیروی از سنت‌های مخالف عقلانیت

مدرن) و تحقق نیافتن آرمان‌های مدرن می‌دانست؛ اما آشنایی با نظریه‌ها و ادبیات روشنفکرانی چون سارتر و کامو و داستایوفسکی که با نقد مدرنیته و شهر مدرن همراه بود، نگاه او به جامعه را تا حدودی تغییر داد. در نتیجه، در برخی از داستان‌هایش مانند «اختلاف حساب»، به انتقاد از زندگی مدرن شهری پرداخت؛ ولی گسترهٔ مدرنیته در داستان‌های این زمان او، چندان گسترش نیافت. مجموعهٔ داستانی «زن زیادی» نیز به انتقاد از جامعهٔ سنتی و مردسالار ایرانی و حقارت زنان در این سنت اختصاص یافت، نه انتقاد از مدرنیته. البته او این مجموعه را با متنی غیر داستانی با عنوان «رسالهٔ پولس رسول»، شروع، و به تعهد نویسندگی و نقش و رسالت اجتماعی او اشاره می‌کند؛ با همین مبنا در داستان «خداداد خان» از آنانی که تعهد خویش را فراموش کرده و به دنبال زدوبندهای درون حزبی به خلوص طرفدارانشان پشت پا زده‌اند، انتقاد می‌کند و با این مقدمات، به علت‌یابی شکست‌های روشنفکران و پیشرفت نکردن ایران نزدیک می‌شود؛ اما فصل اصلی این علت‌یابی‌ها، بعد از کودتای ۲۸ مرداد و شکست جبهه ملی آغاز می‌شود.

در این دوره با سیمین دانشور، که نویسنده‌ای سرشناس، دانشیار زیبایی‌شناسی و مترجم است، ازدواج می‌کند و به منطقه‌ای واقع در بخش شمالی تهران نقل مکان می‌کند و در آنجا خانه‌ای می‌سازد. او بعدها در این باره می‌نویسد:

«وقتی از اجتماع بزرگ دست کوتاه شد، کوچکش را در چار دیواری خانه‌ای می‌سازی. از خانه پدری به اجتماع گریختن؛ از آن به خانه شخصی» (آل‌احمد، ۱۳۸۸: ۵۰).

سال‌های ۱۳۳۲-۱۳۲۹ از زندگی جلال، دوره‌ای بسیار حساس و بحرانی است و خصوصاً برای خود او از اهمیت ویژه برخوردار بوده است.

«مبارزه‌ای که میان ما، از درون جبهه ملی، با حزب توده در این سه سال دنبال شد، به گمان من، یکی از پربارترین سال‌های نشر فکر و اندیشه و نقد بود» (آل‌احمد، ۱۳۸۸: ۵۱).

جدایی از نیروی سوم، علت یابی مشکلات و بازگشت به روستا (۱۳۴۱-۱۳۳۲)

آل احمد از سال ۱۳۳۲ مجدداً از فعالیت‌های حزبی دست کشیده و به کار معلمی، مترجمی و قوم‌نگاری می‌پردازد. دو مونوگرافی «اورازان» (۱۳۳۳) و «تات نشین‌های بلوک زهرا» (۱۳۳۷) نمونه‌های از قوم‌نگاری‌های او در این دوره است. در ادامه کتاب «هفت مقاله» (۱۳۳۴)، «مدیر مدرسه» (۱۳۳۷)، «سرگذشت کندوها» (۱۳۳۷)، «نون والقلم» (۱۳۴۰) را به رشته تحریر درآورد. آغاز این دوره برای جلال آغاز دوره‌ای جدید در زندگی فکری-اش نیز هست، چرا که از همین دوران وی به زندگی اولیه خود بازگشته و به مذهب نزدیک می‌شود. حاصل این تحول فکری قصه بلند «نون والقلم» است که در آن کوشیده با بازگشت به سنت، مسأله شهادت را از نو مطرح سازد (خلیلی، ۱۳۸۳: ۴۶). کاری که جلال با نگارش مقاله «چند کلمه با مشاطه‌ها» در سال ۱۳۳۷ آغاز کرده بود در این دوران با نگارش «سه مقاله دیگر» (۱۳۴۱) ادامه می‌دهد. سه مقاله‌ای که در واقع تمرین مهم‌ترین اثر او یعنی «غرب‌زدگی» است.

آل احمد در آثارش، به تلویح میان شهر و بیماری غرب زدگی، پیوند برقرار می‌سازد و روستایی را به مثابه نمادی از خرد همگانی محض، در نظر می‌گیرد. او این مضمون را در آثار دیگرش نیز تکرار می‌کند. نوستالژی‌ای که او در باب دنیای برتر از دست رفته خلق می‌کند، به گرمی مورد استقبال مردم ستم‌دیده و جدیداً شهری شده قرار می‌گیرد. در همان سالی که آل احمد سفرهای خود را آغاز می‌کند، «سرگذشت کندوها» را می‌نویسد که داستان زنبورهای است که می‌خواهند به خانه اجدادی خود بازگردند. این کتاب آشکارا مکمل تک‌نگاری‌های او در جهت رسیدن به اصل است. بررسی او درباره «هجوم ماشین و تمدن ماشینی» چشم اندازی تاریک از آینده پدید می‌آورد:

«کل هویت و هستی فرهنگی و بومی ما، از میان خواهد رفت. چرا؟ به خاطر آنکه فلان کارخانه در غرب کار کند، یا کارگرانی در ایسلند و سرزمین‌های تازه کشف شده بیکار نباشند» (به نقل از میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۸۲).

به اعتبار آثار قوم‌شناختی آل‌احمد، دانشگاه تهران از او دعوت می‌کند تا انتشارات آن دانشگاه را در زمینه فوق‌سرپرستی کند. او می‌پذیرد، اما بعد مدت کوتاهی این کار را رها می‌کند، چرا که هدف او نیل به «علم‌عینی» نیست. او می‌خواهد مردم ایران با این تک‌نگاری‌ها خود را بشناسند. چنانچه بعدها می‌نویسد:

«دیدم می‌خواهند از آن تک‌نگاری‌ها متاعی بسازند برای عرضه داشت به فرنگی و ناچار هم به معیارهای او. و من این کاره نبودم. چرا که غرضم از چنان کاری از نو شناختن خویش بود و ارزیابی مجددی از محیط بومی و هم به معیارهای خودی» (به نقل از میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۸۲).

اما جستجو و بررسی زندگی روزمره مردم روستا، که بر خلاف سنت مشروطه خواهان با واقعیت و تجربه زیسته ایرانیان همراه‌تر بوده، در اندیشه آل‌احمد با نوعی درک اتوپیا از سنت نیز آمیخته می‌شود. این درک نیز در داستان «سرگذشت کندوها» که در همین دوران نوشته شده است، به بهترین شکل نمود می‌یابد. در واقع، آل‌احمد در این داستان با ارائه تصویری آرمانی از سنت روستایی و حتی بی‌توجهی به سنت شهرنشینی که در ایران سابقه زیادی داشته است، به انتقاد از مدرنیته، غرب و حکومت وابسته به غرب می‌پردازد و بازگشت به سنت‌های اصیل بومی (روستایی) و کنار گذاشتن برخی از مظاهر تمدن غرب، از جمله شهرنشینی را، راه حل مشکل ایران می‌داند. به گمان او، زنبورها- مردم ایران که از ترس سرما و قحطی (شاید بعد از جنگ با غریبان و یا به دلیل ناکارآمدی قاجاریه) به صاحب - حکومت پهلوی و شهر مدرن پناه آورده و به غارت دسترنج شان توسط او و نظام استعماری موجود در مدرنیته تن داده‌اند، تنها با بازگشت به سنت‌های آبا و اجدادی و حتی روستا می‌توانند زندگی بهتری داشته و از غارت دسترنجشان و هجوم مورچه‌ها- بیگانگان یا غرب زدگان و علاقه‌مندان مدرنیته - نجات یابند.

بدین ترتیب، آل‌احمد در این داستان که به نوعی داستان کوتای ۲۸ مرداد نیز می‌باشد، انتقادهای خود از حکومت و غرب را به زبان استعماری بیان می‌کند؛ ضمن اینکه در این

زمان بیشتر متأثر از انتقادهای غربیان از مدرنیته و همچنین شهر است و با همین نگاه به روستا باز می‌گردد. به گمان او، در گذشته «نه این جور شهر و ولایت‌های من در آوردی تو کار بود تا ننجون‌های ما... مجبور باشن از هم جدا بشن و همدیگه رو فراموش کنن» (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۶۴).

از طرف دیگر، مزیت گذشته و سنت در این بود که ایرانیان مجبور نبودند استثمار حکومت و بلا - استعمار و کمپانی‌های نفتی که با صاحب (حکومت) نسبت فامیلی داشتند (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۶۵) - را بپذیرند و به استفاده از شیر - کالاهای مصرفی غربی و محصولات ماشین - که محصول خودی نیست و باعث از کار افتادگی می‌شود (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۵۲) - و شهری که صاحب - حکومت (برای ایرانیان درست کرده و روشنفکران و مردم را در آن حبس و از آزادی محروم کرده است) (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۶۴)، دل خوش کنند. در واقع، انتقادهای آل‌احمد در این داستان بیشتر درباره مشکلات مدرنیته و مسأله استعمار و حکومت استثمارگر است. به همین دلیل، به روستا، و نه به طور خاص ایرانیت و هویت ایرانی باز می‌گردد و در مورد مزایای سنت ایرانی و اسلامی و حتی شهرنشینی سنتی ایرانیان نیز سخنی نمی‌گوید.

در واقع، آل‌احمد بر خلاف روشنفکران دوره مشروطه که گذشته و هویت پیوسته تاریخی خود را کنار نهاده بودند و آرزوهای رسیدن به آرمان شهر مدرن را در خود می‌پروراندند، به ریز و درشت خاطرات گذشته و هویت‌بخش خویش می‌پردازد و هم سو با ذهنیت رمان گونه خویش، آرمان‌های تجددخواهانه‌اش را بی‌ارتباط با گذشته و هویت پیوسته و تاریخی خود دنبال نمی‌کند. در نتیجه، در جست‌وجوی هویت تاریخی و اصالت ایرانی، به روستاهایی مانند «اورازان» می‌رود، که بیش از مناطق دیگر از گزند توسعه و غرب مصون مانده‌اند و نتایج تحقیقات خود را در مؤسسه تحقیقات اجتماعی منتشر می‌کند.

همچنین بعد از «اورازان» و «تات‌نشین‌های بلوک زهرا»، «جزیره خارک» را با هدفی نسبتاً متفاوت، یعنی بررسی اضمحلال یک واحد اقتصادی - فرهنگی و تأثیر توسعه بر محیط بومی ایران نوشت. اما پیش از آن، مجموعه داستانی «مدیر مدرسه» را منتشر کرد که در آن از ایده بازگشت به روستا دور، و به مفهوم غرب‌زدگی نزدیک شد. او در این داستان امید اندکی به تغییر اوضاع مملکت و تأثیرگذاری بر دستگاه حکومت دارد؛ ولی در مواجهه با عمق فساد دستگاه آموزشی، با از دست دادن خود، عقب‌نشینی می‌کند. این عقب‌نشینی، آغاز مخالفت جدی‌تر او با حکومت و غرب زده هاست؛ اما در این داستان، دغدغه اصلی او بی‌توجه حکومت به فرهنگ و آموزش است که در مدرسه، حقوق معلمان و ... نمایان است. البته او در این داستان به نوع آموزش و بومی یا غیر بومی بودن آن اشاره نمی‌کند، جز اینکه معتقد است این آموزش در جامعه وابسته ایران که همه کالاها را از فرنگ وارد می‌کند، برای کار تخصصی آینده دانش آموزان مفید نیست (آل‌احمد، ۱۳۸۹: ۱۰۷). افزون بر آن، بخشی از انتقادهای او متوجه بسط سلطه و قدرت سیاسی آمریکایی‌ها در پوشش کمک ظاهری‌شان است. در این داستان، مردی آمریکایی که واسطه رساندن آب و برق است، تنها واسطه رساندن این نعمات به ایران نیست؛ بلکه در کنار آن، آن قدر در ایران قدرت دارد که اگر معلمی را بکشد، کسی نمی‌تواند او را بازخواست کند (آل‌احمد، ۱۳۸۹: ۱۲۰).

در کنار این موارد، انتقاد از بی‌هویتی و غرب‌زدگی مردم و روشنفکران در این داستان مطرح می‌شود. آل‌احمد در قالب مدیر، از رفتارها و اداهای ظاهری و مقلدانه معلم‌های غرب زده انتقاد می‌کند؛ ضمن اینکه از عدم فهم واقعی ایده‌ها و فرهنگ اصیل غربی که با هفتاد واسطه به آنها رسیده بود، و همچنین بی‌خبری‌شان از سنت بومی خود نیز می‌گوید: «چه مقلدهای بی‌دردسری برای فرنگی‌مآبی! نه خیری از دیروزشان داشتند، نه ملاک تازه - ای که با هفتاد واسطه به دستشان داده بودند چیزی سرشان می‌شد» (آل‌احمد، ۱۳۸۹: ۷۸).

در نتیجه، در این داستان دو تصویر از غرب وجود دارد که تا حدی از هم دور ننگه داشته می‌شود؛ نخست سطحی ظاهری و عامه‌پسند از فرهنگ غربی، که غرب زدگان بی-هویت ایرانی را که شناخت عمیقی از غرب ندارند، مفتون خود کرده است، و دیگر سطحی عمیق‌تر و قابل ستایش‌تر درباره علم، فرهنگ و هنر اصیل، که به نوعی مورد پذیرش و تحسین روشنفکرانی چون اوست و معیار اصلی ترقی غرب در آنها نهفته است. به هر حال، در این داستان، انتقاد آل احمد ناظر به برداشت سطحی حکومت از غرب و معیارهای غربی است که می‌پندارند بدون توجه به علم و فرهنگ اصیل غربی و با کنار گذاشتن فرهنگ بومی و تقلید از ظواهر غرب می‌توانند به توسعه اجتماعی نایل شوند. بدین ترتیب، مفهوم غرب‌زدگی که مهم‌ترین اندیشه سال‌های پایانی عمر آل احمد است، به تدریج رخ می‌نماید.

در جستجوی اصالت‌ها و تأمل در «غرب‌زدگی» تا وفات (۱۳۴۸-۱۳۴۱)

کتاب «غرب‌زدگی» اوج تحول فکری جلال و آغاز دوره‌ای جدید در زندگی اوست و آثار وی از این زمان به بعد به نوعی ادامه راهی است که در این کتاب گشوده است. از مهم‌ترین آثار جلال در این دوره می‌توان به «کارنامه سه ساله» (۱۳۴۱) و «ارزیابی شتابزده» (۱۳۴۲) که تکرار مضامین غرب‌زدگی در حوزه‌های متنوع حیات فرهنگی و اجتماعی است اشاره کرد، «خسی در میقات» (۱۳۴۵) که محصول توجه جلال به مذهب به عنوان پایگاهی سنتی برای دفاع در مقابل امواج غرب‌زدگی است، در همین دوره نوشته می‌شود. ترجمه‌های این دوره نیز ادامه راه و مضمون غرب‌زدگی هستند؛ «کرگدن» (۱۳۴۵)، «عبور از خط» (۱۳۴۶) و «نفرین زمین» (۱۳۴۶) نمونه‌هایی از این آثار است و بالاخره آن چه جلال به دنبال آن بود در کتاب مهم دیگر او یعنی «در خدمت و خیانت روشنفکران» - که به تعبیر خودش پس از واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ و در واقع در واکنش به بی‌تفاوتی روشنفکران زمانه - اش نسبت به این واقعه به رشته تحریر در آورد (آل احمد، ۱۳۷۶: ۱۵) - تکامل یافت.

مفهوم غرب‌زدگی که آل‌احمد در کتاب «غرب‌زدگی» آن را در سطح بسیار وسیعی برای انتقاد از جامعه و حکومت بسط داد، دو وجه اساسی دارد. این مفهوم در نگاه اول، بیانگر فقدان هویت اجتماعی - فرهنگی در ملل جهان سوم و از جمله ایران در برابر غرب بود. به بیان او، غرب‌زدگی عبارت است از:

«مجموعه عوارضی که در فرهنگ و تمدن و روش اندیشه مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده است، بی‌هیچ سنتی به عنوان تکیه گاهی، و بی‌هیچ تداومی در تاریخ و بی‌هیچ مدرج تحول یابنده‌ای؛ بلکه فقط سوغات ماشین» (آل‌احمد، ۱۳۸۲: ۳۱).

بدین ترتیب، غرب‌زدگی محصول ورود ماشین و تکنولوژی غربی است؛ بدون اینکه علم و فرهنگ متناسب با آن، به صورت تدریجی شرایط را برای تولید ماشین فراهم کرده باشد. در نتیجه، او همسو با نگرش رمان‌گونه خویش، از تداوم و پیوستگی فرهنگ به منزله شرط ضروری هر تغییر اجتماعی، به ویژه ماشین‌ساز سخن می‌گوید و با همین مبنا همچون داستان «مدیر مدرسه»، به انتقاد از حکومت و روشنفکران غرب‌زده‌ای می‌پردازد که به فرهنگ توجهی ندارند.

از سوی دیگر، آل‌احمد متأثر از نگاه مارکسیستی خود به رابطه فرهنگ و اقتصاد، اشاعه فرهنگ ظاهری و عامه‌پسند غربی نه فرهنگ و علمی که ترقی اجتماعی و ماشین‌ساز را در غرب به وجود آورده - را محصول روابط اقتصادی میان کشورهای استعمارگر و مستعمره و یا میان کمپانی‌های نفتی و ملل جهان سوم می‌داند که با اضمحلال هویت بومی، راه را برای استثمار این کشورها فراهم می‌کند. بدین ترتیب، مفهومی از غرب درباره استعمار اقتصادی و فرهنگی در اندیشه او شکل می‌گیرد و تصور غرب متمدن بیش از پیش درهم می‌شکند. در واقع، سال‌های پیش از دهه چهل، به ویژه دوره مشروطه، با نوعی ستایش از غرب همراه بود که بر چهره استعماری و مداخله‌جویانه غرب سایه می‌افکند و روشنفکران فعال و مؤثر در انقلاب مشروطه، با وجود تفاوت‌هایشان، غرب را به منزله یک کلیت مفهومی، تمدن مترقی‌ای می‌دانستند که به واسطه بهره‌مندی از بسیاری از ایده‌های مدرن همچون

آزادی، مشروطیت، قانون، عدالت، علم و تکنولوژی و...، به ترقی اجتماعی مطلوبی رسیده است (آجدانی، ۱۳۸۶: ۱۴)؛ اما این رویکرد در دهه‌های چهل، به‌ویژه در اندیشه آل‌احمد، تغییرات زیادی کرد و او متأثر از ایدئولوژی‌های مارکسیستی و پسا استعماری، مفهوم استعمار را در زنجیره مفهومی غرب وارد کرد. بدین ترتیب، غرب مترقی و متمدن، به غرب استعمارگری که مسئول اصلی مشکلات اجتماعی ایران است، تغییر معنا داد.

البته آل‌احمد انتقادهای خود از غربیان را پیش از غرب‌زدگی، و در منوگرافی جزیره خارک تا حدودی مطرح، و به نجات اروپا در برابر حمله مغول و اتحاد آنان در مقابل مسلمانان اشاره کرده بود (آل‌احمد، ۱۳۵۶: ۷۹)؛ اما در غرب‌زدگی، بیشتر بر استعمار غربیان و به ویژه استعمار جدید کمپانی‌های نفتی تأکید می‌کند؛ کمپانی‌هایی که نشان وابستگی به دولت‌های غربی را ندارند و در ظاهر می‌خواهند کالایشان را بفروشند یا کارخانه‌ای بسازند تا به پیشرفت ایران کمک کنند؛ ولی با انواع فریب، به رواج مصرف‌گرایی در ایران می‌پردازد و نتیجه‌ای جز وابستگی هرچه بیشتر ایرانیان به غرب و کمپانی‌های غربی را به دنبال ندارند. در نتیجه، او با تکیه بر مفهوم امپریالیسم اقتصادی - مفهومی مارکسیستی - به انتقاد از غرب می‌پردازد.

به گمان او، غرب اهداف استعماری خود را تنها در پس قراردادهای تجاری - مصرفی خود دنبال نمی‌کند؛ بلکه در پس وقایع و نهادهای سیاسی به ظاهر مستقل نیز پنهان شده است:

«دیگر زمان ما، علاوه بر آنکه زمانه مقابله طبقات فقیر و غنی نیست، یا زمانه انقلاب‌های ملی، زمانه مقابله «ایسم‌ها» و ایدئولوژی‌ها هم نیست. زیر جل هر بلوایی یا کودتایی یا شورش در زنگبار یا سوریه یا اروگوئه، باید دید توطئه کدام کمپانی استعمار طلب و دولت پشتیبان او نهفته است» (آل‌احمد، ۱۳۸۲: ۲۱).

این درک متفاوتی از امپریالیسم و غرب است که برای درک استعمار، به جای توجه به قراردادهای تجاری - اقتصادی، به وقایع سیاسی توجه می‌شود که در ظاهر استقلال دارند.

همچنین، این بعد از امپریالیسم، به ویژه در انتقاد از حکومت‌های غرب زده‌ای که به زعم آل‌احمد به وسیله غرب می‌آیند و می‌روند، بیشتر نمود می‌یابد.

البته این درک از استعمار، درکی غالب در میان روشنفکران دهه چهل نیز بوده است و آنچه بیش از هر چیز در این زمان ذهن آنان را به خود مشغول می‌داشت، عنصری بود که به نظر آنان بزرگ‌ترین تهدید برای جوامع جهان سوم بود؛ نوعی استعمار جدید که زیرکانه‌تر از شکل قدیم‌تر امپریالیسم عمل می‌کرد. این شکل عبارت بود از «دخالت یا سلطه نفوذ خارجی در کشوری ظاهراً مستقل، از طریق یک گروه نخبه بومی که بیشتر به نفع خارجی‌ها عمل می‌کرد تا مردم کشور خود. به عبارت دیگر، نخبگان حاکم بر کشورهای جهان سوم، دشمنان جدید مردم بودند؛ زیرا عوامل کشورهای امپریالیستی سابق محسوب می‌شدند» (نبوی، ۱۳۸۸: ۱۵۷). البته آل‌احمد اتحاد میان حکومت و امپریالیسم را بعد از کودتای ۲۸ مرداد و در داستان «سرگذشت کندوها» به صراحت اعلام کرده بود. با این تفاوت که در این دهه، انتقادات به سمت غرب بیشتر شده بود و حکومت و روشنفکران غرب‌زده، به نوعی طفیلی آن به شمار می‌آمدند محسوب می‌شدند که با غرب‌زدگی شان (دانسته یا نادانسته)، به نفوذ استعمارگران میدان می‌دادند.

آل‌احمد از سال ۱۳۴۱ به بعد، بازگشت معناداری به فرهنگ، مذهب و سنن ایرانی و اسلامی دارد و این مقوله را به عنوان وسیله‌ای در برابر «غرب‌زدگی» می‌شناسد. توجه او به مذهب و نقش روحانیت در تحولات اجتماعی ایران معاصر، بعد از قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ شدت می‌یابد. البته گرایش وی به مذهب و روحانیت از زمان سفر حج او و به دنبال آن با نگارش کتاب «حسی درمیقات» جدیت می‌یابد (مرکز بررسی اسناد تاریخی، ۱۳۷۱: ۱۳). این کتاب در واقع حکایت از بازگشت به خویشتن فکری و اجتماعی است. او در سفر حج به توان اسلام برای مقابله با هجوم غرب و غرب‌زدگی بیشتر پی‌برده و آن را فرصتی مغتنم برای شناخت خویشتن، می‌شمارد. سفر حج او چنان که از محتوای سفرنامه اش بر می‌آید راهی برای بازگشتن به خویشتن اوست. به عنوان نمونه بیان می‌دارد: «صبح رفتم بقیع.

آفتاب که می‌زد من اثر سنت را در خاک می‌جستم... و می‌دیدم که چهارده قرن سنت اسلامی در چنین خاکی...» (آل احمد، ۱۳۸۳: ۵۲).

سیمین دانشور، توصیف جالب و شرح حال ماندی، از تغییر وجهه نظر فکری شوهر خود، آل احمد، ارائه می‌دهد:

«جلال در راه بود و با عشق می‌رفت. چرتکه نمی‌انداخت و اصالت داشت و اگر به دین رو می‌آورد، از روی دانش و بینش بود، چرا که مارکسیسم و سوسیالیسم و تا حدی انگریستانسالیسم را قبلاً آزموده بود و بازگشت نسبی او به دین و امام زمان راهی بود به سوی آزادی از شر امپریالیسم و احراز هویت ملی، راهی به رافت انسانیت و رحمت و عدالت و منطق و تقوا، جلال درد چنین دینی را داشت» (به نقل از میرسپاسی، ۱۳۸۵: ۱۷۷).

وی پس از واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ هر چند بیشتر به اهمیت مذهب و روحانیت پی برده و ارادتی نسبت به امام خمینی (ره) پیدا می‌کند و پس از آن به نگارش کتاب «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» (آل احمد، ۱۳۷۶: ۱۵). که این، خود، توجه او را به مذهب و روحانیت می‌رساند:

«این توجه به دین، به خصوص به مسأله اسلام، در این شرایط معین از زمان و مکان، پس از اشاره سریع به ۱۵ خرداد، برای این است که در مقابل چنین هجومی که ما گرفتاریم هستیم، یک چیزی باید پیدا کرد که به وسیله‌اش ایستادگی نشان داد. این یکی از آخرین مسائلی است که من خودم بهش اندیشیده‌ام. دنبال همین اندیشیدن هم بود که پا شدم رفتم حج. مثلاً سؤال این است که در مقابل هجوم مکانیسم غرب چه کنیم؟ به یک چیزی مستمسک شویم؛ به یک چیزی بچسبیم. شاید بتوانیم خودمان را حفظ کنیم؛ نه آنجور که ترکیه رفت» (آل احمد، ۱۳۵۷/ب: ۱۶۳).

در ادامه آل‌احمد در سال ۱۳۴۵ کتاب «خسی در میقات» را که حاصل سفر حج وی می‌باشد به رشته تحریر درآورد. او در این کتاب، از من شرقی‌ای می‌گوید که در مساوات تجربه شده در طواف، خود و غم خود را فراموش می‌کند و دغدغه جمع (از لوازم روشنفکری)، و در «سعی» نیز نوعی تقابل فرد و جمع، سلطه جمعی و در اجتماع فدا شدن را در برابر عالم غیب تجربه می‌کند. از طرف دیگر، در اعتکاف و انزوا نیز همین فرد فدا شده در اجتماع، در برابر عالم غیب فدا می‌شود و به کشفی و کلامی (باز هم لازمه روشنفکری) نایل؛ اما این تجارب روشنفکرانه، اصالت و معنای دینی خود را در ارتباط با عالم غیب می‌یابند؛ زیرا «در این دستگاه که ماییم، فرد و جمع هیچ کدام اصالت ندارند. اصالت در عالم غیب است» و «در سعی سلطه جمع را می‌پذیریم؛ اما فقط در برابر عالم غیب و اگر آمدی و از این مجموعه عالم غیب را گرفتی، آن وقت چه خواهد ماند؟» (به نقل از پارسانیا و خائفی، ۱۳۹۱: ۵۰).

با این اوصاف، توجه آل‌احمد به مسائل بومی و محلی با عینک جهان‌بینی مدرن و سوسیالیستی صورت می‌گیرد؛ ولی با قرار گرفتن در فضای دیانت و شعائر دینی، تا اندازه‌ای به جهان‌بینی اسلامی و سنتی نزدیک می‌شود و به ویژه در زمینه اشتراکات این دو جهان‌بینی، تقویت سنت‌های دینی را به ارمغان می‌آورد.

بدین ترتیب، نگرش مدرن آل‌احمد که در بازگشت به روستا، قابلیت مقاومت چندان در مقابل استعمار و غرب را نمی‌بیند، کلیت اسلامی و جهان‌بینی خدا محورش را برای این مقابله مناسب تشخیص می‌دهد:

«از خود می‌پرسیدم که برای وضع گرفتن در مقابل غرب، این مراسم حج خود نوعی سکوی پرش نیست؛ خصوصاً در زمانه‌ای که غرب با این استعمار نوعی جدیدش [استعمار فرهنگی]، این چنین بر ارابه مسیحیت می‌راند، چرا در این حوالی که ماییم، ارابه اسلام را چنین زنگ زده رها کرده ایم؟» (به نقل از پارسانیا و خائفی، ۱۳۹۱: ۵۰).

این همان ایده کلیت اسلامی است که در غرب‌زدگی نیز بدان اشاره کرده بود (آل‌احمد، ۱۳۸۲: ۲۸). از طرف دیگر، اجتهاد و انتظار شیعی می‌توانند بذر عقلانیت و مقاومت در برابر غرب‌زدگی را دل‌ایرانیان بکارند و انتظار فرج نیز انتظار روزی پر از عدل و داد را، که ایده آلی جهانی و سوسیالیستی است، در دل هر فرد عامی (آل‌احمد، ۱۳۷۶: ۶۶).

با تمام این احوال، عقلانیت مدرن و مساوات مورد تأکید آل‌احمد در بازگشتش به دیانت و سفرش به میقات، تا حدی رنگ و بوی بومی‌تری به خود می‌گیرد، به ویژه اینکه، از اصالت عالم غیب اسلام، و نه اصالت فرد و یا جمع می‌گوید. از طرف دیگر، او پیش از این در نگارش تک‌نگاری‌ها و نوشته‌های ضد غرب‌زدگی‌اش، از توجه به معیارهای خودی برای ارزیابی‌های فرهنگی و اجتماعی می‌گوید. برای مثال، در کتاب «غرب‌زدگی» می‌گوید در گذشته «ما همیشه در این سوی عالم، همچون مشتی از خروار کلیت یک تمدن» و در نتیجه به واسطه قدرتی که داشتیم «دنیا را به انگاره خود می‌شناخته‌ایم و به انگ خود نشان می‌زده‌ایم، پیش از آنکه آنها» به واسطه به دست گرفتن قدرت «همین کار را با ما بکنند» (آل‌احمد، ۱۳۸۲: ۳۲) و شرق‌شناسانه، دستاوردهای تمدن گذشته ما را چون قومی بدوی به موزه‌های خویش بسپارند. تا حدی که «خود ما نیز اگر در پی توجیه امری از امور معاش و معاد خودمان نیز باشیم، به ملاک‌های آنان ارزشیابی می‌کنیم... همان جور درس می‌خوانیم؛ همان‌جور آمار می‌گیریم؛ همان جور تحقیق می‌کنیم». البته معتقد است که «روش‌های علمی رنگ هیچ وطنی را بر پیشانی ندارد» (آل‌احمد، ۱۳۸۲: ۴۶)؛ اما در مورد علوم انسانی، آنچنان مطمئن نیست و در انتقاد از غرب‌زدگی روشنفکران می‌گوید که ما حتی تا به امروز به جای پرداختن به علوم دقیق و اصول تکنیک و فلسفه علمی، نزدیک به همه از فرنگ برگشته‌ها مان در علوم انسانی دکتر گرفته‌اند (آل‌احمد، ۱۳۷۶: ۴۰) که قطعیت و علمیت آن کمتر است. از همه مهم‌تر اینکه، در کتاب «کارنامه سه ساله»، به طور مشخص بر علوم انسانی بومی تأکید می‌کند:

«از غرب یک مقدار چیزها ما لازم داریم بگیریم؛ اما نه همه چیز را. از غرب یا در غرب ما در جست‌وجوی تکنولوژی هستیم؛ این را وارد می‌کنیم. علمش را هم از شما می‌آموزیم. گرچه غربی نیست و دنیایی است؛ اما دیگر علوم انسانی را نه. علوم انسانی یعنی از ادبیات بگیر تا تاریخ و اقتصاد و حقوق. اینها را من خودم دارم و بلد. روش علمی را می‌شود از کسی که بلد است آموخت؛ اما موضوع علوم انسانی را من خودم دارم. من جابه‌جا نوشته‌ام که ناصر خسرو از هزاران سال پیش بیخ گوش ما حرفش را زده. قلم زدن را او به من یاد داده نه نیوتن یا آقای سارتر» (آل‌احمد، ۱۳۵۷/ب: ۲۰۱).

بدین ترتیب، دغدغه غرب‌زدگی، آل‌احمد را به سوی مذهب و فرهنگ بومی باز می‌گرداند و به نوعی باز اندیشی در ملاک‌های خودی و حتی علوم خودی می‌کشد. با این حال، اسلامیتی که آل‌احمد بر آن تأکید می‌کند، تنها با توجه به دغدغه غرب‌زدگی او قابل فهم است؛ زیرا جدای از این مفهوم، او هیچ توصیفی از محتوای این سنت و چیستی آن ارائه نمی‌کند.

البته آل‌احمد از نظر شخصی، در مذهب بیشتر به دنبال ایمان بود تا شریعت. در واقع، در برخی از زوایای پنهان و آشکار «حسی در میقات»، می‌توان رایحه سفر معنوی او را استشمام کرد. جنبه شخصی مذهب برای او در بردارنده نوعی بازگشت به گذشته بود؛ بازگشتی که غربت را از دل می‌زدود. این بازگشت، هم تجدید یادی با دوران کودکی و نوجوانی او بود - همچون داستان گلدسته‌ها و فلک و مجموعه پنج داستان - وهم تجدید خاطره‌ای با آن دوران تاریخی که در غبار خاطره‌های قومی طلایی می‌نمود و پناهگاهی برای اصیل ماندن به شمار می‌آمد (قاضیان، ۱۳۸۶: ۳۶).

سرانجام جلال در روز چهارشنبه ۱۳۴۸/۶/۱۸ در سن ۴۶ سالگی بر اثر سکته قلبی در اسالم گیلان درگذشت.

نتیجه‌گیری

جلال آل احمد 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 بر می‌آید 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 زندگی 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 گفتمان 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.

به طور کلی با توجه به زندگی و آثار جلال آل احمد و با توجه به نگرش او نسبت به سیاست، سنت و مذهب، مهم‌ترین مقطع زندگی جلال، دهه آخر عمر وی می‌باشد، یعنی از سال ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۸. در این دوره با طرح بحث‌های نظری غرب‌زدگی و روشنفکران، جلال بار دیگر به سیاست و فعالیت سیاسی به شکلی نوین روی می‌آورد. هم زمان، او به گذشته مذهبی خود بازگشته و به دین به عنوان سنگر مبارزه با غرب‌زدگی ایمان می‌آورد. در این دوره است که جلال با پی بردن به نیروی شگرف مذهب در مقابله با هجوم دنیای جدید و ساختن پناهگاهی از آن برای اصیل ماندن، دوران تحول و تکامل فکری خود را طی می‌-

کند. بدین خاطر مهم‌ترین آثار وی در همین دوران نوشته شده‌اند. از همین رو نوشتار فوق نیز به همین دوره از زندگی او تأکید داشت.

با توجه به مطالب بیان شده در این مقاله و بررسی سیر زندگی آل‌احمد، می‌توان نتیجه بحث را در این جمله خلاصه کرد که جلال آل‌احمد در کودکی و نوجوانی در محیط مذهبی پرورش یافت ولی در جوانی از مذهب روگردان و یک مارکسیست شد. بعد سوسیالیسم را در جبهه ملی یافت. اما، سرانجام، فهمید که روح گم‌شده او به اسلام راستین تعلق دارد. او کوشیده بود از خود جدا شود، اما توانست خود را از مهلکه روشنفکری رها کند. ذهنیت خالص اسلامی او و ذات اصیل اسلامی‌اش، او را به این رویارویی کشاند و او به خود حقیقی‌اش بازگشت.

منابع

- ۱) آجودانی، لطف الله (۱۳۸۶). **روشنفکران ایران در عصر مشروطه**، تهران: اختران.
- ۲) آل احمد، جلال (۱۳۵۶). **جزیره خارک؛ در یتیم خلیج**، چ ۴، تهران: امیرکبیر.
- ۳) آل احمد، جلال (۱۳۵۷/الف). **از رنجی که می بریم**، تهران: امیرکبیر.
- ۴) آل احمد، جلال (۱۳۵۷/ب). **کارنامه سه ساله**، چ ۳، تهران: رواق.
- ۵) آل احمد، جلال (۱۳۷۶). **در خدمت و خیانت روشنفکران**، چ ۳، تهران: فردوس.
- ۶) آل احمد، جلال (۱۳۸۲). **غرب زدگی**، چ ۴، تهران: فردوس.
- ۷) آل احمد، جلال (۱۳۸۳). **خسی در میقات**، چ ۱۰، تهران: فردوس.
- ۸) آل احمد، جلال (۱۳۸۸). **یک چاه و دو چاله و مثلاً شرح احوالات**، چ ۳، تهران: فردوس.
- ۹) آل احمد، شمس (۱۳۸۷). «جستارهای در تعامل و تقابل آل احمد و روشنفکران»، در گفتگوی یادآور با شمس آل احمد، **مجله یادآور**، شماره ۳ (مهر و آبان).
- ۱۰) بروجردی، مهرداد (۱۳۷۷). **روشنفکران ایرانی و غرب**، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فروزان.
- ۱۱) پارسانیا، حمید (۱۳۸۹). **حدیث پیمانانه**، قم: نشر معارف.
- ۱۲) پارسانیا، حمید، خائفی، منصوره (۱۳۹۱). «تجربه روشنفکری جلال آل احمد و گشودن راه برای رسیدن به معیارهای خودی»، **فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی**، سال سوم، شماره ۲ (بهار).
- ۱۳) چهارآزاد، سعید (۱۳۹۸). «وانموده های سیاستگذارانه پسا دفاع مقدس در حیطه روابط خارجی ایران»، **فصلنامه مطالعات دفاع مقدس**، سال ۵، شماره ۴، صص ۱۲۷-۱۴۴.
- ۱۴) خامه‌ای، انور (۱۳۸۷). «آل احمد، حزب توده و اندیشه انشعاب»، در گفتگوی یادآور با دکتر انور خامه‌ای، **مجله یادآور**، شماره ۳ (مهر و آبان).
- ۱۵) خدابخشی، لیلیا؛ ازغندی، علیرضا و هرمیداس باوند، داوود (۱۳۹۸). «بررسی مقایسه‌ای راهبرد ایران و عربستان در بحران سوریه با تکیه بر نظریه نواقح گرایی»، **فصلنامه مطالعات دفاع مقدس**، سال ۵، شماره ۳، صص ۲۱-۴۷.
- ۱۶) خلیلی، رضا (۱۳۸۳). «غرب زدگی و هویت؛ جلال آل احمد و پاسخ به پرسش عقب ماندگی»، **فصلنامه مطالعات ملی**، سال پنجم، شماره ۴ (زمستان).

- ۱۷) زرشناس، شهریار (۱۳۸۷). **نگاهی کوتاه به تاریخچه روشنفکری در ایران**، ج ۲، تهران: کتاب صبح.
- ۱۸) زیبایی نژاد، مریم (۱۳۹۸). «احیای انگاره‌های مهم هویتی در پرتو انقلاب اسلامی ایران»، **فصلنامه پژوهش‌های انقلاب اسلامی**، دوره ۸، شماره ۲۹، صص ۱۸۷-۲۰۶.
- ۱۹) عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۰). «جلال آل‌احمد؛ غرب زدگی و ضرورت بازگشت به سنت»، **فصلنامه حکمت و فلسفه**، سال هفتم، شماره ۳، پاییز.
- ۲۰) علی پور گسگری، بهناز (۱۳۸۹). «اندیشه جلال آل‌احمد در آینه داستان هایش»، **کتاب ماه ادبیات**، شماره ۱۵۸ (آذر).
- ۲۱) قاضیان، حسین (۱۳۸۶). **جلال آل‌احمد و گذار از سنت به تجدد**، تهران: کویر.
- ۲۲) کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۶۸). **خاطرات سیاسی خلیل ملکی**، تهران: انتشار.
- ۲۳) کاظمی، پریسا و بشیری، اکبر (۱۳۹۸). «سازوکارهای تضمین حقوق بنیادین بشر در نظام حقوقی عمومی ایران»، **دو فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی**، دوره ۸، شماره ۱۶، بهار و تابستان، صص ۱۴۰-۱۱۹.
- ۲۴) مرکز بررسی اسناد تاریخی (۱۳۷۱). **آل‌احمد به روایت اسناد ساواک**، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات.
- ۲۵) منصف، مصطفی (۱۳۸۲). «جلال، مردی در راه»، **کیهان فرهنگی**، شماره ۲۰۳ (شهریور).
- ۲۶) میرزایی، حسین (۱۳۸۲). **جلال اهل قلم** (زندگی، آثار و اندیشه‌های جلال آل‌احمد)، تهران: سروش.
- ۲۷) میرسپاسی، علی (۱۳۸۵). **تأمل در مدرنیته ایرانی** (بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران)، ترجمه جلال توکلیان، ج ۲، تهران: طرح نو.
- ۲۸) نامی، داوود (۱۳۸۴). «اندیشه‌های سیاسی جلال آل‌احمد»، **ماهنامه حافظ**، شماره ۲۵ (اسفند).
- ۲۹) نبوی، نگین (۱۳۸۸). **روشنفکران و دولت در ایران**، ترجمه حسن فشارکی، تهران: شیرازه.
- ۳۰) نصیری، سوناز (۱۳۹۸). «نقش قدرت نرم در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران (مطالعه موردی عراق)»، **دو فصلنامه مطالعات قدرت نرم**، دوره ۹، شماره ۱، صص ۲۶۵-۲۸۷.
- ۳۱) وحدت، فرزین (۱۳۸۵). **رویارویی فکری ایران با مدرنیته**، تهران: ققنوس.