

تجربه روشنفکری جلال آل احمد و گشودن راه برای رسیدن به معیارهای خودی

حمید پارسانیا* / منصوره خانفی**

چکیده

توجه به معیارهای خودی و بومی‌گرایی، دغدغه‌ای است که سال‌ها ذهن اندیشمندان و روشنفکران ایرانی را به خود مشغول ساخته، و نسخه‌های متعددی برای نوشته شده است. این مفهوم در ابتدا در واکنش به استعمار و نفوذ فرهنگ غربی مطرح و به تدریج بسط یافت. مفاهیمی مانند علم بومی و اسلامی از ابستر این مباحث به وجود آمدند. در این نوشتار، ضمن بررسی سیر اندیشه‌ها و فعالیت‌های سیاسی جلال آل‌احمد، این موضوع که بومی‌گرایی - به مثابه یک مفهوم تاریخی - چگونه در جریان فعالیت‌های ادبی، سیاسی و روشنفکرانه او مطرح می‌شود و تا آنجا بسط می‌یابد که بر نوعی علوم انسانی بومی نیز مجال بروز می‌دهد. بررسی‌ها نشان می‌دهد آل‌احمد در جریان سال‌های دهه بیست تا چهل، تحت تأثیر سنت ادبی و نظری روشنفکران غربی و ایرانی و وقایع سیاسی آن زمان، و با بهره‌گیری از تربیت سنتی - مذهبی خود، روزه‌روز به زیست بومی مردم ایران و جهان‌بینی اسلامی - شیعی نزدیک می‌شود. در مواردی نگاه مدرن و روشنفکرانه خود را به نفع سنت اسلامی جرح و تعدیل می‌کند.
کلیدواژه‌ها: بومی‌گرایی، هویت، هویت ایرانی - اسلامی، اصالت، روشنفکری.

مقدمه

بومی‌گرایی هنگامی مسئله می‌شود که گروهی از افراد یک منطقه، معیارها، جهان‌بینی و سبک زندگی بومی خود را در یک تحول و انتقال غیرسالم و متأثر از عوامل بیگانه رها کرده باشند. در نتیجه، این مفهوم تاریخی هنگامی بروز می‌یابد که ورود عناصر بیگانه، گسستی در فرهنگ بومی مردم ایجاد کرده باشد. در تاریخ معاصر ایران، این گسست بعد از مواجهه با غرب و گسترش استعمار صورت گرفت و یکی از مهم‌ترین گروه‌هایی که این گسست را افزایش دادند، روشنفکران عصر مشروطه بودند. روشنفکران این دوره، چون در مواجهه با پیشرفت‌های سیاسی، تکنولوژیکی و اقتصادی و دیگر مظاهر فرهنگی و تمدنی غرب، قدرت و اقتدار رقیب و ضعف و ناتوانی خود را دیده بودند، از نظر به هویت و سنت تاریخی خود بازماندند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۴۰). در نتیجه، هنگامی که در پی درک علل و عوامل عقب‌ماندگی ایران از غرب برآمدند، به راه‌حلی‌هایی که در سنت دینی و فرهنگی ایران وجود داشت، بی‌توجهی کردند و به نفی فرهنگ موجود پرداختند. به عبارت دیگر، راه‌حل روشنفکران مشروطه، یک استحاله فرهنگی در مقابل غرب بود که به وسیله روشنفکرانی چون آخوندزاده و ملک‌خان ... ارائه می‌شد (قانع‌راد، ۱۳۸۶، ص ۷).

بی‌توجهی به راه‌حل‌ها و سنت‌های خودی، با انتقاد روشنفکران از مردم عادی - حاملان سنت بومی - و روحانیان - حاملان سنت اسلامی - نیز همراه بود؛ تا آنجاکه افزون بر انتقاد از مقاومت روحانیان سنتی در برابر غرب‌زدگی نخبگان، شکایت از بدی و نادرستی و عدم پایمردی و ... مردم، به صورت عنصری ثابت و پایدار در اشعار بیشتر گویندگان عصر مشروطه درآمده بود (خارابی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۵). البته منشأ این انتقادهای را می‌توان از یک طرف در فاصله تاریخی میان نخبگان سیاسی و مذهبی، و از طرف دیگر نخبگان سیاسی و مردم در ایران زمان مشروطه و پیش از آن نیز جست‌وجو کرد (قانع‌راد، ۱۳۸۶، ص ۹)؛ اما تبعیت از نهضت اصلاح دینی در غرب و همراهی با فرهنگ مدرن، زمینه و علت اصلی این گسست را فراهم کرده بود (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۴۰). به هر حال، بی‌اعتمادی و دوری روشنفکران از سنت بومی و مذهبی باعث شده بود که آنان به طور کامل به راه‌حل‌های غربی برای حل مشکلات ایران دل ببندند. آنها حتی برای شناخت واقعی مردم و سنت‌های بومی‌شان تلاشی نکردند تا برای تحقق اهداف تجددخواهانه به آنان کمک کند.

در کنار بی‌علاقگی آنان به فرهنگ بومی، نکوشیدن برای شناخت این فرهنگ به منظور تحقق ترقی اجتماعی، ملازم با فقدان مفهوم زمان تاریخی و عدم درک پیوند حال با گذشته و آینده بوده است. این روشنفکران به دلیل شیفتگی به جهان مدرن، به طرح ایده‌ها و هنجارهای متناسب با جامعه نو

می‌پرداختند و به یک لحظه ناگهانی و انقلابی برای دگرگونی فراگیر اعتقاد داشتند و تجربه و ادراک آنان از زمان تاریخی با مفهوم «شدن» و «فرآیند» ارتباطی نداشت. این تصویر زمانی در نگاه آنان، هنوز در حال و هوای آرمان‌گرایی صوفیانه و متأثر از این فرهنگ در ایران نیز بوده است؛ در نتیجه، به‌جای مفهوم‌سازی و خردگرایی عملی، همچون صوفیان ناکجاآبادی، تنها به ترسیم ویژگی‌های مدینه فاضله جدید می‌پرداختند (قانع‌راد، ۱۳۸۶، ص ۹). افزون بر آن، نگاه ایدئالیستی و ضدیت با فرهنگ بومی و سنتی موجب شده بود که روشنفکران برای رهایی از پوچی و بی‌هویتی، به نوعی اسطوره‌سازی ایران باستان بپردازند و علایق مدرن خود را به‌منزله سنتی تاریخی در ایران پیش از اسلام معرفی کنند. البته انتخاب ایران باستان به‌منزله منبع هویت‌بخش هم در جهت ایده ناسیونالیسم به‌مثابه ایده‌ای مدرن - به‌ویژه در زمان روشنفکران متقدم - و هم برای بسیج مردمی و جلوگیری از بی‌هویتی آنان در مقابل استعمار غریبان بود، که به تدریج بر دخالت و سلطه خود در ایران می‌افزودند و تناقض اندیشه روشنفکران را روشن می‌ساختند؛ زیرا اگر براساس نگاه آنان، غرب تمدن متری و پیشرفته‌ای بود، دخالت و سلطه دول غربی در کشورهای دیگر ناموجه بود.

با این حال، روشنفکران آن زمان نتوانستند دلیل محکمی برای این تناقض پیدا کنند و همچنان کلیتی مترقیانه به غرب و ایده‌های مدرن نسبت می‌دادند. از طرف دیگر، نبود مفهوم زمان تاریخی و بی‌توجهی به فرآیندی بودن تغییرات اجتماعی، موضع سلبی روشنفکران درباره سنت بومی را تشدید، و دوگانه غرب متری و شرق (ایران) عقب‌افتاده را تقویت می‌کرد و مانع از شناخت فرهنگ بومی و رجوع به متون سنتی به‌منزله منابع هویت‌بخش می‌شد.

ضمن اینکه، فقدان برنامه‌ریزی و کار روی جزئیات برای حرکت به سمت آینده، که به ادراک صوفیانه روشنفکران از زمان، و در نتیجه جدایی هرچه بیشتر از فرهنگ مردمی کمک می‌کرد (همان، ص ۹)، تاحدودی به سنت شعری آنان بازمی‌گشته است؛ زیرا شعر به‌مثابه ژانر ادبی، بیشتر برای بیان ایده‌های تجددخواهانه از پرداختن به جزئیات ناتوان بوده و تنها امکان ستایش از ایده‌های مدرن و ترسیم آرمان‌های مدینه فاضله را فراهم می‌آورده است، نه چگونگی تحقق آنها را.

بدین ترتیب، می‌توان انتظار داشت که گسترش ژانر رمان در دوره بعد از نهضت مشروطه، به ایجاد مفهوم زمان تاریخی در ذهن روشنفکران و توجه به فرهنگ بومی و زندگی روزمره مردم کمک کرده و یا نشان‌دهنده تغییر نگاه آنان به این مقولات بوده است؛ زیرا به گمان *ایان وات*، در غالب ژانرهای ادبی پیش از رمان، نوعی نگرش عاری از تاریخ و زمانمندی تاریخی در ضمن پرداختن به کلیات بی‌زمان وجود داشته است؛ در حالی که درک ژرف‌تری از تفاوت گذشته و حال و زمان تاریخی در رمان و با

پرداختن به جزئیات و تسلسل زمانی کنش‌های فردی متبلور می‌شود و تجربه گذشته به منزله علت کنش زمان حال در نظر گرفته می‌شود (وات، ۱۳۷۹، ص ۳۰-۳۳). از نظر باخترین نیز بارزترین نکته دربارهٔ رمان، از میان رفتن فاصلهٔ حماسی است که فهم عمیق جای‌مندی بین‌الابدانی ما را در زندگی روزمره میسر می‌سازد. قبل از ظهور رمان، ژانرهای ادبی مانند حماسه، صرفاً در زمان و مکان اسطوره‌ای قرار داشتند؛ یعنی نوعی کروئوتپ انتزاعی که هیچ رابطه‌ای با زمان‌مندی و مکان‌مندی نداشت؛ موضوعی که مردم واقعی در جوامع تاریخی در عمل آن را تجربه می‌کردند. از نظر او، رمان ساخت یافته است؛ آن هم نه با رجوع به فاصلهٔ بعید گذشتهٔ اسطوره‌ای شده؛ همان «دوران طلایی» که دیرزمانی است مرده، و دسترس‌ناپذیر است و در خارج از هر نوع تماس ممکن با دنیای معاصر، با تمامی گشودگی‌اش قرار دارد؛ بلکه با رجوع به «فضایی که حداکثر تماس را میان ایزهٔ باز نموده شده و جامعهٔ معاصر» دارد و آکنده از «تجربهٔ شخصی و تخیل خلاق آزاد است». (گاردینر، ۱۳۸۱، ص ۳۳) این جهش به سمت شکلی از «تماس مستقیم و حتی خام» با تاریخ فعلی و تجربهٔ محسوس جسم‌مند، به تعبیر مسیر در خودآگاهی انسانی شتاب می‌بخشد تا از شی‌وارگی‌های جوامع اسطوره‌ای - شعری جدا شود و به طرف فهم همه‌جانبه‌تر و انتقادی‌تر از وضعیت‌های مادی زندگی‌های اجتماعی روزمره برود. او می‌نویسد: «مشخصهٔ دوران، مدرن پیچیدگی فوق‌العاده و ژرفا یافتن ادراک ما از جهان است. به شیوه‌ای غیر معمول این تقاضا رشد می‌یابد که بشر فهمی بصیر یابد و در اتخاذ نگرش عینی و انتقادی به بلوغ رسد» (همان، ص ۳۳).

در نتیجه، برخلاف شعر مشروطه که با ستایش ایده‌های مدرن به مثابه ایده‌هایی کلی و بی‌زمان همراه بوده است، درک رمان‌گونه از زمان و تاریخ، امکان توجه به زندگی روزمره، فرهنگ بومی و پیوستگی هویت فردی و جمعی - ملی را ایجاد خواهد کرد. در واقع، در این نوع نگاه به تاریخ، هویت شخصی (و جمعی) بر مبنای آگاهی در طول زمان و در بستر زندگی روزمره تحقق خواهد یافت و نمی‌توان کنش‌های آیندهٔ فردی و جمعی را بی‌ارتباط با آگاهی و فرهنگ تاریخی و ادامه‌دار مردم یک سرزمین موجب شد. البته با وجود رواج ژانر رمان در ایران، برخی از رمان‌نویسان معاصر مانند صادق هدایت به خاطر ضدیت با فرهنگ بومی و دینی، همچنان بر گذشتهٔ باستانی ایران، که از حافظه و تخیل فرهنگی آنان نشئت نمی‌گرفت، و نه فرهنگ معاصر و بومی به منزله منابع هویت‌بخش تأکید می‌کردند؛ اما ذهنیت رمان‌گونه‌شان شرایط را برای توجه به زندگی روزمره و فرهنگ بومی مردم فراهم کرده بود. چنان‌که، صادق هدایت از جمله دوستان آل‌احمد بود که به جمع‌آوری آداب و رسوم مردم ایران پرداخته و آل‌احمد نیز

محصول این بذر مردم‌نگارانه را در داستان‌ها و تکنگراری‌های خود درو کرد بود (آزاد ارمکی و عسکری، ۱۳۷۷، ص ۱۰).

البته تقویت سنت بومی و ارجاع به آن، به‌مثابه منابع هویت‌بخش با شناخت صرف سنت بومی برای تحقق اهداف مدرن و شکل‌گیری مفهوم زمان تاریخی، به‌تنهایی امکان‌پذیر نیست؛ بلکه نوعی همدلی و همراهی با سنت و مخالفت با غرب و مدرنیته برای این امر لازم است، که این همراهی به‌تدریج در نگرش برخی از روشنفکران دههٔ چهل، به‌ویژه جلال آل‌احمد به‌وجود آمد. در واقع، گسترش مدرنیته در ایران، بعد از دورهٔ مشروطه با حوادث مختلف تاریخی و از جمله گسترش دخالت و نفوذ غربیان در ایران همراه بود؛ این همراهی موجب می‌شد که میان برخی از آرمان‌های روشنفکران، از جمله استقلال‌طلبی و تجددخواهی، تناقض ایجاد شود و به مرور دوگانه و کلیت غرب مترقی و شرق عقب‌افتاده در هم شکسته، و نوعی همدلی نسبت به سنت ایرانی و بومی ایجاد شود.

بدین ترتیب، هدف از نگارش این مقاله، بررسی این موضوع است که آل‌احمد در این فضا، در مقام یک ادیب آشنا با ادبیات مدرن و رمان و نیز یک روشنفکر سیاسی درگیر در مباحث مربوط به غرب و غرب‌زدگی، چگونه راه را برای تقویت سنت بومی و مذهبی ایران گشوده است.

دوران ابتدایی زندگی آل‌احمد و ارتباط با فرهنگ سنتی

جلال‌الدین سادات آل‌احمد، معروف به جلال آل‌احمد، فرزند سیداحمد طالقانی، در یکی از محله‌های قدیمی شهر تهران به‌دنيا آمد. پدر او در کسوت روحانیت بود. از این‌رو، جلال دوران کودکی را در محیطی مذهبی گذراند. آل‌احمد سابقهٔ خانوادگی خود را این‌گونه بیان کرده است:

در خانواده‌ای روحانی (مسلمان - شیعه) برآمده‌ام. 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، ص 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 به‌رغم مخالفت پدرش برای ادامه تحصیل، او دورهٔ دبیرستان را به‌پایان 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 شبانهٔ دارالفنون، مدرک دیپلم خود را اخذ می‌کند. بعد از پایان تحصیل دبیرستان، پدرش 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 در نهایت به ایران بازمی‌گردد. پس از این سفر، آثار شک و تردید

نسبت به مذهب (سنتی) در او مشاهده می‌شود، که بازتاب‌های منفی خانواده را به دنبال می‌آورد. او در انتقاد از واکنش‌های خانواده به پیشروی خود در انتقاد و مخالفت از دین این‌گونه می‌گوید:

شخص من که نویسنده این کلمات است، در خانواده روحانی خود همان وقت لامذهب اعلام شده دیگر مهر نماز زیر پیشانی نمی‌گذاشت. در نظر خود من که چنین می‌کردم، بر مهر گلی نماز خواندن نوعی بت‌پرستی بود که اسلام هر نوعش را نهی کرده، ولی در نظر پدرم آغاز لامذهبی بود، و تصدیق کنید که وقتی لامذهبی به این آسانی به‌چنگ آمد، به‌خاطر آزمایش هم شده، آدمیزاد به خود حق می‌دهد که تا آخر براندش (همان ۵۶-۵۷).

به هر حال، تحصیل در دارالفنون، آشنایی تدریجی با افکار روشنفکرانه افرادی مانند کسروی 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.

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

حضور جدی آل/احمد در صحنه فعالیت‌های اجتماعی و روشنفکری، با عضویت او در حزب توده 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، ص ۳۵).

حزب توده در شرایطی در ایران به‌وجود 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 به‌مثابه نخستین حزب سیاسی مدرن که پس از بیست سال فرمانروایی رضاشاه پا به عرصه وجود نهاد، به‌نوعی در آمیخت؛ زیرا حزب توده که جذب‌کننده این روشنفکران بود، در ابتدای تأسیس خود بیش از هر چیز، به‌منزله 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، ص ۲۴). در نتیجه، گفتمان روشنفکری از سال ۱۳۲۰ به این سو، تحت تأثیر

اندیشه‌های حزب توده قرار داشت که بخشی از اندیشه‌های غربی و به‌ویژه چپ‌گرایانه آن را به‌طور مستقیم و در سطحی گسترده به جامعه ایران شناساند؛ به‌گونه‌ای 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، به‌مثابه شاخص‌های اصلی روشنفکری شمرده می‌شود (پارسایان، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲).

آل‌احمد نیز در این فضا، جذب حزب توده و ایده‌های مارکسیستی - سوسیالیستی آن شده بود و در سال اول عضویت در حزب، مجموعه داستانی *دید و بازدید* 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 نه‌چندان عمیق دارد. همچنین به زبان طنز، استهزا و گاهی طعنه‌زن، به انتقاد از عقب‌ماندگی‌های فرهنگی و اجتماعی می‌پردازد (علی‌پور گسگری، ۱۳۸۹، ص ۳۵). در واقع، در این داستان‌ها، اندیشه آل‌احمد هم ادامه‌دهنده سنت انتقادی روشنفکران دوره مشروطه نسبت به فرهنگ بومی ایران، که مملو از خرافات و جهل است، و هم متأثر از فضای سوسیالیستی حزب توده و انتقاد آنان از اختلاف طبقاتی موجود در جامعه ایران و عملکرد حکومت است. برای نمونه، در داستان *زیارت*، او به انتقاد از سنت مذهبی زیارت ائمه، نذر و تربت می‌پردازد و نتیجه این اعتقادات را بی‌توجهی به دنیا و آماده شدن برای مرگ نشان می‌دهد (آل‌احمد، ۱۳۴۹ الف، ص ۴۵). افزون بر آن، آل‌احمد با صراحت در داستان *افطار بی‌موقع* ضمن توصیف رنج یک دلال بی‌مایه و خدانشناس برای روزه‌گرفتن در تابستان، این رنج را ناشی از نادانی می‌داند (همان، ص ۶۲). همچنین در داستان‌هایی چون *تابوت* و *یا پستیچی*، به مسئله فقر و اختلاف طبقاتی، و در داستان *دید و بازدید* به سیاست‌بازی‌های اعضای حزب نیز اشاره می‌کند.

به هر حال، آل‌احمد در داستان‌های این مجموعه، همچون شعر شاعران عصر مشروطه، به انتقاد از فقر، جهل و بی‌فرهنگی مردم می‌پردازد. ضمن اینکه انتخاب قالب داستان کوتاه برخلاف رمان، که تحول و تغییر شخصیت‌ها در زمان را به تصویر می‌کشد، به او امکان می‌دهد که جزئیات داستانی را با محوریت توصیف انتقادهای کلی از فرهنگ و اجتماع ایرانی به‌کار گیرد و تغییرات افراد عادی در فرآیند زندگی اجتماعی‌شان و تاریخ زندگی آنان را مورد بی‌اعتنایی قرار دهد. ضمن اینکه او در این مجموعه، خود را از دنیای کوچک آدم‌های معمولی جدا می‌کند و از موضعی بالا به نقد آنان می‌پردازد و قضاوت و صدای او آنچنان پرنرنگ است که امکان همراهی و همدلی مخاطب با فرهنگ مردمی و در نتیجه تقویت این فرهنگ را منتفی می‌کند. با وجود این، در برخی از داستان‌ها، در انتقاد از عملکرد

حکومت، نوعی همدلی با مردم دیده می‌شود. برای نمونه، در داستان *شمع قدی*، از ترس عظیم و خاطره تلخ بیست ساله مردم از پاسبان‌ها و جلوگیری از تظاهرات مذهبی به وسیله حکومت یاد می‌کند. با این حال، این همدلی، همدلی با جهان‌بینی و فرهنگ آنان نیست؛ بلکه همدلی با رنجی است که با فهم فرهنگ آنان حاصل می‌شود و سابقه مذهبی *آل‌احمد* به این درک کمک می‌کند. در نتیجه، در این مجموعه، مردم بومی به سبب رنج‌هایشان - و نه نگرش‌شان - مورد توجه قرار می‌گیرند.

اما جریان مبارزات سیاسی *آل‌احمد* 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، در جریان وقایعی که درباره امتیاز نفت شمال و بحران آذربایجان رخ داده بود، تقابلی میان ارزش‌های استقلال‌طلبانه 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 *آل‌احمد* منجر شده بود (کاتوزیان، ۱۳۶۸، ص ۴۴).

آل‌احمد 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 و حشيانه حکومت در خاموشی مخالفان و کارگران را به تصویر می‌کشد، که نشان‌دهنده 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. برای مثال، *اسد* که پیش‌تر کارگر ساده‌ای بیش نبوده است، از تحول خود در جریان تبعید می‌گوید: «خودم هم نمی‌دانم در این مدت چه‌ها بر من گذشته. این قدر می‌فهمم که خیلی عوض شده‌ام. همین قدر حس می‌کنم که راه خودم را بهتر از پیش یافته‌ام... مثل اینکه خیلی از تنگ‌نظری‌های من از بین رفته» (*آل‌احمد*، ۱۳۵۷ الف، ص ۳۲)؛ اما با وجود اینکه تحول این افراد در فرآیند کنش مبارزاتی و در طول زمان رخ می‌دهد؛ ولی او در قالب داستان کوتاه که نشان‌گر بخشی از زندگی است، ارتباط این تغییرات با گذشته فرهنگی مردم را گسسته است و بدان توجه نمی‌کند. در نتیجه، در اینجا نیز *آل‌احمد* مشابه روشنفکران مشروطه، که می‌پنداشتند با ورود ایده‌ها و به‌ویژه نهادهای مدرن ترقی اجتماعی ایجاد می‌شود، جریان تحول کارگران را بدون توجه به گذشته فرهنگی و تاریخی آنان و تنها با ارجاع به مبارزاتی که حتی معنای دقیق آن برای آنها روشن نیست (همان، ص ۶۵)، ترسیم می‌کند.

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.

انشعاب از حزب توده و شروع دوره تأمل

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 حزب 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. آل‌احمد 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 واقع، او که همچون اردوئی مجموعه *از رنجی که می‌بریم* به واسطه مشارکت در فعالیت‌های سیاسی در حزب توده خود را مؤثر می‌دید و وجود خود را در این دنیا حس می‌کرد (آل‌احمد، ۱۳۵۷ الف، ص ۶۵)، و 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 روش فکری کتاب *دید و بازدید* (منصف، ۱۳۸۲، ص ۶۰) منتشر کرد و به‌طور ویژه در داستان‌های *سه تار* و *سوسا* و *آفتاب لب بام*، از ظاهرگرایی دینی و در *وداع* از فقر انتقاد کرد.

اما در کنار این انتقادهای کلی، درک عمیق‌تری از مشکلات اجتماعی زنان، و حتی فهمی از مشکلات شهر و مدرنیته نیز در این اثر دیده می‌شود. برای نمونه، در داستان *بچه مردم*، مادر کودک آنچنان حقیر و وابسته است، که از ابتدایی‌ترین عواطف خود صرف‌نظر می‌کند و قواعد جامعه مردسالار ایرانی را می‌پذیرد و کودک همسر سابق خود را سر راه می‌گذارد؛ یا در داستان *لاک صورتی* به فروتر و ناقص بودن خود اذعان می‌کند: «من که یک زن ناقص‌العقل بیشتر نیستم که کجا مسئله [دینی] سرم می‌شه؟» (آل‌احمد، ۱۳۴۹ ب، ص ۵۰). البته او چاره این مشکل را باسواد شدن و آموزش مدرن می‌داند (همان، ص ۵۰) و بدین ترتیب بیشتر به‌جانب نقد سنت و دفاع از مدرنیته می‌گراید؛ ولی در داستان *دهن کجی*، به انتقاد از نبود آرامش در شهر و یا در داستان *اختلاف حساب*

به گونه‌ای عمیق‌تر به بی‌معنایی و بی‌هدفی زندگی ماشینی مدرن نیز اشاره می‌کند. او در این داستان، از مریضی فرزند به‌منزلهٔ موقعیت بحرانی مناسبی برای پرده‌برداری از پوچی و غیرانسانی بودن کار تخصصی و ماشینی در دنیای مدرن استفاده می‌کند و این‌گونه از زبان مرد بانکدار می‌گوید: «به‌خاطر فکر و شعور انسانی‌اش که در موقع کار ماشینی و عادی شدهٔ بانک، این‌قدر به فراموشی سپرده می‌شد و برایش این‌قدر کم ارزش قائل بودند» (همان، ص ۱۵۷) و یا احمد علیخان فکر می‌کرد که زندگی‌اش با این ارقام خیلی وابسته شده است. اصلاً عین همین ارقام شده است. کج و معوج، بریده‌بریده از هم، بی‌معنی و بی‌هدف» (همان، ص ۱۴۷).

با وجود این، او در این مجموعه، مردم ایران را عاملانی منفعل در برابر فقر و بی‌فرهنگی فراگیر می‌نگریسته است، که همچون جوان تار زن، به حداقل آرزوهای خود دل‌خوش کرده بودند و یا در فضای خفقان سیاسی و حکومت نظامی، آرزوی قدرت را در دل‌بستگی به اسلحه و رفتار یک نظامی، در خود می‌پروراندند (همان، ص ۱۳۰). او خود نیز در این فضای بی‌قدرتی، به ادبیات و نظریه‌های غربی رو می‌آورد تا ایدئولوژی جایگزینی، مستقل از حزب توده، برای اقدام اجتماعی خود بیابد. در همین زمان و پیش از کودتای ۲۸ مرداد، خلیل ملکی که یکی از دوستان و نزدیکان آل‌احمد بود، نظریهٔ نیروی سوم خود را به‌مثابه نوعی سوسیالیسم ایرانی مستقل از حزب توده و شوروی مطرح کرده بود؛ اما آل‌احمد که - با وجود نگاه مارکسیستی‌اش به غرب و اجتماع، از ایدئولوژی مارکسیستی به‌منزلهٔ مبنایی برای عمل اجتماعی‌اش سرخورده بود، به مکتب آگزیستانسیالیسم و به‌ویژه نگاه ادبی سارتر دربارهٔ ادبیات متعهدانه جذب شد (آشوری، ۱۳۴۷، ص ۲۱).

البته جریان روشنفکری در سال‌های بعد از جنگ، تحت تأثیر نویسندگان مکتب آگزیستانسیالیسم فرانسوی بود و ترجمه‌هایی از کامو و سارتر متأثر از این فضا صورت می‌گرفت (همان، ص ۲۱). حکومت ایران نیز که به‌ویژه در سال‌های بعد از کودتا، درها را به روی هرگونه فعالیت معنادار اجتماعی یا سیاسی بسته بود، از عرصهٔ ادبیات و هنرها عقب‌نشینی کرده بود. روشنفکران نیز از فضای باز نشریات ادبی استفاده کردند و از ادبیات به‌مثابه ابزاری برای تغییر سیاسی استفاده کردند. در نتیجه، بسیاری از روشنفکران به هواداری از ادبیات متعهد برخاستند؛ یعنی ادبیاتی که همچون سخن‌گوی تهیدستان و محرومان عمل کند (بروجردی، ۱۳۷۷، ص ۷۵). البته آل‌احمد در سال‌های پیش از آشنایی با نظریات سارتر و متأثر از فعالیت در حزب توده، به رنج طبقهٔ 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 گستره انتقاد از مدرنیته در داستان‌های این زمان او، چندان گسترش نیافت. مجموعه داستانی *زن زیادی* نیز به انتقاد از جامعه سنتی و مردسالار ایرانی و حقارت زنان در این سنت اختصاص یافت، نه انتقاد از مدرنیته. البته او این مجموعه را با متنی غیرداستانی با عنوان *رساله پولس رسول*، شروع، و به تعهد نویسندگی و نقش و رسالت اجتماعی او اشاره می‌کند؛ با همین مبنای در داستان *خداداد خان* از آنانی که تعهد خویش را فراموش کرده و به دنبال زویندهای 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.

کودتای ۲۸ مرداد - علت‌یابی مشکلات و بازگشت به روستا

کودتای ۲۸ مرداد و تلاش دولت‌های انگلستان، امریکا و شوروی برای در هم شکستن اقتصاد ایران، دو تأثیر مهم بر اندیشه و گفت‌وگوهای روشنفکران در سال‌های بعد از آن به‌جا گذاشت؛ نخست اینکه در آن زمان، روشنفکران کودتا و دیکتاتوری نظامی را عامل نابودی همه افکار و ایده‌هایی می‌دانستند که مصداق و حزب توده به آنها تجسم بخشیده بود. در نتیجه، استبداد در نگاه آنها، روزبه‌روز منفورتر و باعث نزدیک شدن آرمان‌های آزادی‌خواهانه و سوسیالیستی این دو حزب می‌شد؛ دوم اتحاد استبداد با غرب در کنار کارشکنی و مداخلات علنی آنان، امید روشنفکران به غرب و الگوهای غربی را تقلیل داد و موجب شد تا گفتمان روشنفکران این دوره، حول مفهوم استقلال و ملی‌گرایی انسجام یابد. از طرف دیگر، سیاست‌های حزب توده در حمایت نکردن از دولت مصداق و بعد از آن، اعتراف و ندامت‌نامه‌های رهبران حزب و عدم مقاومت آنان در برابر حکومت، باعث شد بسیاری دیگر از روشنفکران جوان که افکار آنها به‌وسیله حزب شکل گرفته بود، امید خود را به حزب از دست بدهند و آن را ترک کنند.

در نتیجه، به دنبال ناامیدی از حزب توده و غرب، جست‌وجوی ایدئولوژی بدیل بومی، به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های آنان در سال‌های بعد تبدیل شد؛ اما این بدیل نمی‌توانست همان بدیل ایران باستانی مورد دفاع مشروطه‌خواهان باشد؛ زیرا امتحان خود را پس داده بود. در نتیجه، به مرور توجه به سنت بومی موجود و سنت اسلامی مرکزیت یافت. البته با اینکه ناامیدی از حزب توده، تبعاتی را در

اندیشه روشنفکران نسبت به ایدئولوژی‌های مارکسیستی و کمونیستی به‌همراه داشت و آنان را به ارائه بدیلی بومی تشویق کرد؛ اما فضای تفکر سوسیالیستی را در جامعه روشنفکری پخش کرد (نبوی، ۱۳۸۸، ص ۳۴) و حتی در توجه به سنت بومی و ایجاد قرائت خاصی از مذهب تأثیر گذاشت؛ اما پیش از ظهور گفتمان بومی‌گرایی، سال‌های بعد از کودتا با یأس و ناامیدی روشنفکران و از جمله آل‌احمد همراه بود. او که پس از سرخوردگی از حزب توده، به ادبیات متعهدانه پناه آورده بود، بار دیگر ایران را مغلوب نیرویی قوی‌تر از استبداد، یعنی استعمار می‌دید و ضمن ناامیدی از غرب، ستیز خود با حکومت را به دلیل جدید - دفاع از منافع کمپانی‌های غربی - شروع کرد. بدین ترتیب، انتقاد از غرب و حکومت مدافع غرب، به تدریج به جزئی لاینفک از نوشته‌های او بدل شد.

ولی پیش از گسترش این مفهوم، آل‌احمد به جست‌وجوی علت شکست مبارزاتش به روستا می‌رود: «بگذریم که حاصل شکست در آن مبارزه به رسوب خویش پای محصول کشت همه‌مان نشست. شکست جبهه ملی و برد کمپانی‌ها در قضیه نفت، سکوت اجباری مجددی را پیش آورد که فرصتی بود برای به جد در خویشتن نگرستن و به جست‌وجوی علت آن شکست‌ها به پیرامون خویش دقیق شدن و سفر به دور مملکت و حاصلش اورازان...» (آل‌احمد، ۱۳۴۶، ص ۲۲). می‌توان توجه او به روستا را به منظور علت‌یابی شکست‌ها دانست؛ ولی اورازان، نوعی بازگشت به کودکی (آل‌احمد، ۱۳۵۷، ص ۲۷) در فضای یأس از مبارزات اجتماعی در جهت تحقق ایده‌های مدرن و توسعه نیز بوده است. در واقع، شکست روشنفکران در مبارزات تجددخواهانه‌شان، فرصتی برای تأمل و در خویش نگرستن را فراهم کرده و در زمان ذهنی معطوف به آینده آنان، جایی برای زمان گذشته باز کرده بود. در نتیجه، آل‌احمد به خاطرات کودکی و شادمانگی آن روزگار خود برمی‌گردد (آل‌احمد، ۱۳۷۳، ص ۱۳) و این خاطرات را حتی تا روزهای آخر عمر و همراه با بازگشت به سنت مذهبی‌اش، با خود نگه می‌دارد. به هر حال، او در این زمان به زندگی روزمره مردم بومی روی می‌آورد تا «طرح شتابزده‌ای به دست بدهد از دست و پا زدن ندانم‌کارانه دو سه واحد کوچک اقتصادی و فرهنگی... در مقابل هجوم ماشین و تمدن ماشینی» (آل‌احمد، ۱۳۵۳، ص ۱۱). اما به‌رغم این هدف اعلام‌شده، توجه به زیست روزمره مردم را ناشی از ذهنیت رمان‌گونه او می‌توان دانست که با فهم ضرورت تقویت سنت همراه شده است.

اما جست‌وجو و بررسی زندگی روزمره مردم روستا، که برخلاف سنت مشروطه‌خواهان با واقعیت و تجربه زیسته ایرانیان همراه‌تر بوده، در اندیشه آل‌احمد با نوعی درک اتوپییایی از سنت نیز آمیخته می‌شود. این درک نیز در داستان **سرگذشت کندوها** که در همین دوران نوشته شده است، به بهترین

شکل نمود می‌یاد. 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، راه‌حل مشکل ایران می‌داند. به‌گمان 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 دسترنج‌شان 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 غرب‌زدگان و علاقه‌مندان مدرنیته - نجات یابند.

بدین ترتیب، آل‌احمد در این داستان که به‌نوعی داستان کودتای ۲۸ مرداد نیز می‌باشد، انتقادهای خود از حکومت و غرب را به زبان استعاری بیان می‌کند؛ ضمن اینکه در این زمان بیشتر متأثر از انتقادهای غریبان از مدرنیته و همچنین شهر است و با همین نگاه به روستا بازمی‌گردد. به‌گمان او، در گذشته «نه این جور شهر و ولایت‌های من‌درآوردی تو کار بود تا ننجون‌های ما... مجبور باشن از هم جدا بشن و همدیگه رو فراموش کنن» (همان، ص 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 (همان، ص ۶۵) - را بپذیرند و به استفاده از شیره - کالاهای مصرفی غربی و محصولات ماشین - که محصول خودی نیست و باعث از کارافتادگی می‌شود (همان، ص ۵۲) - و شهری که صاحب - حکومت (برای ایرانیان درست کرده و روشنفکران و مردم را در آن حبس و از آزادی محروم کرده است (همان، ص ۶۴)، دل خوش کنند. در واقع، انتقادهای آل‌احمد در این داستان بیشتر درباره مشکلات مدرنیته و مسئله استعمار و حکومت استثمارگر است. به همین دلیل، به روستا، و نه به‌طور خاص ایرانیت و هویت ایرانی بازمی‌گردد و در مورد مزایای سنت ایرانی و اسلامی و حتی شهرنشینی سنتی ایرانیان نیز سخنی نمی‌گوید.

البته آل‌احمد در مونوگرافی‌هایش به‌صورت واقعی‌تری به بررسی سنت روستایی در ایران و ظرفیت مقاومت آن در مقابل هجوم ماشین و مدرنیته می‌پردازد و از طرح اتوپیایی‌اش در *سرگذشت کندوها* فاصله می‌گیرد. از طرف دیگر، او به رشته مردم‌نگاری، به‌منزله یک تخصص مدرن و غربی، تا حدودی نظر کرده (و مفهوم «ملل و نحل» را برای ترجمه آن پیشنهاد کرده بود) و با استادان علوم اجتماعی در مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی و متفکرانی چون سارتر و دیگران ارتباط داشته است؛ ولی قالب

مونوگرافی را برای تبعیت از معیارهای خودی (در تحقیقات اجتماعی و ارزیابی محیط بومی) مناسب تشخیص می‌دهد. در نتیجه، در این نوشته‌ها می‌کوشد تا بیش از روشنفکرانی که تفسیری سوسیالیستی از سنت دینی ارائه می‌کردند، به سنت بومی و معیارهای بومی وفادار بماند. البته توصیف صرف آداب و رسوم محلی و ساختار اجتماعی روستا به دور از نظریه‌های اجتماعی مدرن، به معنای وفاداری به سنت بومی نیست؛ زیرا این سنت‌ها و آداب و رسوم با جهان‌بینی و نگرشی همراه‌اند که آل‌احمد چه قبل از این زمان و چه بعد از آن، لاقلاً به بخشی از آن می‌تازد و با نگاه مدرن خویش از آن انتقاد می‌کند. در نتیجه، وفاداری شخصی او بیشتر به ظاهر این سنن است، نه معیارهای خودی؛ اما بیان این دغدغه را می‌توان نوعی تلنگر و مقاومت در برابر سیل غرب‌گرایی روشنفکران و مردمی تلقی کرد که بسیاری از آداب و رسوم و حتی پوشش و تغذیه خویش را طرد کرده بودند. ضمن اینکه، توصیف مردم‌نگارانه و تا حدودی بی‌طرفانه روستا - به‌ویژه روستای اورازان که به سبب سید و اصیل بودن و ارتباط بیشتر با سنت و جهان‌بینی حقیقی و رسمی‌تر دینی اهمیت داشت - راه را برای شناخت و ارزیابی آگاهانه این سنت‌ها و جلوگیری از طرد همه‌جانبه آنان (با معیارهای غیرخودی) فراهم کرده است.

به هر حال، او خود نیز دلیل ترک مؤسسه تحقیقات اجتماعی را، وفاداری به معیارهای خودی عنوان می‌کند و می‌گوید: «گرچه پس از نشر پنچ تکنگاری ایشان را ترک گفتم؛ چراکه دیدم می‌خواهند از آن تکنگاری‌ها متاعی بسازند برای عرضه‌داشت به فرنگی و ناچار هم به معیارهای او، و من این کاره نبودم؛ چراکه غرضم از چنان کاری از نو شناختن خویش بود و ارزیابی مجددی از محیط بومی و هم به معیارهای خودی» (آل‌احمد، ۱۳۵۷، ص ۹۶). بدین ترتیب، بازگشت به روستا و نگارش مونوگرافی، به‌جز شناخت جامعه ایرانی، با نوعی دغدغه هویت، شناخت خود (و معیارهای خودی) و اصالت همراه بوده است، که در زمینه نامیدی از غرب و پدیده استعمار به وجود آمده بود: «اما چه کنم که تحولات این سال‌های اخیر، همه نسلی را که من فردی از آنم، بدل به مرغ لقطه‌ای کرده است که هر دانه‌ای را از جایی و هر چینه‌ای را از دامی بر می‌چیند» (آل‌احمد، ۱۳۷۳، ص ۱۳).

در واقع، آل‌احمد برخلاف روشنفکران دوره مشروطه که گذشته و هویت پیوسته تاریخی خود را کنار نهاده بودند و آرزوهای رسیدن به آرمان‌شهر مدرن را در خود می‌پروراندند، به ریزودرشت خاطرات گذشته و هویت‌بخش خویش می‌پردازد و هم‌سو با ذهنیت رمان‌گونه 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 (آل‌احمد، ۱۳۵۳، ص ۱۱). اما پیش از آن، مجموعه داستانی *مدیر مدرسه* 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 غرب‌زده‌هاست؛ اما در این داستان، دغدغه اصلی او بی‌توجهی 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 غیربومی 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 دانش‌آموزان مفید نیست (آل‌احمد، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷). افزون بر آن، بخشی از انتقادهای او متوجه بسط سلطه و قدرت سیاسی امریکایی‌ها در پوشش کمک ظاهری‌شان است. در این داستان، مردی امریکایی که واسطه رساندن آب و برق است، تنها واسطه رساندن این نعمات به ایران نیست؛ بلکه در کنار آن، آن‌قدر در ایران قدرت دارد که اگر معلمی را بکشد، کسی نمی‌تواند او را بازخواست کند (همان، ص 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 غرب‌زده 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 خبری از دیروزشان داشتند، نه ملاک تازه‌ای که با هفتاد واسطه به دستشان داده بودند چیزی سرشان می‌شد» (آل‌احمد، ۱۳۸۹، ص 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 غرب‌زدگان بی‌هویتی 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 به‌نوعی مورد پذیرش و تحسین روشنفکرانی چون اوست و معیار اصلی ترقی غرب در آنها نهفته است. به هر حال، در این داستان، انتقاد آل‌احمد ناظر به برداشت سطحی حکومت و معلمان 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 آل‌احمد است، به تدریج رخ می‌نماید.

غرب‌زدگی و بازگشت به سنت اسلامی

سرخوردگی از فعالیت‌های سیاسی و آشنایی با نقد روشنفکران غربی از مدرنیته و غرب، آل‌احمد را به بررسی زندگی بومی و سنتی مردم ایران واداشت و منجر به نگارش تک‌نگاری‌های *اورازان* و *تات‌نشین‌های بلوک زهرا* شد؛ اما او پس از این دو نوشته، به بررسی جزیره خارک به‌منزلهٔ یک واحد اقتصادی و فرهنگی می‌پردازد که در مقابل هجوم ماشین و مدرنیته دچار اضمحلال شده‌است. این نوشته، به‌نوعی پیش‌نویس کتاب *غرب‌زدگی* است. البته او در این زمان (برخلاف داستان *سرگذشت کندوها*) توسعه را امری اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ اما معتقد نیست که «باید شخصیت و موجودیت و فرهنگ محل را نیز ندیده گرفت و در بست تن در داد با آنچه ماشین می‌خواهد با کارشناسش که هر دو از ما و ادب ما و رسم معاش ما بیگانه‌اند» (آل‌احمد، ۱۳۵۳، ص ۱۳). در نتیجه، می‌کوشد در برابر این سیل غرب‌زدگی، به گذشتهٔ تاریخی این منطقه و آداب و رسوم مردم بومی آن توجه کند تا «در میان این همه کمبودی که ما داریم، تنها رجحان بچه‌های خارک که خارکی بودن است از میان نرود» (همان، ص ۷۹) و لاقلاً از مردم بومی میراثی برای آیندهٔ ایرانیان بماند (شهشهانی، ۱۳۷۱، ص ۸۶) و مرجعی برای هویت ایرانی در تمایز با هویت ملل دیگر باشد.

به‌هرحال، اهمیت جزیرهٔ خارک در مطرح کردن مسئلهٔ توسعه در برابر فرهنگ بومی، (همان) آل‌احمد را به سمت انتقاد از حکومت و مردم غرب‌زده که به این هویت توجهی ندارند و استعمارگرانی که برای ادامهٔ استثمارشان به نابودی آن همت گماشته‌اند سوق می‌دهد و دورهٔ جدیدی از حیات فکری و ادبی آل‌احمد با محوریت مفهوم «غرب‌زدگی» آغاز می‌شود.

اما 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 اندیشهٔ مردمان نقطه‌ای از عالم حادث شده است، بی‌هیچ سستی به‌عنوان تکیه‌گاهی، و بی‌هیچ تداومی در تاریخ و بی‌هیچ مدرج تحول‌یابنده‌ای؛ بلکه فقط سوغات ماشین» (آل‌احمد، ۱۳۸۲، ص 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 رمان گونه خویش، از تدوام و پیوستگی فرهنگ به منزله شرط ضروری هر تغییر اجتماعی، به ویژه ماشینیسیم سخن می گوید و با همین مبنا همچون داستان مدیر مدرسه، به انتقاد از حکومت و روشنفکران غرب زده ای می پردازد که به فرهنگ توجهی ندارند.

از سوی دیگر، آل احمد متأثر از نگاه مارکسیستی خود به رابطه فرهنگ و اقتصاد، اشاعه فرهنگ ظاهری و عامه پسند غربی - و نه فرهنگ و علمی که ترقی اجتماعی و ماشینیسیم را در غرب به وجود آورده - را محصول روابط اقتصادی میان کشورهای استعمارگر و مستعمره و یا میان کمپانی های نفتی و ملل جهان سوم می داند که با اضمحلال هویت بومی، راه را برای استثمار این کشورها فراهم می کند. بدین ترتیب، مفهومی از غرب درباره استعمار اقتصادی و فرهنگی در اندیشه او شکل می گیرد و تصور غرب متمدن بیش از پیش درهم می شکند.

در واقع، سال های پیش از دهه چهل، به ویژه دوره مشروطه، با نوعی ستایش از غرب همراه بود که بر چهره استعماری و مداخله جویانه غرب سایه می افکند و روشنفکران فعال و مؤثر در انقلاب مشروطه، با وجود تفاوت هایشان، غرب را به منزله یک کلیت مفهومی، تمدن متمدنی ای می دانستند که به واسطه بهره مندی از بسیاری از ایده های مدرن همچون آزادی، مشروطیت، قانون، عدالت، علم و تکنولوژی و...، به ترقی اجتماعی مطلوبی رسیده است (آجدانی، ۱۳۸۶، ص ۱۴)؛ اما این رویکرد در دهه چهل، به ویژه در اندیشه آل احمد، تغییرات زیادی کرد و او متأثر از ایدئولوژی های مارکسیستی و پسااستعماری، مفهوم استعمار را در زنجیره مفهومی غرب وارد کرد. بدین ترتیب، غرب متمدن و متمدن، به غرب استعمارگری که مسئول اصلی مشکلات اجتماعی ایران است، تغییر معنا داد.

البته آل احمد انتقادهای خود از غربیان را پیش از غرب زدگی، و در مونوگرافی جزیره خارک تا حدودی مطرح، و به نجات اروپا در برابر حمله مغول و اتحاد آنان در مقابل مسلمانان اشاره کرده بود (آل احمد، ۱۳۵۳، ص ۷۹)؛ اما در غرب زدگی، بیشتر بر استعمار غربیان و به ویژه استعمار جدید کمپانی های نفتی تأکید می کند؛ کمپانی هایی که نشان وابستگی به دولت های غربی را ندارند و در ظاهر می خواهند کالایشان را بفروشند یا کارخانه ای بسازند تا به پیشرفت ایران کمک کنند؛ ولی با انواع فریب، به رواج مصرف گرایی در ایران می پردازند و نتیجه ای جز وابستگی هرچه بیشتر ایرانیان به غرب و کمپانی های غربی را به دنبال ندارند. در نتیجه، او با تکیه بر مفهوم امپریالیسم اقتصادی - مفهومی مارکسیستی - به انتقاد از غرب می پردازد.

به گمان او، غرب اهداف استعماری خود را تنها در پس قراردادهای تجاری - مصرفی خود دنبال نمی‌کند؛ بلکه در پس وقایع و نهادهای سیاسی به‌ظاهر مستقل نیز پنهان شده است: «دیگر زمان ما، علاوه بر آنکه زمانهٔ مقابلهٔ طبقات فقیر و غنی نیست، یا زمانهٔ انقلاب‌های ملی، زمانهٔ مقابلهٔ «ایسم‌ها» و ایدئولوژی‌ها هم نیست. زیر جل هر بلوایی یا کودتایی یا شورشی در زنگبار یا سوریه یا اروگوئه، باید دید توطئه کدام کمپانی استعمارطلب و دولت پشتیبان او نهفته است» (آل‌احمد، ۱۳۸۲، ص ۲۱). این درک متفاوتی از امپریالیسم و غرب است که برای درک استعمار، به‌جای توجه به قراردادهای تجاری - اقتصادی، به وقایع سیاسی توجه می‌شود که در ظاهر استقلال دارند. همچنین، این بعد از امپریالیسم، به‌ویژه در انتقاد از حکومت‌های غرب‌زده‌ای که به‌زعم آل‌احمد به‌وسیلهٔ غرب می‌آیند و می‌روند، بیشتر نمود می‌یابد.

البته این درک از استعمار، درکی غالب در میان روشنفکران دههٔ چهل نیز بوده است و آنچه بیش از هر چیز در این زمان ذهن آنان را به‌خود مشغول می‌داشت، عنصری بود که به‌نظر 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 سلطهٔ نفوذ خارجی در کشوری ظاهراً مستقل، از طریق یک گروه نخبهٔ 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، ص ۱۵۷). البته آل‌احمد اتحاد میان حکومت و امپریالیسم را بعد از کودتای ۲۸ مرداد و در داستان *سرگذشت کندوها* به‌صراحت اعلام کرده بود. با این تفاوت که در این دهه، انتقادات به سمت غرب بیشتر شده بود و حکومت و روشنفکران غرب‌زده، به‌نوعی طفیلی آن به‌شمار می‌آمدند محسوب می‌شدند که با غرب‌زدگی‌شان (دانسته یا نادانسته)، به نفوذ استعمارگران میدان می‌دادند. به همین دلیل، او با بسیاری از ایده‌های مطرح‌شده به‌وسیلهٔ حکومت (و روشنفکران حکومتی) در جریان انقلاب سفید و به‌ویژه اصلاحات ارضی مخالفت می‌کند و اجرای آنها را باعث تخریب هویت بومی و وابستگی بیشتر به غرب می‌داند. برای نمونه، او که قانون اصلاحات ارضی را با ورود تکنولوژی به روستا در تناقض می‌بیند، در داستان *نقرین زمین* می‌گوید عملکرد درست و به‌صرفهٔ تراکتور در تناقض با قانون تقسیم اراضی تصویب شده است؛ زیرا «تراکتور مرز و سامان نمی‌شناسد. شوفرش هم که غریبه است قربان. وقتی اینطور شد، تکلیف روشن است. مرز و سامان مردم به هم می‌خورد قربان و دعوا می‌شود» (آل‌احمد، ۱۳۸۸، ص ۲۷). بی‌توجهی به این تناقض، به عقب‌ماندگی و وابستگی بیشتر ایران منجر شده و مطلوب کمپانی است؛ زیرا در عمل این ماشین بی‌مصرف می‌شود.

او افزون بر انتقاد از اصلاحات ارضی، از ورود نهاد مدرن آموزش و پرورش به روستا انتقاد می‌کند و نتیجه این نظام، با معیارهای غربی‌اش را این می‌داند که «من با درسی که می‌دهم باید بچه‌ها را از زمین ببرم. بکنم». «آن هم برای که؟ برای بچه‌هایی که هنوز نظر قربانی می‌بندند». بچه‌هایی که به سنت عقلانی و مقاومی مجهز نیستند و در مقابل این هجوم، تاب مقاومت ندارد و مانند یک عروسک مومی تا وقتی باهاشان ور می‌روی شکل می‌گیرند» (آل‌احمد، ۱۳۸۸، ص ۶۱).

انتقاد آل‌احمد از عملکرد نخبگان حاکم، به انتقاد کلی‌تر او از روشنفکران غرب‌زده در کتاب *خدمت و خیانت روشنفکران* می‌انجامد که در واقع، ادامه کتاب *غرب‌زدگی* است. او در این کتاب، با عینک کلی ضداستعماری‌اش، به بررسی عملکرد روشنفکران می‌پردازد و از مجرای این بحث، جهان‌بینی و نگرش خود نسبت به سنت و تجدد را نیز بیان می‌کند. به گمان او، روشنفکران ایرانی که از ابتدای مواجهه ایران با غرب، جذب مظاهر تمدنی و اندیشه‌های غربی شده بودند، به محیط و فرهنگ بومی بی‌توجهی، و در نتیجه راه را برای استعمار فراهم‌تر کردند؛ زیرا در اندیشه آل‌احمد که متأثر از دیدگاه‌های روشنفکران پسا استعماری چون فرانس فانون و امه‌سز نیز بوده (آل‌احمد، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۷۶)، قدم اول غارت استعمار، غارت سنت و فرهنگ هر محل است (آل‌احمد، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۳۲)؛ فقط با «لقی کردن زمینه فرهنگی - مذهبی مرد معاصر می‌شد زمینه را برای هجوم غرب‌زدگی» و در نتیجه استعمار آماده ساخت، و این کاری است که هم حکومت و هم روشنفکران با زرتشتی‌بازی، فردوسی‌بازی و کسروی‌بازی و مخالفت با اسلام انجام دادند. البته به گمان آل‌احمد، حکومت عامل اصلی راه انداختن این بازی‌ها بوده است تا با ایجاد اختلال در شعور تاریخی یک ملت، تاریخ بلافصل آن دوره، یعنی دوره قاجار را که به‌نوعی دوره آزادی روشنفکری و مطبوعات بوده است، نادیده بگیرند و نگذارند «که سخنی از روشنفکری در میان باشد، با جهان‌بینی گسترده‌ای و رابطه‌ای با دیگر نقاط عالم و رفت و آمد فکر و اندیشه‌ای» (همان، ص ۱۵۹). روشنفکران نیز در این میان، به دلیل غرب‌زدگی و بی‌توجهی و نشناختن سنت بومی، می‌پنداشتند سنت دینی ایرانی، یعنی اسلام، همچون مسیحیت کاتولیک باید اصلاح یا کنار گذاشته شود (همان، ص ۴۰)؛ اما مبنای اصلی آل‌احمد برای انتقاد از اندیشه و عملکرد روشنفکران، به‌ویژه روشنفکران دوره مشروطه با نگاه مارکسیستی و واقع‌گرایانه (در برابر ایدئالیسم) او مربوط است؛ زیرا به گمان او، بیشتر روشنفکران به «زیربنای اصلی مارکسیسم که می‌گوید: اصل، مبارزه طبقاتی و جدال فقر و غنا، مسائل اقتصادی است که محرک نهضت‌های اجتماعی است» بی‌توجه‌اند و «گمان کردند که فقط فرمایشات ولتر و دائرةالمعارف‌نویسان بود که انقلاب کبیر فرانسه را پیش آورد یا فقط فرمایشات ضد‌مذهبی مارکس بود که در انقلاب روسیه کارگر شد» (همان،

ج ۲، ص ۵۱). اما ذهن واقع‌گرای آل‌احمد - متأثر از مارکسیست و ادبیات مدرن - در این بی‌توجهی به واقعیات جامعه بومی سهمی ندارد و افزون بر عوامل اقتصادی، از پشتوانه‌های سنتی و فرهنگی برای تغییرات اجتماعی و تجدد غافل نیست.

در نتیجه، روشنفکران ایرانی به دلیل نداشتن سنت روشنفکری و نیز قطع ارتباط با سنت بومی، غرب‌زده تلقی می‌شوند و او می‌کوشد با رجوع به تاریخ ایران، پشتوانه‌ای سنتی و بومی برای روشنفکران ایرانی بیابد؛ اما برای این کار، لازم است تا تعریفی از روشنفکری ارائه دهد تا بعد از آن، به دنبال مصادیق آن در سنت بومی برود. در اینجا است که نگاه مدرن و تا حدودی غیربومی او آشکار می‌شود؛ زیرا در گام اول، همچون یک مدرنیست، مصادیق متعدد و حتی متناقضی از واقعیت را در یک مفهوم واحد و عام، یعنی روشنفکری خلاصه می‌کند؛ در نتیجه، تاریخ ایران پر از روشنفکرانی می‌شود که مستقل از محتوای ایده‌ها و تضاد واقعی‌شان، با یکدیگر در قالبی واحد ریخته می‌شوند و گنوماتای هخامنشی و زرتشت و مزدک در کنار *ابوریحان بیرونی* و *ابن سینا* و *ناصر خسرو* (به‌عنوان قرمطیان) و...، حافظان سنت واحدی تلقی می‌شوند که در ظاهر در شاخصه‌های فرزاندگی، رهبریت و چون چراکنندگی (همان، ج ۱، ص ۱۳۰) مشترک هستند؛ ولی درباره اینکه این فرزاندگی با کدام ایده‌ها و رهبریت به کدام سمت‌وسو و چون‌وچرایی در چه اصولی است، اهمیت چندانی قائل نمی‌شود؛ زیرا معیار اصلی، کلی‌تر از این‌هاست. در واقع، او بسیاری از این اشخاص را با معیار عدالت‌خواهی، قصد اصلاحی یا تغییری در اوضاع زمانه و بینشی از اجتماع معاصر (همان، ص ۱۳۸) و حتی فحوایی از اشتراکی‌گری [مثلاً در تأکید بر اصلاحات گنوماتا (ص ۱۳۱) یا تلاش مزدک برای تقسیم املاک و اموال یا عقاید اشتراکی‌گری قرمطیان] در کنار هم قرار می‌دهد. در نتیجه، زادگاه اصلی روشنفکر خودی و روشنفکر بومی در نگاه او، «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 یا به گفته مارکس هر جا که مبارزه طبقاتی فقرا با اغنیاست» (همان، ص ۱۴۲).

بدین ترتیب، معیار روشنفکر خودی آل‌احمد، معیار مارکس یا گرامشی یا سارتر و... است که در ابتدای کتاب نیز بدان اشاره می‌کند و او نیز همچون سایر روشنفکران، در عمل به معیارهای خودی توجهی نمی‌کند؛ ضمن اینکه، در تعریف روشنفکر امروزی، با صراحت از معیارهای غربی‌ها سخن می‌گوید و مؤلفه‌های همبسته داشتن جرئت اقدام (عمل‌گرایی)، وجدان بیدار جامعه بودن و جهان‌بینی علمی داشتن را محورهای اصلی تعریف روشنفکر امروزی معرفی می‌کند؛ زیرا به گمان او، «دوره روشنفکری، دوره‌ای است که در آن آدمیزاد از عوامل طبیعی بریده و تنها مانده و سرنوشتش از

سرنوشت آنها جدا شده و خود را در مقابل سرنوشت خود تنها، و بی هیچ پشتیبانی آسمانی یا زمینی می‌یابد و مجبور است که بی هیچ انتظاری از خارج یا از عالم و فقط به اتکای شخص خود عمل کند و مختار باشد؛ آزاد باشد و مسئول» (همان، ص ۲۹). در نتیجه، بهره‌مندی از جهان‌بینی علمی، به مسئولیت می‌انجامد؛ زیرا روشنفکر هر وضعیتی را قضای آسمانی نمی‌پندارد؛ بلکه «درصد توجیه علت‌ها و سبب‌های آن وضع» برمی‌آید؛ «یا به این معنی که به جای تصور و خیال‌پردازی درباره وضعی بهتر - جرأت اقدام برای ایجاد وضعی دیگر را در خود» دارد و «برای ساختن این وضعی دیگر با مقایسه تاریخی و اجتماعی گز و مقیاسی هم در اختیار داشتن (همان، ص ۲۶)، و البته این گز و مقیاس با جهان‌بینی علمی و از همه مهم‌تر جهان‌بینی مارکسیستی و توجه به مسئله استعمار حاصل می‌شود و نه جهان‌بینی سنتی و بومی. به همین ترتیب، روشنفکر وجدان بیدار جامعه فرض می‌شود. «چنان‌که سارتر و راسل و دیگران در مورد فرنگ کرده‌اند - که مسائل اجتماعی جامعه را با نگاهی علمی بررسی می‌کند و در ممالک غارت‌شده، از غارت شدن به وسیله استعمار می‌نالند (همان، ص ۴۹).

با این اوصاف، نفوذ افکار مدرن، به‌ویژه افکار چپ‌گرایانه روشنفکران غربی، در اندیشه آل‌احمد روشن می‌شود. از همین منظر، او برخلاف گفتمان سنتی ایران که روحانیان را ادامه‌دهنده راه انبیا معرفی می‌کند، روشنفکران را در این مقام قرار می‌دهد؛ زیرا «در دوره‌های بدایت تاریخ که اندیشه و اندیشگی فقط در لباس ماوراءالطبیعت و از زبان عالم غیب عرضه می‌شده است، این حضرات صاحب اندیشه و کلام اغلب پیامبرانند؛ چراکه در شرایط آن زمان، رهایی تنها از راه دین میسر بود» (همان، ص ۱۴۰)؛ «اما هرچه به دوره‌های تاریخی و معاصر نزدیک‌تر می‌شویم، به‌همان اندازه که جذبۀ عالم غیب کمتر می‌شود، پیامبران نیز جای خود را به اندیشمندان و متفکران و نویسندگان و روشنفکران می‌دهند» (همان، ص ۱۴۱).

البته مهم این است که آل‌احمد، عالمان شیعه را نیز در گروه روشنفکران قرار می‌دهد و در نتیجه به سنت فکری بومی - اسلامی ایرانیان نزدیک می‌شود؛ ولی برخلاف آنان، سنت پیامبران را از انحصار روحانیان خارج می‌کند و حتی قدرت و مشروعیت اصلی آنان را به زمانه بی‌سواد اکثریت مردم ایران محدود می‌کند: «به این طریق، تا وقتی که هنوز همچون قرون وسطی قسمت عمده نقل بار فرهنگ و تحویل میراث سنتی به دوش روحانیت است و روشنفکران نتوانسته‌اند در این زمینه‌ها جانشین بشوند، نمی‌توان قدرت روحانیت را در نهضت‌های اجتماعی ندیده گرفت»؛ به‌ویژه آنکه، همراهی اصلی آل‌احمد با عالمان بدین دلیل است: «اینجا هم روشنفکر و هم روحانیت در قلمرو استعمار بسر می‌برند که قدم اول غارتش، غارت فرهنگی و سنتی محلی است؛ و وضع او هرگز شباهتی به وضع روشنفکر و

روحانی در ممالک متروپل ندارد که گاهی پیش‌روی هم ایستاده‌اند» (همان، ج ۲، ص ۷۱). در نتیجه، آل‌احمد برای جانشینی روشنفکران به‌جای روحانیان مسیحی در حوزه متروپل، تا حدودی اعتبار قائل است؛ ولی به‌گمان او، روحانیت و سنت شیعی از عقلانیت علمی دوران مدرن، که مورد پذیرش اوست، و سنت روشنفکری، به‌ویژه مارکسیستی مبتنی بر رهبری و عمل‌گرایی به‌دور نیست و تشیع را نوعی روشنفکری در درون کلیت اسلامی می‌داند؛ زیرا همچون روشنفکری که محصول دوران اسطوره‌زدایی از طبیعت و نیروهای مافوق طبیعی است و بر معیارهای زمینی مبتنی بر علم و تجربه متکی است، دارای اصولی چون اجتهاد و انتظار است:

به این معنی که عالم صاحب فتوا، در غیاب امام زمان مکلف است که با توجه به مقتضیات روز، یعنی با توجه به تحولاتی که لازمه گذشت زمان و پیشرفت زمان و پیشرفت اجتماعات است و نیز با توجه به تحولاتی که لازمه گذشت زمان و پیشرفت زمان و اجتماعات است و نیز با توجه به گسترش دنیای ملموس بشری که با کمک ابزار و وسایل جدید حاصل می‌شود و روزبه‌روز افق‌های بازاری را پیش‌روی او می‌گذارد، بر زمینه نص قرآن و متن سنت و در مرحله سوم با تکیه به عقل و منطق رأی بدهد و تکلیف عادات و آداب مذهبی و معاملات و عقود مردم را معین کند (همان، ص ۵۸).

در واقع، آل‌احمد سنت شیعی را با دو معیار عقلانیت مدرن و رهبری مورد پذیرش خود همراه می‌بیند: «با این‌همه محتوای فکری، این تکلیف، یعنی سرگذشت بشری را در دست گرفتن و به کمک عقل و منطق معضلات امور اجتماعی را حل کردن؛ بخصوص که هم متن سنت و اخبار را و هم نص قرآن را در حوزه تشیع تفسیر می‌کنند» (همان، ص ۵۹). البته او به این مقدار عقلانیت در حل مشکلات اجتماعی قانع نیست و معتقد است که متن قرآن و سنت، که در مرحله اول است، «ناچار دست و پای عقل و منطق و تجربه را می‌بندد» (همان، ج ۲، ص ۵۸).

اما عقل روشنفکری، که آل‌احمد از جایگاه آن و متأثر از آن به ارزیابی سنت بومی می‌پردازد، در مقایسه با عقل روشنگری به سنت فلسفی ایرانیان نزدیک‌تر است؛ زیرا این نوع از عقلانیت، عقل دانشگاهی و علمی محض نیست که فارغ از علقه‌های علمی، به شناخت تجربی و آزمون‌پذیر جهان خارج بسنده کند؛ بلکه با نوعی حساسیت، زمان آگاهی و دغدغه علمی درباره جهان اطراف خود داوری می‌کند. دغدغه عملی و ناظر بودن نسبت به حوادث اجتماعی که از آن با تعبیر هگلی «درد آگاهی» می‌توان یاد کرد، ضمن آنکه افتراق این نوع عقلانیت را با عقلانیت علمی قرن نوزدهم بیان می‌کند، شباهت آن را با عقلانیت تاریخی موجود در فلسفه اسلامی تأمین می‌کند، که از طریق سلوک عملی و تصفیه وجودی و از مسیر عشق و دلدادگی، با هوشیاری و وارستگی راه وصول به حقایق متعالی را می‌پیماید. از طرف دیگر، نگاه کل‌نگر و جامعه‌گرایانه این نوع از عقلانیت نیز که در مقابل

رویکرد فردگرای لیبرالیستی مورد قبول منورالفکران، شبی لרزان از معنای تاریخی عقلانیت - موجود در فلسفه اسلامی - است که وحدت و یگانگی مصادیق و معانی جزئی را در عالم تغییر و دگرگونی حفظ می‌کرد. با وجود این، دلیل اصلی تحریف و واژگونی، نسبت Intellect و Reason است؛ یعنی به جای آنکه عقل جزئی، در ذیل پوشش عقل کلی قرار گیرد، عقل کلی در حاشیه عقل جزئی واقع می‌شود. این جابه‌جایی معرفت‌شناختی، نتیجه بنیان هستی‌شناختی جهان مدرن، یعنی رویکرد دنیوی و سکولار آن به عالم است. این امر موجب می‌شود که آرمان‌های اجتماعی و از جمله رویکرد عدالتخواهانه آن، به دلیل گسست از حقیقت الهی مستقل از فضایل اخلاقی و سعادت معنوی انسان، به صورت جامعه‌ای سوسیالیستی یا کمونیستی نمودار گردد (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۳۲).

با وجود این معایب در مسیر روشنفکری، عقل روشنفکرانه آل احمد با توجه به سنت بومی ایران، با نوعی دیانت و تفسیر دینی همراه شده است و با همین زمینه دینی، سنت روشنفکری خود را در کتاب *حسی در میقات*، با الهیات و ایمان اسلامی (و تاحدی شرقی) پیوند می‌زند. او در این کتاب، از من شرقی‌ای می‌گوید که در مساوات تجربه‌شده 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 فداشده 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؟» (آل احمد، ۱۳۴۶، ص ۹۱). با این اوصاف، توجه آل احمد 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 به‌ویژه در زمینه اشتراکات این دو جهان‌بینی، تقویت سنت‌های دینی را به ارمغان می‌آورد.

بدین ترتیب، نگرش مدرن آل احمد که در بازگشت به روستا، قابلیت مقاومت چندانی در مقابل استعمار و غرب را نمی‌بیند، کلیت اسلامی و جهان‌بینی خدامحورش 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 نوع جدیدش [استعمار فرهنگی]، این چنین بر ارابه مسیحیت می‌راند، چرا درین حوالی که ماییم، ارابه اسلام را چنین زنگ‌زده رها

کرده‌ایم؟» (همان، ص ۱۰۶). این همان ایده کلیت اسلامی است که در غرب‌زدگی نیز بدان اشاره کرده بود (آل‌احمد، ۱۳۸۲، ص ۲۸). از طرف دیگر، اجتهاد و انتظار شیعی می‌توانند بذر عقلانیت و مقاومت در برابر غرب‌زدگی را دل‌ایرانیان بکارد و انتظار فرج نیز انتظار روزی پر از عدل و داد را، که ایدئالی جهانی و سوسیالیستی است، در دل هر فرد عامی (آل‌احمد، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۶۶).

با تمام این احوال، عقلانیت مدرن و مساوات مورد تأکید آل‌احمد در بازگشتش به دیانت و سفرش به میقات، تا حدی رنگ‌وبوی بومی‌تری به‌خود می‌گیرد، به‌ویژه اینکه، از اصالت عالم غیب اسلام، و نه اصالت فرد 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 به‌واسطه قدرتی که داشتیم «دنیا را به انگاره خود می‌شناخته‌ایم و به انگ خود نشان می‌زده‌ایم، پیش از آنکه آنها» به‌واسطه به‌دست گرفتن قدرت «همین کار را با ما بکنند» (آل‌احمد، ۱۳۸۲، ص 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... همان‌جور درس می‌خوانیم؛ همان‌جور آمار می‌گیریم؛ همان‌جور تحقیق می‌کنیم». البته معتقد است که «روش‌های علمی رنگ هیچ وطنی را بر پیشانی ندارد (همان، ص ۴۶)؛ اما در مورد علوم انسانی، آنچنان مطمئن نیست و در انتقاد از غرب‌زدگی روشنفکران می‌گوید که ما حتی تا به امروز به‌جای پرداختن به علوم دقیق و اصول تکنیک و فلسفه علمی، نزدیک به همه از فرنگ برگشته‌ها مان در علوم انسانی دکترا گرفته‌اند (آل‌احمد، ۱۳۴۸، ج ۱، ص ۴۰) که قطعیت و علمیت آن کمتر است. از همه مهم‌تر اینکه، در کتاب *کارنامه سه ساله*، به‌طور 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 ازش 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 بلدم. 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، ج ۱، ص ۲۰۱).

بدین ترتیب، دغدغه غرب‌زدگی، آل‌احمد را به‌سوی مذهب و فرهنگ بومی باز می‌گرداند و به نوعی بازاندیشی در ملاک‌های خودی و حتی علوم خودی می‌کشاند. 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 چپستی آن ارائه نمی‌کند و با ذهن مدرن و منتقد خویش، از بسیاری از رفتار مؤمنان و دغدغه‌های (آدابی و شریعت‌محور) روحانیان انتقاد می‌کند.

البته آل‌احمد از نظر شخصی، در مذهب بیشتر به دنبال ایمان بود تا شریعت. در واقع، در برخی 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 - و هم تجدیدخاطره‌ای با آن دوران تاریخی که در غبار خاطره‌های قومی طلایی می‌نمود و پناهگاهی برای اصیل ماندن به شمار می‌آمد (قاضیان، ۱۳۸۶، ص ۳۶).

در نهایت، آل‌احمد در کتاب *سنگی بر گوری*، تأکید خود بر اصالت و سنت را بازبینی، و از همچنان به ایده سنت به مثابه سدی در برابر غرب اشاره می‌کند؛ اما این سنت به‌زعم او، نباید فرد را در بند خویش کشد و مانع از انتخاب آزادانه تمدن مدرن و شکوفایی جامعه شود. در مجموع، آنچه در ایده سنت‌گرایی او وجود دارد، در واقع، نه ستایش سنت، که استفاده از آن در جهت مدنیت جدید و مقابله با غرب است.

نتیجه‌گیری

آل‌احمد در زمانه‌ای می‌زیست که سنت بومی در کشاکشی سخت با مدرنیته، راه را برای تقویت خویش هموار می‌ساخت و گروه‌های مختلف مذهبی، به‌ویژه روحانیان، در برابر سیاست‌های ضددینی و غرب‌گرایانه حکومت مخالفتی سخت را پی‌ریزی می‌کردند. از طرف دیگر، برخی از روشنفکران نیز در جریان وقایع مختلف سیاسی و ناامیدی از تحقق آرمان‌های آزادی‌خواهانه و استقلال‌طلبانه خویش در مقابل دولت‌های غربی، به‌نوعی بازاندیشی در سنت مبارزاتی خود بر مبنای دیدگاه‌های روشنفکران مارکسیست یا اگرستانسیالیست پرداختند. در این فضای اندیشگی - سیاسی، جلال آل‌احمد نیز متأثر از نظریه‌های مارکسیستی و توجه آنان به طبقات محروم اجتماع، و ادبیات مدرن (رمان) و زمان روزمره و تاریخی آن، به زندگی روزمره مردم و جهان‌بینی سنتی - مذهبی ایران نزدیک می‌شود.

او که در جوانی از سنت مذهبی‌اش گریخته و به ایدئولوژی‌های مارکسیستی حزب توده پناه برده بود، وابستگی این حزب به شوروی و شکست جبهه ملی را تحمل نکرده و از یک طرف به مطالعه رمان‌ها و دیدگاه‌های روشنفکران مطرحی چون *دستاویفسکی*، *سازتر* و *کامو*، و از طرف دیگر به

بررسی زندگی سنتی و روستایی ایرانیان مشغول می‌شود تا دلایل شکست‌های سیاسی‌اش را دریابد. ضمن اینکه در پس این علت‌یابی‌ها، و متأثر از ضدیتش با امپریالیسم و کمپانی‌های غربی، در جست‌وجوی اصالت و مقاومت در مقابل غرب و حکومت غرب‌زده نیز می‌رود. با وجود این، سنت روستایی را دارای توان مقاومت نمی‌یابد و هجوم توسعه و استحاله این سنت را در خارک بررسی می‌کند و به تدریج، به مفهوم غرب‌زدگی و استعمار فرهنگی غرب برای از بین بردن فرهنگ و آداب و رسوم ملل جهان سوم در جهت استثمار هرچه بیشتر، نزدیک می‌شود. توجه به غرب‌زدگی نیز او را به سوی مذهب، به‌مثابه عنصر اصلی هویت و فرهنگ بومی ایران بازمی‌گرداند و ایده اتحاد اسلامی را در این فضا مطرح می‌سازد؛ اما بومی‌گرایی او که با نگاهی مدرن به سنت ایرانی - اسلامی صورت می‌گرفت، به تدریج و با توجه به سنت اسلامی تعدیل شده و در نهایت تأکید بر معیارهای خودی در ارزیابی‌های فرهنگی و اجتماعی و حتی علوم انسانی را به‌همراه می‌آورد. با این حال، او به سنت اسلامی، برای تجدیدی به‌دور از غرب‌زدگی و نه سنت‌گرایی، تأکید می‌کند.

منابع

- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۶)، *روشنفکران ایران در عصر مشروطه*، تهران، اختران.
- آزاد ارمکی، تقی و اصغر عسکری خانقاه، «سهم جلال آل احمد در شکل‌گیری پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی ایران» (بهار و تابستان ۱۳۷۷)، *نامه علوم اجتماعی*، ش ۱۱، ص ۹-۳۰.
- آشوری، داریوش، «مردی، بر خنک تیز پای قلم/ به مناسبت هشتمین سال درگذشت جلال آل احمد» (شهریور ۱۳۴۷)، *نگین*، ش ۱۴۸، ص ۱۸-۲۲.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۷ الف)، *از رنجی که می‌پریم: مجموعه داستان*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۷ ب)، *ارزیابی شتابزده*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۳)، *اورازان: وضع محل، آداب و رسوم، فلکور، لهجه*، تهران، فردوس.
- _____ (۱۳۴۶)، *پنج داستان*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۲)، *تات‌نشین‌های بلوک زهر*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۳)، *جزیره خارک در یتیم خلیج*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۴۵)، *حسی در میقات*، تهران، رواق.
- _____ (۱۳۴۹ الف)، *دید و بازدید*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۴۸)، *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران، رواق.
- _____ (۱۳۷۸)، *زن زیادی*، تهران، فردوس.
- _____ (۱۳۵۶)، *سرگذشت کندوها*، تهران، جاویدان.
- _____ (۱۳۸۵)، *سنگی بر گوری*، تهران، جامه‌دران.
- _____ (۱۳۴۹ ب)، *سه تار*، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۲)، *غریزدگی*، تهران، فردوس.
- _____ (۱۳۵۷ ج)، *کارنامه سه ساله، ده مقاله*، تهران، رواق.
- _____ (۱۳۸۹)، *مدیر مدرسه*، تهران، آدینه سبز.
- _____ (۱۳۸۸)، *نفرین زمین*، تهران، آدینه سبز.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه.
- پارسائی، حمید (۱۳۹۱)، *ادوار روشنفکری؛ با نگاهی به روشنفکری حوزوی*، قم، کتاب فردا.
- _____ (۱۳۸۹)، *حدیث پیمانہ*، قم، نشر معارف.
- خارابی، فاروق (۱۳۸۰)، *سیاست و اجتماع در شعر عصر مشروطه*، تهران، دانشگاه تهران.
- شهبهانی، سهیلا، «نخستین تک‌نگاری‌های فارسی (۱-جلال آل احمد)» (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۱)، *کلک*، ش ۲۵ و ۲۶، ص

- علی پورگسگری، بهناز، «اندیشه‌های جلال آل‌احمد در آینه داستان‌هایش» (آذر ۱۳۸۹)، *کتاب ماه ادبیات*، ش ۱۵۸، ص ۳۵-۳۸.
- قانع‌راد، محمدمامین، «گسست‌های ارتباطی و گفت‌مانی روشنفکران عصر مشروطه» (شهریور ۱۳۸۶)، *آیین*، ش ۸، ص ۱۲-۶.
- گاردینر، مایکل، «تخیل معمولی باختین» ترجمه یوسف ابازری (تابستان ۱۳۸۱)، *ارغنون*، ش ۲۰، ص ۳۳-۶۶.
- وات، ایان (۱۳۷۹)، *پیدایی قصه، پژوهش‌هایی درباره دیفو، ریچاردسون و فیلدینگ*، ترجمه ناهید سرمد، تهران، علم.
- قاضیان، حسین (۱۳۸۶)، *جلال آل‌احمد و گذار از سنت به تجدد*، تهران، کویر.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۳۸)، *خاطرات سیاسی خلیل ملکی*، تهران، انتشار.
- منصف، مصطفی، «جلال، مردی در راه» (شهریور ۱۳۸۲)، *کیهان فرهنگی*، ش ۲۰۳، ص ۵۶-۶۱.
- نبوی، نگین (۱۳۸۸)، *روشنفکران و دولت در ایران*، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.