

رابطه دین و معنای زندگی در آثار جلال آل احمد

نرجس مظفری^۱، ارسطو میرانی^۲، رضا اسدپور^۳

۱. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران

۲. گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد قائم شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، قائم شهر، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: arastoo.mirani@iau.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر در نظر دارد تا با طرح دیدگاه جلال آل احمد کنکاشی نوین درباره یکی از بنیادی ترین و اساسی ترین پرسش های امروزی (معنای زندگی) انجام دهد. بر همین اساس پس از مفهوم شناسی اجمالی، ضمن تبیین و تفکیک میان نظریه های جعل و کشف معنای زندگی و رویکردها در باب نظریه های معنای زندگی، معنای زندگی را در آثار جلال آل احمد واکاوی کرده، سپس سیری اجمالی به زندگی و آثار جلال آل احمد می اندازیم. در پژوهش حاضر، روش تحقیق به شیوه ای اسنادی است که با استفاده از منابع کتابخانه ای به بررسی رابطه دین و معنای زندگی در آثار جلال آل احمد می پردازد. نتایج این پژوهش نشان می دهد همان طور که از کلام آل احمد پیداست کاملاً مشهود است که وی در واقع معنای زندگی خویش را در دینی جستجوی کند که به دنبال حقیقت باشد نه شریعت و در پایان نگرشی که وی به دین دارد، مقلدانه نیست و نگاهی چاره جویانه و گزینشی است.

کلیدواژگان: دین، معنای زندگی، آثار ادبی، جلال آل احمد.



شیوه استناددهی: مظفری، نرجس، میرانی، ارسطو، و اسدپور، رضا. (۱۴۰۴). رابطه دین و معنای زندگی در آثار جلال آل احمد. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۳(۳)، ۱-۱۴.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۷ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۵ آبان ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۵ آذر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ نهایی: ۲۸ آذر ۱۴۰۴

The Treasury of Persian Language and Literature

The Relationship Between Religion and the Meaning of Life in the Works of Jalal Al-e Ahmad

Narjes Mozaffari¹, Arastoo Mirani^{1*}, Reza Asadpour²

1. Department of Theology and Islamic Education, Go.C., Islamic Azad University, Gorgan, Iran

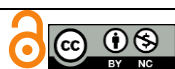
2. Department of Theology and Islamic Education, Qa.C., Islamic Azad University, Qaemshahr, Iran

*Corresponding Author's Email: arastoo.mirani@iau.ac.ir

Abstract

The present study aims to conduct a new inquiry—based on the views of Jalal Al-e Ahmad—into one of the most fundamental contemporary questions: the meaning of life. Accordingly, after a brief conceptual clarification and an explanation of the distinction between the constructed and the discovered theories of the meaning of life, as well as an overview of approaches within these theoretical frameworks, the research examines the meaning of life in the works of Jalal Al-e Ahmad, followed by a concise review of his life and writings. This study employs a documentary research method, relying on library sources to investigate the relationship between religion and the meaning of life in Al-e Ahmad's works. The findings indicate that, as is evident from Al-e Ahmad's own words, he seeks the meaning of life in a form of religion that pursues truth rather than mere religious law. Ultimately, his perspective on religion is shown not to be imitative but rather pragmatic and selective.

Keywords: *religion, meaning of life, literary works, Jalal Al-e Ahmad.*



How to cite: Mozaffari, N., Mirani, A., & Asadpour, R. (2025). The Relationship Between Religion and the Meaning of Life in the Works of Jalal Al-e Ahmad. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 3(3), 1-14.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 22 June 2025

Revise Date: 08 November 2025

Accept Date: 16 November 2025

Initial Publish: 26 November 2025

Final Publish: 19 December 2025

مقدمه

انسان در طول حیاتش و از زمانی که خود را شناخته و ادراکی از پیرامون بدست آورده، همواره در پی یافتن پاسخی برای این پرسش بوده است که معنا و هدف از زندگی چیست و فرجام زندگی پس از مرگ چگونه است (۱). یکی از پرسش‌های مهم پیش روی انسان، پرسش درباره معنای زندگی است. معناداری یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های وجودی انسان است که در تمام اعصار مورد توجه او بوده است. اما در عصر حاضر چیستی معنای زندگی به علل مختلف، از جمله محوریت انسان به جای خدا و نسبی شدن اخلاق، اهمیت ویژه‌ای یافته است. هنگامی که دین، نقش کم‌رنگی در زندگی انسان داشته باشد یا اصلاً نقشی نداشته باشد، فرد با وجود گستردگی و برخورد هر روز با اموری چون، ترس، رنج، شرور و مرگ و در عین حال نداشتن پاسخ مناسبی برای آن، ممکن است زندگی را بدون معنا بداند و به پوچی برسد. بنابراین انسان امروزی دغدغه معنا دارد و با این پرسش مواجه می‌شود که آیا زندگی معنادار است؟ اگر معنادار است معنا آن چه می‌تواند باشد؟ (۲). پرسش از معنای زندگی که در واقع پرسش از چرایی زندگی است، ملازم است با سؤالاتی چون: آیا زندگی هدف دارد؟ آیا زندگی ارزش دارد؟ این پرسش‌ها از ابتدای تاریخ، برای بشر مطرح بوده و اندیشمندان تا قبل از رنسانس با عناوین مختلفی از جمله با عنوان سعادت و رستگاری به آن پرداخته‌اند (۳). پرسش معنای زندگی از نیمه سده بیستم به عنوان یک مسئله فلسفی رسمیت یافته است (۴). در یک بررسی جامع، از بی‌معنایی و معناداری زندگی باید تصویری واضح و کامل از پرسش معنای زندگی داشت و رسیدن به این هدف در گرو معناشناسی از معنای زندگی، تفکیک تقریرهای گوناگون از آن و بیان انواع رویکرد در بحث معنای زندگی می‌باشد (۵).

معنای زندگی

می‌توان معادل فارسی این واژه عربی را واژه‌ی هدف یا خواسته قرار داد، بنابراین منظور از معنا در عبارت معنای زندگی اغلب هدف زندگی است. گفته‌اند در نظریه‌های مربوط به معنای زندگی در غرب، معنا در بیشتر موارد، معادل ۱. ارزش ۲. هدف ۳. سرانجام ۴. کارکرد یا نقش به کار رفته است (۶). معنای هدف یکی از مهم‌ترین معانی است که هم فیلسوفان تحلیلی و هم الاهی‌دانان ادیان ابراهیمی برای معنای زندگی شمرده‌اند (۶) اما معادل‌های کلمه زندگی عبارتند از: زندگانی، زیستن، حیات، هستی و ... (۷). قصد انسان یافتن معنا، هدف و تحقق بخشیدن به زندگی است و معنای زندگی نیروی انگیزشی اولیه انسان را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، معنای زندگی مجموعه اعتقادات فرد است که از درک جهان، هدفمندی، تلاش برای ارتباط با محیط و دیگران و حتی یک نیروی ماورایی تشکیل می‌شود (۸).

معنای زندگی مهم‌ترین مسئله بشر است چه خودآگاهانه به بحث آن بپردازد و چه ناخودآگاهانه سرگشته و حیران به دنبال یافتن جواب، تمام زندگی خود را فدا کند. طبق پژوهش‌های انجام شده در باب معنای زندگی، بعضی از مقالات با نگاه دینی و بعضی با نگاه غیر دینی به بررسی این مساله پرداخته‌اند.

طبق رویکرد معنادرمانی ویکتور فرانکل^۱، می‌توان معنای زندگی را از دو جنبه مهم بررسی کرد. معنای غایی که یک راز است و باید با آن زیست. معنای غایی بالاترین بعد انسانی تجربه شده است که موضوع شناخت عقلانی نیست، بلکه موضوع تعهد وجودی است. این معنا را می‌توان به شکل مفهومی دست نیافتنی در نظر گرفت که هیچ‌گاه انسان به ادراک کامل آن دست نمی‌یابد، هر چند برای انسان مهم این است که در جستجوی آن باشد (۹). فرانکل معتقد بود که زندگی انسان هیچ‌گاه عاری از معنا نیست، معنای بی‌پایان، زندگی انسان را در راه رسیدن به معنای غایی، که همانا خداوند است، هدایت می‌کند. جایگاه معنای غایی نوعی

1. Viktor Frankl

خودآگاه معنوی همگانی است که انسان از طریق آن می‌تواند نیرویی یا چیزی متعالی و قدسی، خدا، را درک کند. این ناخودآگاه معنوی به شکل‌های گوناگون بر رفتار انسان اثر می‌گذارد و منشا کمال‌جویی، معنا طلبی، خداجویی، خداخواهی انسان و هم‌چنین مسئول بودن و مسئول‌پذیری انسان می‌شود (10).

فیلسوفان یا عرفای بسیاری در غرب و شرق عالم به این امر پرداخته‌اند. برخی چون کافکا^۱، سارتر^۲، سیمون دوبوار^۳ و آلبر کامو^۴ به پوچی و بی‌معنایی رسیده‌اند، و برخی چون کولاکوفسکی^۵ سعی می‌کنند با استدلال عقلانی، اموری چون ثروت‌اندوزی، تجمل‌گرایی و طلب شهرت و محبوبیت را به عنوان اموری معنا بخش به زندگی رد کنند و در نتیجه معنادهی به زندگی را از اموری ماورای‌تر و متعالی‌تر طلب کنند. گاه نیز مانند لوک فری از مادیات فراتر بروند و امور انسانی را الهی کنند و با استفاده‌ی کند از مفاهیمی چون فداکاری، ایثار، عشق‌ورزی، رعایت حقوق بشر و تاسیس سازمان‌های خیریه و صلیب سرخ، نشان دهند، بشر پس از دوره مرگ خدا به قول نیچه دوباره به دوره طلب معنویت از امور دارای استعلا بازگشته و اموری متعالی - تر از نفع شخصی و سرگرمی و لذات مادی، صرف را طلب می‌کند (11).

فیلیپ ال. کوئین^۶ چنین تقریر می‌کند که زندگی یک انسان فقط در صورتی معنای مثبت ارزش‌شناختی خواهد داشت که ۱. ارزش ذاتی مثبت داشته باشد. ۲. برای شخصی که آن زندگی را از سر می‌گذرانند، روی هم رفته خوب باشد.

جان هیک^۷ معنای زندگی را با عنوان معنای عملی به کار می‌برد. بدین ترتیب آگاهی ما از محیط‌مان یک آگاهی تفسیر شده از آن است به عنوان محیطی که برای ما معنای عملی دارد.

جوزف رونزو^۸ ایده خود را تحت عنوان عشق زمینی و معنا در زندگی و دین مطرح می‌کند. او در این طرح بر آن است تا نشان دهد فهم دینی، ما را به فهمی هماهنگ و یکپارچه از عشق الهی و معنای زندگی بشر خواهد رساند. زندگی ما از طریق ارتباط ما با سایر انسان‌ها معنادار می‌شود. اما معنای غایی فقط در صورتی به بار می‌نشیند که با امری بیرون از ما و دارای ارزش نامحدود پیوندی وجود داشته باشد و زندگی دینی امکان تحقق چنین امری را پیش روی انسان قرار می‌دهد؛ چرا که اتخاذ دیدگاه دینی ساختار بنیادی واقعیت و ماهیت امر متعال را منعکس می‌سازد و به زندگی ارزش غایی خواهد داد. رونیز نیل به عشق آسمانی را ذیل تجربه عشق زمینی قرار می‌دهد. او بر این باور است که می‌توان عشق بشردوستانه و عشق زمینی را دو قطب عشق ملکوتی دانست. عشق زمینی شامل شش خصیصه: ارتباط‌جویی، تسلیم، حساسیت و شکندگی، ادغام‌گری، وحدت و برابری است (12). نظریه خلاقیت و ابتکار ریچارد تیلور^۹ یکی از نظریه‌های انفسی است که تکرار و فقدان نوآوری را عامل بی‌معنا شدن زندگی می‌داند و جست و جو و جوشش معنا از درون انسان، با تکیه بر خلاقیت و ابتکار را راه‌رهایی از آن معرفی می‌کند. ویگنز فرانکفورت^{۱۰} تعریف معنای زندگی را براساس امیال، عواطف و احساسات پیریزی کرده و معتقدند در معنادار کردن زندگی احساسات نقش اساسی دارد (13). استجر^{۱۱} و همکاران، معنای زندگی را نمادی از پیوستگی حال به گذشته و آینده می‌دانند؛ یعنی زندگی چنان منسجم است که حال را به گذشته و امیال و آرزوهای ما را به آینده پیوند می‌دهد؛ چرا که تجربیات ما را در برگرفته و این را در بافتی یکپارچه قرار می‌دهد (14).

تفکیک میان نظریه‌های جعل و کشف معنای زندگی

7. John Hick

8. Joseph Ronzo

9. Richard Taylor

10. Wiggins Frankfurt

11. Stejer

1. kafka

2. Sartre

3. Simon de Beauvoir

4. Albert Camus

5. Kulakovsky

6. Philip L. Quinn

اما نقش پراهمیت نظریه‌های معنای زندگی را می‌توانیم به نظریه-های کشف باور و نظریه‌های جعل باور تقسیم کنیم؛ نظریه کشف معنای زندگی می‌گوید، اولاً معنا به عنوان واقعیتی خارجی وجود دارد، ثانیاً این معنا قابل کشف است، یعنی می‌توانیم آن را بفهمیم و درک کنیم. در مقابل، نظریه جعل معنای زندگی می‌گوید، اولاً معنا به عنوان واقعیتی خارجی وجود ندارد، ثانیاً چون وجود ندارد، قابلیت کشف ندارد و لذا ما باید خودمان معنایی برای زندگی خویش جعل کنیم. کشف به معنای ادراک است. جعل به معنای اعتبار و قرارداد. کشف باور می‌پذیرد که معنای زندگی، قبل از این-که علم ما بدان تعلق بگیرد، وجود دارد، بعد از آن نیز ما باید آن را ادراک کنیم و دریابیم. اما جعل باور معتقد است که معنای زندگی قبل از این که علم ما بدان تعلق بگیرد، وجود دارد و مسلماً نه بعد از آن، چون معنایی خارج از ما وجود ندارد، باید خودمان آن را اعتبار و وضع کنیم. بنابراین چنانچه کشف باور باشیم، باید درباره معناییابی بحث کنیم و چنانچه جعل باور باشیم درباره معنابخشی (5، 15). برخی مانند ویکتور فرانکل به جعل معنای زندگی اعتقاد ندارد و معنای زندگی را، معنای کلی و مفهوم انتزاعی نمی‌داند، بلکه معنایی خاص و نتیجه شراطی است که فرد در آن قرار می‌گیرد و از فردی به فرد دیگر و از لحظه‌ای به لحظه دیگر متفاوت است. معنای زندگی انسان اختراع و به او داده نمی‌شود، هم‌چنین جعلی و بی‌اساس هم نیست، بلکه چیزی است که باید خود انسان آن را دریابد. بنابراین هر فردی با معنای خاص لحظه را کشف کند و فقط کسی معنای درست را در می‌یابد که خاص بودن آن را در لحظه درک کند (10).

رویکردها در باب نظریه‌های معنای زندگی

در موضوع معنای زندگی سه رویکرد کلی وجود دارد که عبارتند از: طبیعت‌گرا، ناطبیعت‌گرا و فراطبیعت‌گرا. در قسمت اول اعتقاد براین است که شرایط لازم و کافی برای کسب معنای زندگی در همین طبیعت و دنیای مادی که می‌توان با علوم بشری آن را

شناخت، امکان‌پذیر می‌باشد (13). درست در مقابل رویکرد طبیعت‌گرا، رویکرد فراطبیعت‌گرا قرار دارد که معتقد است وجود موجود یا عالمی فراتر از عالم طبیعت برای ایجاد یک زندگی معنادار واجب است. رویکرد سوم به نام ناطبیعت‌گرا می‌باشد که معتقدند برای کسب معنای زندگی نه نیازی به قابلیت‌ها و ویژگی-های این جهان مادی است و نه نیازی به عالمی ماورای عالم مادی، بلکه فقط به کمک یک سلسله اصول یا پیش‌فرض‌های صرفاً عقلی، مانند اصول اولیه اخلاق، امکان دستیابی به یک زندگی زندگی معنادار وجود دارد (13).

رابطه دین و معنای زندگی

به نظر می‌رسد که اگر اساس مهم‌ترین خدمت دین به حیات بشر را معنابخشی به زندگی بدانیم و معتقد باشیم که هر یک از دیگر خدمات دین از این موضوع اعتبار می‌یابند، سخنی به گراف نگفته‌ایم.

چگونه دین به زندگی انسان‌ها معنا می‌بخشد؟

پرسش از معنای زندگی، پرسشی است از ماهیت این جهان که ما در آن، خود را به عنوان جزئی از آن می‌یابیم. ادیان با تصویر جامعی که از ماهیت جهان در اختیار آدمی قرار می‌نهند، معنای کلی زندگی را برای ما تبیین می‌کنند. بنابراین فهم دینی ما از زندگی به عنوان زندگی که در محضر امر الوهی سپری می‌شود، می‌تواند تفاوت عمیقی در فهم ما از معنای زندگی کنونی‌مان ایجاد کند. ما می‌توانیم از این که پاره‌ای از این عالم هستیم، مشعوف باشیم و به دلیل داشتن این وجود بشری، شاد و شاکر باشیم. می‌توان چنین تقریر کرد که معنای زندگی این است که حتی در تاریک‌ترین لحظه‌های زندگی که آکنده از رنج و اندوه است، می‌توان در اوج توکل و اطمینان قلبی بود. این امر از طریق غایت و هدفمند ساختن هر یک از عناصر زندگی انسان، به سوی کمالی ارزشمند و والا صورت می‌گیرد. هر برنامه و هر تئوری‌ای که دین ارائه می‌دهد، در راستای تکامل انسان است و این یعنی معنادار ساختن زندگی

و بالتبع آن، دست یافتن به معنویت، به عنوان گوهری که حاصل زندگی معنادار است (11). یعنی طرحی از آنچه که جهان باید باشد را نیز به دست می‌دهد، دین قادر است تمام رفتارهای انسان را راهنمایی کرده و معنا ببخشد (16) و معنادار شدن تمام رفتارها و نیز عناصر حیات انسان طبعاً یک زندگی معنادار را در پی خواهد داشت (11).

رابطه دین و معنای زندگی در آثار جلال آل احمد

پرسش معنای زندگی از نیمه سده بیستم به عنوان یک مسئله فلسفی رسمیت یافته است و پیش از آن در مضمون آثار فلسفی حضوری پوشیده و غیر مستقیم دارد (4). بنابراین جلال آل احمد در عصر خود به طور واضح با آن پرسش رو به رو نبوده است ولی آثارش سرشارند از حقایقی که دست به دست هم معنای زندگی را می‌سازند. استنباط معنای زندگی از میان افکار پیچیده و مبهم جلال آل احمد ما را بر آن داشت که سیر اجمالی در زندگی و آثار وی داشته باشیم. جلال آل احمد گرچه در حوزه‌های مختلفی فعالیت داشته است اما در وهله‌ی اول به عنوان روشنفکر دینی شناخته می‌شود.

جلال آل احمد در یازدهم آذر سال هزار و سیصد و دو در یکی از محله‌های قدیمی به نام سید نصرالدین به دنیا آمد. آل احمد در خانواده‌ای سنتی و روحانی رشد کرد. مادرش از خانواده‌ای روحانی و پدر بزرگ پدری و پدرش هر دو روحانی و از اهالی اورازان یکی از روستاهای نزدیک طالقان بودند، ضمن آن که برادر بزرگ، دو شوهر خواهر و یک از برادرزاده‌های او هم روحانی بودند (17). جلال به گفته خود پس از ک برادر بزرگتر و هفت خواهر به دنیا آمده است: بی اغراق سر هفت تا دختر آمده ام که البته هیچ کدامشان کور نبودند اما جز چهارتاشان زنده نمانده اند. دو تاشان در همان کودکی بر اثر خان آبله مرغان و اسهال مردند و یکی دیگر در سن سی و پنج سالگی به سرطان رفت (18). از آنجا که برادر بزرگتر جلال به نام محمد تقی، بنا به برنامه پدر برای

اتمام تحصیلات حوزوی به حوزه نجف کوچ کرده بود و در آنجا رحل اقامت افکنده و از خانواده‌ی اصلی خود دور شده بود، لذا پدر دیگر نمی‌توانست به پسر بزرگش همچون جانشین خود نگاه کند. به همین دلیل چشم از او برداشت و جلال را به عنوان جانشین در نظر گرفت (19). در راستای اجرای همین برنامه بود که وقتی جلال دبستان را تمام کرد، پدر از ادامه تحصیل او جلوگیری نمود و او را به بازار فرستاد. دبستان را که تمام کردم دیگر نگذاشت درس بخوانم تا بعد ازم جانشینی بسازد، که برو بازار کار کن و من را بازار فرستاد (20) اما جلال دور از پدر در حالی که روزها را در بازار به کارهایی مثل سیم کشی و چرم فروشی و ساعت سازی می‌گذراند، شبها هم به کلاسهای شبانه رفت و سرانجام موفق شد دیپلم خود را در سال ۱۳۲۲ دریافت کند. همین جوری‌ها دبیرستان تمام شد و توشیح دیپلمه آمد زیر برگه وجودم (17). البته جلال در این مدت بنا به توصیه پدر برای آموختن زبان و ادبیات عرب، مدتی هم به مدرسه مروی رفت و در واقع آموختن علوم دینی را نیز آغاز نمود. ایشان در سالهای پایان دبیرستان با عقاید دو تن از شخصیت‌های تاثیرگذار زمانه خود آشنا شد. یکی روحانی به نام شریعت سنگلجی که در دوره‌های سخت مورد علاقه جوانان بود و به بسیاری از ظواهر دینداری همچون زنجیرزنی و... تردید می‌نگریست و دیگری احمد کسروی که باشگاهی به نام همداد آزادگان تاسیس کرده بود و از سویی با بسیاری از مظاهر دینداری مخالفت می‌نمود و از سوی دیگر با اروپاییگر سخت در افتاده بود. افکار این دو گرچه بعدها از سوی آل احمد مورد نقد قرار گرفت اما همواره تا پایان عمر تاثیری ناز و دودنی بر تفکرات او داشت...

وی که یکی از روشنفکران و نویسندگان وجودی (اگزیستانسیالی) به شمار می‌آید آثارش با نوعی ابهام و صراحت شدید همراه است. بنابراین آثار وی معطوف به انسان و ویژگیهای وجودی آن شکل می‌گیرد (17). برای مبانی فکری جلال آل احمد در پاسخ به پرسش

از معنای زندگی، لازم است به دو موضوع بسیار مهم توجه شود: نخست آن که او به کشف معنای زندگی معتقد است یا به جعل آن؟ دوم آن که ایشان به کدام یک از رویکردهای معنای زندگی معتقد بود. شیوه نگارش آل احمد به ویژه در مقالاتش چنان است که خواننده آسوده نمی‌ماند (21)؛ به قولی آل احمد به آن گروه از نویسندگانی تعلق دارد که وجدان‌ها را راحت نمی‌گذارد (22) خواننده نمی‌تواند پس از مطالعه آثار وی، متوجه منظور ایشان شود زیرا ابهام در آثار آل احمد با نوعی صراحت شدید و بی‌پروایی در نثر همراه است. ایشان به صراحت کلام خود می‌بالد و آن را دستاوردی میدانند که از حوادث تلخ دوره حزب توده اندوخته است. وی می‌نویسد: اما به هر صورت این برای شخص من تجربه‌ای شد، تمجیح کردن و زیر سیلی حرف زدن را یکسره رها کنم و به صراحت پناه بیاورم. چون پرت هم که می‌گویی اگر صریح بگویی فوری فهمیده می‌شود و حتی در این برهوت تیرها در تاریکی‌ها و گلیم خویشتن را از آب کشیدن نیز عاقبت یکی پیدا می‌شود که بزند توی دهن و حقیقت را حاکم کند (23).

زندگی اجتماعی آل احمد را میتوان به طور کلی به چهار دوره منقسم کرد:

۱- دوره حیات فردی وی که از سال ۱۳۰۲ که به تعبیر خودش باغ وحش این عالم نزول اجلال می‌کند، آغاز می‌شود. این دوره محصولی ندارد.

۲- ورودش به اجتماع از ۲۰ سالگی و در سال ۱۳۲۲ است. از سفر نجف که کلافه بر می‌گردد که در آنجا احتمال ورود به مسلک روحانیت را چون دامی تصور می‌کرده است (24). جناب آل احمد که از لحاظ فعالیتهای اجتماعی تجربه عضویت در گروه و احزاب مختلف را داشته است، بر این باور است که در یک خانواده مذهبی و روحانی مفهوم رهبری در زندگی روزمره برای همه افراد خانواده لمس می‌شود (25). از این نکته نباید غافل ماند که متون آل احمد سلباً و ایجاباً خاستگاهی الاهیاتی و همچنین متافیزیکی دارد. همان

طور که اشاره کردیم، نسبت آل احمد از نظر خانوادگی به طبقه‌ی روحانیت می‌رسد (26). بر حسب چنین خاستگاهی، مساله اصلی نوشته‌های نخستین مولف ضدیت با دین نیست، بلکه مبارزه با تحجر دینی است. وی کار خود را در ابتدا با ترجمه کتاب عزاداری‌های نامشروع (۱۳۲۲) نوشته علامه سید محسن امین عاملی (۱۲۸۴-۱۳۷۱ ق) از علمای شیعه معروف در لبنان که در آنجا احتمال ورود به مسلک روحانیت را چون دامی تصور می‌کرده است (24) و خسی در میقات. چاپ داستان زیارت (۱۳۲۴)، و ترجمه محمدآخر الزمان (۱۳۲۶) از پل کازنوا از فعالیت‌های بعدی وی به شمار می‌رود. در همین سال به حزب توده می‌پیوندد (۱۳۲۳) تا (۱۳۲۶) به عنوان عضوی فعال در این حزب می‌ماند. داستان از رنجی که می‌بریم (۱۳۲۶) محصول این دوره است که قصه‌ای به سبک و سیاق رئالیسم سوسیالیستی به نگارش درآمده است (18). مجموعه از رنجی که می‌بریم شامل شش داستان می‌باشد. وی در داستان دره خزان زده به سیاست و سیاست بازی می‌پردازد، البته داستان خصلت اجتماعی نیز دارد. ایشان در این مجموعه داستان که به قول خودش به سبک رئالیسم سوسیالیستی نوشته شده است، تلاش می‌کند تا راه رهایی جامعه از فلاکت را به تصویر بکشد. شخصیت اصلی این داستان وصالی نام داشت. او غیر مذهبی بود، تن به خواش و تسلیم نمی‌داد، هیکل بزرگی داشت، قدرتمند و باعزت نفس و باوقار بود. هر کس هیکل ورزیده او را می‌دید، نمی‌توانست بپذیرد که او سردهسته کارگران معدن نیست. هدف چشم هر کسی بود (25) داستان زیر آبی، در واقع ادامه داستان دره خزان زده است. داستان شخصی به نام اسد، که یکی از کسانی ست که به خاطر غائله داستان قبل به کرمان تبعید می‌شود. اسد مدتی را در رکامن به کار بنایی و ساخت زندان شهر می‌پردازد، اما بعد به قصد جنوب از کرمان فرار می‌کند. در جنوب آزادانه کار می‌کند و حس می‌کند که دچار تحول عظیمی شده است و کم کم در حال تبدیل به قهرمانی همچون دوستش وصالی است

(27). موضوع داستان همانند داستان قبل سیاست و راه رهایی جامعه از فلاکت اجتماعی را مبارزه مسلحانه و کار چریکی بیان می‌کند. داستان‌های اعتراف و محیط تنگ نیز مشابه این داستان هستند. داستان بعدی در راه چالوس نام دارد. داستان شخصی است که زمانی در حزب توده بوده و سخت برای آن فداکاری می‌کرده است و به بیان حوادثی که در آن دروان برایش اتفاق افتاده، می‌پردازد و همه این حوادث را در اتوبوس برای یکی از همسفرانش بازگو می‌کند. و داستان‌های مجموعه دید و بازدید (۱۳۲۴) را به فکر بازشناسی سره از ناسره در رفتارهای دینی مردم روزگار خود منتشر می‌کند (26). در همین مجموعه در افطار بی موقع آمیرزا رضا دلال بی سرمایه و خداشناس بازار تهران که برای تهیه نان و آب روزانه خود و خانواده اش به آب و آتش می‌زند، چند روز ماه رمضان را روزه گرفته است، ولی چون کارش دوزندگی است، نمی‌تواند زیاد دوام بیاورد. روزی که دیگر نمی‌تواند تاب بیاورد به فکر خوردن افطار می‌افتد ولی تا افطار خیلی مانده است. پس برای این که گناهی نکرده باشد به کرج میرود تا در سفر باشد و بتواند روزه اش را بخورد و این کار چهار تومان خرج برمی‌دارد. مگه من آدم نیستم که با یک زنش می‌فهمد و او را به باد سرزنش می‌گیرد (28). بچه شیر خوره دندون رو جگر می‌زارم و شیکم کارت خورده ام رو نیگه میدارم؟ خجالت نکشیدی چهار تومان خرج کردی رفتی کرج به پیاله چایی بخوری و روزه تو بشکی؟... تو که مردش نیستی روزه بگیری مگه کسی مجبورت کرده؟ میخواستی این چهار تومن رو بدی یک چارک انگور بگیری بچه هات سرافطاری زهرمار کنند (29).

۳- دوره سوم زندگی اجتماعی و فکری وی از سال ۱۳۲۶ با انشعاب از حزب توده آغاز می‌شود. این دوره را می‌توان دوره تامل نامید. او از گذشته اخیر خودش می‌گسلد ولی هنوز به آینده‌ای که او را به دوران مذهبی اولیه اش نزدیک می‌کند، نپیوسته است. در این دوره تامل یا سکوت اجباری به ترجمه می‌پردازد (25).

ترجمه‌هایی از سارتر، کامو، ژید و داستایوفسکی. مقالات متفرقه اش را در کتاب هفت مقاله (۱۳۳۳) منتشر می‌کند و سه مونوگرافی مشهور خود یعنی اورازان (۱۳۳۳) تات نشینهای بلوک زهرا (۱۳۳۷) و در یتیم خلیج؛ جزیره خارک (۱۳۲۹) را از چاپ در می‌آورد. پس از آن داستان مدیر مدرسه (۱۳۲۷) را منتشر می‌کند که موفق‌ترین کار داستانی او قلمداد می‌شود. سیلینتن، بعد از مدیر مدرسه سه اثر دارد که در مرز انتهایی این دوره و دوره بعدی زندگی فکریش قرار می‌گیرد. اول قصه بلند نون و القلم (۱۳۴۰) است که به تعبیر خودش می‌کوشد در آن باطگشتی به سنت بکند و مساله شهادت را از نو طرح کند (آل احمد، ۱۳۵۷: ۵۲). دوم کتاب سه مقاله دیگر (۱۳۴۱) که در آن تمرین کتاب غریزدگی را انجام می‌دهد (25) و سوم مقاله چند کلمه با مشاطه‌ها (۱۳۳۷) که قبل از این دو اثر نوشته شده و در آن از مصادیق غریزدگی فرهنگی یاد شده است. داستان سه تار نیز محصول این دوره است. سه تار داستان کوتاهی است که حسب همین منازعه آشکار کشمکش بین تقابل دین و دنیا صورت گرفته است. شخصیت نوازنده سه تار کسی است که خوشبختی‌های نهفته و شادمانی‌های درونی خود را در همه نفوذ میداد (26, 29). در این داستان، قهرمان، پس از مدت‌ها کار موفق می‌شود سه تاری برای خودش بخرد، تا مجبور نباشد با سه تار دیگران کار کند و همواره از پاره شدن آن بترسد. او در اندیشه این است که با این سه تار چه نغمه‌ها که نمیتواند ساز کند. او غرق در خاطرات شبهایی است که در خانه مردم ساز می‌زده است، که ناگهان وارد مسجد می‌شود. پسرک عطر فروشی که از وارد شدن به مسجد به خشم آمده به او حمله می‌کند و پس از دعوا ساز او را می‌شکند (27). صاحب سه تار برای جامعه مذهبی و سنتی آفت و خطری مسلم محسوب میشود و پسرک عطر فروش کنار در مسجد شاه ساز نوازنده را آلت کفر می‌خواند و راه ورود وی را به مسجد می‌بندد. دعوایی در می‌گیرد و ساز می‌شکند. پیاله امید صاحب سه تار همچون کاسه این سه تار

نویافته سه پاره می‌شود و او از نو به هیچی و نویدی می‌رسد (25).

انتشار غربزدگی (۱۳۴۱) به نقطه عطف زندگی او و آغاز دوره چهارم زندگیش تبدیل می‌شود. هر چه پس از آن منتشر کرده، ردپایی از غربزدگی را در خود دارد. خودش مهمترین این آثار، یعنی در خدمت و خیانت روشنفکران (۱۳۴۵-۱۳۵۶) را نوعی جلد دوم غربزدگی میدانند (دهباشی، ۱۳۶۸: ۳۸). خسی در میقات (۱۳۴۵) محصول توجه او به مذهب به عنوان پایگاهی سنتی برای دفاع در مقابل هجوم امواج تجدد است (آل احمد، ۱۳۵۷: ۴۸). کارنامه سه ساله (۱۳۴۱) و ارزیابی شتابزده (۱۳۴۲) از این مضمون تازه دست یافته او خالی نیست. حتی ترجمه‌های این دوره، از جمله عبور از خط (۱۳۴۶) و کرگدن اثر اوژن یونسکو (۱۳۴۵) نیز ادامه کار او و در غربزدگی محسوبند. در هر حال تاثیر طرح مساله غربزدگی در کار او تا حدی است که نه تنها بر تمامی آثار این دوره تاثیر گذاشته و آن را از دوره اول دوره چپ‌گرایی و در دوره دوم دوره سرگردانی و تردید متمایز می‌کند که حتی آن دو دوره از نظر او براساس اصل قرار گرفتن دوره اخیر می‌باید معنی شود (23) سنجی بر گوری نیز محصول همین دوره است. که وی، خود شخصیت اصلی این داستان می‌باشد. دغدغه جناب جلال در این اثر، به قول خودش بی تخم و ترکه ماندن است. از آنجا که یکی از کارکردهای معنای زندگی، هدف است، جناب جلال هدف خویش را داشتن فرزند معرفی میکند و برای رسیدن به خواسته اش از هیچ تلاشی فروگذار نیست. با مطالعه کتاب به نظر می‌آید ایشان در این مورد دچار یک دوگانگی شده است. در جایی می‌گوید: یک زن و شوهر، با همه روابط و رفت و آمدها و مسئولیت‌ها و قابلیت‌های خودشان چه طور می‌توانند بی تخم و ترکه بمانند؟ به خصوص وقتی کثرت اولاد مرض مزمن فقرا است. و در جایی دیگر زمانی که همسرش برای معالجه و درمان به نزد پزشکی می‌رود که بعدها متوجه می‌شوند که موجودی هیز بوده و

تمام زنانی که به نزدش می‌رفتند را به بهانه این که تومور دارند روانه اتاق عمل می‌کرد تا به لذت جنسی خود برسد این گونه بیان می‌کند که: یکی دیگر از لحظاتی که نفرت آمد؛ به سرحد مرگ نفرت از هر چه بچه است بله از بچه از وارث بی نام و نشان. در فصل پنجم خسته و ناامید از معالجه، درمان، عوامانگی دواهای خانگی، حرفهای مردم و می‌نویسد: مگر این دیگران با تخم و ترکه هاشان چه چیز را به چه چیز وصل میکنند؟ کاروان سرای وسط کدام راهند؟ یا پلی سر کدام دره؟ و با این مضامین ادامه می‌دهد که: به این صورت ما دو نفر هم که نباشیم دنیا می‌گردد با خلقتش و آدم هایش و مذهب‌ها و حکومت‌ها سیاست‌ها. مثلاً اگر پدر من به جای سه پسر، دو تا می‌داشت، چه می‌شد؟ واقعا چه چیزی از دنیا کم می‌شد؟

نتیجه‌گیری

زندگی آل احمد به چهار دوره قابل تقسیم است، آنچه در این چهار دوره برای ما دارای اهمیت است نگرش آل احمد به دین و معنای زندگی است. دوره اول و دوم، جناب آل احمد فردی مذهبی به شمار می‌آید و فراطبیعت گرا محسوب میشود ولی کم کم هنگامی که از سفر نجف بر می‌گردد به قول خودش مسلک روحانیت را همچون دامی تصور می‌کرده است و از سنت می‌گریزد و به مذهب پشت می‌کند در دوره سوم ابتدا در این باره دچار تردید است و سپس اندک اندک متوجه نیروی مقاومت سنت، در برابر عوارض غربزدگی می‌شود و پس از پیوستن به حزب توده، همان هنگام که به نظام اندیشگی آن یهودی دلخوش کرده بود ناچار می‌بایست از باورها و اعتقادات کهن خویش دست بر می‌داشت (28) و معنای زندگی خویش را بارویکردی طبیعت گرا می‌جست. نوع کتاب‌هایی که در این سه دوره نوشته، کما بیش به یکسان از این تفاوت نگرش به سنت و دین متأثر می‌شود. عنصر مذهبی در مجموعه آثار متقدم آل احمد یعنی دید و بازدید (۱۹۴۵ م)، سه تار (۱۹۴۸ م) و زن زیادی (۱۹۵۲ م) بازتاب خاصی دارد.

این آثار که پس از بریدن آل احمد از سنت خانوادگی خود و پیوستن به آرمان‌های چپ گرایانه احزاب، بعد از جنگ جهانی دوم، تالیف یافته‌اند، دارای تصویر طنز آمیزی از زندگی مذهبی طبقات پایین و متوسط تهران است. این حالت در خسی در میقات نیز که محصول سفر حج او در سال ۱۹۶۶م بود، چهره نموده است (28). در دوره چهارم که در واقع گرایش مجدد وی به دین بود. جلال آل احمد در واقع در دین بیشتر ایمان را می‌جست تا شریعت در این دوره وی فردی فراطبیعت گرا به شمار می‌رفت ایشان در خسی در میقات این گونه می‌نویسد: عاقبت دیشب، رفتم روی بام چنان لطافت هوا را با همان مزخرفات درباره شکیات و غسل و تطهیر و نجاست خراب کرد که اقم نشستم. آخر تا کی باید مذهب را به دسته آفتابه بست؟ و در حوزه نجس و پاکی محصورش کرد؟ آیا همین هاست آخرین حد ماموریت یک مذهب؟ این حالت در خسی در میقات نیز که محصول سفر حج او در سال ۱۹۶۶م بود، چهره نموده است ایشان در سطور پایانی این کتاب می‌نویسد: دیگر این که اگر اعتراف است یا اعتراض یا زنده‌ی هر چه که می‌پذیری من در این سفر بیشتر به جستجوی برادرم بودم و همه آن برادران دیگر تا به جستجوی خدا. که خدا برای آن که با او معتقد است همه جا هست. همان طور که از کلامش پیداست کاملاً مشهود است که وی در واقع معنای زندگی خویش را در دینی جستجویی question of life's meaning has remained central to human inquiry, yet in the modern age—where anthropocentrism and moral relativism dominate—the urgency of this question has intensified (2). The erosion of religion's centrality in daily life often leaves individuals vulnerable to feelings of emptiness, despair, and meaninglessness, especially in confronting pain, suffering, and mortality. The philosophical inquiry into the meaning of life, which emerged as a formal discipline in the

کند که به دنبال حقیقت باشد نه شریعت و در پایان نگرشی که وی به دین دارد، مقلدانه نیست و همانگونه که گذشت، نگاهی چاره جویانه و گزینشی است. گاه بی پروا به برخی از اصول می‌تازد و گاه جانانه، جانبداری می‌کند. جلال یک اسلام شناس و نظریه پرداز در گستره اندیشه دینی نیست، در نتیجه گاه مبانی‌ای را نقادی می‌کند که اگر پشتوانه معلومات و بینش وی قوی تر بود، هرگز به آن نمی‌پرداخت. اما از سویی دیگر نیز باید توجه داشت که نقد وی محصور به زمان و موقعیتی ویژه است، چه بسا اگر عمرش به وی وفا می‌کرد از این نقدها پشم می‌پوشید مثلاً وی برای اصل انقلابی انتظار معایی می‌شمارد از جمله آن که در زمان غیبت مردم در انتخاب جانشین امام علیه السلام بی تکلیف اند و یا صاحبان فتوا در مواقع حساس اجتماعی دست بسته می‌مانند اما امروزه می‌بینیم که در مواقع حساس اجتماعی نه تنها صاحبان فتوا در نمی‌مانند بلکه در بسیاری موارد راه گشای بن بست‌ها نیز هستند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The exploration of the relationship between religion and the meaning of life in the works of Jalal Al-e Ahmad engages deeply with one of humanity's most persistent philosophical and existential questions. Since ancient times, individuals have sought to understand the purpose of life and the ultimate destiny that awaits after death, a pursuit that has defined the very essence of philosophical and theological reflection (1). As moral and spiritual frameworks have evolved across eras, the

mid-twentieth century (4), finds resonance in both Western and Islamic thought. As thinkers such as Saffari note, the discussion has shifted from medieval notions of salvation and felicity toward existential meaning and moral agency (3). Within this intellectual lineage, Al-e Ahmad's writings form a distinctive voice, interpreting meaning through the dialectic of religion, modernity, and authenticity. The theoretical basis for such an inquiry rests on distinguishing between constructed and discovered theories of meaning (5). Whereas discovered meaning posits that meaning exists objectively and can be discerned, constructed theories hold that meaning must be created by the individual within social or existential contexts. This distinction frames the philosophical tension underlying Al-e Ahmad's worldview and the moral trajectory of his literary works.

In exploring the semantic and philosophical dimensions of "meaning," researchers have long equated it with teleological and axiological concepts such as purpose, value, and function (6). The human search for meaning, as Hedberg suggests, represents the primary motivational force of existence, connecting belief systems, worldviews, and transcendental aspirations (8). In psychological frameworks, Viktor Frankl's logotherapy interprets this pursuit as both an ultimate mystery and a moral imperative, emphasizing that human life is never devoid of meaning, even amid suffering or despair (10). For Frankl, the transcendent meaning—rooted

in the divine—guides human beings toward spiritual fulfillment and moral responsibility (9). Parallel to this, Western existentialists such as Sartre and Camus grappled with absurdity and nihilism, whereas others like Kolakowski and Ferry sought ethical and spiritual alternatives beyond materialism (11). These perspectives converge on the recognition that meaning arises when life is anchored to values transcending individual self-interest. Philosophers like Wiggins and Metz expanded this view by associating meaning with affective engagement and moral coherence, arguing that emotions and human connections sustain the continuity between past, present, and future (13, 14). Similarly, religious scholars such as Joseph Runzo interpreted meaning through divine love, positing that human existence becomes purposeful when bound to a reality of infinite worth (12). This synthesis of existential, ethical, and religious dimensions informs the conceptual foundation from which Al-e Ahmad's own understanding of life derives.

The philosophical debate over whether meaning is "discovered" or "constructed" finds direct reflection in Al-e Ahmad's approach to religion and existence. Theories of discovery propose that meaning pre-exists as an external reality, awaiting human recognition (15). Conversely, constructivist approaches deny any pre-existing metaphysical meaning, asserting that individuals must themselves create purpose through self-determined acts and moral engagement (5). Frankl's

framework aligns with the discovery model—he denied that meaning is arbitrary or fabricated, emphasizing instead the necessity of uncovering a unique meaning inherent in every moment of life (10). This distinction becomes crucial in evaluating Al-e Ahmad's existential orientation: his characters, caught between faith and alienation, often seek not to invent meaning but to discern it within the complexities of modernity. Moreover, his implicit acceptance of the transcendent dimension of human existence situates him closer to a theistic or supra-naturalist understanding of meaning (13). Within the tripartite classification of naturalist, non-naturalist, and supernaturalist approaches, Al-e Ahmad's later works reflect the latter, where meaning is grounded in divine purpose and moral responsibility. Religion, in this sense, becomes not a system of ritual law but a framework of existential direction, providing individuals with the teleology necessary to transform suffering and uncertainty into spiritual growth (16). As Solgi affirms, the integration of religious understanding into human consciousness renders every act of life meaningful, weaving divinity into the moral texture of human experience (11).

The examination of religion's role in giving meaning to life forms the central theme of Al-e Ahmad's intellectual evolution. Born in 1923 into a devout clerical family in Tehran's Seyyed Nasreddin neighborhood, Al-e Ahmad inherited a deeply religious environment shaped by traditional authority and clerical

education (17). Yet, his early exposure to reformist thinkers such as Shariat Sanglaji and Ahmad Kasravi instilled in him a critical stance toward religious formalism (19). His formative years were thus marked by tension between inherited faith and emerging intellectual independence. Recounting his childhood and early schooling, Al-e Ahmad vividly depicts his rebellion against his father's insistence on clerical education, opting instead for secular studies pursued at night schools while working in Tehran's bazaars (20). This early conflict between sacred duty and personal autonomy foreshadowed the existential dilemmas that would later dominate his writings. Scholars such as Ghazian and Katbi emphasize that his prose, marked by both moral urgency and stylistic boldness, consistently challenges the complacency of readers and society alike (21, 22). His life trajectory—shifting from religious apprenticeship to political activism within the Tudeh Party, and later to spiritual rediscovery—reflects a personal enactment of the very tension between secular and sacred that structures his philosophy of meaning.

Al-e Ahmad's literary career mirrors this intellectual evolution through four distinct phases. His early fiction, particularly *Az Ranj-i ke Mi-barim* (1947), reflects his engagement with socialist realism and his attempt to articulate social liberation through political commitment (18). Yet, as works such as *Zir-e Abi* and *Dar Rah-e Chalus* reveal, he gradually recognized the insufficiency of political ideology to provide existential meaning (27). In

these narratives, the protagonists struggle not only against social injustice but also against an underlying spiritual void. His middle period marked a transition from political disillusionment to reflective inquiry, as seen in *Haft Maqaleh*, *Orāzān*, and *Madīr-e Madreseh* (25). Here, Al-e Ahmad explores moral alienation within the emerging Iranian modernity, depicting the educator or intellectual as a tragic figure burdened by moral paralysis. The turning point arrived with *Gharbzadegi* (1962), his seminal critique of Westernization, in which he reinterpreted religion as the authentic axis of Iranian identity (23). This synthesis culminated in *Khassī dar Mīqāt* (1966), a spiritual travelogue that records his pilgrimage to Mecca and his rediscovery of faith as an experiential and existential reality rather than a legalistic framework (28). Across these stages, Al-e Ahmad's search for meaning evolves from rebellion against clerical dogmatism to an embrace of religion as a living, transformative force—one capable of reconciling reason, authenticity, and transcendence.

From a philosophical standpoint, Al-e Ahmad's mature works position him within the existentialist tradition, yet with a distinctly Iranian inflection rooted in the interplay between religion and modernity. His later writings articulate a vision of religion as an inner quest for truth rather than an external conformity to law. By portraying characters who oscillate between despair and revelation, he mirrors the existential movement from

absurdity toward faith. His notion of religion, as derived from his reflections in *Khassī dar Mīqāt*, represents a pragmatic yet selective spirituality—one that rejects blind imitation and instead advocates a sincere, truth-seeking engagement with the divine. In this sense, Al-e Ahmad's perspective transcends mere theological discourse and becomes an ethical philosophy of authenticity. Religion, for him, is not an inherited institution but a lived encounter that restores coherence to human existence. By situating his personal transformation within the broader struggle of Iranian society against the forces of alienation, he transforms his own life into an allegory of spiritual awakening. Through this journey, Al-e Ahmad's works illuminate how faith, when freed from ritual rigidity, becomes a source of existential renewal and moral purpose.

In conclusion, the study demonstrates that Jalal Al-e Ahmad's conception of religion and the meaning of life reflects a complex interplay between existential inquiry, cultural authenticity, and moral transcendence. His life's trajectory—from devout clerical upbringing to ideological disillusionment and eventual spiritual reawakening—mirrors the philosophical passage from nihilism to faith. Ultimately, Al-e Ahmad sought meaning not in dogma but in the experiential truth of existence, crafting a personal synthesis that integrates religious faith with human freedom. His understanding of life's meaning, grounded in both individual authenticity and divine purpose, underscores the enduring relevance

of religion as a source of moral direction and existential coherence in the modern world.

References

1. Abolma'ali K, Goodarzi M. Explaining the Meaning of Life Based on the Concept of God and Death Anxiety in Undergraduate Students of Islamic Azad University, Roudehen Branch. Educational Sciences from the Perspective of Islam. 2014;2(3):5-24.
2. Omranian SN, Alizaman AA. The Relationship Between Pleasure and the Meaning of Life from Aristotle's View. Mirror of Knowledge. 2017;17(1):107-34.
3. Saffari Sd, Rasouli Shibani R, Akhlaghi M. Comparison and Evaluation of the Relationship Between Immortality and the Meaning of Life in the Thought of Tolstoy and Mulla Sadra. Sadraee Wisdom. 2017;5(2):111-24.
4. Marvi A, Alizaman AA. A New Approach to the Issue of the Meaning of Life in Kierkegaard's View. Philosophy of Religion. 2016;13(2):349-77.
5. Malekian M. Lecture on the Meaning of Life. 2003.
6. Bayat MR. Religion and the Meaning of Life in Analytic Philosophy 2011.
7. 1994. Dehkhoda Dictionary.
8. Hedberg P, Gustafson Y, Brulin C. Purpose in life among men and women aged 85 years and older. International Journal of Aging and Human Development. 2010;70(3):213-29.
9. Mohammadpour AR. Man in Search of the Ultimate Meaning 2006.
10. Frankl V. God in the Unconscious (Khodā dar Nākhodāgāh) 1975.
11. Solgi M, Amiri N. Religion and the Meaning of Life; Investigation and Analysis of the Role of Religion in Giving Meaning to Life. 2019.
12. Maddi SR. The search for meaning. Nebraska Symposium on Motivation. Lincoln: University of Nebraska Press; 1970. p. 137-86.
13. Metz T. Recent work on the meaning of life. Ethics. 2002;112:781-814.
14. Ahmadi Z. A Developmental Study of the Relationship Between Meaning in Life and Attachment Style in Youth, Adulthood, and Old Age. 2010.
15. Wiggins D. Truth, Fabrication, and the Meaning of Life 2003.
16. Bates Fred D. Cultural Anthropology 1996.
17. Al Ahmad J. A Straw in the Pilgrimage 1977.
18. Al Ahmad J. For Example, an Account of Happenings in One Well and Two Pits 1977.
19. Al Ahmad S. From a Brother's Eye 1990.
20. Al Ahmad J. Westoxication 1977.
21. Ghazian H. Jalal Al Ahmad and the Transition from Tradition to Modernity 2007.
22. Katbi M, Ghareh Daghi H. Introduction to Westoxication by Jalal in French 1991.
23. Al Ahmad J. A Long Conversation in Hasty Evaluation 1978.
24. Al Ahmad J. In the Service and Treason of Intellectuals 1978.
25. Al Ahmad J. Three-Year Report 1978.
26. Golestani M. Deconstruction of Jalal Al Ahmad's Texts: Subject, Nihilism, and the Political 2015.
27. Sheikh Rezaei H. Critique, Analysis, and Selection of Jalal Al Ahmad's Stories 2002.
28. Dehbashi A. Jalal Al Ahmad's Letters 1989.
29. Al Ahmad J. Seeing and Visiting 1970.